

Sous la direction de
Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
Guillaume DYE

LE CORAN

DES HISTORIENS



Commentaire et analyse
du texte coranique

Sourates 1 à 26

Les éditions du
cerf

LE CORAN DES HISTORIENS

II

COMMENTAIRE ET ANALYSE DU TEXTE CORANIQUE

Sous la direction de
Mohammad Ali Amir-Moezzi
Guillaume Dye

LE CORAN DES HISTORIENS

II

COMMENTAIRE ET ANALYSE DU TEXTE CORANIQUE

Tome 1 : sourates 1-26

*Ouvrage publié avec le concours
de l'École Pratique des Hautes Études*

LES ÉDITIONS DU CERF



© Les Éditions du Cerf, 2019
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN : 978-2-204-13551-1

LISTE DES ABRÉVIATIONS BIBLIQUES

Ab, Abdias – Ac, Actes – Ag, Aggée – Am, Amos – Ap, Apocalypse
– Ba, Baruch – 1 Co, 1^{re} Corinthiens – 2 Co, 2^e Corinthiens –
Col, Colossiens – Ct, Cantique des Cantiques – Dn, Daniel
– Dt, Deutéronome – Eccl, Ecclésiaste – Ep, Éphésiens – Esd, Esdras
– Est, Esther – Ex, Exode – Ez, Ézéchiél – Ga, Galates – Gn, Genèse –
Ha, Habacuc – He, Hébreux – Is, Isaïe – Jb, Job – Jc, Jacques
– Jdt, Judith – Jg, Juges – Jl, Joël – Jn, Jean – 1 Jn, 1^{re} de Jean –
2 Jn, 2^e de Jean – 3 Jn, 3^e de Jean – Jon, Jonas – Jos, Josué –
Jr, Jérémie – Jude, Jude – Lc, Luc – Lm, Lamentations – Lv, Lévitique
– 1 M, 1^{er} Maccabées – 2 M, 2^e Maccabées – 3 M, 3^e Maccabées –
4 M, 4^e Maccabées – Mc, Marc – Mi, Michée – Ml, Malachie –
Mt, Matthieu – Na, Nahum – Nb, Nombres – Ne, Néhémie – Os, Osée
– 1 Par (1^{er} Chroniques), 1^{ers} Paralipomènes – 2 Par (2^e Chron
iques), 2^e Paralipomènes – 1 P, 1^{re} de Pierre – 2 P, 2^e de Pierre
– Ph, Philippiens – Phm, Philémon – Pr, Proverbes – Ps, Psaumes
– 1 R, 1^{er} Règles – 2 R, 2^e Règles – 3 R, 3^e Règles – 4 R, 4^e Règles
– Rm, Romains – Rt, Ruth – Sg, Sagesse – Si, Siracide (Ecclésiastique)
– So, Sophonie – Tb, Tobit – 1 Th, 1^{re} Thessaloniciens –
2 Th, 2^e Thessaloniciens – 1 Tm, 1^{re} Timothée – 2 Tm, 2^e Timothée
– Tt, Tite – Za, Zacharie.

*Mohammad Ali Amir-Moezzi
et Guillaume Dye*

INTRODUCTION AU VOLUME 2

Le volume 2 du *Coran des historiens*, intitulé *Commentaire et analyse du texte coranique*, et présenté en deux tomes (le premier portant sur les sourates 1 à 26, le second sur les sourates 27 à 114), constitue à ce jour le seul commentaire complet du Coran, selon l'approche philologique et historique, en langue française, et quasiment le seul, à certains égards, dans une langue occidentale.

Il s'agit d'un commentaire continu de l'ensemble du Coran, fondé sur une approche historico-critique. L'objectif est de présenter la synthèse des résultats des recherches scientifiques sur le Coran, du XIX^e siècle à nos jours, augmentés, le cas échéant, de nouvelles pistes d'investigations selon les recherches des différents auteurs. Les commentaires sont, de manière générale, divisés en deux principales parties : premièrement, une section intitulée Structure générale, qui contient une discussion générale de la sourate, de ses thèmes et genres littéraires principaux, de sa structure, incluant un plan ; deuxièmement, une section de commentaire proprement dit, où la démarche historique et philologique est appliquée sourate par sourate et groupes de versets par groupes de versets, voire verset par verset.

Il n'existe pas vraiment d'ouvrage comparable. Les travaux antérieurs, auxquels nous nous référons abondamment et devons beaucoup, présentent en effet des approches et des objectifs différents.

On doit ainsi à Richard Bell (1876-1952) un commentaire du Coran, qui n'a été édité et publié par Bosworth et Richardson qu'en 1991 (*A Commentary on the Qur'ān*, 2 vol.). Ce commentaire consiste, pour une grande part, en des annotations verset par verset. L'ouvrage doit

être lu en parallèle de la traduction que Bell publia en 1937 (*The Qur'ān. Translated with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*), où il proposait un réarrangement des sourates. Ces deux œuvres, d'une ampleur et d'un intérêt exceptionnels, ne reflètent toutefois l'état de la recherche qu'au milieu du xx^e siècle. Le *Commentary* de Bell est néanmoins, avec le *Coran des historiens*, le seul véritable commentaire continu du Coran fondé sur l'approche historico-critique.

Rudi Paret (1901-1983), outre sa traduction allemande (*Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*), publiée en 1966 et souvent rééditée depuis, a publié, en 1971, un ouvrage intitulé *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Il s'agit en fait moins d'un commentaire que d'une série d'annotations de chaque verset, avec un renvoi systématique aux (très nombreux) passages parallèles. Cet instrument de travail est extrêmement précieux, et même indispensable, mais il ne propose pas véritablement une interprétation historique du texte coranique.

Plusieurs traductions du Coran ont aussi inclus une annotation abondante, qui est fort utile pour le chercheur : citons, sans souci d'exhaustivité, les traductions de Régis Blachère (*Le Coran. Traduction suivant un essai de reclassement des sourates*, 3 vol. ; *id.*, *Coran*) et d'Arthur Droge (*Qur'ān*). La traduction peut-être la plus riche en termes de commentaires et de notes est la traduction allemande d'Adel Theodore Khoury (*Der Koran*, 12 vol.). Tout récemment, Gabriel Reynolds (*The Qur'ān and the Bible*) a publié une version révisée de la traduction anglaise d'Ali Quri Qarai, complétée par une série de notes explicatives, parfois assez longues, qui soulignent les liens entre les corpus coranique et biblique.

Mais là encore il s'agit d'annotations, de références à des passages parallèles, d'indications sur des termes ou versets posant problème, et non d'un commentaire historico-critique qui étudierait chaque sourate dans son entièreté. Par ailleurs, hormis l'ouvrage de Reynolds, et dans une certaine mesure celui de Droge, tous les textes mentionnés jusqu'ici reprennent la chronologie traditionnelle entre sourates mecquoises (de différentes périodes) et sourates médinoises.

Un ouvrage récent, *The Study Qur'ān*, publié sous la direction de Seyyed Hossein Nasr, propose une nouvelle traduction anglaise et

un commentaire complet du Coran, ainsi que diverses études complémentaires. Il s'agit toutefois d'un livre résolument confessionnel, et le commentaire, qui est fondé uniquement sur la littérature exégétique musulmane (quarante-et-un *tafsīr*-s, ou commentaires), se révèle totalement déconnecté du renouveau actuel des études sur le Coran, les origines et les débuts de l'islam et de toute approche séculière et historico-critique (voir Powers, « Review »). Le livre est certainement pertinent pour qui veut étudier la manière dont la tradition islamique a compris et interprété le Coran ; pour l'historien qui considère le corpus coranique comme un document historique, linguistique, littéraire et religieux du VII^e siècle, il a un intérêt beaucoup plus limité.

Il existe aussi, bien sûr, des études commentant de manière détaillée une ou plusieurs sourates spécifiques, mais elles portent sur une partie limitée du corpus coranique : on en trouvera les références dans les bibliographies des différents chapitres de ce volume, ainsi que dans le volume 3 entièrement bibliographique. On pense, par exemple, aux travaux de Michel Cuypers (*Le Festin* ; *id.*, *Une apocalypse coranique*), même s'il s'agit d'une approche assez personnelle, et purement littéraire, ou de Bertram Schmitz (*Der Koran*, *Sure 2*). La traduction commentée de Bruno Bonnet-Eymard (*Le Coran. Traduction et commentaire systématique*, 3 tomes parus) ne porte que sur les sourates 1 à 5, et est extrêmement idiosyncratique : on peut y trouver quelques références et intuitions intéressantes, au milieu de nombreuses analyses très discutables car trop spéculatives.

Les projets qui se rapprochent le plus du *Coran des historiens* sont certainement le *Corpus coranicum* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, en collaboration avec plusieurs institutions européennes) et le *Qur'an Seminar*.

Le lecteur germanophone trouvera ainsi, sur le site internet du *Corpus coranicum* (corpuscoranicum.de), différentes rubriques devant à terme permettre, pour toute sourate et tout verset, de consulter la reproduction de manuscrits anciens (*Handschriften*), une liste de variantes de lectures (*Lesarten*), une liste et une traduction de textes pertinents pour comprendre le passage concerné (*Umwelttexten*) et un

commentaire (*Kommentar*). Ce projet, entamé il y a plus de douze ans, est en cours, et de nombreuses sourates n'ont toujours pas été commentées¹. Angelika Neuwirth, à l'origine de ce projet, a par ailleurs publié deux volumes de commentaires (*Der Koran*, Bd. 1 : *Frühmekkanische Suren* ; *id.*, *Der Koran*. Bd. 2/1 : *Frühmittelmekkanische Suren*). La structure de ces commentaires est assez proche de celle adoptée ici : des remarques générales sur la structure et la nature de la sourate, et une analyse verset par verset ou groupe de versets par groupe de versets, avec une bibliographie finale (Neuwirth ajoute, avant le commentaire, une translittération et une traduction de la sourate concernée). L'approche d'Angelika Neuwirth (et du *Corpus coranicum*) est toutefois, d'un point de vue scientifique, assez différente de celle du *Coran des historiens* dans la mesure elle se situe résolument dans le cadre du « paradigme nöldekien », dont s'écartent la plupart des contributeurs de ce volume (voir Dye, « Le corpus coranique : contexte et composition », volume 1, p. 735-826, en particulier p. 743-760) ; aussi bien Neuwirth que le *Corpus coranicum* commentent ainsi le Coran en suivant l'ordre supposé de la proclamation des sourates, tel que Nöldeke le reconstruit.

Le présent ouvrage, par certains côtés, se place davantage dans le prolongement du *Qur'an Seminar* (voir Azaiez, Reynolds, Tesei, Zafer [dir.], *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar*) – cinq des auteurs de ce volume ont d'ailleurs été directement impliqués dans les travaux du *Qur'an Seminar* (Azaiez, Dye, Kropp, Reynolds, Tesei). Comme le *Qur'an Seminar*, le *Coran des historiens* adopte une approche « coraniste » (voir Reynolds, « Introduction »), en ne prenant pas pour point de départ l'exégèse islamique et en ne présupposant pas la chronologie traditionnelle du développement du Coran (sourates mecquoises et médinoises). Comme le *Qur'an Seminar* également, il s'agit ici d'une œuvre collective. La structure du livre est cependant fondamentalement différente : le *Qur'an Seminar* commente seulement cinquante extraits du Coran, dont

1. Au moment où nous écrivons ces lignes, il manque les commentaires de cinquante-deux sourates (à savoir les sourates 2 à 14, 16 à 18, 21 à 25, 27 à 50, 57 à 67, 72, 109-110, 112 à 114), notamment les plus longues du corpus.

chacun est analysé, mais de manière relativement succincte, par plusieurs chercheurs. L'intérêt est bien sûr de montrer la variété des approches existantes (reflétant par là-même la richesse des recherches récentes), mais un tel commentaire est partiel, et ne permet pas de longs développements, ni la discussion de certains sujets relevant de la critique de la rédaction, comme la genèse des longues sourates ou le profil du ou des auteurs impliqués dans la composition du texte. Ce type de format, malgré son intérêt considérable, limite donc la possibilité d'étudier le texte selon tout l'éventail des méthodes historico-critiques.

Le présent travail vient donc combler une lacune dans les études coraniques. Il entend ainsi rapprocher la situation des études coraniques de celle des études bibliques et néotestamentaires, où l'existence de tels commentaires est chose courante depuis assez longtemps.

La lacune à combler n'est pas que scientifique : elle est aussi civique et politique. L'une des spécificités de cet ouvrage est de vouloir rendre accessible à un public aussi large que possible les résultats et les débats de la recherche savante, sans pour autant sacrifier la rigueur, la précision et l'érudition scientifiques – tout en sachant que les spécialistes trouveront ici beaucoup d'éléments utiles. Les auteurs se sont donc efforcés de présenter leurs analyses avec toute la clarté nécessaire, et d'expliquer certains termes techniques dans des notes de bas de page (cela n'est pas fait de manière systématique : le principe est que, dans le commentaire de chaque sourate, l'explication d'un terme difficile n'est donnée qu'une fois, en note, à la première occurrence du terme).

Cela nous conduit à quelques remarques sur le « mode d'emploi » de ce livre, et la manière dont il convient de l'utiliser pour en tirer le meilleur profit.

Ce livre n'est pas fait pour se substituer à la lecture du Coran ; il est fait pour en *accompagner* et en *guider* la lecture. Contrairement à d'autres commentaires mentionnés plus haut, nous n'avons pas inclus, dans le corps de l'ouvrage, le texte arabe du Coran, ni une traduction : cela aurait considérablement alourdi le volume. Il est aujourd'hui facile d'accéder au texte arabe du Coran, sous divers

formats ou supports¹, et de nombreuses traductions sont disponibles (on ne peut d'ailleurs qu'encourager le lecteur, même arabophone, à consulter des traductions différentes : les choix et les désaccords des traducteurs sont souvent l'indice des difficultés les plus profondes d'un texte). Nous recommandons donc au lecteur de lire le Coran en même temps qu'il lit ce volume du *Coran des historiens*. C'est précisément ainsi qu'il pourra tirer le meilleur parti du livre et comprendre, concrètement, comment se fait la recherche historique et philologique. Les nombreuses références données dans la bibliographie de chaque chapitre, ainsi que dans le volume 3, orienteront le lecteur qui souhaiterait approfondir son exploration des études coraniques. Des ouvrages comme la deuxième édition de *L'Encyclopédie de l'Islam/ The Encyclopaedia of Islam*, publié en français et en anglais (Brill, 1960-2004), la troisième édition de *The Encyclopaedia of Islam*, en cours de publication chez Brill depuis 2007, l'*Encyclopaedia of the Qur'ān* éditée par Jane Dammen McAuliffe (Brill, 2001-2006), ou le *Dictionnaire du Coran* édité par Mohammad Ali Amir-Moezzi, lui seront également très utiles. Sur des questions d'ordre lexical, les ouvrages de Kassis, *Concordance*, d'Ambros et Procházka, *A Concise Dictionary*, de Badawi et Abdel Haleem, *Dictionary of Qur'anic Usage*, et de Zammit, *Comparative Lexical Study*, peuvent se révéler précieux (voir aussi le site corpus.quran.com).

Ce volume entend donc inciter le lecteur à lire beaucoup, et même à lire encore plus par la suite – et pas uniquement sur l'islam. S'il y a une chose qui apparaît à la lecture de ces commentaires, c'est bien l'inscription du Coran dans le contexte historique et religieux du Proche-Orient tardo-antique, et tout l'intérêt qu'il y a à le comprendre à la lumière des littératures juives et chrétiennes – or comme le disait Max Müller (1823-1900), le père de la mythologie comparée, « celui qui ne connaît qu'une [religion] n'en connaît aucune ». Les nombreuses références, dans les commentaires à des textes antiques juifs ou chrétiens – comme ceux édités dans les séries de la *Patrologia Orientalis* ou du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* – montrent à

1. On signalera ici la très utile version du Coran en translittération, due à Hans Zirker, permettant d'utiles recherches par mots-clés.

quel point les études coraniques abordent des domaines variés, et nous espérons que le lecteur partagera la curiosité intellectuelle qui permet de telles approches pluridisciplinaires.

Il s'agit ici d'un commentaire collectif. Les auteurs des différents commentaires ne sont pas d'accord sur tout, et c'est sans doute heureux. Ils peuvent avoir des façons différentes et complémentaires, mais pas forcément incompatibles ou opposées, d'aborder et de comprendre le texte. Les intérêts scientifiques, la méthode, l'approche, le style, la pédagogie, peuvent être différents d'un auteur à l'autre, et cette variété d'éclairages nous paraît être une force et une richesse. Une grande liberté a donc été laissée aux auteurs, et les directeurs de l'ouvrage n'ont pas cherché une uniformisation complète, même si, quand cela était possible ou pertinent, nous avons essayé d'uniformiser, autant que possible, la présentation. Il reste bien sûr des imperfections aisément repérables, qui feront toujours le bonheur des critiques, et il serait regrettable de les voir privés de ce plaisir.

En 1881, Nietzsche écrivait :

On n'a pas été philologue en vain, on l'est peut-être encore, ce qui veut dire professeur de lente lecture – finalement on écrit aussi lentement. [...] Ne plus jamais rien écrire qui n'accule au désespoir toutes les sortes d'hommes « pressés ». La philologie, effectivement, est cet art vénérable qui exige avant tout de son admirateur une chose : se tenir à l'écart, prendre son temps, devenir silencieux, devenir lent – comme un art, une connaissance d'orfèvre appliquée au *mot*, un art qui n'a qu'à exécuter que du travail subtil et précautionneux et n'arrive à rien s'il n'y arrive *lento*. C'est en cela précisément qu'elle est aujourd'hui plus nécessaire que jamais, c'est par là qu'elle nous attire et nous charme le plus fortement au sein d'un âge de « travail », autrement dit : de précipitation indécente et suante qui veut tout de suite « en avoir fini » avec tout, sans excepter l'ensemble des livres anciens et modernes : – quant à elle, elle n'en a pas si aisément fini avec quoi ce que ce soit, elle enseigne à *bien* lire, c'est-à-dire lentement, profondément, en regardant prudemment derrière et devant soi, avec des arrière-pensées, avec des portes ouvertes, avec des doigts et des yeux subtils [Nietzsche, *Aurore*, Avant-propos, § 5, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1980, p. 18].

Alors que ces phrases résonnent aujourd'hui avec encore plus de vérité et d'urgence qu'au temps où elles furent écrites, que tant de domaines de la vie humaine sont soumis à la tyrannie de la rentabilité et de l'immédiateté, que pullulent les lectures fondamentalistes, apologetiques et polémiques, qui sont toutes des lectures pressées, et sans la méthode et la distance que requiert une approche scientifique, nous ne saurions trop louer les bienfaits de la lecture lente. C'est à une telle expérience que nous convions le lecteur dans les pages qui suivent.

*

Bibliographie

- AMBROS Arne A., PROCHÁZKA Stephan (2004), *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden : Reichert).
- AZAZIEZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BADAWI Elsaid M., ABDEL HALEEM Muhammad (2008), *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Leyde : Brill).
- BELL Richard (1926), *The Origin of Islam and Its Christian Environment : The Gunning Lectures (1925)* (Londres : Macmillan).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1947-1950), *Le Coran. Traduction suivant un essai de reclassement des sourates* (Paris : Maisonneuve).
- BLACHÈRE, Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ân)* (Paris : Maisonneuve).
- BONNET-EYMARD Bruno (1988-1997), *Le Coran. Traduction et commentaire systématique*, 3 vol. (Saint-Parres-lès-Vaudes : La Contre-Réforme catholique).
- CUYPERS Michel (2007), *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida* (Paris : Lethielleux).

- CUYPERS Michel (2014), *Une apocalypse coranique. Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran* (Pendé : Gabalda).
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox Publishing).
- KASSIS Hanna E. (1983), *A Concordance to the Qur'an*. Foreword by Fazlur Rahman (Berkeley : University of California Press).
- KHOURY Adel Theodor (1990-2001), *Der Koran : Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury*, 12 vol. (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus).
- NASR Seyyed Hossein *et al.* (2015), *The Study Quran. A New Translation and Commentary* (New York : Harper Collins).
- NEUWIRTH Angelika (2011), *Der Koran*, Bd. 1 : *Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie*, Handkommentar mit Übersetzung von A. Neuwirth (Berlin : Verlag der Weltreligionen).
- NEUWIRTH Angelika (2017), *Der Koran*, Bd. 2/1 : *Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk. "Biblisierung" des altarabischen Weltbildes*, Handkommentar mit Übersetzung von A. Neuwirth (Berlin : Verlag der Weltreligionen).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PARET Rudi (1979/2007), *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*, 10^e éd. (Stuttgart : Kohlhammer).
- POWERS David S. (2018), « Review of Seyyed Hossein Nasr et alii (eds), *The Study Quran* », *Review of Qur'anic Research*, 4/6.
- REYNOLDS Gabriel (2016), « Introduction », dans Mehdi Azaiez *et al.* (dir.), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter), p. 1-12.
- SCHMITZ Bertram (2009), *Der Koran, Sure 2. Die Kuh : Ein religionshistorischer Kommentar* (Stuttgart : W. Kohlhammer).
- ZAMMIT Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leyde : Brill).
- ZIRKER Hans (2007), *Koran-Transliteration*. Disponible en ligne : <https://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10802>

PAUL NEUENKIRCHEN

Sourate 1
AL-FĀTIḤA
(L'OUVRANTE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

7 versets selon le décompte le plus courant (pour d'autres décomptes, voir *infra*, la partie concernant le statut de la *basmala*), dont les six premiers sont brefs et le dernier est plus long. La rime est *-īm/-īn*.

Titre

Le titre de la première sourate du Coran, contrairement aux autres sourates du corpus (à l'exception de la sourate 112), ne dérive pas du *contenu* même du texte mais de sa *fonction* : *al-Fātiḥa* (*i.e.* *Fātiḥa al-Kitāb* ou *Fātiḥa al-Qur'ān*), à savoir « La liminaire » (Blachère, *Coran*, p. 125), « L'ouverture » (Berque, *Coran*, p. 23) ou plus littéralement « L'ouvrante » (*i.e.* L'ouvrante de l'Écriture ou L'ouvrante du Coran).

D'autres titres moins fréquents lui sont aussi attribués, comme *al-Ḥamd*, « La louange » (Blachère, *Coran*, p. 126), qui est tiré du v. 2. D'autres titres dérivent de ce deuxième verset, comme en témoigne la tradition musulmane (par exemple, l'ensemble du deuxième verset est considéré comme le titre de la sourate dans divers *ḥadīths* rapportés, entre autres, par Ibn Ḥanbal dans son *Musnad* ou dans les *Sunan* d'al-Tirmidhī et d'al-Dārimī).

En outre, diverses sources musulmanes (*tafsīrs* et *ḥadīths*) lui attribuent des noms qui sont en réalité moins des titres que des épithètes. C'est le cas de *Sab'an min al-mathānī* ou « Les sept

versets à répéter dans l'Oraison » (voir Q 15 : 87) selon la traduction de Blachère (*Coran*, p. 125), ainsi que de *Umm al-Kitāb* ou « Mère de l'Écriture » (voir Q 3 : 7 ; 13 : 39 ; 43 : 4), et *Umm al-Qur'ān* ou « Mère du Coran ». Selon l'ouvrage de sciences coraniques *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, composé par Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505), la première sourate du Coran connaîtrait non moins de vingt-cinq titres différents (Blachère, *Coran*, p. 126).

Structure

Michel Cuypers divise la sourate en trois parties avec un élément central donnant à la sourate une forme concentrique. Le premier membre constitué des v. 1-4 présenterait un cas de parallélisme synonymique (ab/a'b'), le troisième membre constitué des v. 6-7 formerait une antithèse disposée en chiasme (ab/b'a') et, au centre, le v. 5 constituerait un autre cas de parallélisme et fonctionnerait comme une « charnière entre les deux unités qu'il relie » (« Analyse rhétorique », p. 235-238).

Dans ce qui suit, nous optons pour un autre découpage qui suit la thématique liturgique de la sourate, qui est introduite par une formule propitiatoire¹ (v. 1), renferme en son centre une doxologie² (v. 2-4), se prolonge par une phrase d'adoration prononcée par les hommes et adressée à Dieu (v. 5), et se conclut par leur supplication ou imploration à Dieu (v. 6-7).

1. Une formule propitiatoire est une formule destinée à s'attirer les faveurs de la divinité.

2. Terme désignant les adresses de louange ; plus spécifiquement dans un contexte monothéiste, il se réfère à la louange adressée à la divinité dans de courtes formules (en général « gloire à » ; dans le Coran *al-ḥamd* ou *subḥān*) situées au début ou à la fin d'actes de prière.

Plan

1 Formule introductive propitiatoire.

2-4 Doxologie.

5 Adoration.

6-7 Imploration.

Datation

D'après Nöldeke et Schwally, il est difficile de déterminer la date de la sourate, car étant dépourvue de « particularité islamique », elle pourrait aussi bien être une prière juive qu'une prière chrétienne (*Geschichte*, vol. 1, p. 110). Selon eux, il est impossible qu'elle soit la toute première révélée comme le pensent certains orientalistes (comme Gustav Weil), ni même qu'elle soit ancienne (comme le suggère William Muir). Ils préfèrent la dater, au plus tôt, de la toute fin de la prétendue « première période mecquoise ».

Selon Richard Bell, si Muhammad a lui-même choisi de placer la Fātiḥa en début du corpus, c'est qu'elle doit dater du moment où il a commencé à composer le « Livre », soit à la fin de l'an 2/début de l'an 3 de l'hégire (*Qur'ān*, vol. 1, p. 1).

Régis Blachère propose une datation assez précise de la sourate, bien qu'il rapporte que les exégètes musulmans ont été tiraillés entre une datation médinoise et une datation mecquoise, certains, comme Ibn Sharḥabīl (m. 63/682-83), allant même jusqu'à dire qu'elle fut la première révélée – une idée immédiatement rejetée par Blachère (*Coran*, p. 126). Il convient toutefois d'insister sur le fait que les arguments de Blachère reposent entièrement sur des considérations relevant de l'exégèse écrite *a posteriori* ainsi que sur des données spéculatives : il s'accorde de ce fait avec Nöldeke et Schwally ainsi qu'avec

Maurice Gaudefroy-Demombynes pour dire que la sourate doit dater d'une période postérieure au moment où Muhammad a mis en place une communauté autour de lui et a commencé à organiser un culte. Il se fonde notamment sur l'emploi de la première personne du pluriel « nous », aux v. 5-7, qui attesterait de l'existence de cette « petite communauté » (*ibid.*). En outre, et par un raisonnement circulaire, il prend l'expression *sab'an min al-mathānī*, qui apparaît en Q 15 : 87, comme une référence à la Fātiḥa et en déduit que cette dernière ne peut être que postérieure à la date de révélation de ce passage de « deuxième période mecquoise » (*ibid.*, voir Zilio-Grandi, « Fātiḥa », p. 97, pour le même raisonnement). Blachère, qui se range *in fine* du côté de l'avis de Nöldeke et Schwally, lui attribue le n°46 dans son ordre de reclassement de sourates (entre les sourates 109 et 113).

Pour ajouter au flou concernant la datation de la première sourate, certains commentateurs musulmans ont affirmé qu'elle a été révélée à La Mecque une première fois et à Médine une seconde fois (Blachère, *Coran*, p. 126 ; Zilio-Grandi, « Fātiḥa », p. 97-98).

Genre littéraire et place de la sourate dans le Coran

La détermination du *Sitz im Leben*¹ de la Fātiḥa est liée à la définition de son genre littéraire. Les exégètes musulmans comme les orientalistes ont unanimement noté qu'elle relève du genre de la prière, Bell la qualifiant de « prière courte » (*Qur'ān*, vol. 1, p. 1), Blachère de « prière » (*Coran*, p. 126 ; il rapporte en outre l'avis de Goldziher qui l'avait surnommée « le *Pater Noster* de l'Islam »), et de Prémare de « prière adressée à Dieu par les croyants » (*Aux origines*, p. 35). La tradition musulmane elle-même parle de la sourate 1 comme d'une « prière » (*ṣalāt*) ou d'une « supplication » (*du'ā'*) (Zilio-Grandi, « Fātiḥa », p. 97).

1. Expression allemande qui signifie littéralement « assise dans la vie » et qui cherche à définir le contexte socioculturel (situation juridique, liturgique, etc.) le plus probable d'une unité textuelle plus ou moins longue.

Il apparaît que la sourate 1 est une pièce unique (de Prémare, *Aux origines*, p. 35), dans la mesure où elle n'est pas de même nature que le reste du corpus coranique ; par ailleurs, elle a de fait un *Sitz im Leben* liturgique. On notera qu'à l'inverse des sourates 112-114, on n'y trouve pas d'impératif « Dis ! » (*qul*) introductif venant mettre dans la bouche de Dieu des paroles énoncées par les hommes.

La question du *Sitz im Buch*¹ de la sourate 1, c'est-à-dire de son emplacement au début du corpus coranique, est quant à elle liée à sa fonction d'« Ouvrante de l'Écriture » (*fātiḥa al-kitāb*), puisque selon l'ordre d'agencement du corpus (qui classe les sourates dans un ordre décroissant de taille), le Coran devrait s'ouvrir avec la sourate 2, qui est la plus longue du Coran. Pourquoi donc « L'ouvrante » a-t-elle été placée ici ? Plusieurs hypothèses ont été avancées par les chercheurs.

Selon Richard Bell, la Fātiḥa « a pu être placée [au début du Livre] par les rédacteurs » (*Qur'ān*, vol. 1, p. 1), et « elle a probablement été placée ici comme une prière introductive à l'ouvrage » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 1). Dans le même sens, Arthur Jeffery écrit : « à l'origine, elle ne faisait pas partie du texte, mais elle était une prière qui a été composée pour être placée en tête du volume tel qu'il a été assemblé, pour être récitée avant de lire le livre, selon une pratique qui ne nous est pas inconnue d'après ce que nous savons des autres livres sacrés du Proche-Orient » (« Variant Text », p. 158).

En suivant l'approche de la « rhétorique sémitique » et en analysant la disposition des sourates au sein du Coran, Cuypers affirme qu'« avec les sourates 113 et 114, la sourate al-Fātiḥa forme un encadrement liturgique pour le texte du Coran » (Cuypers, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 48), fonction qu'il compare à celle du psaume 1 (« Analyse rhétorique », p. 238-244) qui a aussi un *Sitz im Leben* liturgique (voir Neuwirth et Neuwirth, « *Sūrat al-Fātiḥa* », p. 331-357 ; Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 81-100).

1. Expression allemande qui signifie littéralement « assise dans le livre » et qui cherche à définir le contexte dans l'ouvrage où elle se trouve d'une unité textuelle donnée.

Cette question de la fonction *liturgique* de la sourate renvoie aux débats autour de l'inclusion ou non de la Fātiḥa (ainsi que des sourates 113 et 114) dans les codex de certains Compagnons. En effet, certaines autorités musulmanes anciennes (Ibn 'Abbās et Ibn Mas'ūd, selon Blachère, *Coran*, p. 127, Ibn Mas'ūd et Ubayy b. Ka'b, selon Graham, « Basmala », p. 158) l'auraient omise de leurs codex, ne l'ayant pas considérée comme une révélation mais comme une « oraison individuelle » (Blachère, *Coran*, p. 127). Selon Cuypers, cela refléterait son « introduction relativement tardive dans le Livre » (dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 48).

On notera enfin le rapport de la sourate 1 aux deux sourates « deutérocanoniques » intitulées *al-Khal'* (« Le reniement ») et *al-Ḥafd* (« La course ») (voir Azaiez, dans *ibid.*, p. 47). Le codex attribué à Ubayy b. Ka'b – et peut-être aussi celui attribué à Ibn 'Abbās, selon Blachère – aurait contenu ces deux sourates-prières que Blachère dit être très « proches de la *Liminaire* par le fond » (*Introduction*, p. 188-189, voir p. 189 pour la traduction de ces deux prières). Selon lui, elles auraient été rejetées de l'édition finale du Coran justement parce qu'elles « faisaient double emploi avec la *Liminaire* », ou qu'à l'instar de cette dernière elles étaient considérées, non comme des « révélations divines », mais comme des « oraisons personnelles » (*ibid.*, p. 190).

D'un point de vue thématique, la Fātiḥa engloberait à elle seule tous les thèmes majeurs du Coran : l'unicité divine, la louange, l'eschatologie, l'adoration et la supplication, la guidance, et le gouffre entre les élus et les damnés (Pregill, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 52).

COMMENTAIRE

1 *Formule introductive propitiatoire*

Le premier verset de la sourate al-Fātiḥa est composé de la formule désignée soit par le terme arabe *tasmiyya* (« action de nommer »), soit par le terme plus fréquent *basmala* – une abréviation ou contraction des trois premiers mots du verset : *bi-smi Llāh al-rahmān al-rahīm*.

Statut de la *basmala*

Toutes les sourates du Coran, à l'exception de la sourate 9 (voir commentaire *ad. loc.*), s'ouvrent par la *basmala*. La sourate al-Fātiḥa est la seule où cette formule est généralement considérée comme un verset à part entière (voir les Corans imprimés qui se fondent sur l'édition du Caire de 1923, par opposition à Richard Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 1, qui ne la compte pas comme un verset). Les auteurs musulmans se sont généralement efforcés de dénombrer sept versets, afin de s'accorder à ce qu'ils considèrent être une allusion à la Fātiḥa en Q 15 : 87 (*sab'an min al-mathānī*, les « sept que l'on répète »), ceux d'entre eux qui ne comptent pas la *basmala* comme un verset divisant en deux soit le deuxième verset, soit le dernier (Zilio-Grandi, « Fātiḥa », p. 98).

Cela pose la question de la nature de la *basmala* et de sa place dans le corpus : fait-elle partie du texte divin ou non ? Est-elle partie intégrante de la révélation ? Est-ce une parole divine ou une invocation de Muhammad ? (Graham, « Basmala », p. 158)

Deux traditions existent : les récitateurs et juristes de Médine, de Bassora et de Syrie, de même que l'école juridique hanafite, considèrent qu'elle n'est jamais un verset mais une manière de marquer la division entre les sourates – raison pour laquelle les hanafites ne récitent pas la *basmala* à voix haute lors de la prière ; alors que les récitateurs et juristes de La Mecque, de Koufa d'Irak, ainsi que l'école juridique shaféite, la prennent toujours pour un verset lorsqu'elle

débute une sourate – les shaféites récitant cette formule de manière audible lorsqu'ils accomplissent la prière (Graham, « Basmala », p. 158-159).

Ce désaccord concernant le statut de cette formule introductive trouve un reflet dans les plus anciens manuscrits du Coran qui nous sont parvenus : dans certains cas, la *basmala* s'y trouve sur la même ligne que le premier verset, sans transition entre les deux ; dans d'autres cas, elle y occupe une ligne entière au-dessus de la sourate, à l'instar de ce que l'on trouve dans les versions imprimées modernes (Déroche, « Basmala », p. 119).

Analyse grammaticale et sémantique de la *basmala*

La *basmala* peut être divisée en deux parties : a) *bi-smi Llāh* et b) *al-raḥmān al-raḥīm*.

a) La première partie débute par la préposition arabe *bi-* (« avec », « au », « dans », « en », etc.) suivie du terme *ism* (« nom »). En arabe, *ism* s'orthographie avec les lettres *alif*, *sīn* et *mīm*. Or nous avons avec la *basmala* le seul cas où la première lettre, *alif*, tombe graphiquement, ne laissant plus apparaître que *sm* dans le mot *ism*. Ainsi, dans la formule *bi-smi rabbika*, « au nom de ton Seigneur » (Q 56 : 74, 96 ; 69 : 52 et 96 : 1), le *alif* est représenté graphiquement (cette remarque vaut pour les Corans imprimés – la situation des manuscrits anciens est variable). On peut s'interroger sur les raisons de cette particularité orthographique dans la seule *basmala*. Comme le souligne Munther Younes, cela pourrait être le reflet d'un héritage de la graphie hébraïque ou syriaque (Younes, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 56), un point sur lequel nous reviendrons plus loin en traitant des usages extra-coraniques de la formule.

Le terme arabe pour « Dieu », *Allāh*, qui apparaît près de mille fois dans le Coran, est ensuite annexé au « nom » (*ism* ; le *i* final dans la transcription *bi-smi* traduit le cas indirect induit par la préposition *bi-*), donnant à la partie présente le sens de « Au nom de Dieu ».

Sur les vingt-sept occurrences coraniques du terme « nom » (*ism*) au singulier, une seule (Q 49 : 11) ne l'utilise pas en annexion à « Dieu »

ou « Seigneur ». Ainsi, les vingt-six emplois de l'expression « nom de Dieu » précédée des verbes « mentionne(z) » (par exemple Q 5 : 4) ou « glorifie » (Q 87 : 1) ont-ils été interprétés *a posteriori* par les exégètes musulmans comme des exhortations à prononcer la *basmala* (Graham, « Basmala », p. 157).

Cette première partie de la *basmala* ne se trouve telle quelle qu'une seule fois dans le Coran, en Q 11 : 41, lorsque dans le récit relatif à l'arche de Noé, ce dernier dit aux couples de chaque espèce qu'il veut faire embarquer pour les sauver du Déluge : « Montez dans [l'Arche] ! Qu'au nom de Dieu se fassent sa course et son mouillage ! » (*arkabū fīhā bi-smi Llāh majrāhā wa-mursāhā*).

b) La deuxième partie de la *basmala* – qui constitue aussi le troisième verset de la Fātiḥa – est composée des deux épithètes divines, *al-rahmān* et *al-rahīm*. On rencontre ici deux difficultés : l'une d'ordre syntaxique, l'autre d'ordre sémantique.

Dans la lecture vocalisée du Coran imprimé, ces deux attributs sont annexés au nom « Dieu » (*Allāh*). Au moins trois manières de les comprendre ont été proposées :

1. La solution préférée des exégètes musulmans et la plus courante dans les traductions en langues occidentales est de considérer *al-rahmān* et *al-rahīm* comme formant une paire en apposition à *Allāh* (Graham, « Basmala », p. 157). C'est la compréhension qui ressort des traductions de Bell : « Au nom d'Allah, le Miséricordieux, le Compatissant (*In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate*) » (Bell, *The Qur'ān*, vol. 1, p. 1), et de Berque : « Au nom de Dieu, le Tout miséricorde, le Miséricordieux » (*Koran*, p. 23).

2. Une autre solution, proposée notamment par Rudi Paret, est de prendre *al-rahmān* et *al-rahīm* non comme « des substantifs indépendants, mais comme des attributs » avec une valeur emphatique (*Kommentar*, p. 11 ; voir Graham, « Basmala », p. 157). Paret traduit donc : « Au nom du Dieu miséricordieux et bon [*Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes*] » (*Koran*, p. 7).

3. La dernière possibilité est de prendre *al-rahmān* comme un substantif (un nom divin) en apposition à *Allāh*, qui est alors qualifié par

l'épithète *al-raḥīm* (Graham, « Basmala », p. 157). C'est le choix de traduction de Blachère : « Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux. » (*Coran*, p. 127). Selon Graham, c'est cette solution qui s'accorde le mieux avec les quatre autres versets du Coran où *al-raḥmān* et *al-raḥīm* apparaissent conjointement (Q 1 : 3 ; 2 : 163 ; 41 : 2 ; 59 : 22) (« Basmala », p. 157-58, voir Gimaret, *Noms divins*, p. 376-377).

Le premier terme de la formule – *al-raḥmān* – se trouve dans le Coran à cinquante-sept reprises, toujours précédé de l'article défini arabe *al-* (« le Bienfaiteur » et jamais « bienfaiteur »). Il dérive de la racine trilitère *r ḥ m* qui est notamment employée six fois dans l'expression qualifiant Dieu de « meilleur des Bienfaiteurs » (*khayr al-rāḥimīn* ; voir Q 12 : 92) ou de « plus Bienfaisant des Bienfaiteurs » (*arḥam al-rāḥimīn* ; voir Q 7 : 151).

Le second terme – *al-raḥīm* – dérive de cette même racine arabe et apparaît le plus souvent (quatre-vingt-une fois) sans l'article défini, notamment pour qualifier Dieu de « miséricordieux » (voir l'expression *ghafūr raḥīm* ou « Absoluteur Miséricordieux » ; voir Q 2 : 173). Elle apparaît trente-deux fois avec l'article défini, comme en Q 1 : 1, ou dans l'expression *al-ghafūr al-raḥīm*, « l'absoluteur, le miséricordieux » / « l'Absoluteur miséricordieux », voir Q 10 : 107).

Si *al-raḥmān* désigne toujours Dieu, *raḥīm* (sans l'article défini) peut aussi être employé comme adjectif appliqué à un homme, comme c'est le cas en Q 9 : 128, où il qualifie « un messager », que l'on considère en général être Muhammad (Jomier, « Nom divin », p. 363).

Outre la question de la construction syntaxique de la *basmala*, le problème a été de savoir comment traduire la formule *al-raḥmān al-raḥīm*. Les traducteurs ont le plus souvent rendu les dérivés de la racine *r ḥ m* par le champ sémantique de la « clémence » ou de la « miséricorde », qui connote la notion de pardon ; cependant, selon Gimaret, ces notions sont absentes de la compréhension que les lexicographes musulmans ont pu avoir de cette racine, qu'ils associent à l'idée de « bienveillance » (*Noms divins*, p. 377). Dès lors, plutôt que traduire *al-raḥmān al-raḥīm* par « le Clément, le Miséricordieux », Gimaret suggère de rendre la formule par « le Bienveillant, le Bienfaisant » (*ibid.*, p. 379).

Comme le résume Jacques Jomier, la formule *al-raḥmān al-raḥīm* « met en relief l'idée profondément coranique (et biblique) de l'immense bonté divine ; la présence de deux adjectifs quasi-synonymes est là comme un moyen d'exprimer leur renforcement mutuel » (« Nom divin », p. 361).

L'étymologie d'*al-raḥmān* et *al-raḥīm*

La racine trilitère arabe *r ḥ m* dont dérivent à la fois *al-raḥmān* et *al-raḥīm* donne la forme verbale *raḥima* qui signifie « être bienveillant, bienfaisant » et connaît de très nombreux équivalents dans les langues sémitiques « sœurs » de l'arabe, depuis l'ougaritique *rḥm* qui signifie « être bienfaisant », au syriaque *ettraḥam* dont le sens est « être miséricordieux », en passant par l'hébreu *r^hem*, « avoir de la compassion », le guèze *maḥara* (avec métathèse de *r ḥ m* en *m ḥ r*), « être miséricordieux », ou encore le sud-arabique épigraphique *rḥm* (même sens) (Zammit, *Lexical Study*, p. 191 ; Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 336). Ces données permettent, du moins en partie, de remettre en question les considérations de Daniel Gimaret sur le fait que la formule *al-raḥmān al-raḥīm* ne contient pas la connotation de « pardon » qui se trouve dans les traductions occidentales de « miséricordieux ».

Les premiers auteurs musulmans, notamment les lexicographes al-Mubarrad (m. 285/898-899) et Aḥmad b. Yaḥyā Tha'lab (m. 291/904), ont noté que si le mot *raḥīm* est d'origine arabe (avec le sens du grec *φιλάνθρωπος* pour « bon », « bienveillant » comme l'atteste le papyrus bilingue grec/arabe Heidelberg n° 21 ; voir Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 113 n. 1 ; Kropp, « *Im Namen Gottes* », p. 199), on ne peut pas en dire autant de *raḥmān* (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 113 n. 1 ; Gimaret, *Noms divins*, p. 375). Ces lexicographes auraient vu en *raḥmān* un terme d'origine hébraïque, tandis que les orientalistes ont eu tendance, dans un premier temps, à le considérer comme étant d'origine juive (talmudique), puis dans un deuxième temps à pencher pour une dérivation sud-arabique, sans pour autant arriver à décider pour une origine juive ou chrétienne.

Ainsi, dans une monographie parue en 1880, Sigmund Fraenkel remarquait que le terme *raḥmānā*, correspondant à l'arabe *raḥmān*, apparaît dans le Talmud (fréquemment dans le Talmud de Babylone, moins souvent dans le Talmud de Jérusalem) comme nom de Dieu. Il concluait à une origine juive (*De Vocabulis*, p. 23). Peu après (en 1886), Hartwig Hirschfeld reprit la théorie de son prédécesseur, constatant l'emploi du nom divin *raḥmānā* dans les Targums¹, mais aussi dans des inscriptions palmyréennes (*Beiträge*, p. 38).

Ce sont Theodor Nöldeke et Friedrich Schwally qui, apparemment les premiers, ont noté que le terme sud-arabique *raḥmanān* était utilisé, dans des inscriptions sabaïques, comme une épithète désignant différentes divinités. Ils constatèrent que le terme était peu présent dans la littérature chrétienne et conclurent que l'emploi fréquent de *raḥmānā* pour désigner Dieu dans les Talmuds donnait raison aux lexicographes arabes qui penchaient pour une origine hébraïque du *raḥmān* coranique (*Geschichte*, vol. 1, p. 112-13, n. 1).

Dans un article publié en 1925, Josef Horovitz, après avoir rappelé les discussions autour de l'origine juive d'*al-raḥmān*, indiqua que certaines inscriptions sud-arabiques mentionnant le mot *raḥmanān* étant chrétiennes, le terme *raḥmān* pouvait tout aussi bien être entré dans la langue arabe par une intermédiaire chrétien. Il conclut sur l'impossibilité de trancher en faveur d'une origine juive ou chrétienne (« Jewish Proper Names », p. 201-203).

Arthur Jeffery opta pour une origine sud-arabique, écrivant : « Il ne fait guère de doute que c'est à partir de l'Arabie du Sud que le mot est entré en usage en arabe », tout en considérant que l'origine même du terme sud-arabique *raḥmanān* se trouve ailleurs. Il rapporte ainsi les opinions divergentes d'Aloys Sprenger (origine chrétienne), de Hirschfeld (origine juive), et enfin de Rudolph qui, tout comme Horovitz, ne peut décider entre les deux. Jeffery partage cette

1. Le terme *targūm*, qui signifie « interprétation » ou « traduction » en araméen, désigne les traductions (plus ou moins interprétatives) araméennes de l'Ancien Testament, dont les plus célèbres sont le Targum Onkelos (1^{er} siècle de l'ère commune) et le Targum Jonathan (ca. 11^e siècle de l'ère commune)

indécision, tout en penchant plutôt pour une origine chrétienne mais en concluant que « la question est incertaine » (*Foreign Vocabulary*, p. 140-141).

Plus récemment, Christian Robin a noté que, jusqu'au ^v^e siècle de l'ère commune, le Dieu des juifs, tel qu'il est décrit dans les inscriptions sud-arabiques, est anonyme (il est nommé « Seigneur du ciel » ou « Seigneur du ciel et de la terre »). À partir de 450-60, il reçoit le nom propre *Raḥmanān*, également employé par les chrétiens (« Du paganisme au monothéisme », p. 146). Selon Robin, *Raḥmanān* aurait eu à l'origine ce sens de nom propre dans la *basmala*, qu'il traduit donc par : « Au nom du dieu al-Raḥmān le miséricordieux ».

Usages coraniques, antéislamiques et épigraphiques de la *basmala*

Après ce tour d'horizon des questions syntaxiques sur la *basmala*, et sur celles relatives à l'origine du terme *al-raḥmān*, il convient de considérer la formule dans son intégralité et de l'étudier dans son contexte historique et littéraire. On s'interrogera donc sur la signification de l'expression et on cherchera à comprendre ce qu'a pu être son usage à la lumière de formules analogues attestées avant l'islam.

Dans un premier temps, quelles sont les informations que peuvent nous livrer l'emploi de la *basmala* dans le Coran lui-même ? En dehors du premier verset de la Fātiḥa, la formule complète de la *basmala* n'est comptée comme verset (et non comme l'en-tête d'une sourate) qu'en un seul endroit, en Q 27 : 30, dans l'introduction à l'« écrit » (arabe *kitāb*, ici « lettre » ou « missive ») que Salomon envoie à la reine de Saba : « [Cet écrit] vient de Salomon et c'est [= commence par] : “Au nom de Dieu, le Bienfaiteur miséricordieux” [*innahu min Sulaymān wa-innahu bi-smi Llāh al-raḥmān al-raḥīm*]. »

Ce verset témoigne de la possible utilisation de la *basmala* comme en-tête d'un écrit, ce qui est aussi le cas du Coran qui la fait figurer avant cent-treize de ses chapitres. Pourquoi donc placer cette phrase avant des écrits ? Selon Régis Blachère, il s'agit « sans aucun doute [...] une formule propitiatoire » (Blachère, *Introduction*, p. 143) dont on

se sert pour invoquer Dieu comme témoin d'une action (que l'on rend dès lors bénite) ou comme celui au nom de qui on accomplit une action/ prononce des paroles, puisqu'en effet le verbe « commencer » serait sous-entendu dans la préposition *bi-*, donnant à la *basmala* le sens de « Je commence au nom de Dieu » (Graham, « Basmala », p. 157).

Avant de nous intéresser aux parallèles juifs et chrétiens, est-il possible que la *basmala* ait eu des antécédents « païens » ou « polythéistes » ? C'est ce qu'affirment les sources musulmanes, relayées par Régis Blachère qui est d'avis que « selon toute probabilité, l'Arabie païenne a connu une formule identique [à la *basmala*] où, peut-être, le nom d'une divinité figurait à la place du nom : Allah » (*Introduction*, p. 142).

En effet, selon certains écrits musulmans, les Arabes, avant l'islam, auraient employé l'ancienne formule « au nom [des divinités] al-Lāt [et] al-'Uzzā » (Graham, « Basmala », p. 156), ces mêmes sources précisant que les « anciens Arabes » auraient débuté leurs écrits épistolaires par la formule « En ton nom, ô Seigneur ! » (*bi-smika Llāhumma*) (Blachère, *Introduction*, p. 142-143 ; Graham, « Basmala », p. 156 ; al-Hājj, « Naqsh », p. 27-28). Il convient toutefois de noter que ces informations n'ont à ce jour pas été confirmées par des sources historiques de l'époque en question.

En outre, Philippe Gignoux a voulu voir un antécédent mazdéen à la *basmala* : il note qu'on trouve la formule « au nom des dieux » (*pwn yzd'n shm*) dans des inscriptions datant des III^e et IV^e siècles de l'ère commune, formule qui sera changée par la suite en « Au nom de Dieu » (*pwn shm y yzdt' = pad nām ī yazdān*) pour traduire la première partie de la *basmala* sur des pièces de monnaie bilingues de la fin du VII^e siècle (Gignoux, « Origine iranienne », p. 161-163). Toutefois, Manfred Kropp suggère que cette formule pehlevie a pu avoir été influencée par un usage sémitique (juif ou chrétien) (« *Im Namen Gottes* », p. 193).

Antécédents bibliques et liturgiques

Les rapports entre la *basmala* et des formules juives et chrétiennes ont été particulièrement discutés par les savants.

Déjà, dans la *Geschichte des Qorâns*, Theodor Nöldeke et Friedrich Schwally avaient noté que la *basmala* trouve un antécédent aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament (*Geschichte*, vol. 1, p. 116, n. 3). On connaît en effet la formule hébraïque *b^e-shem Yhwh* (« au nom de Yhwh ») qui figure notamment en 2 S 6, 18 ou en Jr 26, 9, ainsi que la formule grecque *ἐν ὀνόματι κυρίου* (« au nom du Seigneur »), qui se trouve par exemple en Mc 11, 9, Mt 21, 9 ; 23, 39 ou en Col 3, 17, où Paul recommande aux Colossiens : « Tout ce que vous pouvez dire ou faire, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâce par lui à Dieu le Père. »

Pour Nöldeke et Schwally, les injonctions « faites quelque chose au/invoquez le nom de Dieu » présupposent un usage absolu (*i.e.*, non précédé d'un verbe) de la formule « au nom de Dieu ». Ils concluent que les deux versets coraniques qui emploient la *basmala* devaient trouver leur origine première dans des sources juives (*Geschichte*, vol. 1, p. 116).

La formule vétérotestamentaire *b^e-shem Yhwh* offre des parallèles intéressants avec la première partie de la *basmala* (partie a) puisque les deux sont employées avec une fonction propitiatoire et que l'arabe *bi-smi Llāh* présente cette singularité orthographique de ne pas inclure de *alif* dans le mot *ism* (« nom »), l'écrivant *b-s-m*, ce qui pourrait s'expliquer comme un calque de l'hébreu, dont les trois premières lettres sont *b-sh-m*. Cela n'explique cependant ni la seconde partie de la *basmala* (partie b), ni son emploi dans le contexte général de la Fātiḥa.

Pour Kropp, l'emploi coranique de la double épithète *al-rahmān al-rahīm* est une citation claire d'une autre expression vétérotestamentaire, probablement tirée du livre des Psaumes : voir Ps 86, 15 (et Ps 103, 8 ; comparer à Ex 34, 6 et *passim*) : « Dieu Miséricordieux et Bienveillant [*rahūm wa-ḥannūn*] ». Cette expression a intégré la liturgie et les formules introductives des textes religieux, notamment dans le christianisme de langue guèze où on la retrouve durant la période antéislamique sous la forme « Au nom de Dieu, le Miséricordieux et Compatissant » (*bä-sämä əgzi'abəḥer māhari wä-mästäsahəl*) (« *Im Namen Gottes* », p. 195-199) ; elle apparaît toutefois dans le Coran

sous une forme différente (mais avec un fond analogue), alliant deux différents noms de Dieu (voir Q 17 : 110) (*ibid.*, p. 200-201).

En poursuivant dans cette voie, qui offre un parallèle assez complet à l'intégralité de la *basmala* (expliquant son rapport aux formules vétérotestamentaires, à la liturgie, à sa place en début de sourate, à l'orthographe arabe du terme *ism*), on attirera l'attention sur deux textes liturgiques chrétiens de langue syriaque. Le premier est la troisième anaphore attribuée à Nestorius (m. ca. 450 de notre ère) qui inclut une « supplication » qui débute par « Ô Seigneur ! Dieu Miséricordieux, Clément et Compatissant » (*ō mōryō Alōhō ḥanōnō wa-mraḥmōnō wa-mraḥfōnō*). Sans être introduite par « Au nom de », cette formule emploie trois épithètes divines en reprenant des termes vétérotestamentaires certainement passés par le filtre de la Peshitta¹ du Nouveau Testament, comme Jc 5, 11 (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 91, n. 37). Le second est l'introduction à l'ordre de la première sanctification ou anaphore, attribuée aux apôtres Addaï et Mari (III^e siècle) qui débute par la formule « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (*b-shēm abō wa-brō wa-rūḥō d-qūdshō*).

Ces textes pourraient nous éclairer, moins sur le lexique de la *basmala* (bien que l'orthographe de « au nom », *b-sh-m*, rejoigne la graphie de l'arabe *b-s-m*) que sur son éventuel *Sitz im Leben*, puisqu'il s'agit de prières introductives liturgiques (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 91-93 ; pour une comparaison avec les formules introductives des lectionnaires syriaques, voir *ibid.*, p. 90). De plus, cette prière syriaque pourrait expliquer d'autres éléments de la première sourate du Coran (voir *infra*).

Usages épigraphiques

D'une manière générale, il semblerait que l'on puisse faire remonter les premières apparitions épigraphiques *officielles* de la *basmala*, dans sa forme complète, à la fin du VII^e siècle de l'ère commune, une

1. En syriaque, *peshittā* signifie littéralement version « simple ». Il s'agit de la traduction en langue syriaque du texte hébreu de l'Ancien Testament (ca. 150 de l'ère commune), puis du texte grec du Nouveau Testament (première moitié du V^e siècle).

datation qui correspond au règne du calife omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705) qui entreprit des réformes d'arabisation et d'islamisation de grande envergure (à ce sujet, voir Dye, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? », p. 101-103). Ainsi, les monnaies arabo-sassanides antérieures à son califat comportaient-elles des formes variées de la *basmala* : soit simplement *bi-smi Llāh* (« au nom de Dieu ») dès l'an 32/652 ; soit *bi-smi Llāh al-malik* ou « Au nom de Dieu le Roi » dès l'an 42/662 ; soit encore *bi-smi Llāh rabbī* ou « Au nom de Dieu mon Seigneur » autour de l'an 50/670 (Nevo et Koren, *Crossroads*, p. 250-251). Après la réforme monétaire entreprise par 'Abd al-Malik, la *basmala* apparaît sur les pièces dans sa forme « coranique » longue (i.e. *bi-smi Llāh al-rahmān al-rahīm*), et devient dès lors d'un usage courant sur les bornes miliaries, les en-têtes de papyrus officiels (*ibid.*, p. 310) ainsi que sur les inscriptions figurant sur des édifices officiels tels le dôme du Rocher à Jérusalem daté de 72/692 (*ibid.*, p. 412-413), la mosquée al-Walīd I^{er} de Damas datée de 86/705 (*ibid.*, p. 418-419), ou la forteresse Qaṣr al-Ḥayr datée de 110/728-9 (*ibid.*, p. 410-411), pour ne citer que quelques exemples.

Il apparaît donc que la *basmala* telle qu'on la trouve dans le Coran, notamment en Q 1 : 1, remplit une fonction officielle que l'on pourrait qualifier de « politico-religieuse », puisque c'est le pouvoir omeyyade, et plus spécifiquement le calife 'Abd al-Malik, qui va remplacer les formes hétérogènes courtes par la *basmala* « islamique » (celle figurant dans le Coran « officiel ») uniformisée.

Il convient cependant de remarquer que la *basmala* dans sa forme longue se trouve dans des inscriptions *populaires* avant la réforme de 'Abd al-Malik. Très récemment, Muḥammad 'Alī al-Ḥājj a étudié une inscription qu'il date, selon des critères orthographiques, de la fin du vi^e ou du début du vii^e siècle, ce qui en ferait la plus ancienne attestation épigraphique de la *basmala* (« Naqsh », p. 21-22, 26-27), et même la première attestation épigraphique *préislamique*. Cette inscription sur pierre de deux lignes, en écriture sud-arabique de type *zabūrī*¹,

1. On nomme « écriture *zabūr* » la forme cursive de l'alphabet sudarabique, par opposition à la forme monumentale appelée *musnad*. Voir Ryckmans, Müller et Abdallah, *Textes du Yémen antique inscrits sur bois*.

a été découverte en haut de la montagne al-Dhabūb, située dans la région de Ḍālī' au Sud du Yémen (*ibid.*, p. 18). La première ligne de cette invocation contient la phrase *bsmlh rhmn rhmn rb smwt*, qui pourrait soit signifier, littéralement, « Au nom de Dieu le Bienfaiteur, le Bienfaiteur, Seigneur des cieux » (en arabe *bi-smi Llāh al-raḥmān al-raḥmān rabb al-samāwāt*) (*ibid.*, p. 21), soit être comprise « Au nom de Dieu le Bienfaiteur, le Miséricordieux... » (en arabe *bi-smi Llāh al-raḥmān al-raḥīm*), en considérant que dans le second *rhmn*, la lettre correspondant au *yā'* arabe (*ī* dans la transcription) n'apparaît pas toujours graphiquement après la lettre *hā'* (*h*) dans l'écriture sud-arabique, et que la dernière lettre – correspondant au *nūn* arabe (*n*) – est l'article défini sud-arabique correspondant à l'article arabe *al-* (*ibid.*, p. 22 et 26). Selon al-Ḥājj, cette attestation préislamique, en Arabie du Sud, d'une *basmala* équivalente à celle du Coran s'explique par la présence ancienne de chrétiens employant une terminologie monothéiste (*ibid.*, p. 28).

D'autres traces épigraphiques populaires de la *basmala*, moins anciennes, mais datées précisément et rédigées en langue et en écriture arabes, nous sont aussi connues, comme l'inscription de Karbala (DKI 163) datée de 64/683, qui débute par la *basmala* complète (Nevo et Koren, *Crossroads*, p. 376-377) et est donc antérieure au règne de 'Abd al-Malik b. Marwān.

2-4 Doxologie

La seconde partie de la sourate 1 débute la prière à proprement parler, et constitue une doxologie.

2 Le deuxième verset peut être divisé en deux parties : a) la doxologie elle-même ; b) l'objet de la doxologie : *al-ḥamdu li-Llāh rabb al-'ālamīn* ;

La partie a) qui est composée de *al-ḥamdu li-Llāh* a été traduite de la même manière par Richard Bell : « Praise belongs to Allah » (*Qur'ān*, vol. 1, p. 1), Régis Blachère : « Louange à Allah » (*Coran*, p. 127) et

Rudi Paret : « Lob sei Gott » (*Koran*, p. 7). On trouve le terme arabe *ḥamd* pour « louange » à quarante-trois reprises dans le Coran, toujours avec comme objet « Dieu » (*Allāh*), le « Seigneur » (*rabb*) ou les deux conjointement comme dans le cas présent.

Ainsi que nous l'avons vu ci-dessus à propos du v. 1, certaines autorités musulmanes, suivies de quelques orientalistes (dont Richard Bell), ont considéré que la *basmala* ne compte pas comme un verset, faisant dès lors du v. 2 le premier de la sourate. En suivant ces remarques, il est intéressant de noter que parmi les doxologies coraniques, cinq figurent en introduction de sourate (Q 6 : 1 ; 18 : 1 ; 34 : 1 ; 35 : 1 ; 64 : 1). Par ailleurs, la formule complète telle qu'elle est employée en Q 1 : 2 se trouve six autres fois dans le Coran (Q 6 : 45 ; 10 : 10 ; 37 : 182 ; 39 : 75 ; 40 : 65 ; voir aussi Q 45 : 36 sous une forme quelque peu différente).

Jeffery rapporte une « variante » de la partie a) du v. 2, telle qu'elle se trouve dans un ouvrage du savant shiite Muḥammad Bāqir Majlisī (m. 1110/1699) : *nuḥammidu Llāh*, « Nous louons Dieu », remplaçant le substantif *al-ḥamd* par un verbe de même racine à la première personne du pluriel. Dans la version « canonique » de la Fātiḥa, ce n'est qu'au v. 5 qu'apparaît un verbe à la première personne du pluriel (« Variant Text », p. 159).

Le substantif *ḥamd* dérive de la racine trilitère *ḥ m d*, dont les équivalents morphologiques dans d'autres langues sémitiques sont nombreux ; tous connotent cependant un autre champ sémantique que celui de la « louange », puisqu'ils signifient « désirer » (Zammit, *Lexical Study*, p. 148). Néanmoins, comme l'avaient bien noté Nöldeke et Schwally, la formule *al-ḥamdu li-Llāh* est « l'exact équivalent » des formules syriaques *shūbhō l-Alōhō* et *tēshbūhtō l-Alōhō* (*Geschichte*, vol. 1, p. 112, n. 1, et de manière plus approfondie, Baumstark, « Gebetstypus », p. 235-239). En effet, ces doxologies syriaques et arabes suivent le même schéma : nom commun (« louange » ou « la louange ») + préposition (« à », « pour ») + nom propre (« Dieu »), toutes signifiant donc : « Louange à Dieu ».

Ces formules doxologiques syriaques se trouvent notamment dans la Peshitta où elles traduisent le grec *δόξα τῷ θεῷ* (voir Lc 17, 18 ;

In 9, 24 ; etc.) et sont abondamment employées par la suite dans la liturgie, comme dans la *Doxologia* du iv^e siècle qui cite Lc 2, 14 : « Gloire à Dieu au plus haut » (δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ) (Baumstark, « Gebetstypus », p. 243-244), ou encore dans l'introduction à la première anaphore attribuée à Addaï et Mari, qui après avoir énoncé le « Au nom de... », dit : « Gloire à Dieu » (tēshbūhtō l-Alōhō) (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 93).

Avec la partie b) de la doxologie (*rabb al-‘ālamīn*) commence une série de « qualifications », ou de « titres », attribués à l'objet de l'adoration, à savoir « Dieu ». Cette série s'étend jusqu'au v. 4. La formule *rabb al-‘ālamīn* a elle aussi reçu la même traduction/interprétation de la part des traducteurs. Bell la rend par « le Seigneur des mondes [*the Lord of the worlds*] » (*Qur'ān*, vol. 1, p. 1 ; et comparer à son *Commentary*, vol. 1, p. 2 où il hésite à traduire par « Seigneur des siècles [*Lord of the ages*] ») et Blachère par « Seigneur des Mondes » (*Coran*, p. 127). Paret, qui ajoute une information qui n'apparaît pas dans le verset, traduit « le Seigneur des hommes dans le monde entier [*dem Herrn der Menschen in aller Welt*] » (*Koran*, p. 7 ; voir l'explication de cette traduction dans son *Kommentar*, p. 12).

Le premier terme employé en Q 1 : 2b, *rabb*, est extrêmement fréquent (969 occurrences) et ne pose pas de problème de compréhension. Une variante anonyme rapportée par Arthur Jeffery le remplace par le synonyme arabe *sayyid* (« Variant Text », p. 160 ; noter cependant que *sayyid* n'est jamais employé pour parler de Dieu dans le Coran).

À ce « Seigneur » est annexé le mot arabe *al-‘ālamīn*, dont l'interprétation est plus compliquée. Ce terme, qui a la forme d'un pluriel (le singulier, qui n'apparaît pas dans le Coran, est *‘ālam*), est d'un emploi très courant dans le corpus coranique puisqu'on l'y trouve en tout soixante-treize fois, dont plus de la moitié (quarante-deux occurrences) dans l'expression *rabb al-‘ālamīn* (Q 1 : 2 ; 2 : 131 ; 5 : 28 ; 6 : 45, 71, 162 ; 7 : 54, 61, 67, 104, 121 ; 10 : 10, 37 ; 26 : 16, 23, 47, 77, 98, 109, 127, 145, 164, 180, 192 ; 27 : 8, 44 ; 28 : 30 ; 32 : 2 ; 37 : 87, 182 ; 39 : 75 ; 40 : 64-66 ; 41 : 9 ; 43 : 46 ; 45 : 36 ; 56 : 80 ; 59 : 16 ; 69 : 43 ; 81 : 29 ; 83 : 6).

Depuis Nöldeke et Schwally (*Geschichte*, vol. 1, p. 112, n. 1), tous les orientalistes ayant traité de l'expression arabe *rabb al-‘ālamīn* ont remarqué ses antécédents en araméen, en hébreu, en syriaque, en guèze, etc. Ils ont aussi relevé son emploi à la fois dans la liturgie juive et dans la liturgie chrétienne (Horovitz [avec un certain scepticisme], « Jewish Proper Names », p. 200 ; Baumstark, « Gebetstypus », p. 243 et 246 ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 209 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 2 ; Blachère, *Coran*, p. 127 ; Paret, *Kommentar*, p. 12 ; Dye, « Traces of Bilingualism », p. 340).

En araméen, la formule *mārā ‘almā* apparaît dans les Targums avec le sens de « Seigneur du monde/de l'univers » (voir Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 112, n. 1, pour les références scripturaires), tandis qu'en hébreu les expressions *mêlêk ha-‘olām* et *rabūn ha-‘olāmīm* qui signifient « Roi/Seigneur du monde/de l'univers » sont employées dans la liturgie juive et qu'en grec la formule *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* pour « Roi des siècles » est employée dans la liturgie chrétienne (Baumstark, « Gebetstypus », p. 246), tandis qu'en syriaque l'expression *le-‘olam ‘olmīn* apparaît dans la liturgie chrétienne, avec le sens de « pour des siècles et des siècles », ce qui peut être traduit par « pour l'éternité » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 209 ; Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 92 et *passim* ; et Dye, « Traces of Bilingualism », p. 340).

Il ressort de cet aperçu que l'expression coranique *rabb al-‘ālamīn* est clairement un calque de ces formules liturgiques, et qu'en se fondant sur ces antécédents, le sens à donner à l'arabe *al-‘ālamīn* peut être soit celui de « mondes » ou « univers », soit le sens temporel de « siècles » ou « âges » (correspondant au grec *αἰώνων*, dans la formule *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* ou « pour les siècles des siècles » de, par exemple, 1 Tm 1, 17), soit le sens « les Hommes » (Paret, *Kommentar*, p. 12 ; Dye, « Traces of Bilingualism », p. 340-341). Ainsi, la doxologie du v. 2 peut-elle se lire « Gloire à Dieu, Seigneur des mondes/univers », « Gloire à Dieu, Seigneur de l'éternité », ou « Gloire à Dieu, Seigneur des Hommes ».

Si la traduction demeure incertaine, il semble incontestable en revanche que le *Sitz im Leben* de ce verset (ainsi que de la sou-rate entière) soit liturgique. Dès lors, il convient de noter que dès le

xvi^e siècle, le savant français Guillaume Postel (m. 1581) compara dans sa *Grammatica Arabica* la prière du *Pater Noster* ou *Notre Père* à la *Fātiḥa* (à ce sujet voir Nestle, « *Kleine Mitteilungen* », p. 244). Depuis, nombre de chercheurs ont voulu voir dans la première sourate du Coran le reflet de cette prière chrétienne – elle-même héritière de formules liturgiques juives (Goldziher, *Vorlesungen*, p. 55 ; Winkler, « *Fātiḥa und Vaterunser* », p. 244 ; Sperl, « *Literary Form of Prayer* », p. 217 s. ; El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 107-109, 228). Selon cette hypothèse, la doxologie du v. 2 correspondrait au « Que ton nom soit sanctifié » (Mt 6, 9 et Lc 11, 2).

Angelika et Karl Neuwirth ont pour leur part proposé un parallèle entre Q 1 : 2-7 et l'*introit* à la liturgie grecque de Jean Chrysostome (m. 407 de l'ère commune) appelée *Enarxis*, dans laquelle le « Gloire au Royaume » correspondrait au « Gloire à Dieu » de Q 1 : 2a et le « [Royaume] du Père, du Fils » correspondrait au « Seigneur des mondes » de Q 1 : 2b (selon leur traduction de *rabb al-‘ālamīn* ; voir maintenant Neuwirth, *Scripture*, p. 178-179).

Une autre possibilité est de lire l'expression *rabb al-‘ālamīn* à la lumière de la suite de la première sanctification/anaphore attribuée à Addāi et Mari qui, après avoir enjoint l'officiant de réciter le « Au nom de... » suivi de la doxologie « Gloire à Dieu », lui fait dire « Paix sur Terre et bonne espérance pour les Hommes en tout temps et à jamais [*le-kol-‘ēdon le-‘olmīn*] » (Neuenkirchen, « *Fātiḥa* », p. 93-4).

3 Le troisième verset est mot pour mot la répétition de la seconde partie de la *basmala*. Il contient la suite de la doxologie entamée au v. 2, qualifiant « Dieu » (Allāh) de « Bienfaiteur miséricordieux » (*al-raḥmān al-raḥīm*). Une « variante » anonyme rapportée par Jeffery remplace *al-raḥmān* par une autre épithète divine (comparer à Q 51 : 58) : *al-razzāq*, « le Dispensateur » (« *Variant Text* », p. 160).

Dans la continuité des orientalistes qui ont voulu voir un certain parallèle entre le *Notre Père* et la *Fātiḥa*, ce verset correspondrait à la partie « que Ton Règne vienne » (Mt 6, 10 ; Lc 11, 2 ; voir Winkler, « *Fātiḥa und Vaterunser* », p. 244 ; Sperl, « *Literary Form of Prayer* », p. 217 s.).

En revanche, il semblerait qu'hormis Karl et Angelika Neuwirth, qui ont rapproché le v. 3 de la répétition du *kyrie eleison* dans l'*En-arxis* (*Scripture*, p. 179), peu de chercheurs aient noté que la répétition de la formule constituait un indice supplémentaire allant dans le sens du *Sitz im Leben* liturgique de la sourate : en effet, l'une des caractéristiques de la liturgie est le répons – la répétition de certaines de ses phrases (par l'officiant ou par les auditeurs). On constate ainsi que l'introduction à la première sanctification/anaphore, qui débute par « Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » complète la première doxologie (« Gloire à Dieu ») par une deuxième qui répète les éléments de la formule initiale : « Gloire au Père, au Fils et au Saint Esprit ». De même, la sourate 1 débute par « Au nom de Dieu, le Bienfaiteur, le Miséricordieux » puis complète la doxologie du v. 2 (« Gloire à Dieu ») par (v. 3) « le Bienfaiteur, le Miséricordieux » (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 95, n. 44).

4 Le v. 4 poursuit et conclut la doxologie débutée au v. 2, en apportant un dernier qualificatif à Dieu : dans la version canonique du texte, Dieu est décrit comme étant *mālik yawm al-dīn*. Cette expression n'apparaît qu'ici dans le Coran et le premier terme, *mālik*, n'y est employé que deux autres fois, l'une décrivant aussi Dieu (Q 3 : 26), l'autre étant apparemment le nom propre d'un gardien de l'enfer (Q 43 : 77).

Ce terme dérive de la racine trilitère *m l k* qui connote l'idée première de « posséder ». Le terme coranique *mālik* signifie ainsi « celui qui possède », d'où « le souverain ».

Certaines variantes remplacent toutefois le *mālik* de la version « officielle » par les noms suivants : *malik* (« roi » ; voir Q 20 : 114 ; 23 : 116 ; 59 : 23 ; 62 : 1 ; 114 : 2) selon les codex coraniques attribués à Ibn Mas'ūd, 'Alī, 'Umar, Ibn al-Zubayr, 'Ā'isha et Ṭalḥa (Jeffery, *Materials*, p. 25, 185, 220, 227, 232, 254), *malīk* (« possesseur » ; voir Q 54 : 55) selon une lecture attribuée à Ubayy b. Ka'b (*ibid.*, p. 117), *malk* (« possesseur ») d'après une variante attribuée à al-Rabī' b. Khuthaym (*ibid.*, p. 288), ou *mallāk* (« possesseur ») d'après al-Kisā'i, Muḥammad Bāqir Majlisī, ainsi qu'une lecture anonyme (Jeffery, « Variant Text », p. 159-160). En outre, le substantif *mālik* est

aussi remplacé par le verbe *malaka* selon une variante attribuée à 'Alī (Jeffery, *Materials*, p. 185).

Selon la lecture choisie, le sens du verset serait donc « Roi du jour du Jugement » (Blachère, *Coran*, p. 127, traduit « Souverain du jour du Jugement ! » et Paret, *Koran*, p. 7, « Celui qui règne sur le jour du Jugement [*der am Tag des Gerichts regiert !*] »), ou « Possesseur du jour du Jugement » (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 1, traduit « maître du jour du Jugement [*Wielder of the Day of Judgment*] » et ajoute que le sens est littéralement « celui qui a en son pouvoir, qui possède »).

Quelles que soient la véracité et l'historicité de ces différentes « variantes », elles sont toutes légitimes (à l'exception, peut-être, de *malīk*) dans la mesure où les plus anciens manuscrits du Coran ne notent que le *rasm* (*ductus* consonantique) et sont écrits en *scriptio defectiva*¹ dans laquelle seules les lettres *m-l-k* sont graphiquement représentées, laissant ouvertes diverses possibilités de lectures.

À ce premier terme est annexée l'expression eschatologique *yawm al-dīn*, « jour du Jugement » qui apparaît douze autres fois dans le Coran, et connaît de nombreux équivalents avec des formules comme « Jour du Compte » (*yawm al-ḥisāb*), « Jour de la Fin » (*yawm al-ākhir*), etc. L'arabe *yawm al-dīn* est l'exact équivalent morphosémantique des formules araméenne *yōm dīnā* et hébraïque *yōm ha-dīn*, qui sont notamment employées dans le Talmud pour désigner le « jour du Jugement » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 133).

Si l'expression hébraïque est absente de l'Ancien Testament (mais elle se trouve dans le livre deutérocanonique de Judith 16, 17), le Nouveau Testament emploie son équivalent grec *ἡμέρα κρίσεως* (voir Mt 10, 15 ; Mc 6, 11, et *passim*) qui, dans sa traduction syriaque, est rendue par *yōmō d-dīnō* (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 113, n. 1), qui est fréquemment employée dans les homélies eschatologiques de Narsaï (m. 502) et de Jacques de Saroug (m. 521). Il ne s'agit toutefois pas d'un calque parfait de l'ensemble du v. 4 (« maître/roi du jour du Jugement »), même si, comme on a pu le noter *supra*, à propos du v. 2,

1. Se dit d'une graphie qui ne note pas toutes les lettres (comme les voyelles brèves et le alif) ni les points diacritiques.

la liturgie juive connaît l'expression « Roi du monde/de l'univers » (*mêlêk ha-'olām*).

Selon l'hypothèse proposée par Winkler (« Fātiḥa und Vaterunser », p. 244), le v. 4 correspondrait à la partie « Que Ta volonté soit faite sur la Terre comme au ciel » du *Notre Père* (Mt 6, 10), mais il semble plus juste d'y voir un parallèle avec « Que Ton règne vienne » puisque ce « règne » pourrait se trouver reflété dans le « roi » de l'expression coranique (El-Badawī, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 109). En outre, l'introduction à la première anaphore attribuée à Addaï et Mari se poursuit par le *Notre Père* dans sa traduction syriaque, qui emploie donc le terme *malkūtô* (racine *m l k*) pour « règne », correspondant à l'arabe *mālik* (même racine) (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 97-98). Selon Baumstark, cependant, le v. 4 serait l'équivalent du « Dieu, Roi du ciel » (*βασιλεὺ ἐπουράνιε Θεέ*) de la *Doxologia*, les deux prières insistant sur le pouvoir royal de Dieu (« Gebetstypus », p. 243).

Enfin, d'après Angelika et Karl Neuwirth, ce verset correspondrait au « maintenant et toujours et pour l'éternité » de l'*Enarxis* (*Scripture*, p. 178), puisque ces deux textes décrivent Dieu comme régnant sur le présent et l'éternité (*ibid.*, p. 179). On peut cependant se demander si cette partie de la liturgie de Jean Chrysostome ne correspondrait pas mieux à Q 1 : 2b.

5 Adoration

Le cinquième verset opère une transition en effectuant une sorte de pont entre la doxologie (v. 2-4) et l'imploration (v. 6-7), se démarquant de ce qui précède en employant pour la première fois dans la sourate une paire de verbes mis dans la bouche des hommes qui récitent la prière qu'est la Fātiḥa. Comme le remarque très justement Guillaume Dye, la première partie de ce verset (Q 1 : 5a) « fait référence aux v. 1-4 » et la deuxième partie (Q 1 : 5b) « annonce les versets suivants » (Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 49 ; *id.*, « Réflexions méthodologiques », p. 158).

Les deux verbes du v. 5 sont conjugués à la première personne du pluriel de l'inaccompli et sont introduits par le nom indéterminé *iyyā* auquel est adjoind le pronom affixe de deuxième personne du singulier masculin *-ka* qui signifie « C'est toi », le « toi » se référant à Dieu qui a été décrit aux v. 1-4. Le premier verbe dérive de la racine trilitère arabe commune ' *b d* qui signifie « adorer », et dont les équivalents sémitiques sont très nombreux, notamment avec le verbe hébraïque ' *abad* (« servir », « adorer »), ou le sud-arabique ' *bd* de même sens (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 209-210 ; Zammit, *Lexical Study*, p. 279). Quant au second verbe, il dérive de la racine ' *w n* dont les emplois coraniques sont plus rares (voir Q 2 : 45, 153 ; 7 : 128) et qui ne semble trouver d'équivalent qu'en sud-arabique, où le verbe ' *wn* signifie « aider » ou « sauver » (Zammit, *Lexical Study*, p. 300).

Diverses variantes sont aussi rapportées pour ce verset, la plupart touchant à *iyyāka*. Celui-ci est soit changé en *hayyāka/wiyyāka* (sans changer le sens) dans l'ouvrage de Muḥammad Bāqir Majlisī (Jeffery, « Variant Text », p. 159), soit remplacé par *innā laka* dans une variante anonyme qui signifierait « Quant à nous, c'est Toi que nous adorons... » (*ibid.*, p. 160), soit précédé de l'invocation *Allāhumma* selon la lecture attribuée à Ubayy b. Ka'b, donnant le sens de « Ô Dieu, Toi que nous adorons... » au verset (Jeffery, *Materials*, p. 117).

Le *Sitz im Leben* liturgique de ce verset est évident : comme le constatait Bell, l'adresse directe à Dieu ainsi que la conjugaison à la première personne du pluriel indiquent que « ce passage était une prière censée être répétée par la communauté » (*Commentary*, vol. 1, p. 3). Dans le même sens, Baumstark souligne que ce verset correspond à la « prédication subjective » de la *Doxologia* : « Nous Te louons, nous Te bénissons, nous T'adorons, nous Te glorifions, nous Te remercions » (ὕμνοῦμέν σε εὐλογοῦμέν σε προσκυνοῦμέν σε δοξολοῦμέν σε εὐχαριστοῦμέν σοι), ajoutant qu'il emploie l'anaphore du pronom de deuxième personne, typique de la prière hellénistique, ce qui le rapproche encore plus d'une autre prière chrétienne, l'Hymne ambrosienne : « *Te Deum laudamus, te dominum confitemur...* » (« Gebetstypus », p. 243). Karl et Angelika Neuwirth insistent quant

à eux sur le genre du cinquième verset, qui est celui de l'*ectenia* (litanie), rejoignant dès lors la partie « en paix nous prions le Seigneur » de l'*Enarxis* de Jean Chrysostome (*Scripture*, p. 178-179). Enfin, la liturgie syriaque de l'introduction à la première anaphore cite le *Notre Père*, et notamment le verset qui, lui aussi, s'adresse à Dieu ainsi : « la puissance et la gloire sont à Toi » (Mt 6, 13) dans lequel « à Toi » (*dīlok*) correspondrait au « C'est Toi » (*iyyāka*) du v. 5 (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 98).

6-7 Imploration

La dernière partie de la Fātiḥa complète la formule d'adoration du verset précédent.

6 Le v. 6 débute par l'impératif *ihdinā*, de la racine trilitère *h d y* qui est d'un usage très fréquent dans le Coran (voir par exemple Q 38 : 22) et trouve des correspondances dans d'autres langues sémitiques (araméen et syriaque *haddī*, sud-arabique *hdy*, « diriger », « guider », voir Zammit, *Lexical Study*, p. 417). Il ne fait aucun doute qu'ici les hommes s'adressent à Dieu en lui demandant : « Dirige-nous », « Guide-nous ».

Une variante attribuée à Ibn Mas'ūd remplace *ihdinā* par *arshidnā* (le sens est identique, voir Jeffery, *Materials*, p. 25 ; *id.*, « Variant Text », p. 160). Une autre variante, attribuée à Ubayy b. Ka'b et 'Alī, ajoute *thabbīnā* après *ihdinā*, donnant au début du verset le sens de « Dirige-nous fermement » (Jeffery, *Materials*, p. 117, 185).

De manière assez inhabituelle, le verbe *ihdinā* « gouverne deux accusatifs » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 3) : *al-ṣirāṭ al-mustaqīm*. Cette étrangeté syntaxique, qui est bien rendue par la traduction littérale de Richard Bell (« *Guide us the straight path* », *Qur'ān*, vol. 1, p. 1), est « corrigée » par une variante attribuée à Ubayy b. Ka'b et Ja'far al-Ṣādiq, qui lit *ṣirāṭ al-mustaqīm* (Jeffery, *Materials*, p. 117 et 332 ; Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation*, p. 15-16). En outre

on notera que le verset est dépourvu de la préposition *ilā* (« à », « vers », etc.) à laquelle on se serait attendu après le verbe, dans la mesure où on la trouve dans toutes les autres occurrences coraniques (sauf Q 37 : 118) construites avec un verbe de racine *h d y* (« guider ») et l'expression *ṣirāṭ (al-)mustaqīm* (voir Q 2 : 142, 213 ; etc.). C'est pour cela que Régis Blachère traduit en insérant la préposition entre crochets : « Conduis-nous [dans] la Voie Droite » (*Coran*, p. 127).

Le premier terme, *ṣirāṭ*, apparaît près de cinquante fois dans le Coran, mais seules six de ses occurrences sont définies (*i.e.* précédées de l'article *al-* : voir Q 1 : 6 ; 20 : 135 ; 23 : 74 ; 36 : 66 ; 37 : 118 ; 38 : 22). On le trouve suivi du terme *mustaqīm* dans trente-deux autres versets (Q 2 : 142, 213 ; 3 : 51, 101 ; 4 : 68, 175 ; 5 : 16 ; 6 : 39, 87, 126, 153, 161 ; 7 : 16 ; 10 : 25 ; 11 : 56 ; 15 : 41 ; 16 : 76, 121 ; 19 : 36 ; 22 : 54 ; 23 : 73 ; 24 : 46 ; 36 : 4, 61 ; 37 : 118 ; 42 : 52 ; 43 : 43, 61, 64 ; 48 : 2, 20 ; 67 : 22). On notera par ailleurs que sur l'ensemble des occurrences de *ṣirāṭ*, dix-sept sont précédées d'un verbe relevant de la racine *h d y*, comme en Q 1 : 6. Dans le Coran, il est donc fréquemment question d'être « guidé » ou « dirigé » sur un *ṣirāṭ* qui est majoritairement défini comme étant *mustaqīm* (comparer à l'inverse Q 37 : 23, qui emploie l'expression *ṣirāṭ al-jaḥīm*, ce dernier terme désignant l'enfer).

Le terme *ṣirāṭ* a fait l'objet de nombreuses discussions, aussi bien parmi les exégètes musulmans que parmi les historiens, ce que reflète la variété d'orthographes différentes répertoriées dans les sources musulmanes : dans une variante de lecture très commune attribuée, entre autres autorités, à Ibn 'Abbās, la lettre arabe emphatique initiale *ṣād* est remplacée par un *sīn* : *sirāṭ* (Jeffery, *Materials*, p. 195). Une autre variante, attribuée notamment à al-Rabī' b. Khuthaym et al-A'mash, remplace le *ṣād* par un *zā'* : *zirāṭ* (*ibid.*, p. 288, 315). Une dernière variante, d'ordre non pas orthographique mais exégétique (*lectio facilior*), remplace *ṣirāṭ* par *sabīl*, « chemin » (Jeffery, « Variant Text », p. 159-161).

Les lexicographes musulmans ont reconnu que *ṣirāṭ* n'est pas un mot d'origine arabe et ont suggéré une origine grecque (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 196). Les orientalistes ont aussi proposé une origine

étrangère, Fraenkel faisant dériver *ṣirāṭ* du latin *strata*, « voie » (*via*), « chemin », et ayant transité par l'araméen '*srt*' (*De Vocabulis*, p. 25). L'hypothèse d'une origine première latine est restée la plus populaire, le désaccord portant sur la langue par laquelle le terme serait passé avant d'arriver en arabe : Vollers suggère que *ṣirāṭ* est dérivé du latin *strata*, mais est passé par le grec *στράτα* (« Beiträge », p. 614 et 314), alors que Jeffery considère que c'est à travers une forme hellénisée du latin que le terme a été empruntée par l'araméen (et le syriaque '*srt*') avant d'arriver en arabe (*Foreign Vocabulary*, p. 196). Toutefois, Manfred Kropp a récemment proposé une autre hypothèse : *ṣirāṭ* pourrait être le résultat d'une métathèse de la racine *s ṭ r* (avec emphase du *s* en *ṣ*), « écrire », « tracer », et signifierait alors « ligne », l'expression *ṣirāṭ al-mustaqīm* signifiant alors simplement « droitement, tout droit » (Kropp, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 51).

Le terme *mustaqīm*, est un substantif employé trente-sept fois dans le Coran, et dérivé de la dixième forme verbale de la racine *q w m* dont le sens premier, commun à de nombreuses autres langues sémitiques, est « se tenir debout », « se lever » (Zammit, *Lexical Study*, p. 348). En arabe, sa dixième forme verbale signifie notamment « être droit » et dès lors *mustaqīm* veut sans aucun doute dire « droit ». Selon la première lecture, qui considère *ṣirāṭ* comme un synonyme de *sabīl* (au sens du latin *strata*, la « voie », le « chemin »), le v. 6 signifierait « Guide-nous [dans/sur/vers] le chemin droit », tandis que selon l'hypothèse de Manfred Kropp, il aurait le sens de « Guide-nous tout droit ».

Il semble cependant que la première interprétation soit préférable, en tout cas si l'on se fonde sur Q 46 : 30 : « nous avons entendu une Écriture [...] dirigeant vers la Vérité et vers une Voie Droite [*yahdī ilā l-ḥaqq wa-ilā ṭarīq mustaqīm*] », où *ṣirāṭ* est remplacé par le terme plus fréquent *ṭarīq*, le « chemin », la « voie ».

Nöldeke et Schwally ont suggéré, très prudemment, une correspondance entre le v. 6 et le Ps 27, 11 : « et conduis-moi sur une bonne route [*ū-nḥenī b-ôrah mīshôr*] », tout en soulignant que Muhammad aurait pu « emprunter ces termes à d'autres qu'à des juifs » (*Geschichte*, vol. 1, p. 114, n. 1). Cuypers relève un parallélisme

avec Ps 1, 6 : « Car le Seigneur connaît le chemin des justes [*dêrêk šaddīqīm*]... » (comparer la suite du verset des Psaumes à Q 1 : 7) (*Composition*, p. 177-178), et Dye propose un parallèle avec Is 35, 8 : « Là on construira une route qu'on appellera la voie sacrée... » (comparer la suite d'Isaïe à Q 1 : 7) (Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 49).

Il est aisé de déduire de ces quelques exemples vétérotestamentaires que la formule coranique du « chemin droit » est une image très commune et stéréotypée du langage religieux juif (qui sera ensuite reprise par le christianisme), dans lequel elle s'oppose au « chemin des égarés » (voir Q 1 : 7). Il ne faut donc probablement pas chercher un parallèle textuel spécifique au v. 6, mais seulement la reprise d'un concept monothéiste général adressé à un auditoire qui est au fait de la doctrine « judéo-chrétienne » des « deux voies », comme l'écrit Zellentin (dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 56).

Outre les parallèles lexicologiques et thématiques, il est possible de chercher des affinités relevant du genre littéraire lui-même. Ainsi, Baumstark, concluant sa comparaison entre la Fātiḥa et la *Doxologia* grecque, note que ces prières se concluent toutes deux par une supplication adressée à Dieu : « Aie pitié de nous... Accepte notre prière... Aie pitié de nous » (*ἐλέησον ἡμᾶς... πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν... ἐλέησον ἡμᾶς*) (« Gebetstypus », p. 244).

Winkler a quant à lui rapproché la fin de la sourate 1 aux dernières phrases du *Notre Père*, qui se termine notamment par « Pardonne-nous nos torts et nos péchés », les deux prières adressant à Dieu une supplication à la première personne du pluriel (« Fātiḥa und Vaterunser », p. 244 ; Sperl, « Literary Form of Prayer », p. 218-221 ; El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 228). La suite de la liturgie syriaque attribuée aux apôtres Addaï et Mari cite ce même passage néotestamentaire après la doxologie (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 98). Enfin, Karl et Angelika Neuwirth ont comparé le v. 6 à la supplication de la fin de la liturgie de l'*Enarxis* : « Accepte, sauve-nous, aie pitié et veille sur nous » (*antilabou, sôson, eleêson kai diaphylaxon hêmas*) (*Scripture*, p. 178-179).

7 Le septième verset a été divisé en deux par les auteurs musulmans et les orientalistes (dont Richard Bell) qui ne considèrent pas la *basmala* initiale comme un verset à part entière, afin de parvenir au compte de sept versets pour la sourate 1 (voir *supra*, commentaire du v. 1). La première partie (v. 7a) va jusqu'à '*alayhim* et la seconde (v. 7b) va de la négation arabe *ghayr* à « les égarés » (*al-dāllīn*).

Ce verset est en tout cas bien plus long que les précédents, et peut aisément se diviser en deux membres :

ṣirāṭa l-ladhīna 'an'amta 'alayhim, « la voie de ceux que Tu as comblés de faveurs » [v. 7a].

ghayri l-maghḍūbi 'alayhim wa-lā l-dāllīn, « non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ou sont égarés » [v. 7b].

Ce verset débute par le même terme, *ṣirāṭ*, qu'au verset précédent : il est donc tentant de voir dans ce qui suit, sinon une glose, du moins un développement autour de l'expression *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* du v. 6. Ce « chemin » ou cette « voie » est définie de manière tripartite, et en deux temps : par une phrase positive (v. 7a) suivie de deux phrases négatives (v. 7b).

Le v. 7a ne pose pas de problème particulier. On notera le changement de personne grammaticale, d'un « nous » formulé par les priants à un « ceux » (*al-ladhīna*) général. Quant au verbe *an'ama*, « combler de bienfaits », il est fréquemment employé dans le Coran (dix-sept occurrences, voir par exemple Q 2 : 40, 47, 122 ; 27 : 19 ; 28 : 17, etc. où il est question des bienfaits avec lesquels Dieu comble les « Fils d'Israël », Salomon, Moïse, etc.). Angelika et Karl Neuwirth comparent cette première partie du v. 7 à l'invocation de la miséricorde divine dans l'*Enarxis* : « Ô Seigneur, par Ta grâce » (*ho theos, tē sē chariti*) (*Scripture*, p. 178-179).

Qui sont « ceux que Dieu comble de faveurs » ? L'exégèse musulmane a parfois vu là une référence aux prophètes (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 3), et assez souvent aux musulmans (voir Paret, *Kommentar*, p. 12), mais étant donné le caractère liturgique général de la Fātiḥa, il apparaît plutôt que ce verset est une imploration

individuelle adressée à Dieu pour être guidé sur le droit chemin qui est celui des pieux.

La deuxième partie du verset (7b) est plus problématique dans la mesure où, comme le souligne Guillaume Dye, elle « marque [...] une *profonde* rupture de rythme par rapport au reste de la sourate » (dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 49). Elle doit vraisemblablement être considérée comme un ajout postérieur, la Fātiḥa s'étant originellement conclue par la mention de la voie droite qui est celle des élus.

Le v. 7b (*ghayr al-maghḍūb 'alayhim wa-lā l-dāllīn*) est construit sur une double négation, exprimée avec *ghayr* puis avec *lā*, signifiant ainsi une double exclusion à la phrase positive qui définissait le *ṣirāṭ al-mustaqīm* comme le chemin de ceux comblés des bienfaits de Dieu.

Il y a d'abord l'exclusion de ceux qui sont *al-maghḍūb 'alayhim*, une expression difficilement traduisible, bien que Bell, Blachère et Paret soient parvenus à en restituer l'esprit : « pas (celui) de ceux sur qui la colère tombe [*not (that) of those upon whom anger falls*] » (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 1), « qui ne sont ni l'objet de [Ton] courroux » (Blachère, *Coran*, p. 127) et « et qui ne sont pas tombés dans la colère [de Dieu] [*und die nicht dem Zorn (Gottes) verfallen sind*] » (Paret, *Koran*, p. 7).

Si la structure de la phrase, formée d'un participe passif de racine *gh ḍ b*, ne se trouve nulle part ailleurs dans le corpus coranique, l'idée de la colère divine à l'égard d'une personne ou d'un peuple est commune : on la trouve par exemple en Q 4 : 93 où il est dit que Dieu est courroucé contre celui (*ghaḍība Llāh 'alayhi*) qui tue volontairement un croyant, ou encore en Q 42 : 16, où les personnes qui discutent au sujet de Dieu sont menacées de sa colère (*wa-'alayhim ghaḍab*).

L'exégèse traditionnelle musulmane a voulu voir, au v. 7b, une référence aux juifs, une idée sans doute fondée sur les versets coraniques qui évoquent le fait que les juifs ont courroucé Dieu (voir Q 2 : 58, 84 ; 3 : 108 ; etc.), mais au vu de ce qui vient d'être dit sur le caractère non spécifique d'autres passages du Coran qui mentionnent la colère de Dieu, ainsi que du genre littéraire de la sourate, il est clair que

cette partie vient simplement établir un contraste avec l'imploration du v. 6 et désigne les mécréants ou les pécheurs de manière générale (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 4 ; Blachère, *Coran*, p. 127, n. 7 ; Paret, *Kommentar*, p. 12).

Il y a ensuite l'exclusion (indiquée par la négation arabe *lā*, ou *ghayr* selon des variantes de lecture – voir Jeffery, « Variant Text », p. 160-162 ; Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation*, p. 15-16) de *al-ḡāllīn*. Ce pluriel, dérivé de la racine trilitère *ḡ l l* qui est d'un emploi très fréquent dans le Coran (117 occurrences verbales et 74 nominales, dont 13 de *al-ḡāllūn/al-ḡāllīn* – voir Q 2 : 198 ; 3 : 90 ; 6 : 77 ; etc.), semble n'avoir qu'un seul équivalent morphologique avec le verbe sud-arabique épigraphique *ḡll*, qui signifie « tomber gravement malade » (Zammit, *Lexical Study*, p. 265). Néanmoins, Nöldeke et Schwally ont suggéré que le verbe arabe *ḡālla*, au sens spécifiquement religieux « être égaré », correspond au verbe araméen *ṭ''* ainsi qu'au nom *ṭā'ayā* qui sont employés dans la littérature juive et chrétienne pour désigner les hérétiques (*Geschichte*, vol. 1, p. 114, n. 1 ; comparer Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 203, qui relie le verbe araméen *ṭ''* à l'arabe *ṭaghā*).

L'exégèse musulmane a souvent identifié ces « égarés » aux chrétiens (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 4 ; Blachère, *Coran*, p. 127, n. 7 ; Paret, *Kommentar*, p. 12), bien qu'il s'agisse très certainement d'une catégorie générale de non croyants ou d'hérétiques par opposition aux croyants et aux pieux auxquels le v. 6 fait allusion.

Angelika et Karl Neuwirth ont comparé le v. 7b à cette prière adressée à Dieu dans l'*Enarxis* de Jean Chrysostome : « Pour nous sauver de l'erreur, de la colère, du danger et de la violence, nous prions le Seigneur [*hyper thou rhysthēnai hēmas apo, pasēs thlipseos, orgēs, kindynou kai anankēs, tou kyriou deēthōmen*] » (*Scripture*, p. 178-179). L'introduction à la première anaphore attribuée à Addaï et Mari, quant à elle, poursuit la citation du *Notre Père* en syriaque avec la phrase : « ne nous conduis pas dans la tentation, mais délivre-nous du mal », qui est structuré sur une double négation (*lō* et *ēlō*), tout comme le v. 7b (*ghayr* et *lā*), avec deux noms péjoratifs (« tentation » et « mal »), exactement comme le v. 7b fait suivre les

négations : « [non pas] l'objet de Ton courroux » et « [ni] les égarés » (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 98). On comparera aussi l'usage de l'impératif (négatif) adressé à Dieu « ne nous conduis pas » et l'impératif (positif) adressé à Dieu « conduis-nous », au v. 6.

Michel Cuypers a proposé de voir un lien entre les v. 6-7a et Ps 1, 6 : « Car le Seigneur connaît le chemin des justes ». Ce verset du livre des Psaumes se termine par « mais le chemin des méchants se perd » qui correspondrait au v. 7b (*Composition*, p. 177-178 ; *id.*, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 48). Guillaume Dye a aussi pointé la ressemblance entre les v. 6-7a et Is 35, 8, dont le début (« Là on construira une route qu'on appellera la voie sacrée ») peut évoquer le v. 6, et la suite (« L'impur n'y passera pas – car le Seigneur lui-même ouvrira la voie – et les insensées ne viendront pas s'y égarer ») peut être rapprochée du v. 7b (Dye, dans *ibid.*, p. 49).

Dans sa forme actuelle et canonique, la première sourate se conclut avec le septième verset, mais il convient de rappeler qu'un grand nombre de traditions prophétiques (*ḥadīth*) sunnites rapportent que dans un contexte liturgique, c'est-à-dire lors de la récitation publique de la Fātiḥa pendant la prière collective, après que l'imam (ou Muhammad lui-même) avait prononcé le dernier verset se concluant par *wa-lā l-ḍāllīn*, les fidèles auraient répondu « Amen » (*āmīn*) (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 85-87).

Outre la question de savoir pourquoi ce *āmīn* (qui rime avec le reste de la sourate) n'a pas été inclus textuellement dans le codex coranique, on remarquera que l'on trouve là un indice supplémentaire allant dans le sens d'un *Sitz im Leben* liturgique, puisque ces traditions présentent un cas de répons concluant la prière qu'est la Fātiḥa, tout comme la prière liturgique syriaque de l'introduction à la première anaphore attribuée à Addaï et Mari, après « à jamais » (*le-'olmīn*), se conclut par un « Amen » (*amīn*) prononcé par l'assemblée des fidèles (Neuenkirchen, « Fātiḥa », p. 93).

Les shiites ne prononcent pas le *āmīn* à la fin de la récitation publique de la Fātiḥa (*ibid.*, p. 88), mais ils le remplacent par une autre phrase qui pourrait aussi être considérée comme un répons : « Ô Dieu !

Guide-nous [sur] Ton chemin droit [*Allāhumma ihdinā širāṭaka l-mustaqīm*] » (Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation*, p. 16).

Enfin, d'un point de vue formel, il est intéressant de constater, comme l'a fait Guillaume Dye, les liens thématiques (la guidance) et phonétique (*mustaqīm/muttaqīn*) qui unissent, dans le corpus coranique, la fin de la sourate 1 (Q 1 : 6) et le début de la sourate 2 (Q 2 : 2) (Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 49).

*

Bibliographie

- AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- BAUMSTARK Anton (1927), « Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran », *Der Islam* 16, p. 229-248 ; trad. anglaise par Élisabeth Puin dans Ibn Warraq (dir.), *Christmas in the Koran. Luxenberg, Syriac and Judeo-Christian Background of Islam* (Amherst : Prometheus Books, 2014), p. 265-284.
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BERQUE Jacques (1990), *Le Coran* (Paris : Sindbad).
- BLACHÈRE Régis (1947), *Introduction au Coran* (Paris : Maisonneuve).
- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran. Traduction nouvelle* (Paris : Maisonneuve).
- CUYPERS Michel (2004), « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », dans Daniel De Smet, Godefroy de Callataÿ, Jan M. F. Van Reeth

- (dir.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1^{er} juin 2002*, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* 3, p. 233-272.
- CUYPERS Michel (2012), *La Composition du Coran. Nazm al-Qur'ān* (Paris : J. Gabalda).
- DÉROCHE François (2007), « Basmala », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 119-120.
- DYE Guillaume (2014), « Réflexions méthodologiques sur la "rhétorique coranique" », dans Daniel De Smet, Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam* (Paris : Éd. du Cerf), p. 147-176.
- DYE Guillaume (2015a), « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », dans Christian Brouwer, Guillaume Dye, Anja Van Rompaey (dir.), *Hérésies. Une construction d'identités religieuses* (Bruxelles : Éd. de l'université de Bruxelles), p. 55-104.
- DYE Guillaume (2017), « Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'ānic Arabic », dans Ahmad al-Jallad (dir.), *Arabic in Context* (Leyde : Brill), p. 337-371.
- FRAENKEL Sigmund (1880), *De Vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis* (Leyde : Brill).
- GIGNOUX Philippe (1979), « Pour une origine iranienne du *bi'smillah* », dans Ph. Gignoux (dir.), *Pad Nām ī Yazdān. Études d'épigraphie, de numismatique et d'histoire de l'Iran ancien* (Paris : Klincksieck), p. 159-163.
- GIMARET Daniel (1988), *Les Noms divins en Islam* (Paris : Éd. du Cerf).
- GOLDZIHNER Ignác (1910), *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg : C. Winter).
- GRAHAM William A. (2010), « Basmala », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 1, p. 156-161.
- ḤĀJJ (AL-) Muḥammad 'Alī (2018), « Naqsh jabal Dhabūb : naqsh jadīd bi-khaṭṭ al-zabūr al-yamānī fī l-isti'āna bi-Llāh wa-taqwiyyat al-īmān », *Majallat al-'ibar* 1/2, p. 12-43.
- HIRSCHFELD Hartwig (1886), *Beiträge zur Erklärung des Korāns* (Leipzig : Schulze).
- HOROVITZ Josef (1925), « Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran », *Hebrew Union College Annual* 2, p. 145-227.

- JEFFERY Arthur (1937), *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices – The Kitāb al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dāwūd Together with a Collection of the Variant Readings from the Codices of Ibn Mas'ūd, Ubai, 'Alī, Ibn 'Abbās, Anas, Abū Mūsā and Other Early Qur'ānic Authorities which Present a Type of Text Anterior to That of the Canonical Text of 'Uthmān* (Leyde : Brill)..
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde : Brill, 2007).
- JEFFERY Arthur (1939), « A Variant Text of the Fātiḥa », *The Muslim World* 29/2, p. 158-162.
- JOMIER Jacques (1957), « Le nom divin “al-Raḥmān” dans le Coran », dans *Mélanges Louis Massignon* (Damas : Institut français de Damas), vol. 2, p. 361-381.
- KOHLBERG Etan, AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (2009), *Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī* (Leyde : Brill).
- KROPP Manfred (2013-2014), « “Im Namen Gottes, (d. i.) des gnädigen (und) B/(b)armherzigen”. Die muslimische Basmala : Neue Ansätze zu ihrer Erklärung », *Oriens Christianus* 97, p. 190-201.
- LESLAU Wolf (1991), *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Wiesbaden : Otto Harrassowitz).
- NESTLE Eberhard (1906), « Kleine Mitteilungen – Geschichtliches zur ersten Sure », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60, p. 244-267.
- NEUENKIRCHEN Paul (2016), « La Fātiḥa : une introduction liturgique à la prière commune ? », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 166/1, p. 81-100.
- NEUWIRTH Angelika (1991), « *Sūrat al-Fātiḥa* – Eröffnung des Text-Corpus Koran oder “Introitus der Gebetsliturgie” ? », dans *Text, Methode und Grammatik : Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, éd. Walter Groß (Sankt Ottilien), p. 331-357.
- NEUWIRTH Angelika (2014), *Scripture, Poetry and the Making of a Community. Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford : Oxford University Press, Institute of Ismaili Studies).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung*

- d. *Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- NEVO Yehuda, KOREN, Judith (2003), *Corssroads to Islam. The Origins of Arab Religion and Arab State* (Amherst/New York : Prometheus).
- PARET Rudi (1962), *Der Koran – Übersetzung* (Stuttgart : W. Kohlhammer).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2004), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris : Téraèdre).
- ROBIN Christian (1991), « Du paganisme au monothéisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 61, p. 139-155.
- RYCKMANS Jacques, MÜLLER Walter W., ABDALLAH Yusuf M. (1994), *Textes du Yémen antique inscrits sur bois* (Louvain-la-Neuve : Peeters).
- SPERL Stefan (1994), « The Literary Form of Prayer : Qur'ān Sura one, the Lord's Prayer and a Babylonian Prayer to the Moon God », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/1, p. 213-227.
- VOLLERS Karl (1887-97), « Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 41, p. 365-402 ; 50, p. 607-657 ; 51, p. 291-326, 343-364.
- WINKLER Helmut A. (1928), « Fātiḥa und Vaterunser », *Zeitschrift für Semiotik* 6, p. 238-246.
- ZAMMIT Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leyde, Boston et Cologne : Brill).
- ZILIO-GRANDI Ida (2013), « Fātiḥa », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 2, p. 96-100.

CARLOS A. SEGOVIA

Sourate 2

AL-BAQARA
(LA VACHE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

286 versets. Il s'agit de la plus longue sourate du corpus coranique. Elle suit le type de rime le plus fréquent dans le Coran, à savoir une rime formée par une voyelle longue (-*ū*/*-ī*) suivie de *n* ou *m* (-*īm*, -*īn*, -*ūn*), à l'exception des v. 20, 106-107, 109-110, 120, 126, 148, 233-234, 237, 259, 265, 271, 284-285 (-*īr*), 108 (-*īl*), 125 (-*ūd*), 165-166, 196-197, 202, 211-212, 269 (-*āb*), 167, 175, 201, 270 (-*ār*), 176, 253, 267 (-*īd*), 200 (-*āq*), 204 (-*ām*), 205-207 (-*ād*), 210 (-*ūr*), 214 (-*īb*).

Les thèmes abordés dans cette sourate sont variés et distribués de manière inégale à l'intérieur du texte. Ils incluent, entre autres, (i) divers avertissements destinés aux incroyants, couplés à des promesses pour les croyants (v. 2-5, 6-22, 23-25, 26-29, 153-157, 159-162, 163-167, 204-207, 208-214, 256-257, 284) ; (ii) plusieurs péripécies¹ antijuives et, parfois aussi antichrétiennes (v. 40-74, 75-82, 83-103, 104-110, 111-114, 115-117, 118-121, 122-123) ; (iii) quatre récits parabibliques différents (un sur Adam [v. 30-39], deux sur Abraham [v. 122-141, 258-260] et un sur Saül [v. 246-252]) ; (iv) diverses réflexions prophétiques et théologiques (v. 253, 255, 285) ; (v) une série d'instructions, parfois redondantes, concernant diverses croyances religieuses et pratiques sociales (v. 142-152, 158, 168-176, 177, 178-179, 180-182, 183-187, 188, 189, 196-203, 215, 219-220, 221-223, 224-225, 226-232, 233-235, 236-237, 238-239, 240-242, 254, 261-274, 275-281, 282-283) ; (vi) quelques brèves allusions et instructions concernant le combat armé (v. 190-195, 216-218, 243-245), et enfin une prière (v. 286).

1. Une unité textuelle, plus petite qu'un chapitre, formée d'un ou de plusieurs versets.

La première étude de cette sourate fut celle de Froriep en 1768 (*Corani caput primum et secundi versus priores*), suivie par Nöldeke (*Geschichte des Qorāns*), Nöldeke et Schwally (*ibid.*) et Bergsträßer et Pretzl (*ibid.*). Parmi les commentaires modernes qui ont fait date, on peut citer Paret (*Kommentar*), Bell (*A Commentary on the Qur'ān*), Déclais (« Lecture de la deuxième Sourate du Coran ») et Schmitz (*Koran*).

On considère généralement que la sourate est structurée en six parties :

- I prologue (v. 1-39) ;
- II les Fils d'Israël (v. 40-121) ;
- III l'héritage d'Abraham (v. 122-141) ;
- IV normes sociales et religieuses (v. 142-242) ;
- V allusions et instructions pour le combat armé (v. 243-283) ;
- VI épilogue (v. 284-286).

Les sections sur les Fils d'Israël et l'héritage d'Abraham, d'une part, et celle concernant les instructions pour les croyants, d'autre part (une centaine de versets dans chaque cas), sont alors vues comme les deux parties centrales de la sourate. Farrin (« Surat al-Baqara »), en revanche, suggère une structure en anneau (« composition concentrique ») du type suivant :

- A (v. 1-20)
- B (v. 21-39)
- C (v. 40-103)
- D (v. 104-141)
- E (v. 142-152)
- D' (v. 153-177)
- C' (v. 178-253)
- B' (v. 254-284)
- A' (v. 285-286)

où la plupart des sections commencent par des formules d'adresse (« Ô hommes ! », « Ô Fils d'Israël ! », « Ô les croyants ! ») et où toutes

les sections s'achèvent par des affirmations concernant la foi, l'incroyance, et leurs conséquences.

Les deux plans fonctionnent parfaitement, mais une approche moins dépendante de la supposition selon laquelle cette très longue sourate présenterait une unité (unité qui pourrait plutôt révéler les préoccupations rédactionnelles soulevées par le besoin d'assembler des matériaux hétérogènes, au moyen de certaines conventions rhétoriques, voir Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 212-215 ; de Prémare, *Origines*, p. 32-33), met en évidence la présentation plutôt alambiquée de ses nombreux thèmes, qui incluent, selon Droge (*Qur'ān*, p. 2-30) :

- lettres (v. 1) ;
- le Livre, les croyants et les incroyants (v. 2-7) ;
- les hypocrites (v. 8-20) ;
- exhortation aux croyants (v. 21-25) ;
- appel aux incroyants (v. 26-29) ;
- histoire d'Adam, Iblīs, et la chute du paradis (v. 30-39) ;
- appel aux Fils d'Israël (v. 40-48) ;
- Israël délivré de Pharaon (v. 49-50) ;
- exemples de la désobéissance d'Israël (v. 51-74) ;
- altération et forgerie des Écritures par les Juifs (v. 75-82) ;
- exemples de la désobéissance d'Israël (suite) (v. 83-103) ;
- avertissement aux Gens du Livre (v. 104-110) ;
- diatribe contre les juifs et les chrétiens (v. 111-121) ;
- appel aux Fils d'Israël (v. 122-123) ;
- Abraham à La Mecque (v. 124-129) ;
- la religion d'Abraham (v. 130-141) ;
- changement dans la direction de la prière (v. 142-152) ;
- ceux qui meurent au combat (v. 153-157) ;
- Šafā et Marwa (v. 158) ;
- avertissement à ceux qui dissimulent l'Écriture (v. 159-162) ;
- avertissement aux idolâtres (v. 163-167) ;
- instruction concernant la nourriture (v. 168-173) ;
- avertissement à ceux qui dissimulent l'Écriture (v. 174-176) ;
- la droiture (v. 177) ;
- le talion (v. 178-179) ;

- les testaments (v. 180-182) ;
- le jeûne (v. 183-187) ;
- du mauvais usage des biens (v. 188) ;
- nouvelles lunes (v. 189a) ;
- entrer par la porte d'entrée (v. 189b) ;
- combattre pour la cause de Dieu (v. 190-194) ;
- contribuer à la cause de Dieu (v. 195) ;
- règles concernant le pèlerinage (v. 196-203) ;
- faux et vrais serviteurs (v. 204-207) ;
- appel à l'unité (v. 208-214) ;
- combattre pour la cause de Dieu (v. 216-218) ;
- vin et jeu (v. 219a) ;
- contributions (v. 219b-220a) ;
- les orphelins (v. 220b) ;
- mariage, divorce et lois concernant la famille (v. 221-237) ;
- la prière (v. 238-239) ;
- revenu pour les veuves (v. 240-242) ;
- combattre pour la cause de Dieu (v. 243-245) ;
- l'histoire de Saül, Goliath et David (v. 246-251) ;
- le Prophète parmi les messagers (v. 252-253) ;
- contributions (v. 254) ;
- le verset du Trône (v. 255) ;
- pas de contrainte en religion (v. 256-257) ;
- Dieu donne la vie au mort (v. 258-260) ;
- contribuer à la cause de Dieu (v. 261-274) ;
- usure, dettes et contrats (v. 275-284) ;
- profession de foi et prière finale (v. 285-286).

Le plan suivi dans le commentaire ci-après est comparable à celui de Droge. À la différence de Droge, toutefois, j'ai regroupé certains thèmes sous des rubriques plus générales (voir par exemple le titre des v. 40-121 dans la liste, *infra*), bien que cela ne m'empêche pas d'établir des divisions supplémentaires qui apparaissent nécessaires, au vu de la longueur et de l'unité de chaque ensemble de versets (ainsi, j'étudie les v. 40-74, 75-82, 83-103, 104-110, 111-114, 115-117, et 118-121 comme des péricopes séparées) ; par ailleurs, je m'efforce de respecter, autant

que possible, la spécificité rhétorique supposée de chaque péricope (voir par exemple mes commentaires sur les v. 40-74 et sur la division de Droge, fondée sur des distinctions thématiques, des v. 40-48, 49-50, et 51-74, ce qui le conduit implicitement à suggérer, par exemple, l'existence d'un court récit parabolique relatif à la sortie d'Égypte aux v. 49-50, alors qu'à mon sens ces versets font partie d'une section plus large (v. 40-74), portant sur la désobéissance et l'inconduite d'Israël). Par conséquent, selon ma lecture, nous avons le plan suivant :

Plan

1 Lettres arabes séparées.

2-29 Châtiments et rétributions concernant la vie présente et l'au-delà (dans un style apocalyptique).

30-39 Un récit sur Adam.

40-121 Polémiques antijuives et antichrétiennes (qui mentionnent la désobéissance d'Israël, la falsification de l'Écriture par les juifs et leur rejet de Jésus).

122-141 Un récit sur Abraham (servant un but d'auto-légitimation et dont la rhétorique présente des connotations chrétiennes antijuives).

142-152 Remarques sur l'accomplissement de la prière.

153-157 Autres châtiments et rétributions (en style apocalyptique, avec une référence au martyre).

158 Autres instructions rituelles (sur le pèlerinage).

159-167 Autres châtiments et rétributions, ainsi qu'un credo monothéiste.

168-176 Règles alimentaires.

177 Sur les croyances et les pratiques que les croyants doivent observer.

178-189 Rituels variés et instructions sociales (sur la vengeance, les lois d'héritage, le jeûne, la possession de richesse et le calendrier rituel).

190-195 Allusions à la guerre (et à la cause de Dieu).

196-203 Autres instructions rituelles (sur le pèlerinage).

204-214 Autres châtiments et rétributions (en style apocalyptique) plus un avertissement contre ceux qui doivent être considérés comme de faux prophètes.

215 Sur la charité.

216-218 Autres allusions à la guerre.

219-242 Autres instructions variées (sur le mariage, le divorce et d'autres affaires familiales).

243-245 Autres allusions à la guerre.

246-252 Un récit sur Saül.

253 Credo prophétique concernant Jésus.

254 Autres recommandations sur la charité.

255 Une hymne à Dieu.

256-257 Autres châtiments et rétributions (en style apocalyptique).

258-260 Un autre récit sur Abraham.

261-283 Autres instructions variées (sur l'usure et les accords de prêts).

284 Autres châtiments et rétributions (en style apocalyptique).

285 Credo prophétique concernant le prophète coranique.

286 Prière.

En résumé, les divers thèmes de cette sourate sont fréquemment juxtaposés, et/ou se suivent sans ordre apparent, et dans la mesure où beaucoup d'entre eux se subdivisent en différentes sections qui ne se suivent pas, on a le sentiment d'être confronté à un puzzle. Les liens thématiques et stylistiques entre des matériaux aussi variés seront mentionnés plus bas dans le commentaire.

COMMENTAIRE

Titre

Comme dans l'immense majorité des chapitres coraniques, le titre de cette sourate (*al-Baqara*, La vache), loin de faire allusion au contenu général du chapitre, se réfère exclusivement à quelques versets spécifiques, dans ce cas les v. 67-74 et plus largement les v. 40-74. Dans l'ensemble, l'auteur responsable de cette section rappelle aux juifs leur élection divine au travers de l'alliance mosaïque et dépeint le prophète coranique comme celui qui apporte la confirmation des révélations qu'il a reçues de Dieu. Il accuse en outre les juifs de déformer la vérité et de négliger les principes mêmes de la piété ; il rappelle

leurs transgressions passées et leur recommande de se tourner vers Dieu – qui a toujours été miséricordieux envers eux, les avertissant du destin qui les attend s'ils ne se repentent pas.

Dans ce contexte, la majorité des chercheurs contemporains reconnaissent que les v. 67-74 développent, bien que de manière très libre, les récits présents en Nb 19, 1-19 et/ou Dt 21, 1-9, qui mentionnent également une vache. Ainsi, en Nb 19, 1-19, Dieu demande aux Israélites de sacrifier et de brûler en dehors de leur camp une vache rousse, saine et sans souillure, de manière à ce que, mélangées à de l'eau pure, ses cendres puissent purifier celui ou celle qui est devenu rituellement impur au contact d'un cadavre, une fois que les cendres de la vache auront été éparpillées sur sa tête. De son côté, Dt 21, 1-9 informe qu'une génisse doit être rituellement sacrifiée pour retirer la culpabilité liée à l'effusion de sang en cas de meurtre non résolu (voir Nb 35, 33-34). Le texte fournit quelques instructions à ce sujet : les anciens les plus proches du cadavre doivent apporter la génisse vers un torrent qui ne se tarit pas, en un lieu qui n'est ni labouré ni semé, et la tuer. Ensuite, ils doivent laver leurs mains au-dessus d'elle et dire qu'ils n'ont ni répandu le sang, ni été témoins du meurtre commis.

Q 2 : 67-71 fait étroitement écho à ces deux histoires. Premièrement, l'auteur de ce passage mentionne les instructions de Moïse concernant le commandement de Dieu de sacrifier la vache, ce qui rend les Israélites perplexes : ils demandent donc à Moïse comment agir. Moïse leur répond que la vache ne doit être ni trop jeune ni trop vieille, qu'elle doit être d'une couleur jaune et claire, pour être agréable à voir ; elle ne doit pas avoir été utilisée pour labourer la terre ou irriguer un champ, et il ajoute qu'elle doit être saine et exempte de défauts. Suivant ces instructions, les Israélites procèdent au sacrifice de la vache. Ensuite, aux v. 72-73, on leur rappelle que lorsqu'ils avaient exécuté une personne et qu'ils commençaient à se disputer autour du cadavre (probablement, au sujet de l'identité du meurtrier), Dieu leur avait demandé de frapper celui-ci avec une partie de la vache sacrifiée (probablement pour qu'il puisse être ramené à la vie et indiquer le meurtrier), leur montrant ainsi qu'Il ressusciterait (et comment Il ressusciterait) le mort au moment désigné. Une conclusion se plaçant

de l'insensibilité et du côté obtus des juifs face aux avertissements répétés de Dieu suit au v. 74.

Alors que la plupart des exégètes musulmans, médiévaux et modernes, voient dans l'histoire de la vache en Dt 21, 1-9 l'arrière-plan de Q 2, 67-74, les chercheurs occidentaux insistent plutôt sur le mélange ambigu, dans la péricope coranique, des deux passages bibliques précédemment mentionnés, ainsi que sur sa dette envers le *Sifrê*, c'est-à-dire le midrash talmudique, ou commentaire, sur les Nombres et le Deutéronome (Geiger, *Mohammed*, p. 168-169 ; Hirschfeld, *New Researches*, p. 108 ; Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 345-346 ; Katsch, *Judaism in Islam*, p. 71 ; Crone, « Jāhili Law », p. 177 ; Bar-Asher, « "Vache [La]" », p. 896). Les v. 67-71, disent-ils, semblent se fonder soit sur Nb 19, 1-19 soit sur Dt 21, 1-9, alors que les v. 72-73 se fondent apparemment seulement sur Dt 21, 1-9. Récemment, cependant, Ali Aghaei (« Morphology ») a fait remarquer que les v. 67-73 font exclusivement allusion à l'histoire trouvée dans les Nombres, puisqu'à ses yeux, on pourrait dire que le cadavre de l'homme auquel il est fait allusion aux v. 72-73 se substitue symboliquement à celui qui est devenu rituellement impur au contact d'un corps mort en Nb 19, 1-9. La dépendance de v. 67-74 envers le traité mishnaïque *Pārâh* – qui développe en particulier le récit des Nombres – est suggérée par Schmitz, *Koran*, p. 101-102.

Quoi qu'il en soit, il est possible – mais seulement possible – que cette péricope coranique se fonde aussi sur plusieurs textes canoniques et non canoniques chrétiens, à savoir : l'épître aux Romains, l'épître aux Hébreux et l'*Épître de Barnabé*¹.

Comme Q 2 : 40-74, Rm 9, 18 et Hb 3, 8.13.15 ; 4, 7 mentionnent les bénéfices octroyés par Dieu aux juifs et soulignent le rôle joué par l'alliance mosaïque, symbole de l'élection d'Israël. De manière intéressante également, ils utilisent une imagerie similaire à celle utilisée

1. Écrit chrétien primitif non canonique, datant de la fin du 1^{er} ou du début du 2^e siècle apr. J.-C. Il est pseudépigraphique (c'est-à-dire faussement attribué à Barnabé) et est compté parmi les apocryphes du Nouveau Testament.

par l'auteur de Q 2 : 74 pour dépeindre le caractère obtus des juifs devant le Christ, en déclarant que leurs « cœurs » ont été « endurcis ».

De plus, la comparaison entre Q 2 : 67-74 et l'*Épître de Barnabé* 8, 1-4 suggère à mes yeux un parallèle, lointain et à ce stade non remarqué, entre le « veau » symbolisant le Christ dans l'*Épître de Barnabé* (dont l'auteur, bien que discutant Nb 19, 1-9, identifie, d'une part, « l'homme pécheur » avec ceux qui amenèrent Jésus pour qu'il soit exécuté, et d'autre part, les « garçons » qui aspergeaient les gens pour qu'ils soient purifiés de leurs péchés avec les disciples de Jésus) et la « vache » dans *Sūrat al-Baqara*.

Par ailleurs, plusieurs auteurs chrétiens du VIII^e siècle nous informent qu'un écrit intitulé *Sūrat al-Baqara*, apparemment plus court que la sourate 2 actuelle, circula très tôt parmi les compagnons de Muhammad. Ainsi, par exemple, au début du VIII^e siècle, l'auteur proche-oriental anonyme d'un dialogue entre un notable arabe et un moine du monastère de Bēt Ḥalē en Iraq mentionne plusieurs écrits canoniques musulmans, incluant le « Coran », et un autre intitulé *Sūrat al-Baqarah* (Hoyland, *Seeing Islam*, p. 465-472 ; Griffith, « The Qur'ān », p. 205-206 ; Penn, *When Christians*, p. 212-215). De la même manière, Jean de Damas, dans le chapitre 101 de son *De Heresibus* (PG 94, 769B-772D) mentionne un écrit, parmi les « écrits » (*graphai*) de Muhammad, intitulé « La vache » (Hoyland, *Seeing Islam*, p. 485-489 ; Griffith, « The Qur'ān », p. 206 ; de Prémare, « 'Abd al-Malik », p. 105). Un élément différent est également apporté par des auteurs des recensions syriennes orientales et occidentales de la *Légende de Sergius Baḥīrā* en syriaque : ils attribuent de manière polémique à ce dernier (c'est-à-dire un moine syrien qui a possiblement témoigné de la prophétie de Muhammad) l'autorité d'un écrit intitulé soit (!) *Sūrat al-Baqarah* soit *Qur'ān* (Hoyland, *Seeing Islam*, p. 478 ; Roggema, *Legend*, p. 285, 309, 355, 497). Dans l'un ou l'autre cas, si un écrit différent intitulé *Sūrat al-Baqara* a existé d'une manière ou d'une autre, nous ne sommes pas en position de déterminer son contenu. Cette sourate peut avoir inclus, avec le matériel haggadique¹

1. De l'hébreu *haggadā* : la principale composante non légale de la tradition rabbinique, autrement dit « narratif », par opposition à *halakhique*.

– dans lequel l’histoire de la vache en Q 2 : 67-74 peut avoir joué un rôle plus ou moins crucial –, certaines instructions halakhiques¹, comme l’auteur de la *Dispute de Bêt Ḥalē* le suggère ; ou bien elle peut avoir contenu uniquement du matériel haggadique à l’origine, incluant une fois de plus – peut-être principalement sinon exclusivement – l’histoire de la vache.

Quoi qu’il en soit, les auteurs musulmans les plus anciens présentent eux-mêmes *Sūrat al-Baqara* comme un document faisant particulièrement autorité. Ainsi, par exemple, Ibn Sa’d (m. 845) écrit que, à la bataille de Ḥunayn (qui eut lieu, dit-il, près d’al-Ṭā’if, peu après la conquête de La Mecque par Muhammad en 630), l’oncle de Muhammad, al-‘Abbās b. al-Muṭṭalib appela ses hommes aux armes en criant : *yā aṣḥab sūrat al-baqara*, c’est-à-dire « Ô adeptes du “Chapitre de la Vache” » (*Ṭabaqāt* 4.1, 12). Cette histoire pourrait tout simplement refléter les propres intérêts d’Ibn Sa’d – à savoir montrer à quel point la *Sūrat al-Baqara* était devenue importante pour les musulmans dans la première moitié du ix^e siècle. Pourtant, s’il y a une once de vérité derrière ce que rapporte Ibn Sa’d (et il pourrait bien y avoir du vrai, puisqu’à la différence d’autres auteurs musulmans primitifs, il est normalement extrêmement prudent dans sa reconstruction de certains épisodes clés de l’histoire primitive du Coran [voir de Prémare, « ‘Abd al-Malik », p. 201-203]), l’histoire est des plus remarquables, car une longue *Sūrat al-Baqara* n’aurait pas fait grand sens dans ce contexte : un commandant, sur un champ de bataille, ne rallierait pas ses troupes au nom de quelque chose qui aurait trop d’éléments pour être compris en un coup par ses hommes afin de leur donner du courage ; à la place, il utiliserait un simple « label » pour parvenir à cet objectif et ainsi évoquer quelque chose en face d’eux (un document, une idée) qu’ils puissent facilement comprendre et saisir : possiblement, dans ce cas, l’histoire de la « vache », avec le moins d’ajouts possibles.

1. De l’hébreu *halakā*, la principale composante légale de la tradition rabbinique, autrement dit « légal », par opposition à *haggadique*.

1 *Lettres arabes séparées*

Il s'agit de la première des vingt-neuf sourates (voir les sourates 2-3, 7, 10-15, 19-20, 26-32, 36, 38, 40-46, 50, 68) à inclure soit un groupe de lettres arabes (habituellement deux ou trois, parfois quatre et même cinq), soit une seule lettre arabe au tout début (au v. 1 et, parfois, quand plus de quatre lettres sont préfixées, au v. 2 également). Ici, comme dans les sourates 3, 29, 30-32, et pour une partie de sourates 7 et 13, nous lisons ' l m.

Ces lettres sont communément appelées *al-ḥurūf al-muqaṭṭa'āt*, ou « lettres séparées ». Leur signification est obscure et c'est la raison pour laquelle elles ont également été appelées les « lettres mystérieuses ». On a suggéré qu'elles représentaient des marqueurs rédactionnels dans le but de rendre apparentes les divisions spécifiques au sein du texte. On a également avancé l'hypothèse qu'elles étaient des contractions des titres donnés à l'origine à un certain nombre de sourates, des abréviations des multiples noms de Dieu, et aussi des signes mystiques cryptés. Malheureusement, aucun consensus scientifique n'a cependant été trouvé jusqu'à présent (voir Massey, « Mysterious Letters »).

L'édition du Caire compte parfois ces lettres comme des versets séparés là où, à d'autres endroits, elle les annexe au premier verset (d'ouverture) de la sourate en question.

2-29 *Châtiments et rétributions concernant la vie présente et l'au-delà (dans un style apocalyptique)*

2-5 Le Coran, et cette sourate en particulier, contiennent différents groupes de versets qui se fondent sur l'imagerie « double » opposant le juste et le mauvais (ou, dans la phraséologie coranique, les « croyants » et les « non-croyants »). Il s'agit d'une imagerie répandue que le Coran partage avec d'autres écrits tardo-antiques, qu'ils soient juifs, chrétiens, manichéens ou autres (voir Lange *et al.* [dir.], *Light*

against Darkness, p. 7-265). Les v. 2-22 de la *Sūrat al-Baqara* appartiennent à cette catégorie, avec les v. 2-5 mentionnant les justes et leur bénédiction.

Les chercheurs contemporains, cependant, ont principalement concentré leurs analyses sur deux termes clés mentionnés aux v. 2 et 3 : à savoir, les mots *kitāb* (« livre », « écrit », mais aussi « décret ») et *ṣalāt* (« prière »). Je les traiterai successivement.

Le v. 2 fait ainsi référence, bien que de manière cryptique, à un « écrit » (*kitāb*) contenant des instructions pour ceux qui se soucient de Dieu, qui croient en l'invisible et en l'au-delà, prient et se détachent de ce qu'ils possèdent et ne questionnent pas les révélations divines – qu'elles soient passées, présentes ou futures. Comme les exégètes musulmans dans leur majorité, la plupart des chercheurs contemporains interprètent *kitāb* comme « livre » et tendent à identifier celui-ci avec le « Coran » lui-même, qu'ils dépeignent ainsi comme présentant ici et ailleurs un certain type d'autoréférentialité plus ou moins directe (voir Wild [dir.], *Self-Referentiality* ; Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 25). Pourtant, une telle identification s'avère problématique, premièrement parce que *kitāb* possède également d'autres sens (Droge, *Qur'ān*, p. 2, n. 2), incluant « écrit » (probablement son sens original, mais plus vague) et « décret » (Madigan, *Self-Image*, p. 177-179 ; Retsö, *Arabs*, p. 42 ; *id.*, « Arabs and Arabic », p. 284 ; Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 75), deuxièmement, parce que malgré leur relation, *kitāb* et *qur'ān* (qui devrait être traduit par « lecture » ou « récitation ») sont tout sauf des synonymes évidents (voir Q 10 : 37 ; 41 : 3 ; 42 : 7, 14-15, 17 ; 43 : 3-4 ; 56 : 77-78 ; 85 : 21-22, où leur différence est assez patente ; voir aussi Retsö, *Arabs*, p. 41-47 ; *id.*, « Arabs and Arabic », p. 284-285, 288-289), troisièmement, parce que le référent concret du mot *kitāb* au v. 2 (où une allusion est faite à « ce *kitāb*-là » plutôt que « ce *kitāb*-ci ») est lui-même peu clair (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 75 ; Madigan, « Limits »), enfin, parce que nous n'avons aucune raison de présumer que le Coran forme un texte unique unifié (c'est-à-dire quelque chose comme un « livre ») avant sa collection et canonisation subséquente (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 20-52 ; de Prémare, *Origines du Coran*, p. 29-46, voir aussi Dye,

« Le corpus coranique : contexte et composition », dans le premier volume de l'ouvrage). Droge, cependant (*Qur'ān*, p. 2, n. 2), soutient que *kitāb* pourrait indiquer ici une « transition d'une "écriture récitée" à une "écriture écrite" (c'est-à-dire le Coran en sa forme écrite) ».

De la même manière, le v. 3 contient le mot *ṣalāt* (« prière »), qui est orthographié d'une manière étrange : *ṣlwt*, avec un *w* pour marquer le *ā*. Très tôt, les chercheurs contemporains, notamment Nöldeke (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 255 ; *Neue Beiträge*, p. 29-30), Mingana (« Syriac Influence », p. 86, 91), Jeffery (*Foreign Vocabulary*, p. 197-199), Spitaler (*Schreibung*, p. 217), Bell (*Origin*, p. 91) et Lüling (*Challenge*, p. 470-71) ont interprété le *ṣlwt* coranique, à cause de son orthographe, comme un emprunt au syriaque ou à l'araméen (d'après *ṣlwt'* = *ṣ'lōtā*, « prière »). Lüling insiste néanmoins sur le fait que *ṣlwt* doit être vu comme un mot véritablement arabe appartenant à la racine verbale *ṣ.l.y./ṣ.l.w.* (« tourner ou être exposé à quelqu'un ou quelque chose », et donc, figurativement, « vénérer ») qui a reçu une influence du syriaque pour son orthographe (*w* pour *ā*) et son sens (« prière »). Récemment, Robin (« Prière », p. 52) a documenté davantage l'usage de ce terme et d'autres emprunts syriaques/araméens (et hébreux) dans le corpus préislamique des inscriptions juives yéménites/sud-arabiques (voir aussi Pennacchio, « Emprunts lexicaux » ; *Emprunts*). C'est, cependant, l'un des nombreux cas qui suggèrent un milieu proto-coranique multilingue (Dye, « Traces of Bilingualism/Multilingualism »).

Le terme *hudā* (littéralement, « conduite ») au v. 2 désigne une « révélation » de manière générale (voir v. 185 ci-dessous). La référence à « l'invisible » (littéralement « ce qui est caché », *al-ghayb*) au v. 3 se fonde potentiellement sur Hb 11, 1 ; Rm 8, 24-25 et 2 Cor 4, 18 ; 5, 7, alors que la référence à « ce qui a été envoyé avant vous » au v. 4 pointerait vers la Torah et l'Évangile. De la même manière, « l'au-delà » au v. 4 est rendu par « le dernier », ou « la fin » (*al-ākhirā*), dans une allusion claire à l'*eschaton*¹ (voir aussi Droge, *Qur'ān*, p. 2, n. 4, 6, 10 et 11, respectivement).

1. Terme théologique technique désignant la fin des temps.

6-22 Les v. 6-20 servent de contrepoint à la présentation des « justes » (*muttaqūn*) aux v. 2-5. Ainsi, ils décrivent de différentes manières l'aveuglement, et prédisent le destin, de « ceux qui ne croient pas » (*alladhīna kafarū*) : à l'inverse des justes qui réussiront, ils seront sévèrement punis. De plus, les v. 21-22 présentent une sorte d'appel au monothéisme et insistent sur la miséricorde divine envers l'humanité.

Une brève note sur la racine arabe *k.f.r.*, de laquelle dérivent les termes « incroyance » et « incroyants », semble nécessaire à ce stade. *K.f.r./k.p.r.* est une racine verbale partagée par toutes les langues sémitiques et dénote simplement l'idée de « couvrir ». Elle figure dans le corpus coranique de deux manières différentes et contrastées, puisqu'elle peut exprimer (a) le pardon de Dieu (ainsi en Q 47 : 2, Dieu est dit « couvrir » les mauvaises actions des justes ; voir l'usage biblique et parabiblique de *k.p.r.* pour « expiation », comme indiqué par exemple en Lv 4, 35 et dans le Rouleau du Temple [11Q19 26, 7, 9]), ou (b) « l'incroyance » humaine (les « incroyants » étant souvent taxés de *kāfirūn/kuffār*, sg. *kāfir* dans le Coran). Gallez (« La racine *kfr* ») considère que ce dernier sens, et donc l'usage coranique du terme *kāfir-kāfirūn/kuffār*, dérive du Nouveau Testament syriaque (voir Mt 10, 33 ; 16, 24 ; 26, 34, 75 ; Lc 6, 35 ; 8, 45 ; 22, 57 ; 1 Jn 2, 22-23 ; Jd 1, 4, où contrairement à la Bible hébraïque, *k.p.r.* signifie « nier ») et ensuite d'écrits d'auteurs syriaques plus tardifs comme Jacques de Saroug.

Comme Droge le fait remarquer (*Qur'ān*, p. 2-3, n. 12, 14), la particule d'ouverture *inna* (« certes ») au v. 6 (et ailleurs) rappelle la particule démonstrative *hinnē* (« Ô ! », « Regardez ! ») en hébreu biblique ; on peut également comparer le scellement/couvrement de la vue des incroyants au v. 7 avec Is 6, 9-10 et Mc 4, 11-12.

Quant au terme *shayāṭīn* (« satans ») au v. 14, il est difficile de savoir s'il se réfère aux dieux/idoles des incroyants ou à leurs chefs (*ibid.*, p. 3, n. 19).

23-25 Cette courte section de trois versets avertit les destinataires contre le rejet de la révélation communiquée par Dieu à son serviteur

(*'abd*), qui demeure cependant non-identifié (voir ci-dessous les commentaires sur Q 3 : 144 ; 33 : 40, 47 : 2, 48 : 29, et 61 : 6). À l'inverse, les croyants pieux se voient promettre une vie bonne dans l'au-delà dans des jardins avec des rivières d'eaux vives et des fruits similaires à ceux dont ils jouissent présentement sur terre ; apparemment, les femmes sont mentionnées, ici et ailleurs (voir Q 3 : 15 ; 4 : 57 ; 20 : 53 ; 22 : 5 ; 26 : 7 ; 31 : 10 ; 36 : 36 ; 43 : 12 ; 50 : 7), comme récompenses pour les justes (sur le paradis coranique, voir Tamari, *Iconotextual Studies* ; voir aussi à présent Courtieu, « Glück » ; *id.*, « Cushions », qui suggère que l'arrière-plan sassanide de certaines de ces images et descriptions doit être cherché dans la culture matérielle du monde sassanide, notamment les banquets de la cour). Luxenberg (*Syro-Aramaic Reading*, p. 265-266), cependant, interprète l'expression *azwāj muṭahhara* au v. 25 comme « espèces de [fruits] purs » plutôt que « épouses purifiées » et soutient (*ibid.*, p. 247-283) que les Houris (litt. « les blanches [étincelantes] ») auxquelles il est fait allusion dans le Coran et habituellement identifiées à des jeunes vierges, rappellent plutôt les raisins mentionnés par Éphrem le Syrien dans ses *Hymnes sur le paradis* (voir pour une discussion de ce sujet, King, « A Christian Qur'ān ? », p. 64-66).

Comme aux v. 2 et 3, le v. 23 inclut un autre terme méta-textuel dont la signification est disputée, à savoir le mot *sūra* (pl. *suwar*). L'auteur défie ceux qui émettent des doutes sur la révélation communiquée par le serviteur de Dieu d'amener « une *sūra* comparable à celle-ci » ; voir Q 10 : 38 qui reproduit *verbatim* cette phrase précise et 11 : 13, où ceux qui accusent le prophète coranique de forgerie sont mis au défi de présenter dix *suwar* comparables. Ainsi, comme Gallez le fait remarquer (*Le Messie*, vol. 2, p. 184-187), le sens du mot *sūra* dans ces versets diffère visiblement du sens qui lui fut assigné plus tard, c'est-à-dire « chapitre », car cela ferait peu sens de demander à quelqu'un d'amener « dix "chapitres" comme celui-ci » (Q 11 : 13, nous soulignons) ; en d'autres termes, le sens du terme coranique est différent et plus large car il pourrait se référer à une « section », une « phrase » ou un « fragment » dans le texte (de Prémare, *Origines du Coran*, p. 31).

En plus du problème de la signification d'un tel mot, il y a aussi le problème de sa provenance. Comme l'ont remarqué de nombreux chercheurs depuis Nöldeke, malgré toutes les tentatives de le faire dériver de la racine arabe *s.w.r.* (qui entraîne l'idée de « délimiter quelque chose avec une rangée de briques ou de pierres » ; voir les mots hébreux *sh'rût* et *shûrt* en Jr 5, 10 et Jb 24, 11, respectivement), *sûra* ne semble pas être un mot d'origine arabe. Parmi les différents termes étrangers avancés pour expliquer son étymologie, on trouve (1) plusieurs mots hébreux comme (a) *shurâh*, qui signifie « rangée », « rang », « file » et « ligne », « paragraphe marginal » ou « glose » en hébreu post-mishnaïque (Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 26 ; Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 31 ; Bellamy, « More Emendations », p. 200 ; Gallez, *Le Messie*, vol. 2, p. 184), (b) *be'sôrâh*, qui désigne des « nouvelles » ou des « bonnes nouvelles » (Bellamy, « More Emendations », p. 200-201 ; *id.*, « Textual Criticism », p. 247), ou (c) *shîr*, qui désigne un « chant » ou un « poème » (Gallez, *Le Messie*, vol. 2, p. 185) ; ainsi que (2) le mot araméen/syriaque *sûrtâ*, signifiant « écrit » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 180-182). Quoi qu'il en soit de sa signification originelle, le mot *sûra* est souvent lié dans le Coran à l'idée d'envoi de la révélation de Dieu (voir aussi Neuwirth, « Sûra[s] »).

26-29 Les v. 26-29 font écho aux v. 6-22, au sens où ils présentent un avertissement à l'encontre des incroyants (v. 26-27) suivi par un appel au monothéisme (v. 28-29).

30-39 *Un récit sur Adam*

Outre ce motif récurrent, la sourate 2 inclut quatre récits paraboliques : un sur Adam (v. 30-39), deux sur Abraham (v. 122-141 et 258-260, respectivement) et un autre sur Saül (v. 246-252). En plus de développer les récits bibliques correspondants, ils présentent tous des traits de réinterprétation post-bibliques, surtout chrétiens.

Les v. 30-39 contiennent un récit en deux parties concernant la création d'Adam (v. 30-34) et sa chute (v. 35-39) qui se construit de

manière elliptique sur Gn 1, 26-30 et 2, 7-3, 24 – la particule d'ouverture *idh* (« quand », sous-entendu « rappelle-toi quand ») au v. 30 (et ailleurs) marque habituellement le début d'une histoire (Droge, *Qur'ān*, p. 4, n. 35).

Une preuve de la nature elliptique d'un tel récit – qui suggère par ailleurs que les histoires bibliques étaient connues de l'audience coranique – est le fait que ni Ève ni le serpent ne soient mentionnés par leurs noms (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 1, 40-43, 47-48, 51-52, 57-58 ; *id.*, *Sectarian Milieu*, p. 24 ; voir en outre Hawting, *Idolatry*, qui examine l'idée qu'une telle audience était formée de païens ou polythéistes bibliquement non éduqués). Le nom Iblīs, attribué au diable au v. 34 (et ailleurs), doit être relié au grec *diabolos* (vraisemblablement *via* le syriaque *dīblūs* ou *diyābūlūs*) qui est fréquemment utilisé dans la Septante¹ pour traduire l'hébreu *shāṭān* (« l'accusateur ») ; voir aussi Mt 4, 1 (Droge, *Qur'ān*, p. 5, n. 44). Par ailleurs, *al-shayṭān* (Satan) au v. 36 apparaît comme un calque de la forme éthiopienne bien documentée *shayṭān* (Kropp, « The Ethiopic Satan », *id.*, « Beyond Single Words ») ; pour une interprétation différente qui le voit plutôt comme un emprunt syriaque, voir Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 100-104.

Plus important : le récit coranique sur Adam en Q 2 : 30-39 ajoute quelques éléments intrigants à l'histoire biblique d'Adam (pour les développements rabbiniques et chrétiens à ce sujet, voir Toepel, « Adamic Traditions »).

Premièrement, à l'inverse de la Bible, où ils ne sont pas mentionnés – mais comme dans le midrash talmudique sur Gn 1, 26 et Nb 2, 19 – les anges sont présents quand Dieu crée Adam et fait de lui son « représentant » (*khalīfa*) sur terre (v. 30 ; voir Gn 1, 26, 28) – une décision contre laquelle les anges protestent (v. 30). Deuxièmement, Iblīs (c'est-à-dire Satan, qui est dépeint dans tous les récits coraniques sur Adam comme un ange rebelle, probablement suivant une source juive ; voir Pohlmann, *Entstehung*, p. 85-152) porte ces protestations plus loin encore puisqu'il refuse (seul) de se prosterner devant Adam

1. Principale traduction grecque de la Bible hébraïque datant du III^e siècle av. J.-C.

(v. 34) et fait pécher Adam et Ève (v. 36). Troisièmement, Adam se repent de la transgression commise et Dieu accepte alors sa repentance (v. 37). Cela revient à insister sur la responsabilité humaine plutôt que sur le péché humain comme étant peut-être le motif théologique central du récit (voir Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 18-20 ; Madigan, « Human Alienation » ; voir Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*).

Parallèlement à ces nouveaux éléments, deux problématiques méritent d'être commentées ici : (1) le mot *khalīfa* au v. 30 – un terme qui sera plus tard utilisé dans la tradition musulmane pour désigner les successeurs politiques de Muhammad (« calife ») ; et (2) la vénération angélique d'Adam au v. 34 – car Dieu ne fait pas que créer et présenter Adam aux anges, mais il leur demande également de se prosterner devant lui.

Dans les années 1930, Faris (« Khalifa or Khaliqa ») proposa une lecture différente du mot *khalīfa* au v. 30, à savoir : *khalīqa*, « créature » (la seule différence entre le *f* et le *q* en arabe étant un point diacritique normalement omis dans les manuscrits coraniques les plus anciens). Cependant, sa proposition fut rejetée par Guillaume (« Khalifa or Khaliqa ? ») pour deux raisons : (a) contrairement à *khalīfa*, *khalīqa* n'est pas un terme coranique ; (b) c'est le fait qu'Adam soit choisi comme « représentant » de Dieu plutôt que « créature » de Dieu qui excite la jalousie des anges. Bien que le premier des deux arguments de Guillaume fasse sens, il est loin d'être convaincant puisque *Sūrat al-Baqara* contient un nombre substantiel de mots non attestés par ailleurs dans le corpus coranique ; quant à son second argument, alors qu'il prend de manière convaincante le mot *khalīfa* comme une adaptation du mot biblique « image » (hébreu *tselem*, grec *eidolon*) en Gn 1, 26, il ne peut pas être considéré comme concluant car la production par Dieu d'une « créature » similaire à lui (comme cela est rapporté dans le texte biblique, qui est connu de l'auteur de Q 2, 30-39) et déterminée par lui pour habiter la terre (comme le dit dans le passage coranique) peut simplement avoir causé la plainte des anges.

Zwemer (« Worship of Adam ») et Reynolds (« Angels » ; *id.*, *Biblical Subtext*, p. 39-54) suggèrent que la vénération angélique

d'Adam au v. 34 développe implicitement le thème de la vénération angélique du Christ comme le second et vrai Adam en Hb 1, 6 (voir aussi la référence de Paul à Jésus comme celui au nom duquel tout genou au ciel devra se courber en Phil 2, 10, ainsi que *La Vie d'Adam et Ève*¹ 12, 1-16, 1, et *La Caverne des trésors*² 2, 12-13, 22-25). Le motif des anges vénérant Adam est aussi présent dans les récits concernant Adam en Q 15 : 26-42 et 38 : 67-85. Pourtant, il y a une différence fondamentale entre Q 15 : 26-42 et 38 : 67-85, d'une part, et Q 2 : 30-39, d'autre part. En Q 2 : 31-34, les anges se prosternent devant Adam après que Dieu lui a enseigné les « noms » de toutes les créatures de la terre (voir Gn 2, 19). À l'inverse, en Q 15 : 29 et 38 : 72, ils se prosternent devant Adam après que Dieu a insufflé en lui « Son » propre « esprit » (voir 21 : 91 ; 66 : 12, où d'une manière intéressante, le même phrasé est appliqué à la naissance de Jésus). Ainsi, Q 2 : 30-39 peut être lu comme une tentative de supprimer les connotations christologiques troublantes des récits sur Adam en Q 15 : 26-42 et 38 : 67-85 ; il représente peut-être ainsi une version plus tardive du récit proto-coranique sur Adam, qui est également rappelé en Q 7 : 10-18 ; 17 : 61-65 ; 28 : 50 ; 20 : 115-223 sans que ces versets ne donnent, cependant, aucune explication spécifique pour la vénération angélique d'Adam (à ce sujet, voir Minov, « Satan's Refusal »).

Un point supplémentaire qui vaut la peine d'être mentionné, bien qu'il soit souvent négligé, est le changement étrange des pronoms masculin et féminin de la troisième personne au v. 31, concernant les noms de toutes les choses (voir la référence aux noms des animaux qu'Adam est habilité à prononcer en Gn 2, 20) appris à Adam par Dieu : *wa-'allama ādama l-asmā'a kullahā thumma 'araḍahum 'alā l-malā'ikati*, « et Il [Dieu] enseigna à Adam tous leurs (kullahā, avec -hā, pron. fém. sg., dont l'antécédent est "les êtres, les animaux", collectif non humain, qui doit en principe s'accorder au féminin singulier en arabe classique) noms, puis Il [Dieu] les présenta aux anges (autrement dit Dieu présenta les êtres, les animaux, aux anges, et leur demande de les

1. Texte apocryphe de l'Ancien Testament, composé vers la fin du 1^{er} siècle apr. J.-C.

2. Écrit chrétien, composé en syriaque datant des v^e-vi^e siècles apr. J.-C.

nommer ; ici le texte utilise *-hum* = pron. masc. pl., dont le référent est aussi « les êtres, les animaux ».

40-121 *Polémiques antijuives et antichrétiennes* (qui mentionnent la désobéissance d'Israël, la falsification de l'Écriture par les juifs et leur rejet de Jésus)

40-74 Le nombre et la fréquence des péricopes antijuives dans le corpus coranique est des plus remarquables et la sourate 2 ne constitue pas une exception à ce sujet.

L'auteur des v. 40-74 rappelle premièrement aux juifs leur alliance (*'ahd*) avec Dieu et les enjoint ensuite à accepter ce que Dieu lui-même a envoyé en confirmation de la Torah mosaïque. L'allusion, au v. 41, à ce que Dieu a révélé « confirmant ce que vous possédez déjà » n'est pas clarifiée davantage. Elle pourrait se référer soit (comme l'expression parallèle au v. 97) à la révélation conférée au prophète coranique, soit à la mission passée de Jésus en Israël (voir v. 87 et 136 *infra*, ainsi que Q 3 : 45-60 ; 5 : 46, 78 ; 23 : 45-50 ; 43 : 59 ; 61 : 6). En outre, la référence, au v. 44, à « l'Écriture » (*kitāb*) lue par les juifs, suggère qu'il s'agit de la Torah, là où le v. 53 parle plutôt, par allusion à ce que Moïse a reçu de Dieu, de *al-kitāb wa-l-furqān* – ce dernier mot, *furqān*, étant particulièrement difficile à interpréter et traduire, comme de nombreux chercheurs contemporains l'ont justement souligné.

Leur prémisse est simple : dans le Coran, *furqān* dénote habituellement une « forme » de révélation restant non spécifiée (voir v. 185 *infra* et Q 3 : 4 ; 8 : 29, 41 ; 21 : 48 ; 25 : 1). Les exégètes musulmans ont traditionnellement lié le nom *furqān* à la racine verbale arabe *f.r.q.* signifiant « diviser » ou « séparer » et ont donc rendu *furqān* par « discernement » ou « critère » (Madigan, « Criterion ») ; de plus, ils ont pris les termes *qur'ān* et *furqān* comme des synonymes. En revanche, plusieurs chercheurs occidentaux, dont Geiger, Nöldeke, Wensinck, Bell, Horowitz, Mingana, Jeffery, Oberman et Paret, ont indiqué le mot araméen/syriaque *purqānā* (« salut », « rédemption », « délivrance »)

comme le mot original derrière le terme coranique. Cela a des implications immenses. Qu'on considère par exemple, les deux lectures possibles de Q 25 : 1 (en tenant compte des lectures différentes possibles des termes *furqān* et *nadhīr*) :

Qu'il soit loué celui qui envoya le discernement [*furqān*] sur son serviteur [= le Prophète coranique], de sorte qu'il soit un avertisseur [*nadhīr*] pour tous les hommes [*li-l-'ālamīn*] ;

Qu'il soit loué celui qui envoya la rédemption [*furqān*] sur son serviteur [= le Christ], pour qu'il soit un sacrifice [*nadhīr*] pour tous les hommes [*li-l-'ālamīn*].

Cette dernière interprétation a été proposée par Heger (« Al-Furqān »), qui a ainsi suggéré la présence d'une formule christologique cachée derrière la louange contenue en Q 25 : 1. Par ailleurs, Rubin (« Arabian Origins ») relie le sens de l'arabe *furqān* à l'hébreu *p'dût* en Ex 8, 23 qui est traduit par *purqānā*, c'est-à-dire « rédemption » dans le Targum¹, et *purshānā*, c'est-à-dire « division », dans la Peshītā² (ainsi que dans la Septante et la Vulgate³) ; cela pourrait expliquer les deux significations communément associées au nom *furqān*, à savoir « rédemption » et « critère ». En revanche, Donner (« Quranic Furqān ») a récemment élargi le champ sémantique du terme arabe en insistant sur le fait que, dans Q 2, 53 et 21, 48, *furqān* semble plutôt refléter l'araméen/syriaque *puqdānā* (pl. *puqdānē*), « commandement(s) ». Sur *furqān* comme une autoréférence du Coran lui-même, voir aussi Mir, « Names », p. 507-508 ; Boislivé, *Coran par lui-même*, p. 91-97 ; voir néanmoins les doutes exprimés sur l'autoréférentialité du Coran dans le commentaire des v. 2-5, *supra*.

Après avoir été enjoint d'accepter cette nouvelle dispense de Dieu, les juifs sont âprement accusés de détourner la vérité et de négliger les principes mêmes de la piété. L'auteur mentionne leurs transgressions

1. La traduction araméenne de la Bible.

2. La principale traduction syriaque de la Bible.

3. Principale traduction latine de la Bible hébraïque et du Nouveau Testament, datant du IV^e siècle apr. J.-C.

(incluant leur meurtre des prophètes de Dieu, voir à ce sujet *infra*, les commentaires des v. 83-103), leur recommande de se tourner vers la miséricorde de Dieu et les avertit au sujet de leur destin s'ils ne se repentent pas. Ainsi, les thèmes de l'élection d'Israël, des transgressions et du remplacement dans l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*) se succèdent les uns aux autres.

L'élection d'Israël est évoquée aux v. 47, 49-50 et 61 (qui rappellent la sortie d'Égypte), 51-54 (qui rapportent l'histoire du Veau d'or d'après Ex 32, 25-29, voir Pregill, « Turn in Repentance »), 55 et 57 (qui mentionnent l'épiphanie de Dieu au mont Sināï), 56 (qui fait allusion à la résurrection des Israélites), 58 (qui mentionne brièvement la conquête de Canaan et de Jérusalem), 60 (qui revient sur l'égarement des Israélites au désert et le miracle opéré par Moïse lorsqu'il fit sortir d'un coup l'eau du rocher), 63 (qui évoque le don de la Torah au mont Sināï) et 67-74 (voir les commentaires *supra* sur le récit de la « vache » et le titre de ce chapitre coranique).

Les juifs sont sévèrement critiqués, par ailleurs, pour leur insensibilité, leur hypocrisie et leurs transgressions – l'allusion à leurs « cœurs endurcis » au v. 74 rappelant l'imagerie polémique présentée contre eux dans le Nouveau Testament (voir Rm 9, 18 ; Hb 3, 8 ; 13, 15 ; 4, 7). De plus, le v. 65 accuse certains d'entre eux de ne pas observer le Sabbat et montre Dieu les condamnant en des termes ouvertement insultants : « Soyez des singes abjects ! » (voir Q 5 : 50 ; 7 : 166). Ce portrait dépréciatif peut être vu comme un écho oblique à des traditions juives sur la transformation des constructeurs de la tour de Babel de Gn 11, 1-9 et des Israélites de Nb 11, 19-20 en « singes » (Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 313-314 ; Lichtenstaedter, « Accursed Apes » ; Rubin, « Apes » ; *id.*, « Become You Apes » ; Noja Nosedá, « Qur'ān II, 65 » ; Guiraud, « Singe » ; Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 106-117 ; Firestone, « Apes »). Ainsi, l'auteur combine les formules chrétiennes et rabbiniques afin de produire, comme c'est souvent le cas dans le corpus coranique, une image radicalement négative des juifs.

Quand et où une telle image a été construite est un tout autre problème. La référence, au v. 58, à une « ville » (*qarya*) que Dieu encourage les Israélites à mettre à sac, peut être comprise, comme le suggère

Kaplony, comme une allusion implicite à la conquête davidique de Jérusalem – que les Arabes conquièrent eux-mêmes en 638. La clé de cette connexion est la référence apparente à une des portes d'un projet marwanide (donc postérieur à Muhammad et aux conquêtes) de construction d'un grand Temple de la fin du VII^e siècle pour remplacer le Temple de Jérusalem (Kaplony, *Haram*, p. 33-57, 213-381). Le passage en question dit : *wa dkhulū l-bāba sujjadan wa qūlū ḥiṭṭatun*, c'est-à-dire, « Entrez [par] la porte [*bāb*], prosternez-vous, et dites : “Repentance [*ḥiṭṭa*] !” » – *Bāb Ḥiṭṭa* (« Porte de la Repentance ») étant le nom de l'une de ces portes (Busse, « *Bāb Ḥiṭṭa* » ; Kaplony, *Haram*, p. 51, 266-269). Par ailleurs, l'instruction de se prosterner lorsque l'on entre dans une ville rappelle curieusement les témoignages de plusieurs auteurs chrétiens du milieu du VII^e siècle, dont ceux d'un pèlerin anonyme originaire de Plaisance et de Pierre l'Ibère, concernant l'arrivée de pèlerins à Jérusalem (Kaplony, *Haram*, p. 269). Tout cela pointe vers un contexte palestinien plutôt que lié au Ḥijāz pour la péricope coranique et vers la possibilité que les v. 40-74, ou le v. 58 date(nt) de la fin du VII^e siècle.

Un autre verset particulier dans cette péricope est le v. 62. Sa référence positive à l'égard des juifs, des chrétiens (*naṣārā*) et des sabéens (*ṣabi'ūn*) rompt clairement avec le récit mentionné *supra*, le séparant ainsi du reste. Le sens exact des termes *naṣārā* et *ṣabi'ūn* a été beaucoup discuté. Le pluriel *naṣārā* apparaît quatorze fois dans le Coran (Q 2 : 62, 111, 113 [deux fois], 120, 135, 140 ; 5 : 14, 18, 51, 69 [quasiment identique à 2 : 62], 82 ; 9 : 30 ; 22 : 17), et le singulier *naṣrānī*, une fois (Q 3 : 67). Cependant, l'origine du terme n'est pas claire. On a supposé que le mot arabe *naṣārā* pourrait dériver de l'hébreu *nôṣrīm*, du grec *nazōraioi/nasaraioi* ou du syriaque *nāsrāyē* (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 280-281 ; Mingana, « Syriac Influence », p. 96-97 ; de Blois, « *Naṣrānī* ») mais aucun consensus scientifique n'a été atteint jusqu'à présent concernant son origine.

Dans le Coran, les *naṣārā* sont habituellement mentionnés aux côtés des juifs (excepté en Q 5 : 14) et d'autres groupes comme les sabéens (Q 2 : 62 ; 5 : 69) ou les mages (Q 22 : 17). Selon le passage, ils sont respectivement dépeints en termes positifs, négatifs ou

neutres (voir Q 2 : 62 ; 3 : 52 ; 5 : 69, 82 ; 61 : 14 // 2 : 111, 113, 120, 135, 140 ; 3 : 67 ; 5 : 14, 18, 51 ; 9 : 30 // 22 : 17). Quoi qu'il en soit, la représentation que le Coran donne d'eux est, dans l'ensemble, plus positive que celle donnée aux juifs. Puisque les chrétiens de langue syriaque ne se décrivaient pas eux-mêmes comme des « nazoréens », de Blois (« *Naṣrānī* ») suggère que les *naṣārā* coraniques doivent être identifiés non pas avec des chrétiens, comme ils le sont habituellement, mais avec des judéo-chrétiens sectaires (voir aussi *id.*, « Elchasai » ; *id.*, « Arabian Context », p. 621-623). Une opinion similaire est exprimée par Gnilka (*Nazarener*) et Gallez (*Le Messie*, vol. 2, p. 86-90, 252-253, 257-258 ; *id.*, « “Gens du Livre” »). Gallez soutient aussi que, dans la mesure où les croyances des courants chrétiens dominants sont critiquées dans le Coran, les *naṣārā* qui sont présentés favorablement en Q 2 : 62 ; 5 : 69, 82 ne peuvent donc pas être des chrétiens appartenant à ces courants dominants ; il soutient également que ces moments dans lesquels ils sont cités négativement (par exemple Q 5 : 51) doivent être compris comme des interpolations, parce qu'ils rompent le rythme des versets en question d'une part, et parce qu'ils témoignent d'un changement dans le sens du terme *naṣārā* d'autre part, qui en est venu à un certain moment à désigner non pas les judéo-chrétiens mais les chrétiens de manière générale.

Cette opinion a récemment été discutée par Griffith (« *Al-Naṣārā* ») et Reynolds (« Christianity in the Qur'ān ») qui ont plutôt souligné la créativité de la rhétorique du Coran, et ses qualités polémiques, dont le(s) auteur(s), selon eux, s'est (se sont) approprié(s) un terme relevant de controverses intra-chrétiennes (« nazoréens ») pour décrire les chrétiens eux-mêmes et leurs croyances en des termes négatifs (voir Ac 24, 5). Voir aussi, pour une vue d'ensemble de l'histoire de l'interprétation du terme *naṣārā* dans le Coran (classique et moderne), McAuliffe, *Qur'ānic Christians* ; Griffith, « Christians » ; Urvoy, « Chrétiens » ; Mazuz, « Christians ».

Quant aux *ṣābi'ūn*, leurs croyances et/ou pratiques religieuses sont totalement passées sous silence dans le Coran, raison pour laquelle il est extrêmement difficile de savoir de qui il s'agit. Depuis

Chwolsohn (*Ssabier*), écrivant dans les années 1850, qui proposa de les identifier (suivant les références fournies par l'auteur musulman du x^e siècle, Ibn al-Nadīm) aux anciens elchasaïtes et aux mandéens, la plupart des chercheurs sur le Coran et les débuts de l'islam ont pris cette équation au pied de la lettre, bien que d'autres groupes aient été suggérés également comme une référence plausible pour les *ṣabi'ūn* coraniques, par exemple les néoplatonistes de Ḥarrān, les manichéens et les plus anciens fidèles de Muhammad à La Mecque (voir Tardieu, « Šābiens » ; Blois, « Sabians in Pre-Islamic Arabia » ; *id.*, « Sabians » ; *id.*, « *Naṣrānī* », p. 26 ; Bell, *Origin*, p. 60 ; voir aussi Buck, « Identity » ; Gil, « Creed », p. 13-15 ; Gobillot, « Sabéens » ; Shahlar Gasimova, « Sabi'ans »). Quoi qu'il en soit, si nous nous fondons sur Q 2 : 62 ; 5 : 69 ; 22 : 27, tout ce que nous pouvons dire est qu'ils n'étaient pas polythéistes.

75-82 La rhétorique des v. 75-82 est également clairement antijuive. L'auteur de cette brève péricope accuse les juifs (qui ne sont pas mentionnés par leur nom, mais voir Q 3 : 78 ; 4 : 46 ; 5 : 13, 41) de falsifier « l'Écriture » (littéralement « l'écrit », *kitāb*) et ainsi de déformer « la parole de Dieu » (*kalām Allāh*). Cela rappelle les v. 85 et 146 de cette sourate qui accusent de la même manière les juifs de tenir secrète et/ou de rejeter une partie de « l'Écriture » et leurs alliés de l'ignorer complètement (voir aussi Q 2 : 101, 121 ; 4 : 46 ; 6 : 91 ; 62 : 5). Sur l'expression « parole de Dieu » au v. 75 comme faisant référence à un texte écrit – contrairement au *dāvār YHWH* biblique, qui désigne l'oracle prophétique – ; voir Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 76-77, qui souligne ainsi la précéence du livre sur le prophète et soutient que la traduction de la parole de Dieu en une trace écrite (écriture) constitue un élément essentiel du judaïsme rabbinique. La traduction des paroles d'inspiration divine des prophètes dans le Logos divinement incarné comme la manifestation complète de la parole de Dieu n'en est pas moins un élément crucial du christianisme ; cela montre que le judaïsme et le christianisme possédaient deux points de vue différents sur le même sujet et que la théologie de la révélation présente dans les débuts de l'islam ne doit pas nécessairement être expliquée par un arrière-plan juif.

De plus, la notion de falsification scripturaire est une notion clé pour comprendre un aspect central de la rhétorique antijuive dans le Coran et ses connotations chrétiennes. Comme Gabriel Reynolds l'a justement remarqué, « la préoccupation du Coran pour l'échec des juifs à lire la révélation divine correctement est étroitement liée à la littérature chrétienne antijuive conventionnelle [et plus spécifiquement à] la littérature chrétienne syriaque pré-islamique » (« Scriptural Falsification », p. 197). Comparer le Coran aux écrits d'Aphraate (m. v. 345), Éphrem le Syrien (m. 373), Isaac d'Antioche (m. fin du v^e siècle) et Jacques de Saroug (m. 521) étaye largement cette affirmation. En bref, il peut être soutenu que le Coran a l'air très chrétien dans son anti-judaïsme. On peut se demander, cependant, pourquoi la composante antijuive est si prégnante dans l'ensemble du corpus dans la mesure où les indices d'une présence juive à Médine sont en fait assez minces (Reynolds, « Scriptural Falsification », p. 201-202 ; pour une opinion plus traditionnelle, voir Mazuz, *The Jews of Medina*). L'un dans l'autre, ces deux facteurs semblent impliquer qu'au moins certaines parties du Coran ont été écrites dans un milieu non hijāzi et marqué par une influence chrétienne. Par ailleurs, on a suggéré que la condamnation par Matthieu et Luc des « scribes » juifs (syriaque *sāfrē*), d'une part, et, d'autre part, l'association coranique polémique de « livres » (*asfār*) avec des scribes reflètent une rhétorique parallèle et donc, une stratégie discursive parallèle (voir Mt 23 ; Lc 11, 44 ; *Diatessaron*¹ 40 ; Q 62 : 5 ; voir aussi El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 128-130).

83-103 Les v. 83-103 élargissent la critique contre les juifs en dénonçant, entre autres, leur rejet de Jésus. Ainsi, au v. 87, après avoir placé Jésus parmi les successeurs de Moïse (voir Q 2 : 136 ; 4 : 163 ; 6 : 85 ; 33 : 7-8 ; 42 : 13 ; 57 : 25-27), l'auteur soutient que Jésus a reçu des preuves de la vérité de Dieu et – plus important – qu'il était « assisté » par l'Esprit Saint (voir Q 2 : 253 ; 4 : 171 ; 5 : 110). Deux brèves remarques doivent être faites à ce stade.

1. Une harmonisation ancienne des évangiles du Nouveau Testament. C'était le texte standard de l'Évangile dans le Moyen-Orient syrien jusqu'aux alentours de 400 ap. J.-C.

La première concerne la formule que l'auteur utilise pour désigner l'Esprit. L'expression *rūḥ al-qudus* (« Esprit Saint ») a été identifiée comme un emprunt syriaque (Mingana, « Syriac Influence », p. 85, 92 ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 232 ; Griffith, « Holy Spirit » ; Azmoudeh, « Esprit saint »). Pourtant, cela ne signifie pas qu'elle a nécessairement atteint le Coran depuis un milieu syrien (qu'il soit oriental ou occidental) ; ainsi, par exemple, Christian Robin (« Prière », p. 57) la compte parmi les emprunts syriaques/araméens trouvés dans les inscriptions préislamiques du Yémen/Arabie du Sud (voir Segovia, « Abraha »). La seconde remarque concerne le rôle de l'Esprit vis-à-vis de Jésus. Griffith (« Holy Spirit ») interprète la déclaration au v. 87 comme un argument contre le trinitarisme chrétien, dans la mesure où elle semble d'une manière ou d'une autre subordonner Jésus à l'Esprit (voir v. 253 *infra* et Q 5 : 110). Gallez (*Le Messie*, vol. 2, 258-261) va même plus loin en suggérant que l'auteur – en utilisant le verbe *ayyada* (« assister », mais aussi « manipuler ») pour décrire les actes de l'Esprit – propose une christologie adoptianiste, dans laquelle l'Esprit transforme Jésus en l'oint de Dieu.

Les exégètes musulmans identifient l'Esprit à celui qui fait descendre la vérité de Dieu, c'est-à-dire l'ange Gabriel (arabe Jibrīl) comme l'agent de la révélation conférée à Muhammad (voir Q 16 : 102 ; 26 : 192-194). Il n'y a aucune raison de croire que c'est le cas ici mais l'inimitié des juifs envers Gabriel est accentuée aux v. 97-98. El-Badawi (*Aramaic Gospel Traditions*, p. 121-125) remarque en outre que la référence, au v. 87, à des juifs comme ceux, soit qui traitent les prophètes de Dieu de menteurs, soit les assassinent (point déjà mentionné au v. 61 ; voir aussi v. 91 ci-dessous, ainsi que Q 3 : 21, 112, 181, 183 ; 4 : 155 ; 5 : 70), se fonde sur le motif, et même sur la formulation, trouvé en Mt 12, 3-5 ; 23, 31-34 ; Lc 11, 39-52 ; 13, 34-35 ; 1 Th 2, 14-16 ; Hb 11, 37-38, et *Diatessaron* 33, 44-47 ; 41, 1-2.

Concernant les différents rôles assignés à l'Esprit dans le Coran, voir Macdonald, « Development » ; Shellabear, « Meaning » ; Calverley, « Doctrines » ; O'Shaughnessy, *Development* ; Griffith, « Holy Spirit » ; Sells, « Spirit » ; Azmoudeh, « Esprit saint ».

De manière intéressante, l'expression attribuée aux juifs au v. 93 : « Nous entendons et désobéissons » (*sami'nā wa-ʿaṣaynā*) inverse celle trouvée en Dt 5, 27 : « Nous entendrons et [le] ferons ! » (*shā-ma'nū w^e-ʿaṣīnū*), là où l'allusion au v. 97 à la « bonne nouvelle » (*bushra*) apportée par la révélation de Gabriel au prophète coranique, joue sur le mot chrétien arabe pour « bonne nouvelle » ou « évangile » (*bishāra* ; Droge, *Qurʾān*, p. 10-11, n. 108 et 119, respectivement).

Le passage s'achève avec une allusion implicite à l'histoire des anges déchus responsables de l'introduction du mal sur la Terre, contenue originellement en 1 Énoch 7-8, 13 et plus tard redite en Jb 4-5, 8 (voir Bamberger, *Fallen Angels*, p. 111-117 ; Brinner, « Hārūt and Mārūt » ; Reeves, « Explorations » ; *id.*, « Resurgent Myth » ; *id.*, « Parascriptural Dimensions » ; Reed, *Fallen Angels*, p. 255 ; *id.*, « Fallen Angels » ; Crone, « Book of the Watchers » ; Segovia, « Thematic and Structural Affinities »). Il a été supposé que les noms des anges mentionnés au v. 102, Hārūt et Mārūt, devaient être reliés aux Hurvatāt et Ameretāt iraniens et que la médiation manichéenne ne pouvait pas être écartée à ce sujet (Ménasce, « Légende » ; voir St. Clair-Tisdall, *Sources*, p. 33 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 146-148 ; *id.*, *Jewish Proper Names*, p. 20-21 ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 282 ; Margoliouth, « Additions », p. 61 ; Bar-Asher, « Hārūt and Mārūt » ; sur la survivance du zoroastrisme en Iran islamique, voir Crone, *Nativist Prophets*).

104-110 La cible polémique de ce passage n'est pas claire *a priori*. L'expression « Gens de l'Écriture » (*ahl al-kitāb*) au v. 109 peut se référer soit aux juifs soit aux chrétiens ou bien aux deux (voir Q 3 : 64-65). Pourtant, l'expression dans le verset d'ouverture (« Ne dites pas “Favorise-nous !” [*rā'inā*] ; dites [plutôt] “Regarde-nous !” [*unzurnā*] – et écoutez ! ») étaye l'interprétation qui fait de ce passage un texte antijuif, puisque les juifs sont accusés ailleurs de vantardise en raison de la fierté religieuse dont ils font preuve (voir Gobillot, « Abrogation », p. 11-14 ; Künstlinger, « *Rā'inā* » ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 136 ; voir aussi les commentaires sur v. 138 plus bas). Gobillot (« Abrogation ») suggère en outre un jeu de mots entre la

forme verbale arabe *rā'inā* et le verbe hébreu *rā'a* (« considérer » ou « favoriser » quelqu'un), qui renforce l'idée que les v. 104-110 ont un objectif antijuif.

Quant au terme *āya* au v. 106, il ne doit pas être interprété comme « verset », mais plus généralement comme « signe » ou « exemple » (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 6 ; voir Abrahamov, « Signs » ; Neuwirth, « Verse[s] » ; Yahia, « Signes » ; Boislieu, *Coran par lui-même*, p. 68-82, 271). De plus, il semble être un terme étranger (Mingana, « Syriac Influence », p. 86 ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 72-73 ; Bell, *Origin*, p. 109). Ainsi, l'affirmation faite au v. 106 qu'un *āya* donné est susceptible d'être remplacé par un meilleur n'implique pas la théorie juridique plus tardive de l'abrogation coranique, selon laquelle le contenu normatif d'un verset donné peut être invalidé par un autre compte tenu du fait qu'un verset plus tardif est postérieur au précédent (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 195-202 ; Burton, « Exegesis » ; Powers, « Exegetical Genre » ; Rippin, « Abrogation »). En d'autres termes : il implique simplement la correction de croyances antérieures – ici, l'élection d'Israël (sur laquelle voir commentaires sur les v. 122-141, *infra*).

111-114 Les v. 111-114 critiquent les juifs et les chrétiens qui prétendent être le seul groupe religieux légitime (v. 113) et affirment qu'eux seuls entreront au paradis (v. 111). De plus, le v. 114 dénonce ceux qui empêchent les justes qui se soumettent à Dieu de mentionner le nom de Dieu dans les « mosquées » (*masājid*). Comme le remarque Droge (*Qur'ān*, p. 12. n. 136), « l'utilisation du pluriel "mosquées" [...] est inhabituel et difficile à comprendre » ; il ajoute que cela peut faire référence à des églises chrétiennes (voir également en ce sens Q 7 : 29 ; 18 : 21 ; 22 : 40).

En se fondant sur l'association exégétique primitive de ce verset avec Jérusalem plutôt que Médine, Bashear (« Qur'ān 2 : 114 ») lit ce passage comme une allusion au refus byzantin d'admettre que les compagnons de Muhammad entrent sur le Mont du Temple. Shoemaker (*Death of a Prophet*, p. 230-231) accepte le cadre de ce récit mais remet en question l'identité supposée de ceux à qui l'entrée

du Mont du Temple est refusée : il les identifie aux juifs, dans la mesure où on les empêchait d'entrer dans Jérusalem à l'époque de la domination byzantine. Ainsi, selon l'opinion de Shoemaker, le v. 114 doit être rattaché au moment durant lequel les frontières confessionnelles de la communauté proto-islamique étaient suffisamment floues pour permettre la présence de certains juifs en son sein. Shoemaker suit Donner, qui présente le groupe de Muhammad comme une fédération œcuménique incluant des juifs et des chrétiens aux côtés des propres compagnons de Muhammad (pour une discussion de ce point, voir Crone, « Amongst the Believers »). Par ailleurs, Gallez (*Le Messie*, vol. 2, p. 253-254 ; *id.*, « Gens du Livre ») voit dans la référence aux chrétiens une interpolation tardive et insiste donc sur le ton antijuif du passage entier ; il soutient que c'est seulement plus tard dans le développement de l'islam, lorsque la notion de trois religions successives et bien définies avait pris sa forme et que le terme *naṣārā* avait évolué pour désigner les chrétiens en général plutôt que les judéo-chrétiens, que les *naṣārā* ont été liés aux juifs (voir v. 40-74, *supra*).

115-117 Les v. 115-117 présentent quant à eux un ton plus clairement antichrétien. Leur auteur honore Dieu comme Seigneur des cieux et de la terre et affirme (d'abord clairement et ensuite en utilisant une formule similaire à celle trouvée aux v. 47 et 59) que Dieu n'a pas de fils contre l'affirmation qu'il a « pris » (c'est-à-dire, « adopté ») un fils ; voir l'appel au monothéisme des v. 163-167 de cette même sourate et de la sourate 112, ainsi que les formules similaires en Q 2 : 116 ; 6 : 101 ; 10 : 68 ; 17 : 111 ; 18 : 4 ; 19 : 35, 88-94 ; 23 : 91 ; 39 : 4 ; 43 : 81 ; 72 : 3 ; et celles défendues en Q 3 : 79-80 ; 9 : 30-31 ; 18 : 102 (qui soutiennent que ni les messagers/serviteurs de Dieu, ni le Messie ne doivent être pris pour des « seigneurs ») ; 4 : 171-172 (qui soutient que Jésus n'est rien qu'un « serviteur » et un « messenger » de Dieu et nie la Trinité) ; 5 : 17 (qui nie la divinité de Jésus) ; 5 : 72-75 (qui contient la même négation plus celle de la Trinité et insiste sur l'idée que Jésus n'est rien d'autre qu'un messenger) ; 5 : 116-117 (qui affirme que ni Jésus, ni sa mère ne sont des dieux).

Il est très difficile en revanche de déterminer les liens exacts entre ces passages. En supposant la division chronologique traditionnelle du Coran, Schedl (*Muhammad und Jesus*, p. 329) soutient que les révélations mecquoises (c'est-à-dire, les plus anciennes) ne nient pas spécifiquement la filiation divine de Jésus mais, de manière générale, la notion préislamique d'engendrement divin, et que c'est seulement dans les sourates médinoises plus tardives que l'opinion que Jésus est le fils de Dieu est ouvertement rejetée. Quoi qu'il en soit, le fait est que (a) la formulation tacite qui minimise la filiation divine de Jésus et (b) la déclaration que Dieu est sans enfant, appartiennent de manière symptomatique dans le Coran à deux séries de textes différents : voir Q 2 : 87, 253 ; 3 : 45 ; 4 : 157, 159, 171-172 ; 5 : 17, 46, 72, 78, 110, 112, 114, 116 ; 7 : 58 ; 9 : 30-31 ; 17 : 57, 104 ; 18 : 102 ; 19 : 34 ; 21 : 26, 91, 101 ; 23 : 50 ; 25 : 17 ; 33 : 7 ; 39 : 45 ; 43 : 57, 61 ; 57 : 27 ; 61 : 6, 14 ; 66 : 12, d'un côté, et de l'autre côté, Q 2 : 116 ; 3 : 59 ; 4 : 171-172 ; 5 : 72-75, 116-117 ; 6 : 101 ; 9 : 30 ; 10 : 68 ; 17 : 111 ; 18 : 4 ; 19 : 35, 88-94 ; 23 : 91 ; 39 : 4 ; 43 : 81 ; 72 : 3 ; 112 – leur seule intersection étant Q 4 : 171-172 ; 5 : 72, 116 ; 9 : 30. On peut donc se demander si les passages qui nomment Jésus « le Messie, fils de Marie » plutôt que « fils de Dieu » ne doivent pas être lus comme des textes polémiques intra-chrétiens plutôt qu'antichrétiens.

Plusieurs interprétations peuvent être proposées ici. L'une est que la christologie basse du Coran est destinée à contrer la doctrine miaophysite selon laquelle la divinité du Christ englobe complètement l'humanité de Jésus (Risse, *Christusbild im Koran*, p. 217). En ce sens, on pourrait se demander (avec Zaehner, « The Qur'ān and Christ ») si la christologie du Coran est – dans son opposition à la christologie miaophysite – soit orientée dans un sens dyophysite soit, au moins, influencée par le dyophysisme. Certes, lorsqu'on le compare à la christologie dyophysite – qui déclare que le Christ possède deux natures distinctes, l'une humaine correspondant au Jésus terrestre, l'autre divine –, le Coran opère visiblement à un niveau différent car il n'aborde jamais la question de la relation intrinsèque entre la divinité du Christ et son humanité. Néanmoins, le Coran reflète la prémisse fondamentale de la christologie dyophysite, puisqu'il prend le Jésus terrestre comme

un homme et le nomme « le Messie, fils de Marie », plutôt que fils de Dieu – alors que les dyophysites nomment réciproquement Marie « Mère du Messie » (*Christotokos*) plutôt que « mère de Dieu » (*Theotokos*). En bref, contrairement à l'orthodoxie chalcédonienne – qu'ils considèrent trop ambiguë dans son dyophysisme supposé – et à l'opinion miaphysite décrite précédemment, les dyophysites affirment que Jésus est seulement un enseignant humain, c'est-à-dire un exemple humain à suivre, de sorte que les croyants en Christ puissent effectivement imiter le comportement que l'homme endossé par le Logos a mis en avant pour eux ; autrement, soutiennent-ils, l'humanité serait dépourvue d'espoir de salut (Pelikan, *Eastern Christendom*, p. 46).

Dans le Proche-Orient du début du VII^e siècle, un tel argument, et d'autres similaires utilisés par les dyophysites, ont suscité parmi leurs adversaires l'objection qu'ils supportaient la notion de double filiation, l'une divine et l'autre humaine. Ce fut seulement avec Babai le Grand (c. 551-628) qu'un effort fut fait de la part des dyophysites pour résoudre cette ambiguïté et en même temps contrer la menace d'une influence miaphysite grandissante durant les années qui s'étalent entre 571 et 610. On doit donc se demander : (1) Quelle connaissance de tels problèmes pourraient avoir eue des groupes périphériques qui étaient influencés par le dyophysisme, ou enclins au dyophysisme, entre 570 (lorsque le miaphysisme commença à se répandre dans la région) jusqu'à, disons, les années 630 (c'est-à-dire, quelques années après la mort de Babai) ? (Rappelons qu'on considère traditionnellement que la vie de Muhammad s'est déroulée de 570 à 632.) (2) De tels groupes hypothétiques peuvent-ils avoir tenté de maintenir une distinction plus nette encore entre la divinité et l'humanité du Christ en mettant l'accent sur la condition exclusivement humaine de Jésus ? (3) Peut-on considérer que le Coran reflète ces opinions ? Pour une tentative de reconstruction des débuts religieux de l'Islam comme une excroissance de la controverse christologique au VII^e siècle, voir von Sivers, « Christology and Prophetology », qui insiste sur la dette de l'islam émergent envers le paulicianisme¹. À l'inverse, Beck (*Evolution*,

1. Mouvement chrétien oriental qui fleurit entre le milieu du VII^e siècle et la fin du IX^e siècle et dont les adhérents furent accusés d'épouser une christologie adoptianiste,

chap. 6) suggère que les auteurs du corpus coranique tentent de construire une sorte de théologie miaphysite extrême, dans laquelle la Parole/la Révélation de Dieu remplacerait le Christ (totalement dépourvu de composante humaine) et dans laquelle la combinaison de la prophétologie et de la pureté eschatologique mettrait fin à l'autorité sacramentelle autrement attribuée à, et revendiquée par, la prêtrise. Ces interprétations variées ne doivent cependant pas s'opposer les unes aux autres : de manière à libérer la parole de Dieu de tout aspect ou détermination humain, les auteurs coraniques peuvent très bien avoir utilisé en premier lieu des arguments pauliciens et/ou prodyophysites pour restreindre le statut de Jésus à sa composante humaine, et ensuite avoir élaboré une sorte de théologie miaphysite extrême de la Révélation contenue dans le Coran, avec le Christ y étant littéralement dissolu, et ainsi transformé.

Quoi qu'il en soit, le Coran semble refléter une christologie qui envisage Jésus comme étant seulement le Messie de Dieu. Une telle « christologie basse » pourrait avoir quelque lien avec ce que l'on peut rencontrer à l'est de la Syrie et dans le Yémen préislamique, entre la fin des années 530 et les années 570 (c'est-à-dire durant le règne d'Abraha). Peu importent les motivations politiques et/ou théologiques, sur l'interprétation desquelles aucun consensus scientifique n'a été atteint, le fait est que, à l'inverse de ceux de son prédécesseur Esimiphaios (r. c. 525-535), les inscriptions d'Abraha entre les années 540 et 570 mentionnent de manière répétée « Dieu [*RĤMNH*] et son Messie [*MS'Ĥ-HW*] » plutôt que « son fils » (voir Segovia, « Abraha's Formula » ; *id.*, « Jews and Christians »).

118-121 Les v. 118-121 défendent le prophète coranique anonyme, qui est dit n'avoir communiqué que la vérité (v. 119). En outre, ils dépeignent les juifs et les chrétiens comme étant intransigeants en matière de religion et encouragent l'audience à suivre le chemin de Dieu plutôt que leur propre avis (v. 120). Sur le mot *āya* comme « signe » ou « exemple » au v. 118, voir les commentaires sur les

c'est-à-dire l'idée que Jésus a été un homme qui fut par la suite adopté par Dieu comme son fils.

v. 104-110 ci-dessus. Sur les juifs qui sont présentés comme ceux qui n'ont pas lu ou récité de manière appropriée l'Écriture et n'y accordent pas réellement foi (v. 121), voir les commentaires des v. 75-82.

122-141 *Un récit sur Abraham (servant un but d'autolégitimation et dont la rhétorique présente des connotations chrétiennes antijuives)*

Abraham est le centre de l'attention dans deux péricopes de cette sourate dont la première comprend les v. 122-141. Les problèmes principaux en jeu dans cette section sont : (1) la description d'Abraham comme un *ḥanīf*, (2) l'utilisation apparente d'une rhétorique chrétienne antijuive dans les lignes d'ouverture et dans l'ensemble du passage, (3) le développement d'une généalogie abrahamique pour la communauté du prophète coranique et (4) ce qui semble une fois de plus être une défense de Jésus contre les juifs. Je traiterai de tous ces problèmes successivement.

Au v. 135, Abraham est décrit comme un *ḥanīf*, un terme que les savants musulmans ont traditionnellement interprété comme un synonyme de « monothéiste ». L'origine et le sens de ce mot, cependant, demeurent débattus. Parmi les nombreuses études sur les significations de ce terme qui ont vu le jour depuis que Hirschfeld publia ses *Beiträge zur Erklärung des Korāns* en 1886, les deux les plus complètes sont celles de Blois (« *Naṣrānī* ») et de Reynolds (*Biblical Subtext*, p. 75-87) ; voir aussi Gobillot, « *Hanīf* » ; Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 55-57. Il est clair, à partir de ces études et d'autres, qu'à l'origine *ḥanīf* ne signifiait pas « monothéiste » ; sans quoi, il serait totalement inutile de qualifier Abraham de *ḥanīf* et d'ensuite insister immédiatement – comme le Coran le fait systématiquement (voir Q 3 : 85) – sur le fait qu'il n'était pas un « idolâtre ». Comme Nöldeke (*Beiträge*, p. 30) le notait déjà, le mot *ḥanīf* est probablement une adaptation du syriaque *ḥanpā* (pl. *ḥanpē*) signifiant « gentil », c'est-à-dire « non-juif » (voir Mc 7, 26 et Rm 1, 16 dans la Peshītā) –, ce

qui indique une fois de plus, bien que de manière détournée, un cadre chrétien.

De plus, le v. 124 porte les traces d'une rhétorique chrétienne anti-juive car ses auteurs retravaillent l'argument abrahamique de Paul en Gal 3 et Rm 4 selon lequel la promesse de Dieu à Abraham est plus large que son alliance, d'une manière qui rappelle l'erreur de lecture supersessionniste d'un tel argument mis en avant dans l'*Épître de Barnabé* (qui introduit Abraham comme étant lui-même chrétien), l'*Apologie* d'Aristide (qui le dépeint comme l'ancêtre spirituel uniquement de ceux qui croyaient dans le Christ) et particulièrement le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr (qui soutient que les juifs ne peuvent plus être considérés comme les enfants légitimes d'Abraham et donc en fait expressément des orphelins ; Siker, *Disinheriting the Jews*). Ainsi, au v. 124 Dieu dit à Abraham : « Je ferai de toi un chef [*imām*] pour le peuple » ; Abraham demande ensuite : « et pour ma descendance ? » ; ce à quoi Dieu répond abruptement : « Mon alliance n'inclut pas les injustes ». Cette déclaration est généralement comprise comme une référence aux infidèles parmi les Fils d'Israël – et ainsi pas à tous les juifs. Pourtant, Droge a justement déduit que, pour l'auteur du v. 124, « la religion, pas la généalogie, détermine qui sont les “enfants d'Abraham” » (*Qur'ān*, p. 13, n. 149) – un point de vue qui rappelle l'argument chrétien susmentionné. Ceci, cependant, ne l'empêche pas d'identifier (de manière fautive selon moi, malgré la référence explicite à Isaac et Jacob aux v. 133 et 140) la « communauté qui a passé » au v. 134 et 141 aux descendants immédiats d'Abraham plutôt qu'aux Israélites (*ibid.*, p. 14, n. 165).

Par la suite, en passant du « mauvais » lignage abrahamique au « bon » (c'est-à-dire d'Isaac à Ismaël), ce qui revient à altérer ou au moins à requalifier les arguments du v. 124, le v. 128 dépeint Abraham et Ismaël comme les ancêtres des Arabes, un motif qui pourrait, à son tour, indiquer une instruction missionnaire chrétienne dans le Sinaï et/ou dans les régions avoisinantes (Ward, *Mirage*, p. 25-27). De manière intéressante, la référence aux v. 125 et 127 à la construction de la « Maison » (*al-bayt*, un terme indubitablement ambigu qui, pourtant, a été traditionnellement identifié à la Ka'ba ; voir v. 158 et

Q 3 : 96), se fonde principalement sur la littérature « homilétique » syriaque au sujet de Gn 22 (Witztum, « Foundation » ; Pour une identification de *al-bayt*, la « Maison », avec le temple de Jérusalem, voir Gallez, *Le Messie*, vol. 1, p. 467-476.) À nouveau, la rhétorique anti-juive est patente dans le style argumentatif des v. 135-140 et, tacitement, au v. 138, qui déclare : « La *couleur* de Dieu ! Qui donne une meilleure *couleur* que Dieu ? C'est Lui que nous adorons ! » (je souligne). Évidemment, *ṣibghat Allāh* (« la couleur de Dieu ») peut être traduit comme *ṣanī'at Allāh* (« la faveur de Dieu ») sans affecter le *rasm* ou squelette consonantique du texte arabe (voir Bellamy, « Some Proposed Emendations », ainsi que « Textual Criticism », p. 243-244, pour une deuxième lecture alternative à la place de *ṣibghat Allāh*, à savoir *kifāyat Allāh*, « la suffisance de Dieu »). Certes, « la *faveur* [soit sur nous] ! Qui confère une plus grande *faveur* que Dieu ? C'est lui que nous adorons ! » s'accorde parfaitement avec la déclaration faite au v. 137, selon laquelle les juifs doivent se conformer à ceux qui vénèrent réellement Dieu. En suivant Paul Nwyia (*Exégèse coranique*), Geneviève Gobillot (« Baptême ») interprète plutôt le mot *ṣibgha* comme une référence au « baptême », à « l'onction ».

La défense explicite du prophète coranique au v. 129 est également tout à fait remarquable. En effet, les v. 122-141 peuvent être lus comme une tentative de lui fournir (et ainsi qu'à sa « communauté » [*umma* au v. 128, sur laquelle voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 69 ; Denny, « Meaning » ; Oday, « Concept » ; Urvoy, « Communauté » ; et de nouveau, Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 85-86]) une généalogie légitime vis-à-vis des juifs (voir Beck, « Gestalt » ; Wenzel, « Ibrāhīm und Ismā'īl » ; Neuwirth, « House of Abraham », p. 501-503 ; Schmitz, « Spannungsverhältnis »). Ainsi, dans l'ensemble, les v. 122-141 présentent un message antijuif qui est non équivoque, mais complexe. Ainsi, leur objectif est similaire à celui présenté aux v. 40-74 et, plus indirectement, aux v. 75-82, 83-103, 104-110 (voir les allusions aux « Enfants d'Israël » aux v. 40, 47, 83, 122). En fait, Gallez (« Gens du Livre ») prend les références antichrétiennes au v. 135 et 140 (comme celles en Q 5 : 51, 82) comme des interpolations tardives (voir les commentaires sur les v. 40-74 ci-dessus).

Enfin, la liste inclusive mais non uniforme fournie plus tôt au v. 136 vaut également la peine d'être brièvement commentée. Elle se divise selon les segments suivants (a) {Abraham + Ismaël + Isaac + Jacob + les tribus} + (b) {Moïse + Jésus} + (c) une référence générale aux nombreux prophètes de Dieu. Mentionner Jésus de cette manière, c'est-à-dire aux côtés de Moïse (voir v. 87), fait sens, étant donné le contexte polémique de l'ensemble de la section. Ainsi, il est possible de lire la première moitié de la phrase de conclusion au v. 136 : « Nous ne faisons aucune différence entre eux [c'est-à-dire, les prophètes de Dieu] et nous nous rendons à Lui » comme signifiant que Jésus ne doit pas être exclu, mais compté parmi les prophètes de Dieu ; le v. 253 renforce cette opinion puisqu'il insiste explicitement sur la distinction de Jésus au-dessus de tous les autres prophètes. Sur l'inclusion d'Ismaël dans la liste donnée au v. 136 comme une émendation des passages bibliques dans lesquels il est absent (*i.e.* Ex 3, 15-16 ; 1 R 18, 36 ; 1 Ch 29, 18 ; Mt 22, 32 ; Mc 12, 26 ; Lc 20, 37 ; Ac 3, 13, etc.), voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 84.

142-152 Remarques sur l'accomplissement de la prière

Les v. 142-152 présentent une réforme concernant la direction de la prière (*qibla*), qui, lit-on, contrairement à une pratique antérieure non spécifiée, doit maintenant faire face à « la Mosquée sacrée » (*al-masjid al-ḥarām* ; voir v. 144, 149, 150, 191, 196, 217, ainsi que Q 5 : 2 ; 8 : 34 ; 9 : 7, 19, 28 : 17 : 1 ; 22 : 25 ; 48 : 25, 27). Ce dernier lieu est habituellement identifié à la Ka'ba de La Mecque (Schedl, « Gebetsrichtung ») ; voir cependant Gallez, *Le Messie*, vol. 1, p. 475, qui soutient que *al-ḥarām* signifie « en ruine » en plus de « interdit », et suggère Jérusalem à la place. Dans une veine différente, le v. 143 fait référence à la « communauté » du prophète coranique comme « moyenne » ou « modérée » (*ummah wasaṭ*), une expression que Gallez (*Le Messie*, vol. 1, p. 417) prend pour confirmer son hypothèse sur les origines « judéo-chrétiennes » de l'Islam en formation.

Sur les termes *kitāb* (« écrit », « livre ») et *āyat* (sg. *āya*, « exemplum », « signe », « verset ») présents aux v. 144, 145 et 151, voir les commentaires *supra* sur les v. 2-5 et 104-110.

153-157 *Autres châtiments et rétributions* (en style apocalyptique, avec une référence au martyr)

Cette brève section encourage les croyants à trouver refuge en Dieu. Deux éléments valent la peine d'être mentionnés. Premièrement, l'expression d'ouverture au v. 153 : « Ô vous qui croyez » (*yā'ayyuhā alladhīna āmanū*) ; voir l'expression opposée *alladhīna kafarū*, « ceux qui ne croient pas », aux v. 6-22 et 26-29. L'expression est utilisée de manière répétitive par les auteurs coraniques – qui ne s'auto-définissent pas en termes confessionnels stricts malgré leurs polémiques récurrentes à l'encontre des autres groupes religieux – pour s'adresser à leur audience. Le fait que leurs frontières confessionnelles, comme celles de leurs destinataires/compagnons (qu'ils ne nomment jamais « musulmans »), n'est jamais rendue explicite dans le corpus coranique, a récemment mené à nommer la communauté coranique au moyen d'un terme coranique relié, à savoir *mu'minūn*, c'est-à-dire « croyants » (voir Donner, « From Believers to Muslims » ; *id.*, *Muhammad and the Believers*). En d'autres termes : le mot « musulman(s) » représenterait une occurrence beaucoup plus tardive.

Un autre élément notable est le v. 154 avec sa référence à des martyrs vivants qui pourrait fournir, avec Q 3 : 169, un contre-argument à la déclaration que le Coran nie la mort de Jésus en Q 4 : 157-159 (voir plus avant Robinson, « Jesus », p. 19). Sur la rhétorique du martyr dans le Coran et ses sources byzantines plausibles, voir Howard-Johnston, « Heraclius' Campaigns », p. 39-40 ; Stephenson, « Religious Services » ; Penn, « God's War » ; voir également Crone, « Quraysh ».

158 *Autres instructions rituelles (sur le pèlerinage)*

Malgré sa réputation de longue date comme lieu de naissance de Muhammad, La Mecque ne semble pas avoir été universellement reconnue comme centre de pèlerinage avant le règne de 'Abd al-Malik (Robinson, *'Abd al-Malik*, p. 95-100). Néanmoins, le v. 158 atteste de l'antiquité du rituel de circumambulation entre les deux petites collines près de la Ka'ba, Ṣafā et Marwa. Il est difficile de dire si un tel rituel est encouragé ou simplement accepté dans la mesure où la rhétorique est ambiguë (la première phrase énonce simplement que Ṣafā et Marwa doivent simplement être comptées parmi les *sha'ā'ir* ou « rites » de Dieu) ; et la même chose peut être dite de la circumambulation du temple mecquois lui-même, auquel on se réfère ici comme *al-bayt*, « la Maison » (voir v. 125 et 127 plus haut). Dans tous les cas, la tradition islamique présente Abraham quittant Hagar avec le nouveau-né Ismaël près des deux collines mentionnées, à cause de la jalousie de Sarah à son égard (voir Borrmans, « Prières » ; Firestone, « Ṣafā and Marwa » ; Addas, « Ṣafā et Marwa »).

159-167 *Autres châtiments et rétributions, ainsi qu'un credo monothéiste*

159-162 Les v. 159-162 maudissent les incroyants (littéralement, « ceux qui dissimulent » [*alladhīna yaktumūna*] les preuves de Dieu et Sa direction), alors que la gratitude de Dieu est octroyée à ceux qui veulent se repentir. Une nouvelle fois (voir les commentaires des v. 2-5 ci-dessus) une référence est faite (au v. 159) à « l'Écriture » (*kitāb*) de Dieu, mais (comme aux v. 44, 213 et Q 42 : 7, 14-15, 17) en un sens qui semble suggérer que la révélation présente de Dieu (qui contient les preuves et la direction susmentionnées) la postdate.

163-167 L'appel au monothéisme des v. 6-22 et 26-29 est davantage précisé dans ces versets, qui commencent en déclarant que « Dieu est

un » (littéralement, « votre Dieu est un Dieu ») et qu'« il n'y a pas de Dieu excepté lui » : *wa ilāhukum ilāhun wāḥidun llā ilāha illā huwa*. Cette profession de foi répandue (voir *infra*, v. 255, et Q 3 : 2, 6, 18 ; 4 : 87 ; 6 : 102, 106 ; 7 : 158 ; 9 : 31, 129 ; 11 : 14 ; 13 : 30 ; 20 : 8 ; 23 : 116 ; 27 : 26 ; 28 : 70, 88 ; 35 : 3 ; 39 : 6 ; 40 : 30, 62, 65 ; 44 : 8 ; 64 : 13 ; 73 : 9, ainsi que les variantes fournies en Q 16 : 2 ; 21 : 25, 87 ; 112 ; voir Baumstark, « Monotheistischen Bekenntnisformeln » ; Kropp, « Tripartite ») rappelle la déclaration qui deviendra sous le règne de 'Abd al-Malik (692-705) la première partie de la profession de foi islamique standard : *lā ilāha illā llāhu waḥdahu lā sharīka lāhu*, « Il n'y a de Dieu que le Dieu Un, il n'a pas d'associé », qui fut par la suite abrégée (probablement d'après la déclaration moins courante trouvée en Q 35 : 37 ; 47 : 19) en *lā ilāha illā llāhu*, « il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu » (Robinson, 'Abd al-Malik, p. 113-119 ; Bacharach et Anwar, « Early Versions of the *shahāda* » ; Johns, « Archaeology »). Pourtant, à l'inverse de Q 6 : 102, l'expression « il n'y a pas de Dieu excepté lui » (*lā ilāha illā huwa*) ne semble pas porter dans ce cas de connotations polémiques contre la croyance que Dieu a pris un « fils » – c'est-à-dire contre la notion dénoncée en Q 2 : 116 ; 6 : 101 ; 10 : 68 ; 17 : 111 ; 18 : 4 ; 19 : 35, 88-94 ; 23 : 91 ; 39 : 4 ; 43 : 81 ; 72 : 3 ; 112.

À part cela, de nombreux auteurs ont mis en évidence le parallèle surprenant entre la formule de croyance susmentionnée et celle trouvée dans les *Homélies pseudo-clémentines* (16.7.9) du iv^e siècle : *heis estin ho theos, kai plēn autou ouk estin theos*, « Dieu est un, et il n'y a pas de Dieu excepté lui ». Par conséquent, ils fondent sur ce type de parallèles l'hypothèse d'une influence judéo-chrétienne sur le Coran qui fut présentée à l'origine par Welhausen à la fin du xix^e siècle et a été explorée de manière diverse depuis lors *inter alios* par Harnack, Schlatter, Schoeps, Pines, Roncaglia, Gnülka, Crone, Blois, Gallez, Gnülka et, plus récemment, Zellentin (Stroumsa, « Jewish Christianity »). Cependant, une telle dépendance éventuelle est moins claire qu'elle n'en a l'air. Premièrement, en plus du problème de la catégorie « judéo-christianisme » elle-même, qui est trop orientée par le christianisme et anachronique (Jackson-McCabe, « What's in a Name », p. 29 ;

Boyarin, « Rethinking Jewish Christianity », p. 29), le fait est que la preuve de la survivance de communautés spécifiquement « judéo-chrétiennes » est virtuellement absente au Proche-Orient à partir du v^e siècle (Stroumsa, « Jewish Christianity », p. 76). Deuxièmement, des formules clamant l'unicité de Dieu similaires en un sens à celle des v. 163-167 du Coran sont bien attestées – à part Is 45, 5, qui témoigne de la transformation de la monolâtrie israélite préexilique en un monothéisme strict – dans la littérature syriaque tardo-antique, y compris dans la Peshîṭtā (voir 2 S 22, 32 ; Ps 18, 31-33 : *lyt 'lh lbr mn māryā* [« il n'y a pas de Dieu excepté le Seigneur »] et particulièrement dans les *Actes des martyrs* du v^e-vi^e siècle, où on trouve de manière répétée des expressions comme *wlyt 'lh lbr mnh*, « il n'y a pas de Dieu excepté lui » et *wlyt 'lh 'hryn lbr mnk*, « il n'y a pas d'autre Dieu excepté lui » (Gignoux, « Antécédents » ; Dye, « Jewish Christianity », p. 9). Cela signifie que la provenance d'une telle profession de foi ne doit pas être recherchée parmi les groupes chrétiens supposés sectaires dont l'identité religieuse demeure obscure et dont, par ailleurs, l'existence au vi^e siècle au Proche-Orient n'a pas été démontrée.

Certaines preuves de la miséricorde de Dieu envers l'humanité (voir v. 22), ainsi que des avertissements contre les idolâtres, suivent respectivement aux v. 164-165 et 166-167.

168-176 Règles alimentaires

Un certain nombre de versets dans la sourate 2 fournissent des instructions pour les croyants sur des questions religieuses et sociales ; elles couvrent une large gamme de sujets et reflètent la formation graduelle de la communauté, ses principes moraux et ses préoccupations légales. Ainsi, quelques règles alimentaires rappelant les lois rabbiniques de la *kashrût* sont fournies aux v. 168-176 ; voir particulièrement la référence au v. 173 à l'interdit de manger du sang, du porc et de la viande soit d'un animal mort (c'est-à-dire d'un animal mort de causes naturelles) ou d'un animal qui n'a pas été sacrifié correctement. Sur le terme *kitāb* (« écrit », « livre ») au v. 174, voir les v. 2-5 ci-dessus.

177 *Sur les croyances et les pratiques que les croyants doivent observer*

À son tour, le v. 177 énumère plusieurs croyances et pratiques que la droiture (*birr*) nécessite d'assurer et d'effectuer et en laquelle la droiture elle-même est dite consister : à savoir (1) croire en Dieu, au dernier jour, aux anges, aux Écritures et aux prophètes ; (2) distribuer ses bien, même si on y est attaché, à ses proches et aux différents membres opprimés de la société qui méritent de l'aide : les orphelins, les pauvres, les errants, les mendiants et les captifs ; (3) prier et se montrer charitable ; (4) tenir les traités passés ; et (5) tenir bon dans la difficulté et l'adversité. Voir Lc 4, 18 sur le pauvre et les captifs, ainsi que Mt 10, 41 ; *Thomas* 42 ; et *Didache*¹ 12 sur les apôtres itinérants (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 95). Voir aussi le v. 215 ci-dessous et Q 4 : 2-14, 36 ; 17 : 26 ; 24 : 22 ; 30 : 38 ; 76 : 8.

178-189 *Rituels variés et instructions sociales (sur la vengeance, les lois d'héritage, le jeûne, la possession de richesse et le calendrier rituel)*

178-179 Les v. 178-179 prescrivent la vengeance pour ceux qui ont été assassinés (voir Q 5 : 45) en acceptant toutefois en même temps les exceptions si la victime (famille de la victime) décide de pardonner le meurtrier, auquel cas elle doit être dédommagée.

180-182 Les v. 180-182 imposent que des testaments soient faits en faveur des parents du testataire et de ses proches, et qu'ils ne doivent pas être changés, excepté s'ils s'avèrent injustes. Ceci reflète clairement

1. Grec *didache*, « enseignement », c'est-à-dire *Enseignement des douze apôtres*. Probablement l'un des plus anciens textes chrétiens ayant survécu avec les lettres de Paul et les évangiles du Nouveau Testament. Il fut considéré comme canonique par certains chrétiens dans l'Antiquité.

un contexte de guerre (sur lequel voir les v. 190-195, 216-218, 243-245) car autrement, la mort du fils serait difficilement vue comme précédant celle de ses parents (voir v. 240-242 et Q 4 : 176).

183-187 Les v. 183-187 prescrivent l'obligation (excepté pour le malade et le voyageur, sur lesquels voir Franzmann, « God Desires Ease for You » ; Zellentini, *Legal Culture*, p. 77-125 ; *id.*, « Jewish-Christianity ») de jeûner durant le mois de Ramaḍān, qui est décrit au v. 185 comme le moment où le *qur'ān* fut envoyé. Comparer la revendication plutôt différente faite en Q 97 : 1, 3 (« Nous l'avons révélé durant la Nuit du Destin [*laylat al-qadr*]... [qui] est meilleure que mille mois ! ») et la controverse concernant la ligne du temps de la révélation du *qur'ān* en Q 25 : 32, sur lequel voir Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 36-38 ; sur Q 97 : 1-3, voir Dye, « Nuit » ; Beck, *Evolution*, chap. 4.

Sur le mot *qur'ān* (« lecture », « récitation ») comme terme technique désignant un « lectionnaire », c'est-à-dire un fascicule liturgique contenant des extraits de l'Écriture, voir Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 70-74, qui suggère le développement morphologique suivant : syriaque *q'ryānā* > arabe *q'ryān/qur'ān*. Sur la différence entre les termes *kitāb* (« écrit », « livre ») et *qur'ān*, voir *supra* les commentaires des v. 2-5. Dans tous les cas, le référent du terme *qur'ān* au v. 185 est tout sauf claire ; donc, projeter dessus la notion d'un Coran canonique prémarwanide fait peu sens (voir Dye, « Pourquoi et comment » ; Bowman, « Holy Scriptures » ; de Prémare, *Origines*, p. 45-46 ; Gallez, *Le Messie*, vol. 2, p. 182-184, 188-194, 198-200 ; Gilliot, « Le Coran » ; *id.*, « Mohammed's Exegetical Activity » ; *id.*, « Indices »).

De la même manière, le v. 187 déclare licites les relations sexuelles après le jeûne quotidien (voir Vernet, « Notti ») et décrit les hommes et les femmes comme étant les « vêtements » (*libās*) les uns des autres. Interpréter cette courte déclaration (ainsi que celles de Q 4 : 7 ; 33 : 35 ; 92 : 1-3) comme un argument défendant l'égalité des genres se révèle toutefois problématique, puisque de manière très significative, cette déclaration est exclusivement adressée à une audience masculine ; de plus, le Coran subordonne clairement la création des femmes

à celle des hommes (comme une lecture attentive du phrasé en Q 92 : 1-3 le montre), soutient l'autorité et/ou la supériorité masculine sur les femmes (voir v. 221-223, 226-232, 234-235, 236-237, 282 and Q 4 : 3-4, 11-12, 15, 19-25, 34, 129, 176) et ne mentionne jamais le plaisir vraisemblablement réservé aux femmes justes dans l'au-delà (malgré l'affirmation plutôt éloquente faite en Q 33 : 35).

188 Le v. 188 avertit le lecteur contre la concupiscence ; voir les v. 177 ci-dessus et v. 215 ci-dessous.

189 Ce verset introduit une brève remarque au sujet des nouvelles lunes comme indicateurs calendaires pour le pèlerinage.

190-195 *Allusions à la guerre (et à la cause de Dieu)*

Les allusions à la guerre sont fréquentes dans cette sourate (voir v. 216-218). Les v. 190-195 appellent au combat au nom de Dieu contre les agresseurs et autorisent à les tuer sauf s'ils mettent fin à leurs actions hostiles ; ils doivent autrement être combattus jusqu'à qu'ils s'arrêtent et que le monothéisme soit protégé. De plus, l'auteur de cette péricope affirme que, en plus d'être limitée dans le temps, la violence contre les oppresseurs doit être proportionnée ; il recommande aussi de donner de l'argent pour la cause de Dieu (voir v. 243-245). Combattre les oppresseurs est licite près de la « Mosquée sacrée » si les agresseurs ont au préalable attaqué à cet endroit (v. 191, voir v. 217). De manière intéressante, le v. 191 (comme le v. 217) soutient que « opprimer » ou « tenter » les croyants (le mot *fitna* possède les deux significations et est donc susceptible d'être traduit par ces deux termes) est plus grave que tuer ; combattre ceux qui font de telles choses est donc complètement licite, ce qui revient à légitimer la violence contre quiconque est perçu comme un ennemi (voir à ce sujet de Prémare, *Fondations*, p. 85-150).

196-203 *Autres instructions rituelles* (sur le pèlerinage)

Les v. 196-203 incitent à entreprendre le pèlerinage et présentent une série d'instructions détaillées concernant quand et comment il doit être effectué. La référence au v. 198 au mont 'Arafāt (une colline située à vingt kilomètres de la Ka'ba où, selon la tradition islamique, Muhammad délivra son dernier sermon et où une légende relativement répandue dans le monde musulman fait se réunir Adam et Ève après l'expulsion du paradis) implique que le pèlerinage auquel il est fait allusion concerne le sanctuaire de La Mecque (voir Borrmans, « Prières » ; Khoury, « 'Arafāt » ; Addas, « 'Arafāt » ; Rubin, « 'Arafāt »). De même, le v. 198 mentionne un « monument sacré » dont la référence demeure obscure (voir Droge, *Qur'ān*, p. 21, n. 267).

204-214 *Autres châtiments et rétributions* (en style apocalyptique) plus un avertissement contre ceux qui doivent être considérés comme de faux prophètes

204-207 Les v. 204-206 dénoncent quelqu'un dont le nom n'est pas mentionné et qui, alors qu'il parle au sujet de Dieu d'une manière à impressionner le prophète coranique lui-même, répand la corruption sur la terre ; ensuite, l'auteur poursuit par l'affirmation de la miséricorde de Dieu envers ses vrais serviteurs (v. 207). Sur la possibilité que les v. 204-206 contiennent originellement une référence à l'avertissement de Matthieu au sujet des faux prophètes qui viennent en habit de brebis mais s'avèrent être des loups ravisseurs (Mt 7, 15), voir Köbert, « Ein koranisches Agraphon ».

208-214 Ici, comme dans d'autres parties de la sourate, les « croyants » sont encouragés à se tourner vers la miséricorde divine et avertis des conséquences qu'ils rencontreront s'ils ne le font pas.

Comme Droge (*Qur'ān*, p. 22, n. 270) le remarque, le terme utilisé pour décrire l'enfer au v. 208, Géhenne (*Jahannam*) rappelle Mt 5, 22, 29-30 ; 18, 9 ; 23, 33 ; et Jc 3, 6, bien que le terme lui-même et le symbolisme qui lui est associé remontent à la vallée biblique de Hinnom au sud-ouest de Jérusalem où les Judéens faisaient des sacrifices à Baal (voir par exemple 2 R 23, 10 ; 2 Ch 28, 3 ; Jr 7, 32 ; 19, 3-6).

De même, le v. 211 mentionne les Enfants d'Israël comme témoins de la révélation divine (voir aussi les v. 40-74, 75-82, 83-103, 104-110, 111-14 et 118-121), alors que le v. 213 se réfère plus généralement aux prophètes envoyés par Dieu dans le passé, qui sont dits avoir porté avec eux « l'écrit » (*al-kitāb*, sur lequel voir les v. 2-5, 44, 159-162). Le verset critique ensuite les divergences théologiques soulevées parmi les gens concernant la signification d'une telle écriture.

Pour sa part, le v. 210 contient une allusion implicite à la vision apocalyptique messianique de la venue du Fils de l'homme avec les nuages du ciel en Dn 7, 13-14 ; 4 *Esd* 13, 3 ; Mc 13, 26-27 ; Mt 24, 30-31 ; Lc 21, 27 ; et *Diatessaron* 42, 22-23, bien que le Fils de l'homme soit ici remplacé par Dieu lui-même (voir Q 89 : 21-22) et les anges. Voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 185-186, qui rapproche de manière convaincante le Coran de la version du Nouveau Testament plutôt que de celle de Daniel, à cause de la référence aux anges dans le Nouveau Testament ; il ne mentionne cependant pas 4 *Esd* 13, 3 où, comme dans Dn 7, 13-14, les anges ne sont pas mentionnés. Sur la possible dépendance du Coran envers le *Diatessaron*, voir Van Reeth, « L'Évangile du Prophète ». Sur le Fils de l'homme dans la littérature du Judaïsme du Second Temple et le Nouveau Testament, voir Boccaccini (dir.), *Enoch* ; Nickelsburg et VanderKam, *1 Enoch* 2, p. 44-45, 62, 70-76 ; Charlesworth et Bock, *Parables of Enoch*.

De même, le v. 210 élargit la référence à l'*eschaton* comme le moment lors duquel – avec la venue de Dieu et de ses anges dans les ténèbres des nuages – « l'affaire » (*al-amr*) sera décidée. Pour une réévaluation du souci eschatologique fort dont est imprégné le corpus coranique et l'imminence de l'*eschaton* (que Q 16 : 1 énonce au parfait, c'est-à-dire comme étant déjà présent), voir Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 119-121, 160-163, 165-167. Pour un état de la question,

dont l'intérêt pour une compréhension correcte du message du Coran a été mis en évidence de manière variée par Snouck Hurgronje, Buhl, Casanova, Andrae, et, plus récemment, Donner, Ayoub et Shoemaker lui-même, voir Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 121-138. Sur le mot *amr*, voir également Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 69, qui suggère que ce terme coranique reflète le *mēmṛā* targumique, c'est-à-dire la notion de « Parole » de Dieu hypostasié qui ouvre la voie à la doctrine chrétienne du Logos ; voir Baljon, « The 'Amr of God » ; Schwarb, « 'Amr » ; Younes, « Angels », p. 275 ; ainsi que Boyarin, *Border Lines*, p. 87-147, concernant la connexion entre le Logos chrétien et le *mēmṛā* targumique. Sur l'idée que *amr* désigne, dans plusieurs cas, le « règne de Dieu », voir Shoemaker, « The Eschatological Reign of God ».

215 *Sur la charité*

Le v. 215 rappelle les recommandations sur la charité données au v. 177 (voir *supra*), dont l'intérêt d'un point de vue moral et eschatologique est davantage mis en évidence aux v. 254, 261-274.

216-218 *Autres allusions à la guerre*

Les v. 216-218 prescrivent le combat sur le chemin de Dieu comme un devoir. Leur auteur déclare que Dieu sera clément envers ceux qui « migrerons » (*hājara*) et « combattrons » (*jāhada*). À l'inverse, il avertit que celui qui mourra après avoir apostasié ne recevra aucune clémence dans l'au-delà. Combattre l'oppresseur, nous dit-on, est licite même durant le mois sacré (v. 217) et/ou près de la Mosquée sacrée (voir v. 191 ci-dessus) si les agresseurs ont attaqué auparavant. Comme le v. 191, le v. 217 affirme « qu'oppresser » ou « tenter » les croyants et – leur auteur ajoute – se retirer de la voie de Dieu est plus grave que tuer, de sorte que combattre ceux qui agissent ainsi est

légitime (ce qui, une nouvelle fois, revient à justifier la violence contre quiconque est perçu comme un ennemi). Il faut également noter le lien, aux v. 216-218 (et 190-195), entre la racine verbale *q.t.l.* (qui dénote l'idée de « tuer »), *j.h.d.* (qui, en gros, signifie « persévérer ») et *h.j.r.* (qui consiste à « migrer »). L'effort exégétique souvent fait pour interpréter le verbe *jāhada* d'une manière purement spirituelle est donc contredit par le texte coranique (voir Crone « *Hiġra* » ; de Prémare, *Fondations*, p. 85-150).

219-242 *Autres instructions variées (sur le mariage, le divorce et d'autres affaires familiales)*

219-220 Les v. 219-220, pour leur part, déconseillent (ce qui, à l'inverse de Q 5 : 90, ne revient pas à interdire ; voir à ce sujet Zellentin, *Legal Culture*, p. 117-125 ; *id.*, « Jewish-Christianity ») la consommation de vin et le jeu. Leur auteur insiste sur la nécessité d'être charitable et d'assister les orphelins (voir une fois de plus le v. 177, *supra*).

221-223 Ce bref passage interdit aux croyants d'épouser les femmes polythéistes à moins qu'elles n'abandonnent leurs croyances idolâtres ; de la même manière, il leur interdit de marier leurs filles à des hommes polythéistes à moins qu'eux aussi n'abandonnent leurs croyances idolâtres (pour des instructions plus détaillées sur le mariage, voir Q 4 : 19-28). Son auteur déclare ensuite qu'un esclave, homme ou femme, qui croit en Dieu a plus de valeur que n'importe quel polythéiste, homme ou femme, peu importe que celui-ci plaise au regard. Ensuite, on conseille aux hommes de ne pas avoir de relations sexuelles avec une femme qui a ses règles – hors ces périodes, ils sont encouragés à avoir des relations avec leurs épouses ou concubines, puisque les femmes sont les champs de labour des hommes (voir les commentaires du v. 187). Beck (*Evolution*, p. 288-290) soutient que les strates coraniques les plus anciennes promeuvent la chasteté et fournissent donc une lecture négative et apocalyptiquement orientée de la sexualité – la richesse et la descendance étant les deux objectifs principaux de la vie de ce monde.

224-225 Le v. 224 interdit de prononcer un serment au nom de Dieu, surtout avant d'accomplir un méfait, alors que le v. 225 affirme que même si les serments non tenus peuvent être oubliés par Dieu, Il reprochera aux hommes le mal que leur cœur acquiert.

226-232 Les v. 226-232 instruisent sur la manière dont les hommes doivent répudier leur femme s'ils considèrent qu'une telle répudiation est nécessaire : Ils doivent attendre quatre mois avant de les répudier ; les femmes répudiées, quant à elles, doivent attendre trois périodes menstruelles avant de se remarier pour prouver qu'elles ne sont pas enceintes. Le v. 228 déclare explicitement que les femmes ont autant de droits sur leurs maris qu'ils en ont sur elles mais que, malgré ceci, les hommes sont supérieurs aux femmes (voir McAuliffe, « Humanity and Gender »). Ensuite, il est dit que la réconciliation entre un homme et sa femme répudiée peut seulement avoir lieu deux fois ; autrement, l'homme doit attendre jusqu'au moment où son ex-épouse se marie à un autre homme et soit éventuellement répudiée par lui. Une fois qu'un homme décide de répudier une femme de la manière décrite (c'est-à-dire après une période de quatre mois), il doit soit la prendre à nouveau comme épouse soit la libérer définitivement.

233 Le v. 233 instruit sur la période d'allaitement qui doit durer deux années complètes à moins que les parents n'en décident (de concert) autrement. Le devoir de nourrir et d'habiller les mères allaitantes est à la charge du père de l'enfant ou éventuellement de ses héritiers. L'enfant peut être donné à une nourrice à condition qu'elle soit payée pour son travail.

234-237 Les v. 234-235 légifèrent sur le mariage des veuves qui doivent attendre quatre mois et dix jours après la mort de leurs maris avant le remariage ; après cette période, elles peuvent être prises comme femmes (voir v. 226-232).

Les v. 236-237 établissent que si un mari n'a pas eu de rapport sexuel avec sa femme ou ne lui a pas octroyé une partie de sa propre richesse, il ne commet pas de faute en la répudiant ; mais s'il lui a

donné une partie de sa richesse, il doit lui en fournir la moitié à moins qu'elle (ou celui dans les mains duquel est le contrat de mariage) y renonce.

238-239 Ces deux versets recommandent de prier et de se tenir debout devant Dieu avec dévotion. La distinction entre « prières » (*ṣalawāt*), au pluriel (probablement une prière du matin et une prière du soir), d'un côté, et, de l'autre côté, une « prière moyenne » (*ṣalāt al-wuṣṭā*), c'est-à-dire la distinction entre trois prières quotidiennes, peut refléter une pratique talmudique (Geiger, *Mohammed*, p. 182). Sur le terme *ṣalāt*, voir le v. 3 ci-dessus.

240-242 Les v. 240-242 prescrivent que les hommes doivent établir des testaments en faveur de leur(s) épouse(s), mais que les femmes répudiées doivent aussi recevoir une part.

243-245 *Autres allusions à la guerre*

Comme les v. 190-195, les v. 243-245 recommandent de donner de l'argent pour la cause de Dieu.

246-252 *Un récit sur Saül*

Le récit développé par l'auteur des v. 246-252 fait référence aux débuts du royaume d'Israël. Il mentionne l'investiture de Saül comme roi – qui est annoncée aux Israélites par un prophète anonyme (peut-être Samuel ?) – et l'ascension de David sur le trône après sa confrontation avec Goliath. Des interférences avec l'histoire de la sélection des troupes par Gédéon en Jg 8 sont palpables, cependant, et elles n'ont pas échappé à l'attention de nombreux auteurs, dont Tottoli (*Biblical Prophets*, p. 36, 59-60, n. 46), Kennedy (« Samuel »), Takim (« Saul »), et Bar-Asher (« Saül »). Par ailleurs, le rendu extrêmement

positif de la figure de Saül rappelle l'exégèse chrétienne plutôt que juive, comme l'a noté Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 367. Il est donc intéressant de noter l'occurrence du terme *sakīna* au v. 248, faisant allusion (en lien, peut-on supposer, avec l'hébreu *sh'kînâ*) à la présence/gloire mystérieuse de Dieu (voir Droge, *Qur'ān*, p. 26, n. 324).

253 *Credo prophétique concernant Jésus*

Ce verset élève explicitement Jésus à un rang plus élevé que les autres prophètes (Tatar, « Primauté »). Il le décrit comme étant assisté par Dieu grâce à l'Esprit saint.

On peut comparer le v. 87 ci-dessus, qui présente un phrasé similaire en ce qui concerne la connexion entre Jésus, Dieu et l'Esprit saint, et Q 5 : 110 qui inclut similairement une référence à Jésus comme étant divinement inspiré par l'Esprit-Saint. Voir aussi Q 4 : 171-172 (où Jésus est dit être un esprit de Dieu), ainsi que 21 : 91 et 66 : 12 (où, à nouveau, il est intimement, sinon explicitement, connecté à l'esprit de Dieu).

254 *Autres recommandations sur la charité*

Le v. 254 recommande aux croyants de faire preuve de charité et les avertit qu'il y aura un moment où ils ne seront plus capables de l'être et durant lequel les injustes et les incroyants formeront un seul groupe. Voir aussi les v. 177, 215 et 261-274.

255 *Une hymne à Dieu*

Comme l'ont noté Nöldeke et Schwally (*Geschichte*, vol. 1, p. 154), Monnot (« Verset du Trône »), Shedl (« Poetical Structure »), de Prémare

(*Fondations*, p. 312 ; *id.*, *Origines*, p. 38-39) et Hoffmann (*Poetic Qur'ān*, p. 75-76), le v. 255 se tient totalement à part de ces instructions et avertissements. Contrairement aux versets précédents, il présente une hymne à Dieu, qui est dit être le seul Dieu existant (voir v. 163, *supra*). De la même manière, comme l'observe El-Badawi (*Aramaic Gospel Traditions*, p. 152-153), il est décrit comme « le Vivant » et le « Subsistant » (*al-Ḥayy al-Qayūm*) d'après le Ps 121, 4 ; Dn 6, 27 et le *Targum Pseudo-Jonathan* sur Gn 16, 6-16 ; 24, 12 (voir Q 3 : 2 ; 20 : 111). Similairement, *al-'Alīyu* (le « Plus élevé ») se fonde sur l'hébreu *Ēl 'Elyōn* qui est présenté comme créateur du ciel et de la terre (voir plus bas) en Gn 14, 19, 22 (Droge, *Qur'ān*, p. 27, n. 337). Enfin, Dieu proclame être celui qui connaît et se tient devant tous les hommes et comme celui dont le trône touche les cieux et la terre ; l'emphase coranique fréquente sur l'eschatologie (sur laquelle voir les commentaires sur le v. 210, *supra*) donne la pleine mesure de la première de ces notions – la deuxième étant un rappel de l'idée que la souveraineté de Dieu n'a pas de limites (voir v. 284, *infra*). Comparer également la déclaration d'ouverture sur l'unicité de Dieu (« Il n'y a pas de Dieu excepté lui », sur laquelle voir Baumstark, « Monotheistischen Bekenntnisformeln ») avec le v. 153.

256-257 *Autres châtiments et rétributions* (*en style apocalyptique*)

Les v. 256-257 proposent un appel au monothéisme qui (comme les versets d'ouverture dans ce chapitre, c'est-à-dire les v. 2-22) s'articule grandement autour de l'imagerie « lumière/obscurité » (sur laquelle voir Lange *et al.* [dir.], *Light against Darkness*).

De plus, l'auteur de ces deux versets critique la vénération des idoles, qu'il dépeint comme contraire à la vénération du vrai Dieu. Dans ce contexte, le mot *Ṭāghūt* (voir Q 4 : 51, 76 ; 16 : 36 ; 39 : 17) peut être d'origine hébraïque ou araméenne (hébreu *ṭā'ūt*, araméen *ṭā'ūtā* = « idole »), mais il fut probablement adapté par les auteurs

coraniques à partir de l'éthiopien *tā'ot* = idole (voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 99 ; Kropp, « Beyond Single Words », p. 208-210 ; Bar-Asher, « Jibt et Ṭāghūt »). Sur la dénonciation de l'idolâtrie dans le Coran et ses cibles polémiques (des polythéistes arabes ?, des juifs et/ou des groupes chrétiens spécifiques ?), voir Hawting, *Idolatry*.

Quant à la déclaration d'ouverture : *lā ikrāha fī l-dīn*, « il n'y a pas de contrainte en matière de religion (*dīn*) », elle peut être lue soit comme un décret de tolérance, comme elle l'est habituellement, ou bien être interprétée, de manière alternative, comme une expression de résignation (Paret, « Sure 2, 256 »), probablement face à l'entêtement des idolâtres (que Lecker, « 'Amr b. Ḥazm », p. 62, identifie aux polythéistes arabes d'après les références, dans la tradition islamique, à leur indiscipline obstinée). Il faut noter également que *dīn* peut être traduit par « jugement » ou « décision », auquel cas la traduction appropriée serait : « Aucune décision ne peut être forcée ». Sur l'expression elle-même et ses interprétations traditionnelles modernes, voir Rispler-Chaim, « No Compulsion in Religion » ; de Prémare, « Les textes musulmans » ; Uhde, « Kein Zwang » ; Munster, « Let There Be No Compulsion » ; Crone, « No Compulsion in Religion ».

258-260 *Un autre récit sur Abraham*

Abraham – que l'on a déjà rencontré aux v. 122-141 – est une nouvelle fois le thème de cette brève section. Tout comme la terre en Gn 15 lui est promise, de la même manière, on lui octroie ici la résurrection d'entre les morts. La scène est en effet presque identique (voir Gn 15, 8 et v. 260). De plus, le v. 258 cite *verbatim* (bien qu'en inversant l'ordre exact des mots) la déclaration de Dieu en Dt 32, 39 : « Je tue et fais vivre » (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 31), alors que le v. 159 est parallèle à la légende des Sept Dormants d'Éphèse narrée en Q 18 : 9-26 (Griffith, « Christian Lore ») et au récit du sommeil d'Abimelech pendant soixante-six ans en 4 *Baruch* 5. Originellement, ces histoires, affirmant que la restauration suivra la détresse, visaient à fournir de l'espoir aux gens exilés ou persécutés, et il y a de bonnes

raisons de supposer que la légende chrétienne des Sept Dormants d'Éphèse se fonde sur celle d'Abimelech en 4 *Baruch* (voir Van Der Horst, « Pious Long-Sleepers »).

261-283 *Autres instructions variées* (sur l'usure et les accords de prêts)

261-281 Des éléments d'ordre pratique sont une nouvelle fois énoncés aux v. 261-281, qui recommandent de pratiquer la charité et condamnent l'usure, promettant à l'homme charitable une grande rétribution dans l'au-delà ; voir aussi les v. 177, 215 et 254. Par ailleurs, le v. 271 évoque Mt 6, 1 et sa recommandation de ne pas être vertueux pour attirer les regards (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 134).

282-283 Les v. 282-283 recommandent quant à eux que l'accord de prêt soit écrit par un scribe et devant deux témoins masculins (ou un homme et deux femmes) ; en l'absence de scribe, un gage suffit. Sur les analogies entre cette instruction et la loi rabbinique, voir Leicht, « Qur'ānic Commandment ». Inversement, recommander que les serments soient sincères fait écho à Mt 5, 33-35 et 23, 20-22 (*ibid.*, p. 101).

284 *Autres châtiments et rétributions* (en style apocalyptique)

Ce verset dépeint Dieu comme un juge omniscient et tout-puissant qui tiendra chacun pour responsable et punira et pardonnera qui Il veut (voir v. 255, ainsi que le v. 286 et Q 3 : 29-32).

285 *Credo prophétique concernant le prophète coranique*

De manière intéressante, le v. 285 insiste sur la fidélité du prophète coranique envers Dieu et déclare ensuite que les croyants devraient ne faire aucune différence entre les prophètes de Dieu. Sur le sens à donner à cette déclaration, sur lequel on peut débattre, et qui semble ici impliquer la nécessité de reconnaître la propre mission du prophète coranique comme étant divinement inspirée, et le fait que, par conséquent, aucune différence ne devrait être faite entre lui et les autres prophètes, voir les commentaires sur le v. 136, *supra*.

286 *Prière*

Enfin, le v. 286 est une prière demandant la miséricorde divine et la protection contre l'erreur et la tentation, ainsi que l'aide de Dieu contre les scélérats (littéralement, les incroyants). Cela rappelle donc la Prière du Seigneur (voir Cuypers, « Prières », p. 702-703 ; El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 111). La référence aux acquisitions de chacune des âmes rappelle le v. 284 et est parallèle à Q 3 : 29-32. D'autres prières coraniques peuvent être trouvées, par exemple en Q 1 et vraisemblablement en Q 3 : 26-27 également.

VARIANTES

La *Sūrat al-Baqara* contient un certain nombre de variantes textuelles ; c'est-à-dire que des *codices* différents dudit codex d'Uthmān, comme ceux d'Ibn Mas'ūd et Ubayy b. Ka'b (que nous connaissons par les témoignages d'œuvres doxographiques comme le *Kitāb al-Maṣāḥif* de Ibn Abī Dāwūd), ou comme le palimpseste de Ṣan'ā', ainsi également que d'autres manuscrits anciens dits « uthmaniens »,

présentent des variantes textuelles plus ou moins significatives qui vont de la petite différence d'une variation dans la formulation à un contenu plutôt différent, de la phraséologie inégale ou un contenu plutôt différent (voir Jeffery, *Materials*, p. 25-35 ; Sadeghi et Goudarzi, « Şan'ā' 1 »). Comme tous les cas sont documentés par les études, d'une part, de Jeffery et, d'autre part, de Sadeghi et Goudarzi, études qui sont par ailleurs facilement accessibles, il n'est pas nécessaire d'en fournir ici le détail. Il suffit de mentionner que les versets concernés sont les suivants : v. 2, 7, 9, 14, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 36, 40, 42, 46, 48, 49, 51, 60, 61, 63, 68, 70, 72, 74, 83, 85, 87, 89, 96, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 111, 114, 119, 123, 124, 127, 128, 132, 137, 139, 144, 148, 149, 150, 158, 159, 162, 177, 178, 184, 187, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 222, 226, 228, 229, 233, 236, 237, 238, 240, 241, 249, 253, 255, 257, 259, 260, 266, 267, 271, 275, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285.

Traduit de l'anglais par Julien Decharneux.

*

Bibliographie

- ABRAHAMOV Binyamin (2006), « Signs », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 2-11.
- ADDAS Claude (2007a), « 'Arafāt », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 75-77.
- ADDAS Claude (2007b), « Safā et Marwa », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 780-784.
- AGHAEI Ali (2018), « The Morphology of the Narrative Exegesis of the Qur'an : The Case of the Cow of the Banū Isrā'il (Q2 : 67-74) », dans Daniel J. Crowther, Shirin Shafaie, Ida Glaser, Shabbir Akhtar (dir.),

- Reading the Bible in Islamic Context : Qur'anic Conversations* (Oxford : Routledge), p. 167-194.
- AZMOUDEH Khashayar (2007), « Esprit Saint », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 277-280.
- BACHARACH Jere L., ANWAR Sherif (2012), « Early Versions of the *Shahāda* : A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage », *Der Islam* 89/2, p. 60-69.
- BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- BALJON Johannes M. S. (1959), « The 'Amr of God' in the Koran », *Acta Orientalia* 23, p. 7-18.
- BAMBERGER Bernard J. (1952), *Fallen Angels : Soldiers of Satan's Realm* (Philadelphie : Jewish Publication Society of America).
- BAR-ASHER Meir M. (2007a), « Hârût et Mârût », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 384-385.
- BAR-ASHER Meir M. (2007b), « Jibt et Tâghût », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 444-445.
- BAR-ASHER Meir M. (2007c), « Saül », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 793-794.
- BAR-ASHER Meir M. (2007d), « "Vache (La)" », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 895-897.
- BASHEAR Suliman (1989), « Qur'ān 2:114 and Jerusalem », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52/2, p. 215-38.
- BAUMSTARK Anton (1953), « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran », *Oriens Christianus* 37, p. 1-17 ; trad. anglaise par Élisabeth Puin dans *Christmas in the Koran. Luxenberg, Syriac and Judeo-Christian Background of Islam*, éd. Ibn Warraq (Amherst : Prometheus Books, 2014), p. 333-352.
- BECK Daniel (2018), *Evolution of the Early Qur'ān : From Anonymous Apocalypse to Charismatic Prophet* (New York : Peter Lang).
- BECK Edmund M. (1952), « Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds : Analyse von Sure 2, 118 (124)-135 (141) », *Le Muséon* 65, p. 73-94.
- BELL Richard (1926), *The Origin of Islam and Its Christian Environment : The Gunning Lectures (1925)* (Londres : Macmillan).

- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James A. (1993), « Some Proposed Emendations to the Text of the Koran », dans *Journal of the American Oriental Society* 113/4, p. 570-571.
- BELLAMY James A. (1996), « More Proposed Emendations to the Text of the Koran », dans *Journal of the American Oriental Society* 116/2, p. 196-204.
- BELLAMY James A. (2006), « Textual Criticism », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 237-252.
- BERGSTRÄSSER Gotthelf, PRETZL Otto (1938), *Geschichte des Qorāns*, 3 : *Geschichte des Qorāntexts* (Leipzig : T. Weicher).
- BLOIS François DE (1995), « The “Sabians” (*Ṣābi'ūn*) in Pre-Islamic Arabia », *Acta Orientalia* 56, p. 39-61.
- BLOIS François DE (2002), « *Naṣrānī* (*Ναζωραῖος*) and *Ḥanīf* (*Ἐθνικός*) : Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65/1, p. 1-30.
- BLOIS François DE (2004), « Elchasai – Manes – Muḥammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich », *Der Islam* 81/1, p. 31-48.
- BLOIS François DE (2004), « Sabians », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 511-513.
- BLOIS François DE (2010), « Islam in Its Arabian Context », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 615-624.
- BOCCACCINI Gabriele (dir.) (2007), *Enoch and the Messiah Son of Man : Revisiting the Book of Parables* (Grand Rapids, Eerdmans).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BORRMANS Maurice (1977), « Les prières du pèlerinage à La Mecque », dans *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis* (Louvain : Peeters), p. 35-59.
- BOWMAN John (1982), « Holy Scriptures, Lectionaries and the Qur'an », dans *International Congress for the Study of the Qur'an*. Australian National

- University, Canberra, 8-13 May 1980* (Canberra : Australian National University), p. 29-37.
- BOYARIN Daniel (2004), *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- BOYARIN Daniel (2009), « Rethinking Jewish Christianity : An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*) », *Jewish Quaterly Review* 99/1, p. 7-36.
- BRINNER William M. (2002), « Hārūt and Mārūt », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 404-405.
- BUCK Christopher G. (1984), « The Identity of the Ṣābi'ūn : an Historical Quest », *The Muslim World* 74/3-4, p. 172-186.
- BURTON John (1985), « The Exegesis of Q. 2:106 and the Islamic Theories of *Naskh* : mā nansakh min āya aw nansahā na'ti bi khairin minhā aw mithlihā », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/3, p. 452-469.
- BUSSE Heribert (1998), « Bāb Ḥiṭṭa : Qur'ān 2:58 and the Entry into Jerusalem », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, p. 1-17.
- CALVERLEY Edwin E. (1943), « Doctrines of the Soul (*Nafs* and *Rūh*) in Islam », *The Muslim World* 33, p. 254-264.
- CHARLESWORTH James H., BOCK, Darell L. (dir.) (2013), *Parables of Enoch : A Paradigm Shift* (Londres : Bloomsbury).
- CHWOLSOHN Daniel (1856), *Die Ssabier und der Ssabismus*, (Saint-Pétersbourg : Kaiserlichen Akademie des Wissenschaften), 2 vol.
- COURTIEU Gilles (2017), « Das Glück bei Allah oder bei Khosrau ? Prachtenfaltung wie bei einem persischen Gastmahl in den Paradiesversen des Koran », dans Markus Groß, Karl Heinz Ohlig (dir.), *Die Entstehung einer Weltreligion IV*, (Berlin : Verlag Hans Schiler), p. 499-543.
- COURTIEU Gilles (à paraître), « Cushions, Bottles and Roast Chickens ! More Advertising about Paradise », dans Guillaume Dye (dir.), *Early Islam : The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (Chicago : Oriental Institute).
- CRONE Patricia (1984), « Jāhilī and Jewish Law », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4, p. 153-201.
- CRONE Patricia (1994), « The First-Century Concept of *Ḥiğra* », *Arabica* 41, p. 352-387.

- CRONE Patricia (2007), « Quraysh and the Roman Army : Making Sense of the Meccan Leather Trade ? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70 /1, p. 63-88.
- CRONE Patricia (2009), « “No Compulsion in Religion.” Q. 2:256 in Medieval and Modern Interpretation », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins (dir.), *Le shī‘isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg* (Turnhout : Brepols), p. 131-178.
- CRONE Patricia (2010), « Amongst the Believers », *Tablet*, 10 aout, <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/42023/amongst-the-believers>.
- CRONE Patricia (2012), *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran : Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (Cambridge/New York : Cambridge University Press).
- CRONE Patricia (2013), « The Book of the Watchers in the Qur’ān », dans Haggai Ben-Shammai, Shaul Shaked, Sarah Stroumsa (dir.), *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries : Philosophy, Mysticism, and Science in the Mediterranean World* (Jérusalem : Israel Academy of Sciences and Humanities), p. 16-51.
- CUYPERS Michel (2007), « Prières dans le Coran », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 699-703.
- DENNY Frederick M. (1975), « The Meaning of *ummah* in the Qur’ān », *History of Religions* 15/1, p. 34-70.
- DÉCLAIS Jean-Louis (2004), « Lecture de la deuxième Sourate du Coran », *Chemins de Dialogue* 24, p. 13-91.
- DONNER Fred M. (2002-2003), « From Believers to Muslims : Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *Al-Abhath* 50/1, p. 9-53.
- DONNER Fred M. (2007), « Quranic *Furqān* », *Journal of Semitic Studies* 52/2, p. 279-300.
- DONNER Fred M. (2010), *Muhammad and the Believers : At the Origins of Islam* (Cambridge, Harvard University Press).
- DROGE Arthur J. (2014), *The Qur’ān : A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox).

- DYE Guillaume (2011), « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité », dans Guillaume Dye, Fabien Nobilio (dir.), *Figures bibliques en islam* (Bruxelles/Fernelmont : EME), p. 107-169.
- DYE Guillaume (2015), « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », dans Christian Brouwer, Guillaume Dye, Anja Van Rompaey (dir.), *Hérésies. Une construction d'identités religieuses* (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles), p. 55-104.
- DYE Guillaume (2017), « Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'ānic Arabic », dans Ahmad al-Jallad (dir.), *Arabic in Context* (Leyde : Brill), p. 337-371.
- DYE Guillaume (2018), « Jewish Christianity, the Qur'ān, and Early Islam : Some Methodological Caveats », dans Francisco del Rio Sanchez (dir.), *Jewish Christianity and the Origins of Islam* (Turnhout : Brepols), p. 11-29.
- FARIS Nabih Amin (1934), « Khalifa or Khaliqa : a Variant Reading of Surah 2:28 », *The Muslim World* 24/2, p. 183-186.
- FARRIN Raymond K. (2010), « Surat al-Baqara : A Structural Analysis », *The Muslim World* 10/1, p. 17-32.
- FIRESTONE Reuven (2004), « Šafā and Marwa », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 518-520.
- FLETCHER-LOUIS Crispin H. T. (2002), *All the Glory of Adam : Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (Leyde : Brill).
- FRANZMANN Majella (2010), « “God Desires Ease for You, and Desires Not Hardship for You” : A Comparison of Qur'ānic and Judaeo-Christian Law », *Islam and Christian-Muslim. Relations* 21/1, p. 1-9.
- FRORIEP Justus Friedrich (1768), *Corani caput primum et secundi versus priores : Arabice et latine cum animadversionibus historicism et philologic : nec non notarum coranicarum ad venus testament* (Leipzig : Hirschsch).
- GALLEZ Édouard-Marie (2007-2008), *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, 2 vol. (Versailles : Éditions de Paris).
- GALLEZ Édouard-Marie (2008), « “Gens du Livre” et Nazaréens dans le Coran : qui sont les premiers et à quel titre les seconds en font-ils partie ? », *Oriens Christianus* 92, p. 174-186.

- GALLEZ Édouard-Marie (2009), « La racine *kfr*, importance et significations biblique, postbiblique et coranique », dans Marie-Thérèse Urvoy, Dominique Urvoy (dir.), *Le Texte arabe non islamique* (Versailles : Éditions de Paris), p. 67-87.
- GEIGER Abraham (1902), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Leipzig : Kauffman) [1^{re} éd. Bonn : F. Baaden 1833] ; trad. anglaise : F. M. Young (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- GIGNOUX Philippe (1988), « Les antécédents nestoriens de la Chahada », *Acta Iranica* 28, p. 403-406.
- GIL Moshe (1992), « The Creed of Abū ‘Āmir », *Israel Oriental Studies* 12, p. 9-57.
- GILLIOT Claude (2011), « Le Coran, production littéraire de l’Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le “lectionnaire arabe” de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, p. 31-56.
- GILLIOT Claude (2012), « Mohammed’s Exegetical Activity in the Meccan Arabic Lectionary », dans Carlos A. Segovia, Basil Lourié (dir.), *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (Piscataway : Gorgias Press), p. 371-398.
- GILLIOT Claude (2015), « Des indices d’un proto-lectionnaire dans le “lectionnaire arabe”, dit Coran », dans François Déroche, Christian Julien Robin, Michel Zink (dir.), *Les Origines du Coran, le Coran des origines* (Paris : De Boccard), p. 297-314.
- GNILKA Joachim (2007), *Die Nazarener un der Koran : Eine Spurensuche* (Fribourg : Herder), trad. fr. Charles Ehlinger, *Qui sont les chrétiens du Coran* (Paris : Éd. du Cerf, 2008).
- GOBILLOT Geneviève (2007a), « Baptême, baptistes », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 111-113.
- GOBILLOT Geneviève (2007b), « *Ḥanīf* », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 381-384.
- GOBILLOT Geneviève (2007c), « Sabéens », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 777-778.
- GOBILLOT Geneviève (2008), « L’abrogation (*nâsihk* et *mansûhk*) dans le Coran à la lumière d’une lecture interculturelle et intertextuelle », *Al-mawaqif*, n° spécial, p. 5-18.

- GRIFFITH Sidney H. (1999), « The Qur'ān in Arab Christian Texts ; the Development of an Apologetical Argument : Abū Hurrah and the Mağlis of al-Ma'mūn », *Parole d'Orient* 24, p. 202-233.
- GRIFFITH Sidney H. (2001), « Christians and Christianity », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 307-316.
- GRIFFITH Sidney H. (2002), « Holy Spirit », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 442-444.
- GRIFFITH Sidney H. (2008), « Christian Lore and the Arabic Qur'ān : The “Companions of the Cave” in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian Tradition », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 109-137.
- GRIFFITH Sidney H. (2011), « *Al-Naṣārā* in the Qur'ān : A Hermeneutical Reflection », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 301-322.
- GUILLAUME, Alfred (1934), « Khalifa or Khaliqa ? », *The Muslim World* 24/3, p. 300.
- GUIRAUD Morgan (2007), « Singe », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : RobertLaffont), p. 838-840.
- HAWTING Gerald R. (1999), *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge : Cambridge University Press).
- HEGER Christoph (2002), « Koran XXV.1 : Al-Furqān and the “Warner” », dans Ibn Warraq (dir.), *What the Koran Really Says : Language, Text, and Commentary* (Amherst : Prometheus Books), p. 387-390.
- HIRSCHFELD Hartwig (1902), *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* (Londres : Royal Asiatic Society).
- Hoffmann, Thomas (2007), *The Poetic Qur'ān : Studies on Qur'ānic Poeticity* (Wiesbaden : Harrassowitz).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin : De Gruyter).
- HOROVITZ Josef (1964), *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (Hildesheim : Olms).
- HOWARD-JOHNSTON James (1999), « Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630 », *War in History* 6/1, p. 1-44.

- HOYLAND Robert G. (1997), *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton : Darwin Press).
- IBN SA'D Abū 'Abd Allāh Muḥammad (1904-1940), *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, éd. Eduard Sachau *et al.* (Leyde : Brill), 9 vol.
- JACKSON-McCABE Matt. (2007), « What's in a Name ? The Problem of "Jewish Christianity" », dans Matt Jackson-McCabe (dir.), *Jewish Christianity Reconsidered : Rethinking Ancient Groups and Texts* (Minneapolis : Fortress), p. 7-38.
- JEFFERY Arthur (1937), *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices – The Kitāb al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dāwūd Together with a Collection of the Variant Readings from the Codices of Ibn Mas'ūd, Ubai, 'Alī, Ibn 'Abbās, Anas, Abū Mūsā and Other Early Qur'ānic Authorities which Present a Type of Text Anterior to That of the Canonical Text of 'Uthmān* (Leyde : Brill).
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde : Brill, 2007).
- JOHNS Jeremy (2003), « Archaeology and the History of Early Islam : The First Seventy Years », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46/4, p. 411-436.
- KAPLONY Andreas (2002), *The Ḥaram of Jerusalem 324-1099* (Stuttgart : Steiner).
- KATSCH Abraham Isaac (1954), *Judaism in Islam : Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries* (New York : Bloch, 1954) [rééd. *Judaism and the Koran : Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries* (New York : Barnes, 1962)].
- KENNEDY Philip F. (2004), « Samuel », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 526-530.
- KHOURY Raif Georges (2001), « 'Arafāt », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 145-146.
- KING Daniel (2009), « A Christian Qur'ān ? A Study in the Syriac Background to the language of the Qur'ān as presented in the Work of Christoph Luxenberg », *Journal for Late Antique Religion and Culture* 3, p. 44-71.
- KÖBERT Raimund (1975), « Ein koranisches Agraphon », *Orientalia* 44, p. 198-199.

- KROPP Manfred (2008a), « The Ethiopic Satan = ŠAYṬĀN and its Quranic successor with a note on verbal stoning », dans Charles Chartouni (dir.), *Christianisme oriental. Kérygme et histoire. Mélanges offerts au père Michel Hayek* (Paris : Geuthner), p. 331-341.
- KROPP Manfred (2008b), « Beyond Single Words : mā'ida – shayṭān – jibt and tāghūt. Mechanisms of Translating the Bible into Ethiopic (Gə'əz) Bible and of Transmission into the Qur'ānic Text », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 204-216.
- KROPP Manfred (2011), « Tripartite, but Anti-Trinitarian Formulas in the Qur'ānic Corpus, Possibly Pre-Qur'ānic », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 247-264.
- KÜNSTLINGER David (1930), « Rā'inā », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 5/4, p. 877-882.
- LANGE Armin, MEYERS Eric M., REYNOLDS III Bennie H., STYERS Randall (dir.) (2011), *Light against Darkness : Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht).
- LECKER Michael (1996), « 'Amr b. Ḥazm al-Anṣārī and Qur'ān 2,256 : "No Compulsion Is There in Religion" », *Oriens* 35, p. 57-64.
- LEICHT Reimund (2010), « The Qur'ānic Commandment of Writing Down Loan Agreements (Q 2 : 282) : Perspectives of a Comparison with Rabbinical Law », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 699-732.
- LICHTENSTAEDTER Ilse (1991), « 'And Become Ye Accursed Apes' (al-Baqarah : 65) », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14, p. 153-175.
- LÜLING Günther (2003), *A Challenge to Islam for Reformation : The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran Under Earliest Islamic Reinterpretations* (trad. révisée et augmentée de G. Lüling, *Über den Ur-Koran : Ansätze our Reconstruction vorislamischer christlicher Strophennieder im Qur'ān*, 1993²) (Delhi : Motilal Banarsidass).
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin :

- Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MACDONALD Duncan B. (1932), « The Development of the Idea of Spirit in Islam », *The Muslim World* 22, p. 25-42.
- MADIGAN Daniel A. (2001a), *The Qur'ān's Self-image* (Princeton : Princeton University Press).
- MADIGAN Daniel A. (2001b), « Criterion », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 486-487.
- MADIGAN Daniel A. (2011), « Human Alienation : *al-Baqara* 2:36-39 ; *Ṭā' Hā'* 20:115-124 », dans Michael Ipgrave, David Marshall (dir.), *Humanity, Texts and Contexts : Christian and Muslim perspectives* (Washington DC : Georgetown University Press), p. 84-86.
- MARGOLIOUTH David S. (1939), « Some Additions to Professor Jeffery's *Foreign Vocabulary of the Qur'ān* », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1, p. 53-61.
- MASSEY Keith (2003), « Mysterious Letters », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 471-476.
- MAZUZ Haggai (2012), « Christians in the Qur'ān : Some Insights Derived from the Classical Exegetical Approach », *Studia Orientalia* 112, p. 41-53.
- MAZUZ Haggai (2014), *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina* (Leyde : Brill).
- MCAULIFFE Jane Dammen (1991), *Qur'ānic Christians : An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge : Cambridge University Press).
- MCAULIFFE Jane Dammen (2011), « Humanity and Gender : *al-Aḥzāb* 33 : 35 ; *al-Rūm* 30 : 21 ; *al-Nisā'* 4 : 34 ; *al-Baqara* 2 : 228 », dans Michael Ipgrave, David Marshall (dir.), *Humanity, Texts and Contexts : Christian and Muslim perspectives* (Washington DC : Georgetown University Press), p. 102-105.
- MÉNASCE Jean DE (1947), « Une légende indo-iranienne dans l'angélogologie judéo-musulmane », *Études asiatiques* 1, p. 10-11.
- MIGNE Jacques-Paul (éd.) (1857-1866), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (= PG) (Paris : Imprimerie catholique), 161 vol.

- MINGANA Alphonse (1927), « Syriac Influence on the Style of the Kur'ān », *Bulletin of the John Rylands Library* 11, p. 77-98.
- MINOV Sergey (2015), « Satan's Refusal to Worship Adam : A Jewish Motif and its Reception in Syriac Christian Tradition », dans Menahem Kister, Hillel Newman, Michael Segal, Ruth Clemens (dir.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity* (Leyde : Brill), p. 230-271.
- MIR Mustansir (2003), « Names of the Qur'ān », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 505-515.
- MONNOT Guy (1982), « Le verset du Trône », *MIDEO* 15, p. 119-144.
- MUNSTER Anna (2008), « "Let There Be No Compulsion in Religion" : Tafsir Comparison on the Verse 2:256 », *The Evangelical Quarterly* 80/3, p. 255-267.
- NEUWIRTH Angelika (2006a), « Sūra(s) », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 166-177.
- NEUWIRTH Angelika (2006b), « Verse(s) », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 419-429.
- NEUWIRTH Angelika (2010), « The House of Abraham and the House of Amram : Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 499-531.
- NICKELSBURG George W. E., VANDERKAM James C. (éd.) (2012), *1 Enoch 2 : A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37-82* (Minneapolis : Fortress).
- NOJA NOSEDA Sergio (2005), « Qur'ān II, 65 ; VII, 166 ; V, 60 and the Old and New Testament I », dans Moshe Bar-Asher, Moshe Florentin (dir.), *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies Presented to Professor Abraham Tal* (Jérusalem : Bialik), p. 45-55.
- NÖLDEKE Theodor (1860), *Geschichte des Qorāns* (Göttingen : Dietrichschen Buchhandlung).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).

- NÖLDEKE Theodor (1910), *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg : Trübner).
- NWYIA Paul (1970), *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Beyrouth : Dar El-Machreq).
- ODAY Yoshiko (1984), « The Concept of the “Ummah” in the Qur’ān : An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy Community », *Orient* 20, p. 93-108.
- O’SHAUGHNESSY Thomas J. (1953), *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* (Rome : Pontifical Oriental Institute).
- PARET Rudi (1969), « Sure 2, 256 : *lā ikrāha fī d-dīni* : Toleranz oder Resignation ? », *Der Islam* 45, p. 299-300.
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PELIKAN Jaroslav (1974), *The Christian Tradition : A History of the Development of Doctrine 2, The Spirit of Eastern Christendom (600-17)* (Chicago : University of Chicago Press).
- PENN Michael Philip (2012), « God’s War and His Warriors : The First Hundred Years of Syriac Accounts of the Islamic Conquests », dans Sohail H. Hashmi (dir.), *Just Wars, Holy Wars, and Jihads : Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges* (Oxford : Oxford University Press), p. 69-88.
- PENN Michael Philip (2015), *When Christians First Met Muslims : A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam* (Oakland : University of California Press).
- PENNACCHIO Catherine (2011), « Les emprunts lexicaux dans le Coran. Les problèmes de la liste d’Arthur Jeffery », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 22, <http://bcfrj.revues.org/6620>.
- PENNACCHIO Catherine (2014), *Les Emprunts à l’hébreu et au judéo-araméen dans le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- POHLMANN Karl-Friedrich (2012), *Die Entstehung des Korans : Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* (Darmstadt : WBG).
- POWERS David S. (1988), « The Exegetical Genre *Nāsikh al-Qur’ān wa Mansūkhuhu* », dans Andrew Rippin (dir.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an* (Oxford and New York : Oxford University Press), p. 117-138.

- PREGILL Michael E. (2010), « “Turn in Repentance to Your Creator, then Slay Yourselves” : The Levitical Election, Atonement and Classical Islamic Exegesis », dans *Comparative Islamic Studies* 6/1-2, p. 101-150.
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2000), « Les textes musulmans dans leur environnement », *Arabica* 47/3, p. 391-440.
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2002), *Les Fondations de l’islam. Entre écriture et histoire* (Paris : Seuil).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2004), *Aux origines du Coran. Questions d’hier, approches d’aujourd’hui* (Paris : Téraèdre).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2010), « ‘Abd al-Malik b. Marwān and the Process of the Qur’ān’s Composition », dans Karl-Heinz Ohlig, Gerd Rüdiger Puin (dir.), *The Hidden Origins of Islam : New Research into Its Early History* (Amherst : Prometheus Books), p. 189-221.
- REED Annette Yoshiko (2005), *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity : The Reception of Enochic Literature* (Cambridge : Cambridge University Press).
- REED Annette Yoshiko (à paraître), « Fallen Angels and the Afterlives of Enochic Traditions in Early Islam », dans Guillaume Dye (dir.), *Early Islam : The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (Chicago : Oriental Institute).
- REEVES John C. (2003), « Some Explorations of the Intertwining of Bible and Qur’ān », dans *Bible and Qur’ān : Essays in Scriptural Intertextuality*, éd. John C. Reeves (Atlanta : Society of Biblical Literature), p. 43-60.
- REEVES John C. (2014), « Resurgent Myth : On the Vitality of the Watchers Traditions in the Near East in Late Antiquity », dans *The Fallen Angels Traditions : Second Temple Developments and Reception History*, éd. Angela Kim Harkins, Kelley Coblentz-Bauck et John C. Endres (Washington, DC : Catholic Biblical Association of America), p. 94-115.
- REEVES John C. (2015), « Some Parascriptural Dimensions of the Muslim Tale of Hārūt wa Mārūt », *Journal of the American Oriental Society* 135/4, p. 817-842.
- RETSÖ Jan (2003), *The Arabs in Antiquity : Their History from the Assyrians to the Umayyads* (Londres : Routledge).
- RETSÖ Jan (2010), « Arabs and Arabic in the Age of the Prophet », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur’ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 281-292.

- REYNOLDS Gabriel Said (2007-), « Angels », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 3, p. 86-99.
- REYNOLDS Gabriel Said (2010a), *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).
- REYNOLDS Gabriel Said (2010b), « On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (*taḥrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic », *Journal of the American Oriental Society* 130/2, p. 189-202.
- REYNOLDS Gabriel Said (2014), « On the Presentation of Christianity in the Qur'ān and the Many Aspects of Qur'ānic Rhetoric », *Al-Bayān* 12, p. 42-54.
- RIPPIN Andrew (2000), « The Exegetical Literature of Abrogation : Form and Content », dans Gerald R. Hawting, Jawid A. Mojaddedi, Alexander Samely (dir.), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder* (Oxford/New York, Oxford University Press), p. 213-231.
- RISPLER-CHAIM Vardit (1992), « "There Is No Compulsion in Religion" (Qur'ān 2 : 256) : Freedom of Religious Belief in the Qur'ān », *Bulletin of the Henry Martin Institute of Islamic Studies* 11, p. 19-32.
- RISSE Günther (1989), *"Got ist Christus, der Sohn der Maria" : Eine Studie zum Christusbild im Koran* (Bonn : Borengässer).
- ROBIN Christian Julien (2000), « À propos de la prière : emprunts à l'hébreu et l'araméen relevés dans les inscriptions préislamiques d'Arabie méridionale et dans le Coran », dans Gilles Dorival, Didier Pradon (dir.), *Prières méditerranéennes : hier et aujourd'hui. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (université de Provence-CNRS) à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998* (Aix-en-Provence : Université de Provence), p. 45-69.
- ROBINSON Chase F. (2005), *'Abd al-Malik* (Oxford : Oneworld).
- ROBINSON Neal (2003), « Jesus », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 7-21.
- ROGGEMA Barbara (2009), *The Legend of Bergius Bahīrā : Easter Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* (Leyde : Brill).
- RUBIN Uri (1997), « Apes, Pigs, and the Islamic Identity », *Israel Oriental Studies* 17, p. 89-105.
- RUBIN Uri (2007-), « 'Arafāt », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 3, p. 107-109.

- RUBIN Uri (2009), « On the Arabian Origins of the Qur'ān : The Case of *al-Furqān* », *Journal of Semitic Studies* 54/2, p. 421-433.
- RUBIN Uri (2015), « "Become You Apes, Repelled !" (Qur'ān 7 : 166) : The Transformation of the Israelites into Apes and Its Biblical and Midrashic Background », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78/1, p. 25-40.
- SADEGHI Behnam, GOUDARZI Mohsen (2012), « Şan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān », *Der Islam* 87/1-2, p. 1-129.
- SCHEDL Claus (1977), « Änderung der Gebetsrichtung (Qiblah) von Jerusalem nach Mekka : Exegese von Sura 2, 142-152 », dans Johannes Baptist Bauer, Johannes Marböck (dir.), *Memoria Jerusalem : Freundesgabe Franz Sauer zum 70. Geburtstag* (Jérusalem/Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt), p. 185-204.
- SCHEDL Claus (1978), *Muhammad und Jesus : Die christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt* (Vienne : Herder).
- SCHEDL Claus (1982), « Poetical and Theological Structure of the Throne Verse (Surah 2, 255) », *Middle East* 1, p. 67-72.
- SCHMITZ Bertram (2009), *Der Koran, Sure 2. Die Kuh : Ein religionshistorischer Kommentar* (Stuttgart : W. Kohlhammer).
- SCHMITZ Bertram (2010), « Das Spannungsverhältnis zwischen Judentum und Christentum als Grundlage des Entstehungsprozesses des Islams in der Interpretation von Vers 124 bis 141 der zweiten Sure », dans Tilman Nagel (dir.), *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld* (Munich : Oldenbourg), p. 217-238.
- SCHWARB Gregor (2007-), « 'Amr (Theology) », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 3, p. 45-47.
- SEGOVIA Carlos A. (2012), « Thematic and Structural Affinities between 1 Enoch and the Qur'ān : A Contribution to the Study of the Judaeo-Christian Apocalyptic Setting of the Early Islamic Faith », dans Carlos A. Segovia, Basil Lourié (dir.), *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (Piscataway : Gorgias Press), p. 213-267.
- SEGOVIA Carlos A. (2015), « Abrahā's Christological Formula *RĤMNN W-MS'Ĥ-HW* and Its Relevance for the Study of Islam's Origins », *Oriens Christianus* 98, p. 52-63.

- SEGOVIA Carlos A. (2018), « The Jews and Christians of Pre-Islamic Yemen (Himyar) and the Elusive Matrix of the Qur'ān's Christology », dans Francisco del Río Sánchez (dir.), *Jewish Christianity and the origins of Islam* (Turnhout : Brepols), p. 91-104.
- SELLS Michael (2006), « Spirit », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 114-117.
- SHAHLAR GASIMOVA Aida (2010), « The Sabi'ans as One of the Religious Groups in pre-Islamic Arabia and Their Definition through the Qur'ān and Medieval Arabic Sources », *ARAM* 22, p. 243-261.
- SHELLABEAR William G. (1932), « The Meaning of the Word "Spirit" as Used in the Koran », *The Muslim World* 22, p. 355-360.
- SHOEMAKER Stephen J. (2012), *The Death of a Prophet : The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- SHOEMAKER Stephen J. (à paraître), « The Eschatological Reign of God : The *Amr Allāh* ».
- SIKER Jeffrey S. (1991), *Disinheriting the Jews : Abraham in Early Christian Controversy* (Louisville : Westminster John Knox).
- SIVERS Peter VON (2014), « Christology and Prophetology in the Early Umayyad Arab Empire », dans Markus Groß, Karl Heinz Ohlig (dir.), *Die Entstehung einer Weltreligion III* (Berlin : Verlag Hans Schiler), p. 255-285.
- SPEYER Heinrich (1988³), *Die biblische Erzählungen im Qoran* (Hildesheim : Georg Olms Verlag) [1^{re} éd. 1931].
- SPITALER Anton (1960), « Die Schreibung des Typus *slwt* im Koran : Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM)* 56, p. 212-226.
- ST. CLAIR-TISDALL William (1901), *The Sources of Islam* (Édimbourg : T & T Clark).
- STEPHENSON Paul. (2012), « Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom, c. 400 – c.1000 », dans Sohail H. Hashmi (dir.), *Just Wars, Holy Wars, and Jihads : Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges* (Oxford : Oxford University Press), p. 25-46.
- STROUMSA Guy G. (2015), « Jewish Christianity and Islamic Origins », dans Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, Robert G. Hoyland

- (dir.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts : Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (Leyde : Brill), p. 72-96.
- TAKIM Liyakat (2004), « Saul », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 536-537.
- TAMARI Shmuel (1999), *Iconotextual Studies in the Muslim Vision of Paradise* (Wiesbaden/Ramat-Gan : Harrassowitz/Bar-Ilan University).
- TARDIEU Michel (1986), « Šābiens coraniques et “Šābiens” de Ḥarrān », *Journal asiatique* 274, p. 1-44.
- TOEPEL Alexander (2012), « Adamic Traditions in Early Christian and Rabbinic Literature », dans Andrei A. Orlov, Gabriele Boccaccini (dir.), *New Perspectives on 2 Enoch : No Longer Slavonic Only* (Leyde : Brill), p. 305-324.
- TOTTOLI Roberto (2002), *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (Londres : Routledge), trad. de *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia : Paideia, 1999).
- UHDE Bernhard (2003), « “Kein Zwang in der Religion” (Koran 2,256) : zum Problem von Gewaltpotential und Gewalt in den “monotheistischen” Weltreligionen », *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 2, p. 69-89.
- URVOY Marie-Thérèse (2007a), « Chrétiens, christianisme », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 163-165.
- URVOY Marie-Thérèse (2007b), « Communauté », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 175-179.
- VAN DER HORST Pieter W. (2015), « Pious Long-Sleepers in Greek, Jewish, and Christian Antiquity », dans Menahem Kister, Hillel I. Newman, Michael Segal, Ruth A. Clements (dir.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity* (Leyde : Brill), p. 93-111.
- VAN REETH Jan M. F. (2004), « L'Évangile du Prophète », dans *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, éd. Daniel de Smet, Godefroid de Callataÿ, Jan M. F. Van Reeth, (Leuven/Bruxelles/Louvain-la-Neuve : Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica – Subsidia » 3), p. 155-174.
- VERNET Juan (1991), « “V'è permesso nelle notti del digiuno” », dans Biancamaria Scarcia Amoretti, Lucia Rostagno (dir.), *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani* (Rome : Bardi), p. 493-494.

- WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).
- WANSBROUGH John E. (1978), *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation* (Oxford : Oxford University Press) [réimpr. 2006 : introduction, trad. et notes par Gerald Hawting (New York : Prometheus Books).
- WARD Walter D. (2015), *The Mirage of the Saracen : Christians and Nomads in the Sinai Peninsula in Late Antiquity* (Oakland : University of California Press).
- WENZEL Catherina, « “Und als Ibrāhīm und Ismā’īl die Fundamente des Hauses (der Ka’ba) legten” (Sure 2, 127) : Abrahamsrezeption und Legitimität im Koran », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRGG)* 45/3, p. 193-209.
- WILD Stefan (dir.) (2007), *Self-Referentiality in the Qur’ān* (Wiesbaden : Harrassowitz).
- WITZTUM Joseph (2009), « The Foundation of the House (Q 2:127) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72/1, p. 25-40.
- YAHIA Mohyiddin (2007), « Signes », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 832-834.
- YOUNES Munther (2011), « Angels, Stars, Death, the Soul Horses, Bows – or Women ? The Opening Verses of Qur’ān 79 », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur’ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur’ān* (Londres : Routledge), p. 265-278.
- ZAEHNER Robert Charles (1977), « The Qur’ān and Christ », dans *id.* (dir.), *At Sundry Times : An Essay in the Comparison of Religions* (Westport, CT : Greenwood), p. 195-217.
- ZELLENTIN Holger (2013), *The Qur’āns Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen : Mohr Siebeck).
- ZELLENTIN Holger (2018), « Judaeo-Christian Legal Culture and the Qur’ān : The Case of Ritual Slaughter and the Consumption of Animal Blood », dans Francisco del Rio Sanchez (dir.), *Jewish Christianity and the Origins of Islam* (Turnhout : Brepols), p. 117-159.
- ZWEMER Samuel Marinus (1937), « The Worship of Adam by Angels », *The Muslim World* 27/2, p. 115-127.

CARLOS A. SEGOVIA

Sourate 3
ĀL ‘IMRĀN
(LA FAMILLE DE ‘IMRĀN)

STRUCTURE GÉNÉRALE

200 versets. Ils sont distribués selon des rimes variées : voyelle longue (-ū/-ī) suivie de *n* ou *m* (-īm, -īn, -ūn) (v. 1-2, 6, 18, 21-25, 31-36, 39, 42-47, 49-108, 110-118, 121-153, 155, 157-161, 163-164, 166-172, 174-179, 183, 187-188, 200), ou -īr/-ūr (26, 28-29, 109, 119, 154, 156, 162, 165, 180, 184-186, 189), -īl (3, 48, 173), -āb (7-8, 11, 14-15, 19, 27, 37, 190, 195, 199), -ār (10, 13, 16-17, 41, 191-193, 198), -ād (9, 12, 20, 30, 194, 196-197), -ā’ (5, 38, 40), -ām (4), -īṭ (120), -īq (181), -īd (182).

Comme dans la sourate 2, cette sourate couvre plusieurs sujets différents et se divise en plusieurs sections de longueurs inégales, incluant (i) une formule monothéiste ; (ii) quelques remarques introductives sur la révélation communiquée au prophète coranique (v. 3-8) et quelques brèves réflexions théologiques et prophétiques (v. 26-27, 84) ; (iii) plusieurs recommandations et promesses eschatologiques pour les croyants (v. 14-18, 28, 29-32, 130-132, 133-137, 185-189, 199, 200), ainsi que plusieurs avertissements contre les incroyants (v. 9-13, 85-92, 175-180) ; (iv) un récit sur l’annonciation, la naissance, le statut messianique, la mission pour Israël, les enseignements et les miracles de Jésus (v. 42-63), qui est précédé de deux récits complémentaires sur la naissance de Marie et Jean le Baptiste (v. 33-37 et 38-41, respectivement) et qui inclut en plus deux discours sur Jésus lui-même (v. 49-51 et 52) ; (v) une série de péricopes antijuives et peut-être antichrétiennes (v. 19-25, 64-78, 79-83, 93-97, 98-119, 181-184, 185-189) ; et (vi) un certain nombre d’allusions et de réflexions, plus ou moins longues, sur la guerre, l’assistance de Dieu envers ceux qui combattent dans son chemin et leur rétribution promise dans l’au-delà (v. 120-129,

138-145, 146-148, 149-155, 156-158, 159-165, 166-171, 172-174, 190-198).

Pour une analyse approfondie de la structure de cette sourate, voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 63-105 ; Paret, *Kommentar*, p. 60-90 ; Zahniser, « Word of God ». On divise habituellement cette sourate en quatre sections :

- I Section introductive (v. 1-32) ;
- II La famille de ‘Imrān (v. 33-63) ;
- III Les Gens du Livre (v. 64-99) ;
- IV Les Croyants (v. 100-199).

Droge (*Qur’ān*, p. 31-46) fournit quant à lui une division bien plus détaillée et donc plus utile :

- lettres (v. 1) ;
- le Livre (v. 2-9) ;
- destin des croyants et des incroyants (v. 10-17) ;
- la religion : l’Islam (v. 18-20) ;
- diatribe contre les juifs (v. 21-27) ;
- avertissements à propos de l’alliance avec les incroyants (v. 28-32) ;
- le peuple élu par Dieu (v. 33-34) ;
- l’histoire de Marie, Zacharie et Jean le Baptiste (v. 35-41) ;
- l’annonce de la naissance de Jésus (v. 42-47) ;
- la mission et les miracles de Jésus (v. 48-58) ;
- Jésus est humain, non divin (v. 59-63) ;
- appel au Gens du Livre : Abraham était un musulman (v. 64-68) ;
- diatribe contre les Gens du Livre (v. 69-85) ;
- avertissement contre l’apostasie (v. 86-91) ;
- contributions (v. 92) ;
- les lois alimentaires juives (v. 93-95) ;
- le pèlerinage : un devoir (v. 96-97) ;
- avertissement aux Gens du Livre (v. 98-99) ;
- avertissement aux croyants (v. 100-109) ;
- les musulmans sont la meilleure communauté (v. 110-112) ;
- les croyants parmi les Gens du Livre (v. 113-117) ;
- rompre les relations avec les gens de l’extérieur (v. 118-120) ;

- adresse après la défaite au combat (v. 121-129) ;
- interdiction de l'usure (v. 130-131) ;
- promesse de rétribution céleste (v. 132-136) ;
- menace de châtement (v. 137-138) ;
- adresse après la défaite au combat (suite) (v. 139-151) ;
- explication de la défaite (v. 152-155) ;
- réconfort pour ceux qui sont en deuil (v. 156-160) ;
- appel à la loyauté (v. 161-165) ;
- explication de la défaite (suite) (v. 166-175) ;
- les incroyants avertis, les croyants encouragés (v. 176-180) ;
- diatribe contre les juifs (v. 181-189) ;
- réponse à la prière des croyants (v. 190-195) ;
- encouragement du Prophète (v. 196-198) ;
- les croyants parmi les Gens du Livre (v. 199) ;
- exhortation finale (v. 200).

La division suivie dans mon commentaire est à nouveau similaire à celle de Droge. Contrairement à Droge, néanmoins, j'ai regroupé certains thèmes sous une rubrique plus générale (voir par exemple le titre des v. 138-175 dans la liste ci-dessous), bien que ceci n'empêche pas de nouvelles divisions qui sont nécessaires, vu la longueur et l'unité de chacun des groupes de versets (ainsi, j'analyse les v. 138-148, 149-155, 156-158, 159-160, 161-163, 164-167 et 168-175 comme des péricopes séparées) ; de la même manière, j'essaie de respecter autant que possible la spécificité rhétorique présumée de chacune des péricopes particulières (voir par exemple mes commentaires sur v. 33-63 et la distinction essentiellement thématique de Droge entre les v. 33-34, 35-41, 42-47, 48-58 et v. 59-63). Donc, selon ma lecture, nous avons le plan suivant :

Plan

1 Lettres arabes séparées (voir Q 2 : 1).

2 Profession de foi monothéiste.

3-8 Remarques introductives sur la révélation communiquée au prophète coranique.

9-13 Avertissement aux incroyants.

14-18 Promesses eschatologiques aux croyants.

19-25 Polémiques antijuives.

26-27 Réflexion théologique (après une prière ?).

28 Recommandation aux croyants.

29-32 Autres promesses eschatologiques pour les croyants.

33-63 Récit sur la naissance de Jésus, sa mission et ses miracles précédés par un récit sur les naissances de Marie et Jean le Baptiste.

64-78 Polémiques antijuives et antichrétiennes mentionnant Abraham comme modèle pour les croyants.

79-83 Autres polémiques antichrétiennes (concernant dans ce cas l'humanité de Jésus).

84 Credo prophétique.

85-92 Autres avertissements aux incroyants.

93-119 Autres polémiques antijuives.

120-129 Allusions et réflexions sur la guerre (et la défaite des croyants).

130-137 Autres recommandations et promesses pour les croyants.

138-175 Autres allusions et réflexions sur la guerre (et la défaite des croyants).

176-180 Autres recommandations pour les croyants et avertissements aux incroyants.

181-188 Promesses et recommandations supplémentaires pour les croyants, mêlées à des polémiques antijuives, plus un message de réconfort pour le prophète coranique.

189-198 Autres promesses pour les croyants et avertissements aux incroyants, plus une autre réflexion théologique et d'autres allusions de réflexions sur la guerre.

199-200 Autres bonnes nouvelles et recommandations pour les croyants.

Comme dans la sourate 2, donc, les sujets majeurs se suivent sans ordre apparent. Les intersections thématiques et stylistiques entre les sections correspondantes seront mentionnées aux moments opportuns dans le commentaire ci-dessous.

COMMENTAIRE

Titre

Alors que les récits parabibliques dans la sourate 2 rappellent des histoires de la Bible hébraïque, le réservoir parabiblique de la sourate 3 tourne autour de l'histoire de la naissance miraculeuse de Jésus et d'autres récits liés au Nouveau Testament et aux apocryphes du Nouveau Testament.

Le titre de cette troisième sourate coranique, *Āl 'Imrān* (« La famille de 'Imrān »), se réfère aux v. 33-37 (voir également Q 66 : 12), qui raconte l'histoire de la naissance miraculeuse de Marie et

de son enfance. Il est intéressant d'observer que 'Imrān, à la place de Joachim, est le nom donné au v. 35 (et en Q 66 : 12) au père de Marie. On fait allusion à sa « famille » en tant que telle, qui inclut Jean le Baptiste, au v. 33. Par ailleurs, après celle de Marie, la naissance tout aussi miraculeuse de Jean est rapportée (v. 38-41). Sur la nature symbolique de l'arrière-plan de la famille construit par le(s) auteur(s) des v. 33-41, voir Masson, *Le Coran*, p. 311 ; Mourad, « Mary in the Qur'ān » ; Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 144-146.

De plus, ces deux naissances – celle de Marie aux v. 33-37 et celle de Jean aux v. 38-41 – préparent le récit de la naissance virginale de Jésus aux v. 42ss. Ainsi, les sources de Q 3 : 33-41 semblent être, concernant Jean et sa relation à Marie, Lc 1, 36-80 et, concernant Marie, le *Protévangile de Jacques* (texte apocryphe du II^e siècle) et l'écrit ou les écrits qui constituent les sources des chapitres 1-7 de l'*Évangile (de l'enfance) du Pseudo-Matthieu* (évangile apocryphe (latin) du VI^e siècle). Mais on pourrait se demander pourquoi le père de Marie est appelé 'Imrān au lieu de Joachim.

Cette identification (Joachim = 'Imrān), qui ne semble avoir de parallèle nulle part, a souvent été attribuée à une confusion scribale (voir Tottoli, « 'Imrān » ; Lory, « 'Imrān et sa famille » ; Neuwirth, « House of Amram », p. 503-528). Les savants occidentaux, en effet, relèvent que le nom choisi par le(s) auteur(s) coranique(s) des v. 33 s. pour nommer le père de Marie ('Imrān) rappelle le Amram biblique qui est introduit comme le père d'Aaron, de Moïse et de Miriam en Ex 6, 20 ; Nb 26, 59 ; et 1 Ch 23, 13. Ils savent également que la mère de Jésus (Marie) est appelée sœur d'Aaron, et donc implicitement fille de Amram, en Q 19 : 28. Ils ont ainsi soutenu que la confusion entre Marie (épelée Miriam en hébreu) et la sœur d'Aaron (une autre Miriam, fille de Amran) a rendu possible une autre confusion du ou des auteur(s) coranique(s), cette fois-ci entre le père de Marie (Joachim) et le père de Moïse, Aaron et Miriam (Amram). Pourtant, cette identification, qui paraît à première vue étrange, pourrait ne pas être aussi fortuite que beaucoup de chercheurs l'ont supposé. En effet, elle pourrait simplement refléter, élargir, et jusqu'à un certain point parachever, le remplacement typologique chrétien traditionnel de

la révélation mosaïque par le Christ (a) en substituant explicitement Amram (c'est-à-dire le père de Moïse) à Joachim/'Imrān, et Miriam (la sœur de Moïse) à Marie, et donc (b) en substituant implicitement Aaron (c'est-à-dire, le frère de Moïse) à Jean le Baptiste (voir également la référence intrigante de Lc 1, 5 à la mère de Jean, Élisabeth, comme étant elle-même une descendante d'Aaron). Quoi qu'il en soit, nous avons le quadruple remplacement suivant :

Amram	→	'Imrān
Aaron	→	Jean (Yaḥyā)
Moïse	→	Jésus ('Īsā)
Miriam	→	Marie (Maryam)

Bien qu'on ne puisse pas croire qu'un remplacement si complexe soit fortuit, on peut légitimement se demander, en conséquence, si Q 3 (comme Q 19, sur laquelle voir Dye, « The Qur'anic Mary » ; voir aussi Pohlmann, *Entstehung*, p. 183-195) ne reflète pas la stratégie bien connue de Luc d'inscrire la naissance de Jésus dans une nouvelle famille (ici la famille de 'Imrān) qui, malgré ses connexions au Temple de Jérusalem, n'est plus identifiée à Israël, mais le remplace subliminalement, et donc si les deux sections ne reflètent pas intentionnellement l'argument supersessionniste chrétien contre la centralité d'Israël dans la plan salvifique de Dieu, un argument qui est encore renforcé par la défense non ambiguë de Marie entreprise par les auteurs des sourates 3 et 19 (sur laquelle voir une fois de plus Dye, « The Qur'anic Mary »). Sur le contexte possible du II^e siècle, plutôt que du I^{er} siècle, d'une telle stratégie supersessionniste – dont le *Protévangile de Jacques* témoigne également – et sur la composition des Actes et de l'évangile de Luc, voir Tyson, *Marcion* ; Pervo, *Mystery of Acts*.

1 Lettres arabes séparées

Comme celles situées au début des sourates 2 ; 7 ; 10-15 ; 19-20 ; 26-32 ; 36 ; 38 ; 40-46 ; 50 ; 68, ces lettres sont communément connues sous le nom de *al-ḥurūf al-muqaṭṭa'āt* (« les lettres séparées »). Dans

la mesure où leur raison d'être est peu claire, elles sont également appelées « lettres mystérieuses ». On a suggéré qu'elles pourraient représenter des marqueurs rédactionnels relatifs à des sortes de divisions dans le texte, des contractions de titres donnés à l'origine à plusieurs sourates, des abréviations de mots d'accroche fonctionnant comme des moyens mnémotechniques, des abréviations de noms de scribes coraniques, des sigles se référant aux noms de Dieu ou des signes ésotériques encryptés. Aucun consensus scientifique n'a été atteint jusqu'à présent quant à leur sens. Voir Massey, « Mysterious Letters ». Voir également Q 2 : 1 ci-dessus.

2 Profession de foi monothéiste

La formule monothéiste d'ouverture au v. 2 (« Dieu, il n'y a pas Dieu si ce n'est lui, le Vivant, le Subsistant ») reflète celles que nous avons déjà trouvées en Q 2 : 163, 255 (voir les commentaires *supra*).

3-8 Remarques introductives sur la révélation communiquée au prophète coranique

Les v. 3-8 annoncent l'envoi d'un nouvel « écrit » (*kitāb*) en confirmation de la Torah et de l'Évangile (v. 3).

En général, les termes *kitāb* et Coran sont considérés comme synonymes. Pourtant, il est difficile de déterminer quel est le référent exact de « l'écrit » auquel il est fait allusion au v. 3. Sur le référent problématique du terme *kitāb* dans le corpus coranique et les problèmes inhérents à la notion d'autoréférentialité coranique, voir les commentaires de Q 2 : 2-5, 159-162, 183-187, 208-214.

Au v. 4, « l'écrit » est en plus appelé *furqān*, un nom qui est normalement traduit par « critère » mais dont le sens exact demeure insaisissable ; voir les commentaires de Q 2 : 40-74.

De même, au v. 7, « l'écrit » est dit inclure de manière indistincte un certain nombre de « signes » (*ayāt, exempla*, versets ; voir Q 2 : 104-110) évidents (*muḥkamāt*) et « ambigus » (*mutashābihāt*). De plus, les « signes clairs » du livre, du *kitāb*, sont dits composer sa propre essence ou « matrice » (*umm*). Ceci, cependant, contraste avec Q 43 : 3-4 où il est dit que ce qui est contenu dans la « matrice » de l'écrit est plutôt sa « récitation » (*qur'ān*). Comparer également Q 56 : 78 et 85 : 22, où la « récitation » est déclarée être contenue soit dans un « écrit » bien préservé (en Q 56 : 78) soit sur une « tablette » (*lawḥ*, Q 85 : 22) gardée. Il est difficile de déterminer, donc, comment chacune de ces catégories doit être comprise, délimitée et définie.

Parmi les études consacrées à ces problèmes, les volumes, articles et sections suivants méritent une mention toute particulière : Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 149-153, 156-157, 170, 235 ; McAuliffe, « Text and Textuality » ; Wild, « Self-Referentiality » ; Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », p. 74-77 ; Chaumont, « Versets », *id.*, « Ambiguity » ; Hoffmann, *Poetic Qur'ān*, p. 43-44 ; Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 106-108 ; Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 32, 150-151, 255-261.

De par sa formulation, l'allusion à la Torah et à l'Évangile au v. 3 est également plutôt curieuse. En effet, la référence au Nouveau Testament est fournie par le mot *injīl*, c'est-à-dire « Évangile » au singulier. Ceci est un élément caractéristique remarquable – et répétitif – du corpus coranique. Un calque de l'utilisation paulinienne et deutéro-paulinienne du terme *euaggelion* ne peut être rejeté : voir Griffith, « Gospel » ; Gobillot, « Évangiles » ; et Van Reeth, « L'Évangile du Prophète », qui suggère plutôt le *Diatessaron*¹ comme le référent le plus plausible pour le terme coranique *injīl*.

Sur le terme *tawrāt*, qui représente probablement une adaptation du mot hébreu *tôrâh* (Torah, Pentateuque), voir Jeffery, *Foreign*

1. Une harmonisation ancienne des évangiles du Nouveau Testament. C'était le texte standard de l'Évangile dans le Moyen-Orient syrien jusqu'aux alentours de 400 ap. J.-C.

Vocabulary, p. 95-96 ; Lazarus-Yafeh, « Tawrāt » ; et Adang, « Torah », qui remarque que

en plus des insinuations sur le mot *Tawrāt*, le Coran contient un nombre de passages beaucoup plus large qui se réfèrent clairement à cette même Écriture, la décrivant comme le livre amené à Moïse, le livre donné à Moïse, à Moïse et Aaron, ou aux Fils d'Israël. [...] Dans de nombreux versets, la Torah est englobée sous la rubrique collective du Livre, possédé par les Gens du Livre, qui indique souvent les juifs et les chrétiens ensemble, mais par moment semble se référer aux juifs seulement. [...] Un autre terme est étroitement lié à *Tawrāt* : les *ṣuḥuf* ou rouleaux de Moïse, mentionnés en combinaison avec ceux d'Abraham (Q 53 : 36-37 ; 87 : 19), qui forment une partie d'un ensemble de rouleaux anciens ou précédents (Q 20 : 133 ; 87 : 18). La question de savoir si ces rouleaux de Moïse sont identiques à la Torah ou ont été révélés avant et constituent un ensemble séparé de révélations est débattue. [...] Dans une série de versets traitant de la révélation sur le Mont, nous rencontrons également les tablettes (*alwāḥ*) que Dieu a donné à Moïse (Q 7 : 145, 150, 154), et que l'on croit avoir contenu la Torah tout entière. Dans deux versets coraniques mentionnant le terme *furqān* (Q 2 : 53 ; 21 : 48), il est question de la révélation de Moïse. [...] Deux termes supplémentaires qui doivent être mentionnés comme appartenant au même champ sémantique sont *dhikr* (souvenir) et *zabūr* (pl. *zabur*, « Écritures révélées »), qui sont occasionnellement interprétés comme des références à la Torah, bien que *zabūr* soit le plus souvent pris pour signifier les Psaumes [Adang, « Torah », p. 300-301].

On peut comparer également les références aux Écritures/écrits précédents – souvent en lien avec la critique sévère de l'infidélité supposée des Israélites et de leurs descendants, les juifs, envers Dieu – en Q 2 : 75-82, 83-103, 208-214 et v. 19-25 ci-dessous, ainsi que les allusions, au v. 50, à la réactualisation et donc à l'abrogation partielle de la Torah par Jésus.

9-13 *Avertissement aux incroyants*

Un avertissement contre ceux qui s'attachent à leurs possessions terrestres et nient les signes de Dieu est faite aux v. 9-13 (voir v. 14-18, 85-92, 133-137, 175-180, *infra*).

14-18 *Promesses eschatologiques aux croyants*

Les v. 14-18 mettent l'accent sur le besoin de se repentir et de se tourner vers Dieu ainsi que sur la nécessité de se comporter droitement, en utilisant une langue poétique décrivant les joies propres à la vie présente et les plaisirs plus grands encore que les pieux auront dans la vie future. Le texte présente ainsi une vision non dualiste qui intègre les deux types de vie (voir Q 2 : 23-25). Ces versets insistent sur la dévotion des justes en énumérant leurs vertus (voir Q 2 : 177). Sur l'arrière-plan biblique de ce texte et d'autre passages de sagesse dans le Coran, impliquant la notion non dualiste qu'il y a un temps pour tout et que chaque période possède sa propre valeur, malgré le statut hiérarchique de toutes ces périodes (voir par exemple le v. 185, ainsi que Q 6 : 32 ; 9 : 38 ; 13 : 26 ; 18 : 45 ; 29 : 64 ; 40 : 39 ; 42 : 36, etc.), voir Cottini, « C'è un tempo per ogni cosa ».

19-25 *Polémiques antijuives*

Les v. 19-25 dénoncent le comportement de ceux à qui on a précédemment donné une Écriture (c'est-à-dire, les juifs), puisque – dit le texte – ils lui ont tourné le dos (v. 23), ont négligé les signes de Dieu (v. 21) et ne se sont pas soumis à sa volonté (v. 19-20 ; voir v. 85), en plus de s'être répétitivement querellé entre eux (v. 19). Comme le note Droge (*Qur'ān*, p. 33, n. 35), la formulation du v. 23 est curieuse, puisque les juifs y sont littéralement décrits comme « ceux à qui fut donné une partie de l'Écriture », plutôt que « ceux à qui fut donné

l'Écriture » (comme aux v. 19-20 ; Q 2 : 101, 144, 145 ; 4 : 131, etc.) ou « ceux à qui Nous avons donné l'Écriture » (comme en Q 2 : 121 ; 6 : 20, 114 ; 13 : 36, etc.). Droge conclut que « la référence à une partie (arabe *naṣīb*) du Livre (voir Q 4 : 44, 51) peut impliquer qu'aucun Livre (Torah, Évangile ou Coran) ne représente l'archétype céleste (ou "Mère du Livre") dans son entièreté ; chacun est, d'une certaine manière, partiel (voir Q 2.285 ; 4.136 ; 5.44 ; 46.12 ; 98.3) ».

Le v. 24 insiste sur l'arrogance des juifs, alors que le v. 25 fait allusion à leur punition à la fin des temps. Ce bilan, et l'accusation (v. 21) qu'ils ont assassiné les prophètes (voir v. 181, 183 et Q 4 : 155), rappellent Mt 12, 3-5 ; 23, 31-34 ; Lc 11, 39-52 ; 13, 34-35 ; 1 Th 2, 14-16 ; Hb 11, 37-38 ; et *Diatessaron* 33, 44-47 ; 41, 1-2 ; voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 124-125.

Il faut également mentionner le terme *islām* aux v. 19-20, qui désigne la nature de la vraie religion vis-à-vis de ses éventuelles corruptions. Malgré son sens conventionnel plus tardif, cependant, *islām* ne doit pas d'être interprété, ici et ailleurs dans le Coran, comme une référence à une « religion » spécifique, puisque *islām* peut également signifier « conformité à », et donc « acceptation de », quelque chose – ici, probablement, la volonté de Dieu (voir v. 85 *infra*).

26-27 Réflexion théologique (après une prière ?)

Ces deux versets évoquent la souveraineté et la puissance de Dieu sur les hommes et la nature (voir Segovia, « Thematic and Structural Affinities », p. 245-246). L'ordre donné en ouverture, *qul* (« dis ! »), se rencontre fréquemment dans le corpus coranique et pourrait refléter ici un contexte liturgique (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 13-14) dans lequel il a pu fonctionner à l'origine comme une instruction pour la réalisation d'une prière (collective) (voir v. 84, *infra*, et Q 10 : 104 ; 13 : 16 ; 112-114). Parmi les prières originales incorporées dans le Coran, on doit compter également, par exemple, Q 1 et Q 2 : 286.

28 *Recommandation aux croyants*

Le v. 28 recommande aux croyants de ne pas rejoindre les incroyants. L'opposition entre « croyants » (*mu'minūn*, sg. *mu'min*) et les « incroyants » (*kāfirūn/kuffār*, sg. *kāfir*) est omniprésente dans l'ensemble du corpus coranique (voir par exemple le v. 118 *infra*, ainsi que Q 4 : 88-89, 144 ; 6 : 106, etc.). Sur l'importance et la provenance de ces deux termes clés, voir respectivement les commentaires sur Q 2 : 153-157 et 2 : 6-22.

29-32 *Autres promesses eschatologiques pour les croyants*

Les v. 29-32 avertissent les croyants que Dieu connaît ce qui est caché dans leurs cœurs (voir Q 2 : 284, 286) et les encourage à suivre le prophète coranique.

33-63 *Récit sur la naissance, la mission et les miracles de Jésus, précédé par un récit sur la naissance de Marie et de Jean le Baptiste*

Zahniser (« Word of God ») propose une analyse intéressante et utile des v. 33-63, mettant l'accent sur la fonction narrative de nombreux éléments grammaticaux et rhétoriques comme les particules qui ouvrent les différentes sections, les éléments déictiques, les conclusions parallèles, alors qu'Abboud (*Mary in the Qur'ān*) procède en plus à une analyse plus générale et plus littéraire de l'ensemble de la sourate, mettant en évidence le placement concret de sa partie narrative (v. 31-63) après la section d'ouverture polémique (v. 1-30), tout en examinant les parallèles entre la partie narrative et le *Protévangile* (ou *Évangile de l'enfance*) de Jacques.

Le *Protévangile* est loin d'être la seule source de v. 33-63, cependant. La présentation de la naissance miraculeuse de Marie et de son enfance – Marie est en réalité la seule femme mentionnée par son nom dans le corpus coranique – aux v. 33-37 se fonde sur les chapitres 1-7 du *Protévangile* et les sources des chapitres 1-7 de l'*Évangile de Pseudo-Matthieu* (voir les commentaires sur le titre de cette sourate ; voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 130-147 ; Horn, « Intersections », *id.*, « Mary between Bible and Qur'ān »). De la même manière, le récit de la naissance de Jean le Baptiste aux v. 39-41 suit Lc 1, 26-80. L'articulation des deux histoires devient claire au v. 37 avec la référence à Zacharie, c'est-à-dire le père de Jean et l'oncle par alliance de Marie (voir Marshall, « Zechariah » ; Lory, « Zacharie »). On doit également mentionner que les v. 36-37 ont été vus comme une adaptation du cantique de Lc 1, 46-55, connu dans l'Église latine comme le *Magnificat* (Ernst, *How to Read*, p. 182-184, 200). Sur le rôle de Marie dans le Coran, voir Hagemann, « Maria » ; Abboud, *Mary in the Qur'ān* ; et à nouveau Dye, « The Qur'anic Mary ». Voir aussi le commentaire sur le v. 47 ci-dessous et Q 19 : 27-33.

Les récits sur les naissances de Marie et de Jean sont composés pour introduire le récit sur la propre naissance de Jésus aux v. 42 s. (qui a un parallèle en Q 19, sur lequel voir Dye, « The Qur'anic Mary » ; Pohlmann, *Entstehung*, p. 183-195). Ainsi, le v. 39 fait déjà référence, indirectement, à Jésus, que la mission de Jean confirmera être la manifestation du « verbe » (*kalima*) de Dieu. Cette dernière déclaration est également faite au v. 45. Dans les deux cas, la lecture standard du texte contient le mot *kalima* dans sa forme déterminée (Jésus = « Le verbe de Dieu », *Logos, Verbum*), voir Neuwirth, « Debating Christian and Jewish Traditions », et plus particulièrement El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 157-159, qui fait l'hypothèse d'un dialogue soutenu entre Q 3 : 45 ; 4 : 171 ; Jn 1, 1, 14 ; et peut-être Ap 19, 13.

La narration qui suit, sur Jésus (v. 42-63), rapporte la naissance virginale de Jésus et son enfance, son instruction divine, sa mission en Israël, ses miracles et ses enseignements. Elle présente également de nombreux traits remarquables.

Le premier de ces traits concerne la manière dont la conception de Marie est introduite. Au v. 47, Marie demande à l'ange qui lui annonce la naissance de Jésus : « Comment pourrais-je avoir un fils alors que personne ne m'a touchée ? » ; l'ange la réconforte en disant : « Dieu est capable de créer ce qu'Il veut ; lorsqu'Il ordonne quelque chose, Il dit seulement "Sois !" et elle est. » Comme l'intercession du nouveau-né Jésus pour sa mère en Q 19 : 27-33 (dont le but est de contrer l'accusation levée contre elle par son propre peuple), ceci ressemble à une défense de la naissance virginale de Marie – et ressemble ainsi à un argument antijuif, puisque la critique juive de la figure de Marie était courante au Proche-Orient au VII^e siècle, particulièrement après la large campagne de Phocas contre les juifs entre 602 et 614 (qui a causé de nombreux remous et soulèvements dans différents endroits, incluant Antioche), la prise perse de la Syrie-Palestine en 614 (qui, bien que de manière provisoire, a été accueillie par les juifs avec espoir et une confiance renouvelée) et la réédition par Héraclius des édits d'Hadrien et de Constantin en 628 (qui trahirent les attentes exprimées par le traité de 627 qu'ils avaient négocié avec l'empereur byzantin ; voir Segovia, « Friends, Enemies »).

Par ailleurs, l'inscription du récit de la naissance de Jésus dans un cadre mariologique n'est guère surprenante, dans la mesure où cela cadre parfaitement avec le contexte palestinien perceptible derrière les sourates 3 et 19 (voir Shoemaker, *Ancient Traditions*, p. 27). En effet, il est vraisemblable que le 15 août, qui fut plus tard établi comme la fête mariale par excellence, était à l'origine une seconde fête de la Nativité à Jérusalem, célébrée en plus de celle du 6 janvier. La liturgie de l'Église du Kathisma près de Jérusalem, où les deux traditions ont convergé, et le récit de la naissance de Jésus dans la sourate 19 s'entremêlent de manière significative à cet égard – tout comme, d'ailleurs, l'architecture et les motifs ornementaux de l'Église du Kathisma et du Dôme du Rocher, dont la construction fut achevée sous le règne de 'Abd al-Malik b. Marwān en 692 (Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān » ; Dye, « The Qur'anic Mary »).

Curieusement, la réponse de l'ange à Marie est reproduite plus tard au v. 59 comme une déclaration doctrinale tentant apparemment de

mettre Jésus et Adam sur le même plan. Nous lisons : « Dieu créa en lui disant “Soit !”, et il fut » (voir la typologie Adam-Christ de Paul en Rm, 1 Cor et Col, sur laquelle voir Droge, *Qur’ān*, p. 36, n. 86). L’interprétation la plus courante de ces deux versets parallèles (47 et 59) est que leur objectif est de rendre clair et net le fait que Jésus, comme Adam, n’est qu’une créature, de manière à contrer la croyance en un Jésus fils de Dieu et donc lui-même divin. Il faut cependant souligner que le v. 47 ne présente pas d’éléments anti-chrétiens. Quant au v. 59, on peut le lire comme une défense, soit de l’authenticité du message de Jésus, soit de sa naissance virginale contre (une fois de plus) les dénégations des juifs (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 53-54). Si c’est le cas, alors les v. 60-64, qui mettent en avant l’idée et la pertinence d’une sorte d’accord théologique, en principe avec les chrétiens, sur le statut, un peu abaissé, de Jésus (Van der Velden, « Konvergenztexte »), pourraient plutôt indiquer la nécessité de parvenir à un accord avec les juifs, ou avec un groupe parmi eux, sur la vérité de la messianité de Jésus (à ce sujet, voir les commentaires de Q 2 : 115-117). Quoi qu’il en soit, un tel accord implique l’ordalie ou l’imprécation réciproque mentionnée au v. 61 : « Venez ! Appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nous-mêmes et vous-mêmes, nous prierons humblement et invoquerons la malédiction de Dieu sur les menteurs ! » (sur lequel voir Ballanfat et Yahya, « Ordalie » ; Amir-Moezzi, « ‘Alī et le Coran », p. 682).

Quant au récit du nouveau-né Jésus qui parle au berceau au v. 46 (comme en Q 19 : 29-31), il se fonde clairement sur des traditions parallèles à celles présentes dans l’*Évangile arabe de l’Enfance*¹ 1, 2, où le même miracle est rapporté (voir aussi 1 *Énoch* 106, 2-3, où le nouveau-né Noé parle de la même manière alors qu’il est dans les bras de la sage-femme ; voir Segovia, « Noah » ; *id.*, *The Quranic Noah*, p. 21-25, 92-101). Le passage reflété en Q 19 (v. 29-31) semble plus original puisque la défense de la conception virginale de Marie par le nouveau-né Jésus est encore plus explicite. À partir de ceci, on peut

1. Évangile apocryphe dont l’original syriaque pourrait remonter au VI^e siècle.

déduire que le récit sur Jésus en Q 19 précède le récit sur Jésus contenu en Q 3 (voir Dye, « The Qur'anic Mary »).

Il y a aussi, au v. 49, plusieurs miracles que Jésus lui-même déclare réaliser avec le consentement et la permission formels de Dieu (voir Q 5 : 110-117). Ces miracles incluent la transformation des oiseaux d'argile en oiseaux vivants, la guérison de l'aveugle et du lépreux et la capacité de ressusciter les morts. Le premier de ces miracles n'a pas de parallèle dans le Nouveau Testament mais peut être trouvé dans trois évangiles apocryphes où il est en plus présenté, avec d'autres miracles, comme la confirmation de la filiation divine de Jésus, à savoir l'*Histoire de l'enfance de Jésus*¹ 2-3, le *Pseudo-Matthieu* 26-28 et l'*Évangile arabe de l'Enfance* 36 (voir Robinson, « Creating Birds »).

De plus, l'ensemble du passage présente une rhétorique ouvertement antijuive. Premièrement, immédiatement après la défense de Marie, la mission de Jésus est introduite comme confirmant et mettant à jour, et donc abrogeant partiellement, la Torah – Jésus lui-même dit aux juifs ce qui leur est permis et interdit (v. 50 ; voir Q 2 : 87 ; 5 : 46 ; 43 : 57-65 ; 61 : 6). Deuxièmement, les juifs eux-mêmes sont présentés – comme souvent dans le corpus coranique – comme des incroyants, alors que les disciples de Jésus sont plutôt décrits comme des « auxiliaires » de Dieu au v. 52 (voir le contraste analogue fait en Q 5 : 110-117 et 61 : 14, où les disciples de Jésus sont présentés, de manière révélatrice, comme un modèle valant la peine d'être suivi par chacun ; voir Zahniser, « Apostle » ; Robinson, « Apostle » ; Reynolds, « Apostles » ; sur la corrélation entre les termes « chrétiens » [*naṣārā*] et « auxiliaires » [*anṣār*], voir Droge, *Qur'ān*, p. 35, n. 75). De plus, au v. 55, Dieu complotte contre les juifs – en réponse à leur propre complot passé contre Jésus – et élève Jésus à ses côtés (voir Q 4 : 157-159, ainsi que Q 6 : 85, où Jésus est inclus dans une liste parmi de nombreux personnages justes, incluant Élie, qui fut également ressuscité des morts et mené auprès de Dieu ; voir Busse, « Tod Jesu »).

1. Évangile de l'Enfance apocryphe, parfois attribué à Thomas, composé en grec et traduit en syriaque entre le iv^e et le vii^e siècle.

Des parallèles à une telle rhétorique antijuive abondent dans le Coran ; comparer par exemple Q 2 : 87 ; 4 : 157-159 ; 5 : 46, 78, qui présentent une rhétorique antijuive plus ou moins directe dans leur défense de Jésus. On peut également noter la critique plus générale contre les juifs mise en avant aux v. 19-25, 65-85, 110-112, 187 de la présente sourate. En fondant leur argument sur la chronologie du Coran construite par la tradition islamique, Marshall (*Christianity*, p. 12 s.) et Neuwirth (« Foreword ») soutiennent que la détérioration des relations de Muhammad avec les juifs de Médine peut permettre d'expliquer l'attitude négative envers les juifs qui est palpable dans la *Sūrat Āl 'Imrān*. Selon Neuwirth,

l'outil argumentatif appliqué à Q 3 pour contrer la tradition juive dominante est l'établissement d'une contre-tradition, qui répond à la tradition juive patriarcale avec une nouvelle valorisation d'une tradition chrétienne, jusqu'ici peu prise en compte, fondée sur une généalogie féminine [Neuwirth, « Foreword », p. xvii].

Il convient également de souligner que les paroles de Jésus aux v. 49-51 (concernant sa mission) et 52 (envers ses disciples) font partie des discours (assez nombreux) de Jésus dans le corpus coranique (Q 5 : 110-117 ; 19 : 16-35 ; 43 : 57-65 ; 61 : 6, 14).

Le v. 33, cependant, ne mentionne pas seulement (positivement) les familles d'Abraham et de 'Imrān, mais fait également référence aux familles d'Adam et de Noé. La référence à Adam nécessite peu d'explications : il est la créature de Dieu et le père de l'humanité. Par contraste, le but de l'allusion à Noé semble moins évident, du moins à première vue. Néanmoins, elle est – ici et ailleurs dans le corpus coranique – absolument cruciale.

Habituellement, Noé n'est considéré que comme l'un des nombreux prophètes du Coran – un prophète parmi d'autres prophètes. En un sens, c'est vrai. Le récit de Noé est rapporté dans le Coran comme un rappel dont le message d'ensemble peut être résumé ainsi : « Attention à ce qui est arrivé au peuple de Noé, ils ont rejeté ses avertissements et ils ont été punis par Dieu – n'y prêtez-vous pas attention ? » Pour

sûr, de tels récits de châtement abondent dans le corpus coranique, dont l'insistance sur l'imminence de la venue de « l'Heure » est, comme je l'ai déjà suggéré, explicite et continue (voir les commentaires sur l'*eschaton*¹ à propos de Q 2 : 208-214). Mais même au sein des récits de châtement, le récit de Noé joue un rôle primordial, sans parallèle. En effet, pour faire bref, il n'y a aucun autre récit de châtement dans le Coran qui soit si souvent répété et dans lequel il y ait autant de versions et de variantes si significatives. De même, l'histoire de Noé est de loin la plus longue parmi ces récits, non pas uniquement parce qu'il existe une sourate entière qui lui est dédiée (la sourate 71, intitulée *Nūḥ*), mais parce que, semble-t-il, la sourate 71 et le long récit sur Noé dans la sourate 11 formaient à l'origine une unité textuelle n'ayant aucun parallèle (du point de vue de la longueur) parmi les autres récits de punition. La clé pour comprendre tout ceci est très claire : Noé est si important dans le corpus coranique parce qu'il est, comme le prophète coranique, le prophète de l'*eschaton*.

En bref, le Noé coranique ne constitue pas seulement un autre modèle pour le prophète coranique, qui est certainement, et de manière répétée, présenté dans le Coran suivant le modèle des prophètes bibliques. À lire entre les lignes, une identification surprenante et inédite apparaît et affecte ces deux figures : Noé d'un côté et le prophète coranique de l'autre. En effet, à un moment donné (voir Q 11 : 35, 49), ils échangent visiblement non pas seulement leurs rôles mais aussi leurs identités, de telle sorte qu'il n'est plus évident de distinguer l'un de l'autre.

De plus, si on les met ensemble en une séquence, les récits sur le Noé coranique – au nombre de sept dans le Coran, tous remplis de sous-textes et de références pré-coraniques – construisent une biographie prophétique (ou mieux, une hagiographie prophétique) autour des mêmes épisodes clés utilisés plus tard par les auteurs de la *Sīra* de Muhammad pour encadrer sa propre vie et ses enseignements. Il y a en plus un réservoir étonnant d'éléments noachiques antérieurs qui ne sont pas parvenus dans les récits du Noé coranique, mais qui ont été

1. Terme théologique désignant la fin des temps.

réutilisés, dans le Coran, pour décrire Jésus, et dans un second temps pour décrire Muhammad dans la littérature de la *Sīra* et dans d'autres textes comparables.

Ces éléments ne sont pas uniquement apocalyptiques dans leur nature mais parfaitement messianiques. Ils pointent donc vers un phénomène remarquable : durant, disons, une courte période – un moment bref, mais néanmoins significatif, dans l'émergence de l'islam comme nouvelle religion (car une telle opinion a été plus tard abandonnée ou du moins marginalisée) –, Muhammad a été considéré comme un Messie. Nul besoin de souligner que ce fait met profondément à l'épreuve notre compréhension des origines de l'islam.

En d'autres termes, étudier le Noé coranique ouvre une porte fascinante mais inexplorée jusqu'à présent vers les sources textuelles du Coran, la vie du Prophète en tant qu'elle est reflétée/formée par le texte coranique, et la fabrication postérieure du prophète islamique dans ce que Wansbrough (*Sectarian Milieu*, p. 11, 35, 48) a appelé de manière perspicace l'*evangelium* muhammadien. De même, ces éléments offrent un aperçu, certes négligé, mais extrêmement suggestif, de ce qui peut être décrit comme la phase la plus primitive de la controverse messianique et eschatologique dont l'islam, en tant que nouvelle religion, a émergé. Le Noé coranique, bien sûr, diffère considérablement du Noé biblique. Car le Noé que nous trouvons dans le corpus coranique – comme le Noé énochique et son calque néotestamentaire partiel – est résolument une figure apocalyptique. Sur toutes ces questions, voir Segovia, *The Quranic Noah*.

En guise de conclusion, j'aimerais attirer l'attention sur l'utilisation du terme « souvenir » (*dhikr*) au v. 56, comme synonyme de « révélation » (voir Q 6 : 90 ; 7 : 63, 69 et l'expression « Gens du Souvenir » en Q 16 : 43 ; 21 : 7). Comme l'écrit Droge,

la signification [de ce terme] n'est pas seulement le souvenir de quelque chose d'oublié mais plutôt le fait de le garder à l'esprit en le portant répétitivement à l'attention, avec le sens « d'admonition », « d'exhortation » et même « d'avertissement » (par exemple Q 73 : 19 ; 76 : 29). Le Prophète [coranique] est « celui qui se remémore » (*mudhakkir*, Q 88.21). Ainsi en

Q 50 : 45, on lui ordonne « d'admonester (litt. "rappeler") par le Coran » (voir Q 6 : 70 ; 51 : 55 ; 52 : 29 ; 87 : 9 ; 88 : 21). Une fois, le prophète lui-même est mentionné comme étant « "celui qui rappelle" » (Q 88 : 21 ; voir Q 65 : 10-11) [*Qur'ān*, p. 36, n. 85].

Enfin, pour une lecture féministe des qualités prophétiques de Marie dans ces passages coraniques et d'autres, voir Abboud, *Mary in the Qur'ān*, p. 155-158 ; voir aussi Droge, *Qur'ān*, p. 34, n. 49, qui souligne justement que Marie, au lieu d'être définie comme une prophétesse dans le corpus coranique, est un « messager » en Q 23 : 51.

64-78 *Polémiques antijuives et antichrétiennes mentionnant Abraham comme modèle pour les croyants*

La composition de cette péricope particulière demeure débattue. Nickel (« Common Word » ; *id.*, « Conquest and Controversy ») interprète le mélange de controverse théologique et de conquête politique dans le contexte de la vie de Muhammad telle qu'elle a été élaborée par la tradition islamique, là où Van der Velden (« Konvergenztexte ») la situe dans le contexte des suites de la conquête arabe de la Syro-Palestine, c'est-à-dire peu de temps après la mort de Muhammad (si sa mort a vraiment eu lieu en 632, voir Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 20-27) et, dans tous les cas, avant le règne de 'Abd al-Malik (voir aussi Segovia, *The Quranic Jesus*, p. 55-88, pour une tentative de chronologie des formules prochrétiennes et antichrétiennes dans le Coran, et Schwarzenau, « Kommt herbei », pour une analyse théologique de ces versets d'un point de vue chrétien).

Là où l'auteur de Q 2 : 122-141 présente une réinterprétation chrétienne typique de l'argument abrahamique de Paul contre les juifs, l'auteur des v. 64-78 de la *Sūrat Āl 'Imrān* dépeint la religion d'Abraham comme étant antérieure au judaïsme et au christianisme, et plus authentique (v. 65-67). Pourtant, dans le même temps, il encourage les « Gens de l'Écriture » (ici, apparemment des juifs et des chrétiens, alors que dans certains cas cette expression peut désigner soit les juifs

seuls, soit les chrétiens seuls), premièrement, à parvenir à un accord théologique concernant l'unicité de Dieu (v. 64 ; voir l'ordalie au v. 61) et, deuxièmement, à reconnaître la mission du prophète coranique et en fait, à se ranger à ses côtés (v. 68, 73). Ainsi, malgré les premier et troisième arguments et leur conclusion apparente (la religion d'Abraham est plus élevée que le judaïsme et le christianisme ; le prophète coranique doit être considéré comme un messager et celui qui restaure la vraie religion), ces versets maintiennent ouverte la possibilité d'une compréhension entre la communauté du prophète coranique, les chrétiens et les juifs (ou du moins, certains parmi ces deux groupes).

Dans l'ensemble, donc, il est possible de considérer que les passages coraniques qui présentent ainsi la religion d'Abraham sont substantiellement différents et peut-être plus tardifs que (a) les passages coraniques traitant d'Abraham où aucune connotation antijuive ou antichrétienne ne peut être détectée (par exemple Q 6 : 74-83 ; 19 : 41-50) et (b) le passage mentionné précédemment sur Abraham dans la *Sūrat al-Baqara* (Q 2 : 122-141), qui dépeint Abraham d'une manière chrétienne.

Il y a en plus un contraste intéressant entre, d'une part, le v. 67 (et Q 2 : 135), où Abraham est introduit comme un *ḥanīf*, au sens où il n'est ni un juif ni un chrétien (ce qui ajoute évidemment quelque chose à sa présentation au v. 95 et en Q 4 : 125 ; 6 : 79 ; 6 : 161 ; 16 : 120, 123, où il est seulement dépeint comme un *ḥanīf*) et, d'autre part, Q 2 : 124, où il est implicitement décrit comme le père du « peuple » – peuple qui, comme je l'ai déjà suggéré, ne peut plus être mis en équivalence, pour le dire succinctement, avec les juifs, qui sont donc rejetés comme descendance véritable d'Abraham (voir Q 56 : 1-56). En effet, comme je l'ai mentionné, ce dernier point est typiquement un argument chrétien antijuif qu'on trouve de manière ambiguë dans les lettres de Paul (Romains et Galates), ainsi que dans le quatrième évangile, ainsi que de manière beaucoup moins ambiguë dans l'*Épître de Barnabé*, l'*Apologie* d'Aristide et le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr. Donc, à nouveau, il est difficile d'établir une connexion claire et nette entre les v. 64-78 de cette sourate et l'argument en Q 2 :

122-141, et encore moins de déduire le message antijuif présenté en Q 2 : 122-141 (qui peut être taxé également de crypto-chrétien) de la (double) formule antijuive et antichrétienne présentée ici. Sur la description d'Abraham comme un *ḥanīf* aux v. 67 et 95, voir les commentaires sur Q 2 : 135.

Par ailleurs, les v. 64-78 contiennent de nombreuses accusations coraniques classiques contre les juifs comme, par exemple, l'affirmation qu'ils ont falsifié l'Écriture (v. 71, 78 ; voir v. 19-25, 93-97, ainsi que les commentaires de Q 2 : 75-82 ; 104-110 ; 118-121) et qu'ils essayent d'égarer les croyants (v. 69).

79-83 *Autres polémiques antichrétiennes (concernant l'humanité de Jésus)*

Les v. 79-83 affirment que les « prophètes » de Dieu ne doivent pas être pris pour des « seigneurs » (v. 80) et qu'aucun « mortel » n'a jamais demandé à personne de le servir à la place de Dieu (v. 79), ce qui peut être interprété comme un argument antichrétien (voir Q 9 : 30-31 et 4 : 171-172). Voir les commentaires sur Q 2 : 115-117.

84 *Credo prophétique*

La formule d'ouverture, *qul* (« dis »), introduit une sorte de credo formulaire identique à celui présenté en Q 2 : 136, 285 : « Nous croyons en Dieu et ce qui nous a été révélé et ce qui a été révélé à Abraham, Ismaël, Isaac et leurs descendants et ce qui fut donné à Moïse et Jésus et aux prophètes par leur Seigneur. Nous ne faisons aucune distinction entre eux ». Sur les problèmes inhérents à l'interprétation conventionnelle de cette formule, voir la discussion de Q 2 : 136 et 285.

85-92 *Autres avertissements aux incroyants*

Comme les v. 9-13 et 175-196, les v. 85-92 contiennent un avertissement eschatologique adressé aux incroyants. Les termes *islām* et *dīn* au v. 85 ne doivent pas être interprétés comme une référence à une « religion » spécifique, puisque *dīn* peut aussi signifier « jugement » (voir par exemple Q 1 : 4) et *islām* « conformité » à, et donc « acceptation de », la volonté divine (voir v. 19-20, *supra*).

93-119 *Autres polémiques antijuives*

93-97 L'auteur des v. 93-97 accuse les juifs de mentir contre Dieu en fabriquant de nouveaux interdits alimentaires ; il les met ensuite au défi d'observer l'Écriture (v. 93-94 ; voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 114-116). De plus, il oppose leur religion à celle d'Abraham (voir les commentaires sur v. 64-78 et Q 2 : 122-141, 258-260) et avance le fait que c'est Abraham qui a construit le tout premier temple de Dieu (v. 95-97), qui est appelé *bakka* au v. 96 (voir Q 2 : 125, 127) et vers lequel le pèlerinage est prescrit.

Contrairement à tout ce qui peut être dit par ailleurs, l'identification de Bakka à La Mecque est hautement problématique puisque la mention la plus ancienne de cette dernière est trouvée dans une description que l'auteur de la *Chronique byzantino-arabe de 741* donne de la guerre civile entre 'Abd al-Malik b. Marwān et 'Abd Allāh b. al-Zubayr (qui a eu lieu entre 685 et 692) ; voir Hawting, *Idolatry*, p. 25 ; Chabbi, « Mecca » ; Gallez, *Le Messie*, vol. 2, p. 306-308, 310-311 ; Robinson, *'Abd al-Malik*, p. 31-48 ; Addas, « Mecque » ; Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 328-329 ; Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 249-250. Sur la description d'Abraham comme un *ḥanīf* au v. 95, voir les commentaires des v. 64-78 et Q 2 : 135.

98-119 Les passages polémiques sont récurrents au sein de cette troisième sourate. On trouve aux v. 98-119 de nombreuses accusations

adressées aux « Gens de l'Écriture » qui refusent les signes de Dieu, s'égarent du chemin de Dieu, se disputent entre eux, etc. Ces versets recommandent en outre aux « croyants » (voir *supra*, le commentaire de Q 2 : 153-157) de ne pas les imiter (v. 105 ; voir v. 28 et Q 5 : 51, 82). Cependant, l'idée est qu'il y a une communauté parmi les « Gens de l'Écriture » dont les membres sont proches de Dieu (v. 113). Comme l'observe Simon Wood, à propos du traitement ambivalent des chrétiens dans le Coran, en règle générale,

le Coran ne fait jamais une déclaration définie, mais introduit ses références aux chrétiens – positives comme négatives – avec des commentaires comme « certains d'entre eux » (2 : 146), « la plupart d'entre eux » (3 : 110), « parmi eux sont ceux » (3 : 78) et « parmi eux, une partie » (3 : 113). Vus positivement, les chrétiens coraniques exemplifient l'*islam*, la soumission à Dieu, la piété et l'évitement du mal. Ils se prosternent durant la nuit, prient et se soumettent humblement (3 : 113) ; ils pleurent lorsqu'ils entendent l'Écriture être récitée. Les références négatives aux chrétiens sont liées par le thème récurrent de l'excès ou de l'exagération (4 : 171 ; 5 : 77) : les chrétiens prennent les prêtres pour seigneurs (9 : 31), comme les juifs les rabbins. Le Coran considère les doctrines de la Trinité et de l'incarnation divine comme des exemples particulièrement choquants d'excès (4 : 171 ; 5 : 17, 72, 73, 116, 117) [Wood, *Christian Criticisms*, p. 3].

On peut comparer également les « visages (blancs étincelants) » des pieux dans l'au-delà (v. 106-107) à la métaphore quasi-identique trouvée en Mt 28, 2-3 et *Diatessaron* 52, 48-51 (voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 203-220). Sur l'utilisation de l'impératif *qul* (« dis ») aux v. 98-99, voir le v. 84, *supra*.

120-129 Allusions et réflexions sur la guerre (et la défaite des croyants)

Un certain nombre de versets dans cette sourate concernent la guerre (v. 120-129, 138-145, 146-148, 149-155, 156-158, 159-165, 166-171, 172-174, 190-198). Les événements précis auxquels ces

versets pourraient faire allusion sont extrêmement difficiles à discerner compte tenu du manque d'informations fiables concernant le développement de la politique « islamique » avant Mu'āwiya b. Abī Sufyān (r. 661-680), dont le règne, qui plus est, présente quelques ambiguïtés notables sur lesquelles les historiens modernes sont divisés (voir Hoyland, *In God's Path*, p. 128-137). Ainsi, par exemple, l'allusion à Badr au v. 123 s'avère problématique, dans la mesure où elle peut faire référence à la bataille livrée par Muhammad et ses partisans contre les Mecquois près de Yathrib (Médine) en 624, sur laquelle nous n'avons aucune documentation excepté les « données » très tardives fournies par la tradition islamique, mais elle peut aussi simplement désigner un épisode qui a eu lieu « au clair de lune » (*bi-badrin* ; voir Gallez, *Le Messie*, vol. 2, p. 58-62 ; Luxenberg, « Keine Schlacht von "Badr" » ; voir 'Athamina, « Badr » ; Nawas, « Badr »).

130-137 *Autres recommandations et promesses pour les croyants*

Les v. 130-132 enjoignent aux justes d'éviter l'usure (voir Q 2 : 188, 275-281 ci-dessus). Les v. 133-137, quant à eux, développent le motif de l'avertissement que nous avons précédemment trouvé, de manière répétée, dans la sourate 2. Ils sont thématiquement connectés à d'autres sections de cette sourate, en particulier les v. 9-13, 14-18, 75-80, 85-92, 175-180. Pourtant, alors que les v. 14-18 insistent, comme nous l'avons vu, sur la nécessité de se repentir et de se tourner vers Dieu, ainsi que sur le besoin d'être juste, en utilisant un langage poétique décrivant les joies de la vie présente et même les plaisirs plus grands encore dont les pieux jouiront dans l'au-delà, une recommandation plus tranchante est faite aux v. 133-137, qui rappellent au lecteur le châtement de ceux qui nient les messagers de Dieu.

138-175 *Autres allusions et réflexions sur la guerre (et sur la défaite des croyants)*

138-148 L'auteur des v. 138-143 encourage la lutte pour la cause de Dieu et recommande la constance, même dans l'adversité en temps de guerre (un point traditionnellement compris comme une référence à la bataille d'Uḥud en 625 où, selon la tradition islamique, les musulmans furent défaits par les Mecquois et où la rumeur de la mort de Muhammad fut propagée). C'est Dieu, selon le texte, qui par l'intermédiaire de ce fardeau choisit les martyrs ou les vrais croyants parmi le peuple ; Il les rétribuera dans l'au-delà à l'inverse de ceux qui ne veulent pas persévérer dans Son chemin. Muhammad est ensuite mentionné par son nom au v. 144 (les autres passages où il est explicitement mentionné sont Q 33 : 40, 47 : 2, et 48 : 29). Néanmoins, le v. 144 peut être considéré comme une interpolation visant à encourager ses compagnons d'aller de l'avant malgré sa mort et le retard subséquent de l'*eschaton* (voir Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 156, 179-186, 188). Par ailleurs, on ne sait pas si Muhammad fonctionne à l'origine comme un nom propre ou comme une épithète signifiant « celui qui est loué » (voir Droge, *Qur'ān*, p. 42, n. 155).

Le v. 145 développe le contenu des v. 138-143 en affirmant que Dieu détermine le destin de chacun ; il suggère que les rétributions ne sont pas limitées à la vie présente et assimile ceux qui persévèrent dans Sa cause et ceux qui Lui sont redevables. Enfin, les v. 146-148 insistent sur l'idée que les prophètes antérieurs ont lutté au nom de Dieu avec de grandes cohortes d'hommes à leurs côtés et sont restés résolus et constants.

149-158 Les v. 149-155, quant à eux, disent aux croyants de ne pas abandonner la protection de Dieu en suivant les incroyants, à moins de vouloir en encourir les conséquences. Ensuite, ils mentionnent (a) ceux qui désobéissent au prophète coranique (v. 149-154a), (b) ceux qui se disputent avec lui (vv ; 154b-h), et (c) ceux qui se sont détournés le jour où les deux armées se sont rencontrées au combat (v. 155), ce qui est encore une fois traditionnellement interprété comme une allusion à

la bataille d'Uḥud (voir v. 138-148). En dépit de leur comportement, Dieu – dit le texte – a déjà pardonné ceux qui ont désobéi au prophète (après leur avoir causé de l'affliction en les rendant inaptes à vaincre l'ennemi) et ceux qui se détournent du champ de bataille (comme si c'était Satan qui guidait leurs actions) ; quant à ceux qui ont opposé leurs propres arguments à ceux du prophète, ils sont décrits comme un moyen par lequel les croyants sont mis à l'épreuve. Sur le terme « croyants » (*mu'minūn*), voir Q 2 : 153-157, *supra*.

Dans la continuité des v. 154c-155, les v. 156-158 enjoignent aux croyants de ne pas être comme (d) ceux qui n'ont pas cru et qui ont dit de leurs camarades partis en voyage ou en raid qu'ils auraient dû rester à la maison pour ne pas se faire tuer car, dit le texte, c'est Dieu seul qui donne la vie et la mort, et il fera de ces pensées une source d'anxiété dans leurs cœurs ; c'est auprès de Dieu que les hommes seront tous rassemblés lorsqu'ils mourront ou qu'ils seront tués et Sa bienfaisance et Son pardon sont préférables à tout autre chose.

159-160 Le v. 159 recommande au prophète coranique de ne pas être violent avec « eux » – en référence, possiblement, à un ou plusieurs groupes de gens (a, b, c et d) mentionnés dans la section précédente, bien qu'on ne précise pas lequel. Le texte suggère aussi de les consulter lorsque c'est nécessaire. Il recommande aussi de mettre sa confiance en Dieu, car Dieu aime ceux qui mettent leur confiance en Lui. Le v. 160 développe ce motif en affirmant que les croyants doivent mettre leur confiance en Dieu, puisque le secours de Dieu est le seul secours véritable : ainsi, selon le texte, celui qui reçoit le secours de Dieu ne sera jamais vaincu, alors que celui qui perd le secours de Dieu ne pourra être secouru par personne.

161-163 De toute évidence, les v. 161-163 sont un avertissement contre (e) ceux qui disent des mensonges au sujet du prophète coranique concernant son comportement après avoir finalement gagné une bataille. Il est simplement inconcevable, dit le texte, que le prophète s'approprie malhonnêtement une partie du butin, car chacun sera jugé pour ses faits au Jour de la Résurrection. Par ailleurs, il y a une

différence entre celui dont la seule volonté est de plaire à Dieu et celui qui au contraire provoque Sa colère. Dieu voit ce que chacun fait et sait bien que ces gens sont différents les uns des autres.

164-167 Pour l'auteur des v. 164-167, Dieu a été bienveillant envers les croyants en leur envoyant un messenger parmi leur propre peuple, de sorte qu'il puisse leur réciter les révélations divines, les aider à devenir justes et leur enseigner l'Écriture et la sagesse (sur le terme *kitāb*, « écrit », « livre » et donc « Écriture », voir les commentaires des v. 3-8 et Q 2 : 2-5, 159-162, 183-187, 208-214). Dès lors, l'auteur encourage les croyants à ne pas mésinterpréter l'intention de Dieu en considérant que non seulement leurs ennemis, mais eux aussi, ont été atteints par le malheur, car Dieu entend simplement les tester (voir v. 149-155) pour qu'ils puissent se distinguer de ceux qui, lorsque deux armées devaient se rencontrer sur le champ de bataille (référence à la bataille d'Uḥud ?, voir v. 138-148 et 149-155), ont agi par hypocrisie et ont refusé de se battre en prétendant qu'ils ne savaient pas qu'un combat était en fait sur le point d'avoir lieu.

168-175 Enfin, les v. 168-175 décrivent comme des menteurs ceux qui ont dit à leurs camarades partis en raid qu'ils auraient dû rester dans leurs foyers pour ne pas se faire tuer (il s'agit du groupe d mentionné aux v. 156-158). Sur la référence à ceux qui combattent et se font tuer sur le chemin de Dieu comme étant en vie plutôt que morts (v. 169-171), voir les commentaires des v. 185-189, *infra*. Ceux qui souffrent de la défaite alors qu'ils s'étaient rangés du côté du prophète dans le combat pour la cause de Dieu, ceux dont la foi augmente lorsque les autres leur disent craindre les ennemis, auront une grande récompense ; car c'est Satan qui enjoint à craindre ses adeptes, alors qu'on ne doit craindre que Dieu.

176-180 *Autres recommandations pour les croyants et avertissements aux incroyants*

La série d'avertissements eschatologiques contre ceux qui sont attachés à leurs possessions terrestres, qui nient les signes de Dieu et rejettent son messager (voir v. 9-13, 85-92), est étendue aux v. 175-180.

181-188 *Autres promesses et recommandations aux croyants, mêlées à une polémique antijuive, plus un message de réconfort pour le prophète coranique*

Les v. 181-188 déclarent (deux fois) que les prophètes de Dieu ont souvent été tués dans le passé (v. 181, 183 ; voir Q 2 : 83-103) et dénoncent avec insistance l'entêtement des gens qui rejettent les messagers de Dieu, ce pour quoi ils seront sévèrement punis (v. 185). Il s'agit ici aussi de réconforter le prophète coranique (v. 183-185, 187-188). De la même manière, on recommande aux croyants d'être constants et attentifs à Dieu (v. 186). Quant à ceux qui affirment que Dieu leur a commandé de ne croire en aucun messager à moins qu'il ne leur amène des preuves extraordinaires et tangibles de l'origine divine de sa mission, l'auteur recommande au prophète coranique de leur demander pourquoi ils n'ont pas accepté les messagers de Dieu précédents (qui sont pourtant venus à eux avec de nombreux signes évidents) mais les ont plutôt tués. Un objectif antijuif ne peut pas être écarté lorsqu'on lit ces lignes ; de plus, le v. 187 présente une rhétorique antijuive qui rappelle étroitement celle de Q 2 : 75-82, concernant la manière dont les juifs ont altéré la révélation de Dieu contenue dans la Torah.

Le v. 185, pour sa part, affirme que toute âme expérimentera la mort, possiblement contre l'argument fait en Mt 16, 28 (où Jésus déclare : « Vraiment, je vous le dis : il y en a certains parmi ceux qui se tiennent ici qui ne goûteront pas à la mort avant d'avoir vu le Fils

de l'homme venir en son royaume » et Jn 8, 52, où les juifs attribuent à Jésus les paroles : « Quiconque obéit à mes enseignements ne goûtera pas à la mort ») ; voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 168-170 (bien qu'il incorpore de manière moins convaincante, comme troisième référence néotestamentaire, Hb 2, 9, où il est simplement affirmé que « [Jésus] a expérimenté la mort pour toute l'humanité »). Comparer néanmoins le v. 169 et Q 2 : 145, qui peuvent être paraphrasés en : « Ceux qui ont été tués sur le chemin de Dieu ne sont pas morts, mais vivants ».

189-198 *Autres promesses aux croyants et avertissements aux incroyants, plus une autre réflexion théologique et d'autres allusions et réflexions sur la guerre*

Comme les v. 14-18, les v. 189-191b relèvent, par leur style et leur contenu, de la littérature sapientiale : la création des cieux et de la terre et la succession de la nuit et du jour sont pour ceux qui raisonnent, et se souviennent de Lui constamment, des signes du règne suprême de Dieu sur toute chose – Dieu est ici mentionné à la troisième personne du singulier. Pourtant, soudainement, le style change, tout comme la personne grammaticale, car – comme dans Q 1 – Dieu est ensuite désigné par « tu » à partir du v. 191c jusqu'au v. 194, dans une sorte de prière dans laquelle un locuteur collectif reconnaît la souveraineté de Dieu sur toute chose, exprime une volonté de suivre le prophète coranique et demande à Dieu le pardon et la protection contre la damnation éternelle – ce à quoi Dieu répond indirectement (car il est une nouvelle fois mentionné par « Il ») au v. 195 en réitérant ses promesses aux justes concernant l'au-delà. Les promesses de Dieu (rétribution pour les justes et menaces contre les malfaisants) sont à nouveau répétées aux v. 196-198 ; le v. 195 rendant hommage à ceux qui ont été tués alors qu'ils persévéraient dans la cause de Dieu (voir les v. 157-158, 169, 185 ; Q 2 : 145).

199-200 *Autres bonnes nouvelles et recommandations pour les croyants*

Le v. 199 souligne que, parmi les « Gens de l'Écriture », il y en a peu qui sont fidèles à Dieu (au sens où ils s'abaissent devant Lui et ne vendraient jamais la révélation de Dieu à vil prix) et croient dans la mission du prophète coranique. Ceux-ci seront rétribués par Dieu (voir v. 113, ainsi que v. 60-64 et 86-78). Un appel court mais vibrant (v. 200) à la constance de la part des croyants (voir v. 138-148, 181-188 et Q 2 : 153) clôt cette sourate.

VARIANTES

Comme la sourate *al-Baqara*, la sourate *Āl 'Imrān* contient également plusieurs variantes textuelles. Une fois de plus, comme celles-ci sont bien documentées dans les études de Jeffery, *Materials*, d'une part, et de Sadeghi et Goudarzi d'autre part (« Šan'ā' 1 »), je mentionnerai uniquement ici les versets affectés : v. 2, 3, 7, 13, 18, 19, 21, 30, 33, 37, 39, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 57, 64, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 91, 92, 101, 104, 105, 111, 118, 120, 121, 122, 133, 144, 146, 156, 161, 169, 171, 172, 175, 181, 187, 188.

Traduit de l'anglais par Julien Decharneux.

Bibliographie

- ABBOUD Hosn (2014), *Mary in the Qur'ān : A Literary Reading* (Londres : Routledge).
- ADANG Camilla (2006), « Torah », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 300-311.
- ADDAS Claude (2007), « Mecque (La) », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 539-544.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (2014), « 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, p. 669-704.
- 'ATHAMINA, Khalil (2007-), « Badr », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 3, p. 78-81.
- BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- BALLANFAT Paul, MOHYDDIN Yahya (2007), « Ordalie », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 618-620.
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BUSSE Heribert (1998), « Der Tod Jesu in der Darstellung des Korans, Sure 3,55, und die islamische Koranexegese », *SOC Collectanea* 31, p. 36-76.
- CHABBI Jacqueline (2003), « Mecca », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 337-341.
- CHAUMONT Éric (2007), « Versets clairs et ambigus », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Lafont), p. 903-905.
- CHAUMONT Éric (2007-), « Ambiguity », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 4, p. 50-54.
- COTTINI Valentino (2000), « “C'è un tempo per ogni cosa” (Qo 3,17) : significato del tempo nella sapienza ebraica biblica », *Esperienza e Teologia* 10-11, p. 11-28.

- DROGE Arthur J. (2014), *The Qur'ān : A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox).
- DYE Guillaume (à paraître), « The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'ān », dans Guillaume Dye (dir.), *Early Islam : The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (Chicago : Oriental Institute).
- ERNST Carl W. (2011), *How to Read the Qur'ān : A New Guide, with Select Translations* (Chapel Hill : University of North Carolina Press).
- GALLEZ Édouard-Marie (2007-2008), *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, 2 vol. (Versailles : Éd. de Paris).
- GOBILLOT Geneviève (2007), « Évangiles », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 289-291.
- GRIFFITH Sidney H. (2002), « Gospel », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 342-343.
- HAWTING Gerald R. (1999), *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge : Cambridge University Press).
- HOFFMANN Thomas (2007), *The Poetic Qur'ān : Studies on Qur'ānic Poeticity* (Wiesbaden : Harrassowitz).
- HORN Cornelia B. (2006), « Intersections : The Reception History of the *Protevangelium* of James in Sources from the Christian East and in the Qur'ān », *Apocrypha* 17, p. 113-150.
- HORN Cornelia B. (2007), « Mary between Bible and Qur'ān : Soundings into the Transmission and Reception History of the *Protevangelium of James* on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Coptic-Arabic and of Art-Historical Evidence Pertaining to Egypt », *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, p. 509-538.
- HOYLAND Robert G. (2015), *In God's Path : The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (Oxford : Oxford University Press).
- JEFFERY Arthur (1937), *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices – The Kitāb al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dāwūd Together with a Collection of the Variant Readings from the Codices of Ibn Mas'ūd, Ubai, 'Alī, Ibn 'Abbās, Anas, Abū Mūsā and Other Early Qur'ānic Authorities which Present a Type of Text Anterior to That of the Canonical Text of 'Uthmān* (Leyde : Brill).
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde : Brill, 2007).

- LAZARUS-YAFEH Hava (2000), « *Tawrāt* », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd. (Leyde : Brill), vol. 10, p. 393-395.
- LORY Pierre (2007a), « 'Imrān et sa famille », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 417-419.
- LORY Pierre (2007b), « Zacharie », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 935.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- LUXENBERG Christoph (2009), « Keine Schlacht von "Badr" : zu Syrischen Buchstaben in Frühen Koranmanuscripten », dans Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (dir.), *Vom Koran zum Islam* (Berlin : Verlag Hans Schiler), p. 642-676 ; trad. anglaise « No Battle of Badr », dans Ibn Warraq (dir.), *Christmas in the Koran : Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam* (Amherst : Prometheus Books, 2014), p. 469-503.
- MARSHALL David (2001), « Christianity in the Qur'ān », dans Lloyd Ridgeon (dir.), *Islamic Interpretations of Christianity* (Richmond : Curzon), p. 3-26.
- MARSHALL David (2006), « Zechariah », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 574-576.
- MASSEY Keith (2003), « Mysterious Letters », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 471-476.
- MASSON Denise (1958), *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, 2 vol. (Paris : Maisonneuve).
- McAULIFFE Jane Dammen (2001), « Text and Textuality : Q 3:7 as a Point of Intersection », dans Issa J. Boullata (dir.), *Literary Structures of Religious meaning in the Qur'ān* (Richmond, Surrey : Curzon), p. 56-76.
- MOURAD Suleiman A. (2008), « Mary in the Qur'ān : A Reexamination of Her Presentation », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 163-174.
- NAWAS John A (2001), « Badr », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 1, p. 196-197.

- NEUWIRTH Angelika (2008), « Debating Christian and Jewish Traditions : Embodied Antagonisms in *Sūrat Āl ‘Imrān* (Q 3:1-62) », dans Otto Jastrow, Shabo Talay, Herta Hafenrichter (dir.), *Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag* (Wiesbaden : Harrassowitz), p. 281-304.
- NEUWIRTH Angelika (2010), « The House of Abraham and the House of Amram : Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur’ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 499-531.
- NEUWIRTH Angelika (2014), « Foreword », dans Hosn Abboud, *Mary in the Qur’ān : A Literary Reading* (Londres : Routledge), p. XIII-XVIII.
- NICKEL Gordon D. (2009), « “A Common Word” in Context : Towards the Roots of Polemics between Christians and Muslims in Early Islam », *Collectanea Christiana Orientalia* 6, p. 1-34.
- NICKEL Gordon D. (2011), « Conquest and Controversy : Intertwined Themes in the Islamic Interpretive Tradition », *Numen* 58/2-3, p. 232-258.
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PERVO Richard I. (2008), *The Mystery of Acts : Unraveling Its Story* (Santa Rosa, CA : Polebridge Press).
- POHLMANN Karl-Friedrich (2012), *Die Entstehung des Korans : Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* (Darmstadt : WBG).
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur’ān and its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).
- REYNOLDS Gabriel Said (2013), « The Qur’ān and the Apostles of Jesus », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, p. 1-19.
- ROBINSON Chase F. (2005), *‘Abd al-Malik* (Oxford : Oneworld).
- ROBINSON Neal (1989), « Creating Birds from Clay : A Miracle of Jesus in the Qur’ān and in Classical Muslim Exegesis », *The Muslim World* 79/1, p. 1-13.
- ROBINSON Neal (2007-), « Apostle », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 3, p. 104-105.
- SADEGHI Behnam, GOUDARZI Mohsen (2012), « Ṣan‘ā’ 1 and the Origins of the Qur’ān », *Der Islam* 87/1-2, p. 1-129.

- SCHWARZENAU Paul (1991), « “Kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns” (Koran, Sure 3, 64) : Biblische und koranische Grundlagen für den christlich-islamischen Dialog », dans Udo Tworuschka (dir.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident : Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65 Geburtstag* (Cologne : Böhlau), p. 499-508.
- SEGOVIA Carlos A. (2011), « Noah as Eschatological Mediator Transposed : From 2 Enoch 71-71 to the Christological Echoes of 1 Enoch 106:3 in the Qur'ān », *Henoch* 33/1, p. 129-144.
- SEGOVIA Carlos A. (2015), *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity* (Berlin : De Gruyter).
- SEGOVIA Carlos A. (2018), *The Quranic Jesus : A New Interpretation* (Berlin : De Gruyter).
- SEGOVIA Carlos A. (à paraître), « Friends, Enemies, or Hoped-for New Rulers ? Reassessing the Early Jewish Sources Mentioning the Rise of Islam », dans Haggai Mazuz (dir.), *Jews and Judaism in Northern Arabia* (Leyde : Brill).
- SHOEMAKER Stephen J. (2002), *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford : Oxford University Press).
- SHOEMAKER Stephen J. (2003), « Christmas in the Qur'ān : The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, p. 11-39.
- SHOEMAKER Stephen J. (2012), *The Death of a Prophet : The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- TOTTOLI Roberto (2002), « 'Imrān », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 509.
- TYSON Joseph B. (2006), *Marcion and Luke-Acts : A Defining Struggle* (Columbia : University of South Carolina Press).
- VAN DER VELDEN Frank (2007), « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie : Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64 », *Oriens Christianus* 91, p. 164-203.
- VAN REETH Jan (2006), « Le Coran et ses scribes », *Acta Orientalia Belgica* 19, p. 67-82.
- VAN REETH Jan M. F. (2004), « L'Évangile du Prophète », dans Daniel de Smet, Godefroid de Callataÿ, Jan M. F. Van Reeth (dir.) *Al-Kitāb, La*

Sacralité du texte dans le monde de l'Islam (Leuven/Bruxelles/Louvain-la-Neuve : Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica – Subsidia » 3), p. 155-174.

WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).

WANSBROUGH John E. (1978), *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2006 : introduction, trad. et notes par Gerald Hawting (New York : Prometheus Books).

WILD Stefan (2003), « The Self-Referentiality of the Qur'ān : Sūra 3:7 as an Exegetical Challenge », dans Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering, *With Reverence for the Word : Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford : Oxford University Press), p. 422-444.

WOOD Simon A. (2008), *Christian Criticisms, Islamic Proofs : Rashīd Riḍā's Modernist Defence of Islam* (Oxford : Oneworld).

ZAHNISER Mathias (1991), « The Word of God and the Apostleship of 'Īsā : A Narrative Analysis of Āl 'Imrān (3) : 33-62 », *Journal of Semitic Studies* 37/1, p. 77-115.

ZAHNISER Mathias (2001), « Apostle », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 123-124.

GABRIEL SAID REYNOLDS

Sourate 4

AL-NISĀ' (LES FEMMES)

STRUCTURE GÉNÉRALE

176 versets. D'un point de vue littéraire, cette sourate est hétérogène : elle traite du mariage (et de la polygamie), des concubines, de la manière de se comporter avec les orphelins, de la propriété, de l'héritage, de la guerre sainte et des prétentions politiques du messager coranique. La sourate inclut aussi des passages polémiques contre les juifs, les chrétiens et ceux que l'auteur nomme les « hypocrites ». Blachère (*Le Coran*, p. 103) considère que des passages prononcés par le messager coranique à différents moments de sa carrière ont été assemblés en raison de la similarité de leurs thèmes, bien que la diversité textuelle de cette sourate puisse nous amener à considérer que des matériaux provenant de différentes sources ou différents auteurs aient pu être édités ensemble. Le travail rédactionnel est clairement décelable dans cette sourate. En effet, les jonctions entre les différentes parties qui la composent ne sont pas ponctuées par des formules de transition. En outre, la rime est une des caractéristiques importantes de cette sourate, comme c'est le cas ailleurs dans le Coran. La majeure partie de la sourate rime en *C*(consonne) *aCīCā* avec les exceptions suivantes : v. 3 : *CaCūCū* ; v. 5, 6, 8, 36, 43, 47, 61, 103, 119, 163 : *CaCūCā* ; v. 12, 13, 14, 25, 26, 44 : *CaCīC*.

Plan

1-35 Les femmes.

36-43 Exhortation concernant l'aumône ; règles de prière.

44-57 Les Gens du Livre.

58-70 Miscellanées (ordres aux croyants, contre les hypocrites).

71-80 La guerre.

81-91 Contre les hypocrites.

92-93 Le meurtre.

94-104 La guerre.

105-126 Miscellanées (contre les traîtres, contre les polythéistes).

127-130 Les femmes.

131-137 Omnipotence divine.

138-152 Miscellanées (contre les hypocrites, contre les incroyants).

153-162 Les Gens du Livre (Crucifixion, lois juives concernant les aliments, prophètes).

163-169 Miscellanées (contre les incroyants ; sur les prophètes antérieurs).

170-175 Les Gens du Livre.

176 Les femmes.

La structure hétérogène de cette sourate a été décrite comme un « flot de conscience » ou un discours « décousu » (voir les références aux études savantes précédentes dans Zahniser, « *Sūra as guidance and exhortation* », p. 72-73). Plusieurs savants (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 66-67 ; Nöldeke, *History*, vol. 1, p. 158 s.) mettent l'hétérogénéité de cette sourate sur le compte de la diversité des situations vécues par

la communauté musulmane de Médine. Lorsqu'elle est envisagée sous cet angle, la sourate 4 reflète les problèmes légaux au sein de la communauté (en particulier en matière de mariage et d'héritage), les ambitions politiques de Muhammad (en réponse aux affronts des juifs et des « hypocrites ») afin d'établir son autorité sur la ville, et surtout les débats religieux avec les juifs, les chrétiens et les croyants renégats (qui sont appelés « hypocrites », *munāfiqūn*). Cet effort pour situer la sourate dans le contexte de la vie de Muhammad ne va pas de soi et a poussé les savants à considérer que des matériaux médinois plus anciens (datant d'une période où se trouvait encore une importante communauté juive à Médine, lorsque Muhammad commença tout juste à former sa religion autour de la figure d'Abraham) ont été assemblés avec des matériaux plus récents (datant de la période qui suit la bataille d'Uḥud, en mars 625, lorsque les « hypocrites » représentaient une menace considérable).

Certains savants, comme Mustansir Mir, dans le sillage d'Amin Ahsan Islahi (*Coherence*, p. 45-63), et Mathias Zahniser (« Sūra as Guidance and Exhortation ») pensent que certains thèmes plus globaux parcourent cette sourate. Mir (*Coherence*, p. 46-47) montre comment Islahi divise la sourate en trois parties (« La réforme sociale », v. 1-43 ; « La communauté musulmane et ses adversaires », v. 44-126 ; « Conclusion », v. 127-176) et souligne que la sourate entière trouve une unité dans le thème principal ('*amūd*) des « facteurs de cohésion d'une société musulmane » (*Coherence*, p. 47). Mir (toujours en suivant Islahi, ainsi que Abd al-Hamid al-Farahi) considère que le Coran est parfaitement cohérent en termes linguistiques, mais que les lecteurs modernes, habitués à certains mots et certaines phrases de transition, ne parviennent pas à reconnaître cette cohérence.

Zahniser (« Sūra as Guidance and Exhortation ») pense quant à lui que la sourate est divisée en cinq parties (1-43 ; 44-70 ; 71-104 ; 105-126 ; 127-176). Il attire aussi l'attention (« Sūra as guidance and exhortation », p. 77-78) sur certaines particularités de cette sourate, notamment des formes d'adresse ou d'interpellation qui, selon lui, structurent le récit : « Ô les Hommes ! » (v. 1, 170, 174), « Ô vous qui croyez ! » (v. 19, 29, 43, 59, 71, 94, 135, 136, 144), « Ô vous à qui a été donné le Livre ! » (v. 47), « Ô Gens du Livre ! » (v. 171) et plus

généralement « N’as-tu pas vu ? », dont les occurrences sont concentrées entre la première section sur les femmes et le début des textes sur la guerre (v. 44, 49, 51, 60, 77). Dans une autre étude (« Major Transitions », p. 43 s.), Zahniser cherche à identifier les composantes de la sourate 4 qui sont organisées en une structure concentrique (notamment les v. 116-126 qui sont centrés autour de la punition et de la récompense évoquées aux v. 121 et 122a).

Zahniser (« Sūra as Guidance and Exhortation », p. 78) indique que la phrase « À Dieu appartient ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la Terre » apparaît (avec quelques variantes mineures) à six reprises au sein d’une même section vers la fin de la sourate (v. 126, 131 [2x], 132, 170, 171). Il note aussi (« Sūra as guidance and exhortation », p. 79) l’occurrence intéressante d’un « doublet », une phrase qui apparaît deux fois dans cette sourate mais nulle part ailleurs dans le Coran : « Dieu ne pardonne pas qu’il Lui soit donné des associés » (v. 48, 116). Il considère que ce doublet fait le lien entre la deuxième section (v. 44-70) et la quatrième (v. 105-126).

Malgré ces observations sur les unités textuelles de la sourate 4, le lecteur attentif remarquera, qu’en de nombreux endroits, des versets individuels traitant de sujets différents ont été regroupés ; et certains versets (par exemple v. 43, 94) semblent être indépendants du reste. Il est difficile de démontrer la cohérence de larges sections de cette sourate, et encore moins de la sourate entière, et il est peut-être plus sûr de reconnaître (comme le font par exemple Richard Bell, *Commentary on the Qur’ān*, et Régis Blachère, *Le Coran*) ses transitions fréquentes et parfois abruptes. Celles-ci tendent à montrer que des matériaux divers ont été assemblés dans cette sourate, sans être unifiés par un procédé éditorial rigoureux.

Le dernier verset de la sourate (176), par exemple, semble être un ajout si l’on se fonde sur son contenu et sa rime – *CaCīC* – qui ne correspond pas à celle en *CaCīCā* du reste de la sourate. Zahniser (« Sūra as Guidance and Exhortation », p. 75) remarque que cette rime inhabituelle se trouve à six autres reprises dans la sourate (v. 12, 13, 14, 25, 26 et 44) et que ces occurrences se trouvent, à une exception près, dans la partie traitant des femmes (en fait, la division entre les versets 44 et

45 ne fait pas l'unanimité, ce qui peut impliquer que tous les versets se terminant avec cette rime se trouvent dans la partie concernant les femmes). En outre, la seconde section touchant aux femmes débute par « Ils *te* demandent éclaircissement concernant les femmes » (v. 127), un phrasé similaire au début du v. 176 : « Ils *te* demandent éclaircissement ». Tout cela semble indiquer que le v. 176 a probablement été écrit sur le modèle de textes plus anciens concernant les femmes et qu'il a été inséré ici à une date plus tardive.

COMMENTAIRE

1-35 *Les femmes*

1 Contrairement aux sourates 2 et 3, cette sourate ne débute pas par les lettres isolées ou « mystérieuses ». Son invocation introductive générale, « Ô les Hommes ! » (répétée aux v. 170, 174) peut être comparée à l'invocation plus spécifique qui ouvre la sourate 5 : « Ô vous qui croyez ! » Le Coran fait référence ici au récit de la Genèse (Gn 2, 7) lorsque Dieu commença par créer Adam (Gn 2, 21-22), avant de créer Ève à partir de la côte d'Adam (voir Q 7 : 189 ; 39 : 6).

2-6 L'exhortation morale concernant les orphelins (v. 2) décrit le fait de s'approprier leurs biens comme un *ḥūb* (« crime » ou « péché »), un hapax dans le Coran qui dérive probablement du syriaque (où son sens se rapproche de celui de « dette »). Au v. 3, le Coran donne la possibilité aux hommes, s'ils craignent de ne pas être équitables à l'égard des orphelins (apparemment, plus spécifiquement, les orphelines), de se marier aux femmes (ici un autre terme, *nisā'*, est employé), au nombre de « deux, trois ou quatre ». Selon la tradition musulmane, cela signifie qu'un homme peut avoir au maximum quatre femmes, mais Paret (*Kommentar*, p. 90-91) considère que l'expression signifie simplement qu'il est permis d'épouser plusieurs femmes (et pas nécessairement

uniquement quatre). Si cet arrangement les mène à craindre de ne pas être justes envers toutes leurs épouses, ils ne doivent alors se marier qu'à une seule femme libre ou à leurs femmes esclaves. Le verbe à la fin du v. 3 (*ta'ūlū*) pourrait signifier « avoir la charge d'une famille » plutôt qu'« être injuste » (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 108). Toutefois, ce dernier sens est conservé par Yahuda (« A Contribution to Qur'ān and Ḥadīth Interpretation », p. 301) qui le fait dériver de l'hébreu *'awel* (« injustice »).

Le Coran précise aux v. 5-6 que les époux doivent garder les possessions des « insensés » – en prélevant pour eux le nécessaire de ces biens – jusqu'à ce qu'ils atteignent leur maturité.

7-10 Le souci pour les orphelins qui se trouve exprimé ici peut être comparé à Jb 24, 2-5, Jc 1, 27 et la *Didascalia* (surtout les chapitres 8, 17 et 18). Bien qu'il traite de la distribution équitable de l'héritage, ce passage ne donne pas d'instructions spécifiques. Pour Blachère, les v. 9 et 10 (qui semblent venir compléter la partie concernant la dépense des biens des orphelins du v. 6) suivaient originellement le v. 6.

11-14 Ces versets qui traitent de l'héritage soulèvent un certain nombre de difficultés. Le v. 11 est apparemment censé préciser les portions de l'héritage allouées aux différents membres de la famille, mais aucune disposition n'est évoquée pour l'épouse. Au début du v. 11, le Coran annonce le principe selon lequel un homme reçoit deux fois la part de la femme. Toutefois, plus loin dans ce même verset, lorsqu'il évoque le cas d'un homme sans enfant qui meurt en laissant une épouse et des parents, le Coran alloue un tiers de ses biens à sa mère et le v. 12b alloue un quart de ses biens à son épouse (laissant donc seulement 5/12^e au père, et non le double des femmes). Dans le cas d'une femme qui meurt sans enfant en laissant derrière elle son époux et ses deux parents, le v. 11 alloue un tiers à la mère et la moitié à l'époux, laissant seulement 1/6^e au père (seulement la moitié de ce que la mère perçoit). En outre, la déclaration (vers la fin du v. 11) : « vous ne savez pas qui sont les plus utiles pour vous » semble constituer un *non sequitur*.

Le v. 12b semble donner au frère ou à la sœur un maximum du tiers de la propriété, tandis que le verset final de cette sourate (176) semble leur donner entre la moitié et la totalité de la propriété. Comme le remarque Powers (*Muḥammad is Not the Father*, p. 165), il y a une différence entre ce verset et le v. 176 : le v. 12 ne contient qu'une seule règle, à la fois pour l'homme ou la femme qui meurt sans laisser d'enfants et dont le parent le plus proche est un frère ou une sœur ; tandis que le v. 176 en a deux : une pour l'homme et une pour la femme. De plus, là où les frères et sœurs héritent de parts égales au v. 12, la part d'héritage du frère est le double de celle de la sœur au v. 176.

De manière étrange, le terme *kalāla* du v. 12 se trouve à l'accusatif (on s'attendrait à ce qu'il soit au nominatif, en apposition à « femme », *imra'a*), ce qui a donné lieu à de grands débats entre linguistes. Il apparaît seulement à deux reprises dans le Coran : ici et dans le dernier verset de cette sourate (voir Powers, *ibid.*, p. 162 s.). Après examen du manuscrit BNF 328a (f. 10v), Powers (*ibid.*, p. 180-181) écrit que ce qui se trouve aujourd'hui sous la forme *yūrathu kalālatan* (« si un homme ou une femme laissent un héritage sans ayant droit ») se trouvait originellement sous la forme *yūrithu kallatan* (« si un homme désigne une belle-fille comme héritière »). Il considère que ce sens posait problème car il évoquait la relation entre Muhammad et Zaynab bint Jaḥsh, une femme qui fut sa belle-fille (mariée à son fils adoptif Zayd) mais devint son épouse (après que Zayd eut divorcé d'elle et que Muhammad eut annulé l'adoption de Zayd et par là interdit toute adoption).

15-18 À l'inverse de ce qui précède et de ce qui suit, ces versets sont consacrés à un seul sujet : la turpitude (*fāḥisha* en arabe, une référence probablement sexuelle et pas nécessairement limitée à l'adultère). Le v. 16 semble suggérer la possibilité de pardon (peut-être après une punition physique, un « mal ») pour les hommes coupables de cette conduite (à moins qu'on considère que le masculin pluriel se réfère aux couples hommes/femmes qui sont *tous deux* coupables de mauvaise conduite). Le v. 15 est moins clair : les femmes doivent être emprisonnées (à comparer à la punition de la fornication en Q 24 :

2-3), ou alors Dieu leur donnera un « moyen » (celui-ci étant parfois interprété comme le mariage).

Les v. 17 et 18 décrivent la nature de la miséricorde de Dieu, qui est mise en rapport avec le discours sur le châtiment qui attend ceux qui commettent des mauvaises actions. Ils semblent chercher à expliquer l'allusion à la miséricorde de Dieu de la fin du v. 16, au sens où ils délimitent clairement sa miséricorde : Il n'est ni miséricordieux envers ceux qui continuent de pécher, ni envers ceux qui ne se repentent qu'au moment de mourir.

19-28 Le v. 19 revient brièvement sur la thématique de l'héritage (comme s'il poursuivait le v. 14), mais en même temps, il ouvre une nouvelle section – adressée à un auditoire masculin – traitant de diverses questions relatives aux femmes. Selon les v. 20 et 21, après avoir divorcé de sa femme, l'homme doit lui donner la totalité de la somme du douaire qui lui avait été promise lors du contrat de mariage (voir Q 2 : 229). La fin du v. 20 (« Pourriez-vous retenir cela, [commettant] ainsi *calomnie* et péché avéré ? » ; voir Q 4 : 112 ; 33 : 58) emploie le terme *buhtān* qui dérive de l'araméen *B-H-T* (« calomnie ») et non de l'arabe *B-H-T* (« confusion »).

Aux v. 22-23, le Coran (qui s'adresse ici encore aux hommes) énumère différentes catégories de femmes qui ne peuvent pas être épousées. Ces catégories semblent suivre, dans l'ensemble, les catégories bibliques de mariages interdits, comme ceux impliquant les liens du sang ou les liens maritaux (par exemple Lv 18, 18, sur l'interdiction de se marier à deux sœurs en même temps), bien que le Coran y ajoute les relations de lait (les personnes ayant été nourries par la même mère, ce qui, selon le Coran, constitue un lien familial).

Le début du v. 24 semble continuer la liste des femmes prohibées du v. 23, en y ajoutant les *muḥṣināt* (à l'exception des *muḥṣināt* esclaves) qui sont souvent comprises comme les « femmes mariées ». Cette interprétation pose problème, dans la mesure où Q 5 : 5 exprime clairement le fait que l'on peut épouser les *muḥṣināt*, ce qui suggère que ce terme signifie plutôt les « femmes chastes » (non mariées). Joseph Witztum (« Q 4 : 24 Revisited ») résout le problème en considérant que

le v. 24 ne poursuit pas la liste des interdictions du v. 23, mais introduit plutôt une nouvelle idée : les *muḥṣināt* sont permises, mais *pas* les esclaves. Le reste du v. 24 serait alors une concession : les mariages temporaires (un arrangement marital spécifique, contracté par un paiement, pour le plaisir) sont permis pour ceux qui n'ont pas les moyens de se marier de manière permanente. Le concept de mariage temporaire (ou de « plaisir », *mut'a*) est accepté dans la jurisprudence shiite (mais pas sunnite, bien que certains sunnites considèrent qu'il était autorisé mais a ensuite été abrogé durant la période médinoise, autour de l'an 7/628). Le v. 25 (selon la lecture qu'en fait Witztum) fournit une autre concession : le Coran autorise les croyants pauvres qui n'ont pas d'argent pour payer le douaire d'une femme libre à épouser des esclaves croyantes.

Les trois derniers versets de cette section semblent être un commentaire moral de ce qui précède. Au v. 26, le Coran précise que les lois précédentes sont identiques aux « pratiques de ceux qui furent avant vous », probablement une allusion aux juifs et aux chrétiens (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 113).

29-35 Une nouvelle section s'ouvre ici avec différents commandements adressés aux croyants. Les exégètes interprètent le début du v. 29 comme une référence aux jeux de hasard. Ils sont en désaccord sur la phrase : « Ne vous tuez pas » : certains soutiennent qu'elle se réfère au suicide et d'autres qu'elle signifie « Ne vous tuez pas *les uns les autres* » – une interprétation qui est confirmée par le lien entre ce verset et des phrases semblables en Q 2 : 54 (à l'affirmatif) et en Q 2 : 84.

Les v. 30-33 comportent une exhortation morale (v. 30-31), l'injonction de se contenter de ses possessions (v. 32) et une déclaration générale sur l'héritage (le sens précis de la fin du verset n'est pas clair, mais il pourrait s'agir d'une allusion à l'héritage entre épouses et époux). Après avoir déclaré que les hommes ont autorité sur les femmes (de même qu'ils en ont la responsabilité), le v. 34 indique aux hommes la manière de discipliner les épouses désobéissantes, notamment avec l'ordre de les frapper. De manière générale, si cet ordre n'a pas posé de problèmes aux exégètes de la période classique (bien que

nombre d'entre eux précisent que cette correction doit être légère), on peut comprendre que ce soit un sujet controversé parmi les interprètes modernes. Nombre d'exégètes classiques et modernes insistent sur le fait que la liste de punitions de ce verset est graduelle (c'est-à-dire : en premier lieu, admonestez-les, puis si cela est nécessaire, ne partagez pas leur couche et enfin, si cela est nécessaire, frappez-les). Certains exégètes modernes comme le pakistanais Ahmed Ali (qui considère que *ḍaraba* signifie ici « coucher avec sa femme ») et Laleh Bakhtiar (pour qui le sens est « laisser son épouse ») ont cherché à donner un sens différent au verbe arabe pour « frapper » (*ḍaraba*). Toutefois, le verbe prend la plupart de ces autres sens lorsqu'il est suivi d'une préposition ou quand il est employé dans une tournure idiomatique. Ici, il est simplement suivi d'un objet direct (« frappez-les »). Le v. 35 poursuit en conseillant de chercher des arbitres pour résoudre les conflits conjugaux.

36-43 *Exhortation concernant l'aumône ; règles de prière*

36-42 Le verset suivant (36) est une exhortation générale à la piété et la bonté, et est analogue à Q 2 : 83 (où il est question des Israélites) ; 6 : 151 ; 17 : 23-26. Une autre question sociale apparaît aux v. 37-41 – à savoir, donner de ses biens à la communauté –, et se conclut (v. 40) avec la promesse de la rétribution divine. Au v. 41, le pronom passe de la troisième à la première personne, puis Dieu est à nouveau décrit à la troisième personne au v. 42. La menace contre ceux qui désobéissent au Prophète s'intègre bien dans une section où le Prophète donne des directives à sa communauté.

43 Comme le mentionne Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 118), ce verset est « isolé », et n'a pas de lien clair avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Le verset interdit d'accomplir la prière en état d'ivresse, mais il n'interdit pas la consommation d'alcool. La plupart des juristes considèrent dès lors qu'il s'agit là d'une étape intermédiaire entre le

verset « plus ancien » de Q 2 : 219 qui reconnaît une certaine qualité au vin, et le verset « plus récent » de Q 5 : 90 qui fait du vin (de même que les jeux de hasard, l'idolâtrie et la divination) l'œuvre de Satan (mais voir Q 5 : 93, qui semble suggérer que les interdits alimentaires sont d'une importance secondaire). Il est aussi tout à fait possible que ces différentes déclarations concernant le vin/l'alcool représentent autant de différentes traditions/opinions qui furent rassemblées dans le Coran (et non pas forcément les trois étapes d'évolution de la pensée d'un seul homme sur le vin). La seconde moitié de ce verset (voir Q 5 : 6) évoque la possibilité d'utiliser du sable au lieu de l'eau pour effectuer ses ablutions, et la présente comme une disposition bienveillante de la part de Dieu. On retrouve dans cette idée un texte du Talmud (b. Berakoth 15a) qui autorise les ablutions avec du sable (voir Geiger, *Was hat*, p. 86).

44-57 *Les Gens du Livre*

44-47 Ici, le Coran se tourne vers les Gens du Livre en les accusant (v. 44) d'« acheter l'égarement », c'est-à-dire de chercher à induire les croyants en erreur. Le v. 46 contient la célèbre phrase *yuharrifūna al-kalima 'an mawāḍi'ihī* (voir Q 2 : 75 ; 5 : 13, 41) qui signifie, selon la majeure partie des exégètes, que les juifs et les chrétiens ont corrompu des Écritures qui étaient originellement pures. En fait, l'accusation ne concerne ici que les juifs, et ce qui leur est reproché semble être le fait d'interpréter le texte de manière erronée, de « détourner les mots de leurs sens ». L'accusation (qu'on peut voir comme un exemple d'une telle interprétation erronée) qui fait dire aux juifs : « Nous avons entendu et avons désobéi » (voir Q 2 : 93 ; 24 : 51) semble jouer intentionnellement avec les mots en hébreu de Dt 5, 27 : « Toi, approche-toi et écoute tout ce que dira le Seigneur notre Dieu : toi, tu nous déclareras tout ce que le Seigneur notre Dieu t'aura déclaré, et nous l'écouterons, nous le mettrons en pratique [*we-shāma'nū wa-'āsinū*] ! » (voir Ex 24, 7). Derrière la phrase « Entends sans qu'il te soit donné d'entendre » se cache peut-être la tradition évangélique qui met dans

la bouche de Jésus la citation d'Is 6, 9 contre les juifs : « et pour eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit : Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas ; vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas » (Mt 13, 14). De plus, au v. 46, le Coran s'en prend aux juifs pour avoir dit *rā'inā* au lieu de *unẓurnā* (voir Q 2 : 104). *Rā'inā* (« veille sur nous ») est proche de l'hébreu *rā'*, « mal », raison pour laquelle Horowitz (« Jewish Proper Names », p. 204, qui suit l'avis de Geiger, *Was hat*, p. 17) considère que cela déplut à Muhammad qui le remplaça par *unẓurnā*.

Le v. 47 ne se réfère plus aux Gens du Livre à la troisième personne mais s'adresse à eux directement. Il les menace d'abord d'« effacer [leurs] visages » et de les « ramener à leur premier aspect » avant d'évoquer la malédiction des « Transgresseurs du sabbat », une allusion aux récits coraniques décrivant comment Dieu a transformé certains mécréants juifs, qui avaient transgressé le sabbat, soit en singes (voir Q 2 : 65-66 ; 7 : 163-166), soit à la fois en cochons et en singes (Q 5 : 60). On ne sait pas trop si l'effacement des visages et le fait de les ramener à leur premier aspect sont des références aux transformations physiques des « Transgresseurs du sabbat » ou aux effets du feu de l'enfer qui les brûlera.

48 Ce verset trouve un parallèle en Q 4 : 116. Il est possible qu'une formulation unique ait été employée à deux reprises dans le texte coranique (elle ne se relie pas clairement à ce qui précède ou ce qui suit). Ce verset contient l'enseignement coranique sur *le* péché impardonnable, à savoir donner des associés à Dieu. On le comparera au péché impardonnable néotestamentaire du blasphème contre l'Esprit Saint (Mt 12, 31-32 ; Mc 3, 28-30 ; Lc 12, 8-10).

49-57 Cette section semble être dirigée contre les juifs, en raison de la référence à « ceux que Dieu a maudits » au v. 52 (voir Q 2 : 88 et Q 5 : 13, dans lesquels Dieu maudit les Israélites). Au v. 49, le Coran semble s'attaquer aux prétentions des juifs d'être purs, et au v. 50 il les accuse de mentir à propos de Dieu (voir Q 3 : 24). Au v. 51, le Coran insiste sur le fait qu'ils adorent le *jibt* (un terme qui est peut-être dérivé

du guèze *gabt*, « nouveau, étranger » ; l'hébreu *šlāmīm* (« idoles ») de 2 Ch 23, 17 et 24, 18 (grec *eidola*) est traduit en guèze par *amaləktä gabt*, « nouvelles divinités » ou « divinités étrangères ») et le *ṭāghūt* (voir Q 2 : 256-257 ; 4 : 60, 76 ; 5 : 60 ; 16 : 36 ; 39 : 17 ; le mot arabe dérive en dernier lieu de l'araméen *ṭā'ū(thā)*, « idoles », mais peut-être de manière plus directe du guèze *ṭā'ot* ; voir Kropp, « Beyond Single Words »). Ailleurs, le Coran utilise généralement le terme *ṭāghūt* pour parler du diable.

Le contexte précis des versets suivants n'est pas clair. On voit généralement dans les v. 53-54 une réprimande adressée aux juifs de Médine pour avoir été contrariés par les revendications des croyants (qui seraient les « gens », *al-nās*, du v. 43) de détenir une nouvelle Écriture ou Révélation, bien que cette lecture dépende d'une interprétation spéculative reliant ce texte à la biographie de Muhammad. Le v. 55 pourrait signifier que certains juifs croient en Muhammad ou que certains des descendants d'Abraham, comme les Arabes, croient en lui mais que d'autres non. Les v. 56-57 brandissent la menace de l'enfer et la promesse du paradis. Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 122) considère que les « épouses purifiées » du paradis (v. 57), promises aux croyants, font référence non pas aux vierges paradisiaques (*ḥūr*), mais aux épouses des croyants.

58-70 *Miscellanées (ordres aux croyants, contre les hypocrites)*

58-63 Dans cette section, le Coran traite de la question de l'autorité. Au v. 58, il ordonne à son auditoire (« vous ») de juger avec justice, mais le v. 59 donne autorité à Muhammad sur eux. Le v. 60 s'en prend ensuite à certains pseudo-croyants, ainsi qu'à ceux qui croient « à ce qu'on a fait descendre avant » (traditionnellement identifiés aux juifs). Au lieu de s'en remettre à Muhammad, ils s'en remettent au *ṭāghūt*, un mot qui ailleurs semble vouloir dire « idoles » (voir le commentaire de Q 4 : 49-57) mais qui est employé ici avec un sens métaphorique

(et polémique) pour se référer à un ou des adversaire(s) du Prophète. L'idée est probablement que les idoles sont associées au diable et l'adversaire, ou les adversaires, sont ici condamnés et considérés comme diaboliques, d'où la référence à Satan à la fin du verset.

Le verset suivant (61) semble faire référence aux pseudo-croyants en les traitant de *munāfiqūn*, d'« hypocrites », un terme que la plupart des savants comprennent comme un titre désignant un groupe spécifique d'adversaires de Muhammad parmi la communauté musulmane à Médine après la bataille d'Uḥud (3/625). Pourtant, ce passage (v. 60) est aussi censé refléter la présence de juifs à Médine ; il est donc souvent situé entre la bataille d'Uḥud et la bataille du Fossé (5/627), lorsque la dernière tribu juive (les Banū Qurayza) présente à Médine fut massacrée.

64-70 Le v. 64 voit ici encore (voir v. 59) la voix divine du Coran ordonner d'obéir à Muhammad, suggérant même que le pardon de Dieu pour les adversaires du Prophète pourrait dépendre de son intercession. Le v. 65 semble montrer Dieu qui jure par Lui-même (« Par votre Seigneur » ; voir Q 15 : 92 ; 16 : 56, 63 ; 19 : 68 ; 70 : 40), bien qu'il se pourrait que ce soient ici les anges (et non Dieu Lui-même) qui s'adressent au Prophète. Le but du verset semble être de montrer que la vraie foi implique forcément de faire de Muhammad un juge dans les litiges.

Le v. 66 fait une référence à l'ordre de Q 2 : 54 dans lequel Moïse est rapporté avoir déclaré aux Israélites (après qu'ils ont adoré le Veau ; voir Ex 32, 26-27) : « tuez-vous ». Dans ce verset, en disant « Sortez de vos habitats », le Coran semble aussi se référer à Dieu qui a éprouvé les Israélites. On peut comparer ce verset à la manière dont d'autres passages du Coran évoquent le fait d'être expulsé de son habitat (Q 2 : 84, 85, 246 ; 3 : 195 ; 22 : 40 ; 59 : 8 ; 60 : 8, 9) ou de laisser son habitat (voir Q 2 : 243 ; 8 : 47).

El-Badawi (*Aramaic Gospel Traditions*, p. 87) considère la liste des personnages du v. 69 (« les prophètes [*al-nabiyyūn*] et les justes [*al-ṣiddiqūn*], les martyrs et les saints ») comme le reflet, en partie, de la référence de Mt 13, 17 aux « nombreux prophètes et hommes

sincères » (dans le Nouveau Testament en syriaque : *nabīyē wa zdīqē*). En effet, la forme inhabituelle de l'arabe *ṣiddīq* pourrait s'expliquer par le syriaque *zdīqā* (ou l'hébreu *ṣaddīq*).

71-80 *La guerre*

71-77 Le Coran énumère ici plusieurs incitations, adressées aux croyants, pour mener la guerre sainte. Il caricature et condamne la pensée de ceux qui se rendent à la bataille sans enthousiasme (v. 72-73) et décrit le choix de participer au combat comme une transaction (v. 74 ; voir Q 9 : 111 qui évoque le fait que Dieu « achète » les âmes de ses guerriers) : le combattant donne sa vie à Dieu et en retour, il lui est donné le paradis, soit immédiatement (s'il est tué ; voir Q 3 : 169, 195 ; 22 : 58 ; 47 : 4), soit plus tard (s'il survit). Le v. 75 est généralement compris comme une référence à La Mecque, en supposant que des musulmans y étaient restés et qu'ils avaient besoin d'être sauvés des maîtres polythéistes de la cité, mais le texte n'est pas explicite. Emran El-Badawi (*Aramaic Gospel Traditions*, p. 118-120) compare le plaidoyer du Coran en faveur des « faibles » avec la référence à ceux qui sont persécutés pour avoir suivi Jésus dans l'évangile de Matthieu (5, 11-2). Au v. 76, le diable est qualifié de *ṭāghūt* (voir Q 2 : 256-257 ; 4 : 51, 60 ; 5 : 60 ; 16 : 36 ; 39 : 17), un mot qui dérive du terme araméen pour « idole » (voir le commentaire à propos des v. 49-57), au sein d'une description de la guerre sainte comme une lutte entre les combattants de Dieu et les combattants du diable. Au verset suivant (77), le Coran s'en prend à ceux qui acceptent certains aspects de la vie religieuse (la prière, l'aumône) mais désobéissent à l'ordre de combattre.

78-80 Le v. 78 réfute les paroles d'adversaires (non nommés) pour qui le bien provient de Dieu et le mal du messenger coranique. Ce verset semble être contredit par le début du v. 79, qui déclare que le bien vient en effet de Dieu et le mal de Muhammad. Une possibilité est de considérer (comme le font de nombreux exégètes) que le v. 79 fait

référence à l'homme en général (bien que l'on y trouve une deuxième personne du singulier), mais cela reviendrait à diviser le verset en deux (puisque la fin du verset est clairement adressée au seul messenger coranique). Peut-être est-ce pour cela que Blachère suggère que le début du verset est un ajout postérieur.

81-91 *Contre les hypocrites*

81-84 On pourrait lire les v. 81 et 83a ensemble : le v. 81 s'en prend à ceux qui disent obéir au Prophète mais en réalité fomentent un complot contre lui en secret durant la nuit (si tel est bien le sens de *yubayyitūn*) et le v. 83a s'en prend à ceux qui ne respectent pas l'autorité du Prophète en ne le consultant pas lorsque leur parvient une nouvelle (probablement relative à la guerre). Les deux versets reviennent alors au thème de l'autorité absolue de Muhammad, tel qu'elle est évoquée plus tôt dans la sourate (v. 58-64). Le v. 82, qui met les adversaires du Prophète au défi d'examiner son message (*qur'ān*) afin de chercher s'il s'y trouve des contradictions, semble interrompre cette réflexion. La fin du v. 83 est adressée aux croyants en général et décrit les adversaires du Prophète comme des partisans du diable (voir v. 76). Le v. 84 s'adresse personnellement au messenger coranique et semble l'absoudre de sa responsabilité vis-à-vis de ceux qui ne veulent pas combattre.

85-87 Au v. 85, le Coran évoque la possibilité que Dieu accepte l'intercession pour une bonne cause (voir Q 2 : 255 et 10 : 3 qui autorisent l'intercession avec la permission de Dieu ; voir aussi Q 19 : 87). Le v. 86 fait référence à l'échange de salutations ; il peut être comparé à Mt 10, 12 et Lc 10, 5, qui donnent des instructions sur la manière de saluer les étrangers.

88-91 Dans ce passage, le Coran traite de la façon dont les croyants doivent se comporter avec les hypocrites (*munāfiqūn*). Au v. 89, le Coran semble exiger que certains hypocrites « émigrent (*yuhājirūna*)

dans le chemin de Dieu ». Cette formule a posé problème aux exégètes puisque le contexte de cette sourate est censé être celui de la Médine musulmane et il ne fait pas grand sens qu'un croyant (hypocrite ou non) doive émigrer depuis une ville musulmane. Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 127) suggère qu'à ce moment, à Médine, Muhammad décida de rompre ses relations avec les hypocrites (dirigés par un certain 'Abd Allāh b. Ubayy) en exigeant qu'ils partent (« et vivent tranquillement ») ; mais s'ils revenaient, ils seraient tués (v. 89) à moins qu'ils soient liés à un groupe avec lequel les croyants ont conclu un pacte (v. 90). Le v. 91 est difficilement compréhensible. Il semble renvoyer à d'autres (d'autres « hypocrites » ?) qui souhaitent vivre tranquillement avec les autres croyants mais (malgré cela ?) cherchent aussi à les tenter. Eux aussi doivent être tués.

92-93 *Le meurtre*

Après avoir insisté sur le fait qu'un croyant ne doit jamais tuer un autre croyant, le v. 92 cite les conditions pour que soit absout un tel meurtre qui surviendrait par accident ou par erreur : il s'agit de libérer un esclave (croyant), de payer le prix du sang et de jeûner. Le verset suivant ajoute des menaces divines à l'interdiction de tuer un croyant. On ne voit pas très bien comment ces deux versets se lient à ce qui précède ou ce qui suit.

94-104 *La guerre*

94 Ce verset semble être indépendant du reste. Selon Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 129), il joue un rôle d'avertissement envers les musulmans qui feraient preuve de trop de zèle et chercheraient à attaquer ceux qui offrent des salutations de paix (tout en les accusant d'être des incroyants) pour s'emparer de leurs biens (« recherchant ce qu'offre la Vie Immédiate »).

95-96 Le Coran insiste ici sur le fait que les croyants qui mènent la guerre sainte (et dépensent leurs biens pour cette cause) bénéficieront d'un degré de récompense supérieur à celui de ceux qui n'y prennent pas part (il y a une répétition au v. 95 qui pourrait indiquer que deux versions d'un seul et même *logion* ont été mélangées).

97-100 Ces versets font dire à la voix divine du Coran que les croyants qui vivent parmi les incroyants doivent émigrer afin de vivre avec d'autres croyants (afin de ne pas être tenté de commettre le mal), tout en insistant (v. 100) sur le fait que ceux qui meurent lors de cette émigration auront une récompense semblable à celle des combattants qui mènent la guerre sainte (v. 95-96). Au v. 97, on trouve une allusion au rôle des anges qui enlèvent les âmes au moment de la mort (Q 6 : 61, 93 ; 7 : 37 ; 8 : 50 ; 16 : 28, 32 ; 47 : 27). Blachère considère que les v. 98 et 99, qui formulent une exception à l'ordre d'émigrer, pourraient être un ajout postérieur. (Sur cette question de l'émigration enjointe aux croyants, et son rôle dans la piété coranique, voir Bjerregaard Mortensen, *Contribution*, notamment p. 163-164).

101-104 Dans cette section, le Coran donne des instructions aux croyants engagés dans une bataille, en se souciant de cas de figure bien précis (par exemple, si les ennemis profitent du moment où les croyants accomplissent la prière pour les attaquer, v. 101-102). Seul le v. 102 s'adresse directement au Prophète. Dans les autres versets, la voix divine s'adresse à l'ensemble des croyants. Le v. 102 semble en réalité énoncer une autre règle, à savoir que la prière ne doit *pas* être écourtée mais que certaines précautions doivent être prises pour protéger ceux qui prient.

105-126 *Miscellanées (contre les traîtres, contre les polythéistes)*

105-115 Ce passage alterne des adresses au Prophète (v. 105-108, 113-115) et des adresses aux croyants (v. 109-12). Une fois de plus,

le v. 105 décrit le rôle de Muhammad en tant que juge ou arbitre (voir v. 59, 65). Par ailleurs, cette section traite du mécontentement de Dieu envers les pécheurs et les traîtres. À deux reprises (v. 106, 110), le Coran évoque la clémence de Dieu tout en insistant sur le fait que celle-ci ne touche que celui qui fait pénitence. Au v. 107, la voix divine du Coran semble réprimander Muhammad d'avoir été trop indulgent envers les pécheurs.

Dans ce passage, le Coran souligne aussi (v. 108) l'impossibilité de cacher quoi que ce soit à la connaissance de Dieu, et notamment les complots maléfiques (voir Q 2 : 33 ; 11 : 123 ; 16 : 77 ; 18 : 26 ; 35 : 38 ; 49 : 18). Les v. 113-114 font allusion à un groupe spécifique (qui pourrait être rapproché des hypocrites, voir les v. 61, 88-91) qui a cherché à induire Muhammad en erreur. Le v. 115 menace ceux qui voudraient se séparer de Muhammad de la punition de l'enfer (voir Q 8 : 13 ; 47 : 32 ; 59 : 4).

Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 132) suggère que les v. 113-115 se trouvaient originellement à la suite des v. 105-108 (l'idée étant que n'ayant pas été assez sévère avec les traîtres et les pécheurs des v. 105-108, le Prophète était sur le point d'être induit en erreur, v. 113). De manière inhabituelle, le même mot qui sert de rime au verset ('*azīm*) est employé à la fois au v. 113 et au v. 114.

116-126 Le verset introductif de ce passage (v. 116), qui fait de l'associationnisme un péché impardonnable, trouve un parallèle (à l'exception de la phrase finale) avec le v. 48. Le v. 117 semble signifier que lorsque les païens ou les « associateurs » prient des femelles (voir Q 16 : 57 ; 53 : 19-21) – peut-être des déesses, mais plus probablement des anges –, ils sont en réalité en train de prier Satan. Le passage tout entier semble quelque peu hors contexte si l'on considère que la sourate est médinoise (puisque'il n'y aurait pas eu de polythéistes dans l'entourage de Muhammad à Médine).

Les v. 118-121 viennent dans la suite logique de la fin du v. 117 qui mentionne Satan en rappelant (v. 118) que Dieu le maudit (v. 117 ; voir Q 15 : 34-45) et que Satan a déclaré qu'il égarerait une partie des hommes (v. 118-121 ; voir Q 7 : 116-117 ; 15 : 39-40).

Dans la phrase « vos souhaits » du début du v. 123, on ne voit pas bien de quel type de souhaits il s'agit, ni à qui se réfère « vos » (les croyants ou les polythéistes ?).

Au v. 125, le Coran encourage son auditoire à suivre la religion (*milla* ; un emprunt probable au syriaque *melthā* ; voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 268-269) d'Abraham qui est décrit comme un *ḥanīf*. Ici le terme *milla* est un synonyme du mot *dīn* qui apparaît avant dans le verset (bien qu'ailleurs dans le Coran *dīn* puisse aussi signifier « jugement ») et est fréquemment associé à Abraham (voir Q 2 : 130, 135 ; 3 : 95 ; 6 : 161 ; 16 : 123 ; 22 : 78 ; ses seules autres occurrences sont Q 2 : 120 ; 7 : 88 ; 12 : 37 ; 14 : 13 ; 18 : 20). Le mot *ḥanīf* est lui aussi souvent associé à Abraham (Q 2 : 135 ; 3 : 67, 95 ; 6 : 79, 161 ; 16 : 120, 123 ; ses autres occurrences sont Q 4 : 125 ; 10 : 105 ; 30 : 30 et au pluriel 22 : 31 et 98 : 5). L'origine probable de *ḥanīf* est le syriaque *ḥanpā* (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 112-115), bien que ce terme signifie soit « païen », soit « Gentil » (c'est dans ce dernier sens qu'il est utilisé dans le Nouveau Testament syriaque pour traduire « Grecs », par exemple en Rom 1 : 16), tandis que le *ḥanīf* coranique est employé dans le sens de « monothéiste ». Il est probable que le Coran procède ainsi en raison de son insistance sur le fait qu'Abraham n'est ni juif ni chrétien ; c'est-à-dire qu'il associe le terme *ḥanīf* à Abraham dans la mesure où il était un Gentil, puis il étend le sens de ce mot pour signifier un « Gentil monothéiste ».

La fin du v. 125 décrit Abraham comme l'« ami de Dieu », un qualificatif que l'on retrouve à la fois dans la Bible hébraïque (Is 41, 8 ; Ch 20, 7) et dans le Nouveau Testament (Jc 2, 21-23).

127-130 *Les femmes*

Le Coran revient ici abruptement à un discours sur les femmes, en employant la formule rhétorique stéréotypée « Ils te demandent » (voir Q 2 : 189, 215, 217, 219, 220, 222 ; 5 : 4 ; 7 : 187 ; 8 : 1 ; 17 : 85 ; 18 : 83 ; 20 : 105 ; 79 : 42). Bell considère que l'intégralité de ce passage

est le reflet d'un effort plus tardif pour faire face à des « difficultés qui s'étaient présentées en raison de l'autorisation donnée au v. 3 de se marier à des orphelines (ou aux mères d'orphelins) au lieu de leur remettre leurs biens » (*Commentary*, vol. 1, p. 134). Il veut apparemment dire par-là que de tels mariages menaient à des complications concernant la façon de disposer des biens de ces femmes. Le v. 127 semble en effet faire allusion à des éléments plus anciens des déclarations du Prophète (« ce qu'on vous récite de l'Écriture »).

Au v. 129, l'exhortation à ne pas négliger complètement l'une de ses épouses (tout en reconnaissant qu'il n'est pas possible d'être équitable avec ses femmes) semble interrompre la logique de la discussion autour de la séparation d'un mari et de son épouse qui débute au v. 128 et se poursuit au v. 130 (Blachère soupçonne le v. 129 d'être un ajout postérieur).

131-137 *Omnipotence divine*

Dans ces versets, le Coran présente une exhortation générale concernant l'omnipotence divine, avec différentes menaces proférées contre ceux qui désobéiraient à Dieu. On y trouve la phrase « À Dieu appartient ce qui est dans les cieux et sur la Terre », qui se rencontre souvent dans le Coran, notamment dans la dernière partie de cette sourate (deux fois au v. 131, puis au v. 132 ; voir Q 4 : 126, 170, 171 ; voir aussi Q 3 : 109 ; 10 : 68 ; 22 : 64). Cette déclaration doit être lue à la lumière de l'insistance coranique sur le fait que Dieu a le pouvoir de punir ceux qui Lui désobéissent (noter au v. 133 : « S'Il veut, Il vous anéantira et Il vous remplacera par d'autres ») et de récompenser ceux qui Lui obéissent (noter au v. 134 : « Dieu détient la récompense de la Vie Immédiate et de la Vie Dernière »).

Dans ce passage, le Coran cherche aussi à inscrire sa révélation dans la continuité des révélations précédentes (noter la référence à ceux qui ont reçu l'Écriture au v. 131 et à l'Écriture qui fut révélée antérieurement au v. 136).

138-152 *Miscellanées (contre les hypocrites, contre les incroyants)*

138-147 Au v. 138, le Coran se tourne vers les hypocrites avec la déclaration ironique suivante : « Donne aux hypocrites la “bonne” nouvelle qu’ils auront un châtement cruel ! » Le Coran parle des hypocrites (v. 139) en disant qu’ils prennent les incroyants comme alliés, au lieu des croyants, et ordonne logiquement aux croyants de ne pas rester (littéralement, de ne pas « s’asseoir ») avec eux (v. 140). Le fait qu’il soit question des incroyants (*kāfirūn*) avec lesquels les croyants pourraient se lier d’amitié ne cadre pas bien avec le contexte supposément médinois de cette sourate.

Le v. 140 s’ouvre de manière inhabituelle en déclarant que Dieu a fait descendre l’Écriture sur « vous » (là où l’on s’attendrait à la deuxième personne du singulier).

Le v. 141 évoque le type de tromperies auxquelles les hypocrites ont recours (en se mettant du côté des vainqueurs d’une bataille, qu’ils soient croyants ou incroyants). Cela mène aux v. 142-143 qui mentionnent le fait que Dieu trompe les hypocrites lorsqu’ils essayent de Le tromper. L’idée que Dieu ruse (voir Q 3 : 54 ; 7 : 99 ; 8 : 30 ; 11 : 21) et induit en erreur (Q 4 : 88 ; 7 : 186 ; 13 : 33 ; 30 : 29 ; 39 : 23, 36 ; 40 : 33 ; 42 : 46) est typique de la théologie coranique. L’avertissement de ne pas se lier d’amitié avec les incroyants, qui figure au v. 144, vient après le v. 138 qui déclare que c’est précisément ce que font les hypocrites. Dans les versets suivants (v. 145-147), le Coran, au sein de son discours parénétique typique, insiste sur le fait que les hypocrites souffriront dans le feu de l’enfer, à moins qu’ils ne se repentent, auquel cas Dieu les récompensera. Ici, comme ailleurs, la miséricorde divine dépend du repentir et de la foi.

148-149 Ces deux versets sont indépendants du reste et semblent répondre à une préoccupation des croyants concernant des commémorations. Blachère estime que ces versets sont des ajouts postérieurs.

150-152 On peut penser que ce texte, qui fait référence à ceux qui croient en certains prophètes, tout en considérant que d'autres prophètes sont des incroyants, vise les juifs, à la lumière notamment des versets suivants, qui constituent manifestement une polémique anti-juive. En d'autres termes, le Coran semble les condamner pour avoir rejeté Jésus et Muhammad (et peut-être Jean).

153-162 *Les Gens du Livre (Crucifixion, lois juives concernant les aliments, prophètes)*

153-159 Ces versets, y compris le célèbre passage sur la crucifixion et l'ascension de Jésus (v. 157-59), décrivent les crimes des juifs à l'égard de Dieu et de ses prophètes d'une manière similaire à la littérature antijuive de l'Église ancienne. Le contexte de cette polémique est décrit au v. 153, dans lequel les juifs (désignés comme les « Gens du Livre ») sont condamnés pour avoir demandé qu'une Écriture descende du ciel (en d'autres termes : ils ont mis le Prophète au défi d'aller au ciel et d'en revenir avec une Écriture, de la même manière que Moïse est descendu du mont Sinaï avec la parole de Dieu). Le Coran compare cette demande à la manière dont les Israélites ont jadis réclamé de voir Dieu (voir Q 2 : 55-56), une référence possible à Ex 19, 21 (où Dieu prévient Moïse que son peuple ne doit pas le regarder) ou à Jn 14, 8-9 (où Philippe est réprimandé pour avoir demandé à Jésus de lui montrer le Père). Le Coran fait ensuite référence à la dévotion blasphématoire du Veau d'or par les Israélites (voir Q 7 : 148-153 ; 20 : 83-98) après que Dieu leur a montré des « signes clairs » (une allusion probable aux miracles que Dieu a fait pour eux en Égypte).

Au v. 154, le Coran (qui suit l'ordre du récit du Pentateuque) fait ensuite référence à l'alliance conclue avec Dieu sur le mont Sinaï. En évoquant le fait que Dieu « éleva le Mont » au-dessus des Israélites (voir Q 2 : 63, 93 ; 7 : 171), le Coran se fait l'écho d'une interprétation d'Ex 19, 17 (voir Dt 4, 17) qui se trouve dans le Talmud de Babylone :

Et ils se tinrent sous la montagne : R. Abdimi b. Hama b. Ḥasa a dit : Cela nous apprend que le Saint, béni soit-Il, renversa sur eux la montagne comme un baquet [retourné] (b. Shabbat, 88a ; voir Avodah Zarah, 2b).

Le v. 154 dans lequel Dieu ordonne aux Israélites : « franchissez la porte, prosternés ! » (voir Q 2 : 58 ; 7 : 161) peut être rapproché de Jr 7, 2 où Dieu ordonne au peuple : « Tiens-toi à *la porte* du Temple de Yahvé, proclames-y cette parole et dis : Écoutez la parole de Yahvé, vous tous les Judéens qui entrez par ces portes pour *vous prosterner* devant Yahvé. »

Les v. 155-157 peuvent être compris comme une liste des offenses que les Israélites ont commises envers Dieu : ils ont rompu l'alliance (v. 155 ; voir Q 5 : 13), ils ont rejeté les signes de Dieu (v. 155 ; référence y est déjà faite au v. 153), ils ont tué les prophètes (v. 155), ils ont refusé d'écouter Dieu (v. 155, en déclarant que leurs « cœurs sont incirconcis »), ils ont mécru (v. 156), ils ont calomnié Marie (v. 156) et ils ont déclaré avoir tué Jésus (v. 157). L'allusion au fait que les Israélites ont tué les prophètes (qui revient fréquemment dans le Coran : voir Q 2 : 87, 91 ; 3 : 21, 112, 181, 183 ; 5 : 70) ne correspond pas à ce qui est écrit dans la Bible hébraïque, dans laquelle on ne trouve que très peu de cas de ce genre (2 Ch 24, 20-21 et Jr 26, 20-23). Cela correspond, en revanche, aux références, dans le Nouveau Testament, aux meurtres des prophètes par les Israélites (en Mt 23, 37, Jésus déclare : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes » ; voir Lc 11, 47-48 ; 13, 34-35 ; Ac 7, 52 ; 1 Th 2 : 14-15 ; Hb 11, 32-37a). Cette idée est aussi importante dans les écrits chrétiens des premiers siècles, par exemple dans les *Vies de Prophètes* byzantins, qui décrivent le meurtre de nombre de prophètes d'Israël par leur propre peuple, ainsi que chez les Pères de l'Église syriaque (par exemple Éphrem, *Sermons sur la foi*, III, p. 379-382).

L'expression « Nos cœurs sont incirconcis » (*qulūbuna ghulfun* ; voir Q 2 : 88), que le Coran met dans la bouche des juifs et qui signifie qu'ils n'écouteront pas les prophètes, vient dans la continuité de la polémique chrétienne dans laquelle les juifs sont circoncis de chair mais pas de cœur (voir Ac 7, 61 ; Rm 2, 28-29 ; c'est là une accusation

contre les Israélites qui se trouve déjà dans la Bible hébraïque : Lv 26, 41 ; Dt 10, 16 ; Jr 9, 26). Le Coran (afin d'expliquer pourquoi les juifs ont le cœur incirconcis) explique ensuite que Dieu a « scellé » leurs cœurs (c'est là une expression courante dans le Coran pour décrire Dieu qui empêche les incroyants de croire : voir Q 2 : 7 ; 6 : 46 ; 7 : 100-101 ; 9 : 87 ; 10 : 74 ; 16 : 108 ; 30 : 59 ; 40 : 35 ; 45 : 23 ; 47 : 16 ; 63 : 3). L'idée selon laquelle, malgré cela il se trouve certains juifs qui croient, se trouve aussi en Q 2 : 88.

Au v. 156, le Coran accuse les juifs de calomnier (*buhtān*) Marie – après une allusion générale à leur mécréance. C'est peut-être une réponse au Talmud de Babylone dans lequel un passage accuse Marie de fornication. Jésus y est appelé « fils de Pantera » et il est dit que Marie a eu un amant du même nom (b. Shabbat 104b ; Sanhédrin 67a). Il est peut-être plus probable que l'auteur du Coran connaissait les réfutations chrétiennes des accusations juives contre Marie (par exemple, Jacques de Saroug, *Homélie contre les juifs*, homélie 1, l. 81-86).

Le *crux interpretum* du v. 157 est le verbe *shubbiha*. La majeure partie de la tradition comprend que la « ressemblance » (l'apparence) de Jésus a été donnée à quelqu'un d'autre qui s'est substitué à lui sur la croix (d'où la traduction de Blachère : « son sosie a été substitué à leurs yeux »). Les exégètes musulmans de l'époque classique rapportent plusieurs récits de crucifixion dans lesquels différentes personnes se substituent à Jésus (par exemple, Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr* I, p. 269, rapporte que c'est Judas Iscariote qui fut crucifié). D'autres récits (par exemple al-Ṭabarī, *Tafsīr* VI, p. 12-13) rapportent que Jésus demanda à ses treize (!) apôtres si l'un d'entre eux souhaitait atteindre le paradis en donnant sa vie. Lorsque Pierre accepte l'offre, il prend l'apparence de Jésus et ce dernier est élevé au ciel (la plupart du temps, après s'être assoupi). Les juifs s'introduisent alors dans la maison où les apôtres sont réunis pour y trouver Jésus (en apparence) avec ses douze disciples. Les savants musulmans qui suivent cette interprétation rapprochent parfois ce verset de Q 43 : 61 qui qualifie Jésus de « connaissance » (*'ilm*), ou selon une autre lecture de « signe » (*'alam*), de l'Heure (apocalyptique). Ces savants affirment que Jésus

fut préservé de la mort car il doit revenir sur Terre à la fin des temps (et mourir seulement à ce moment-là), une interprétation qui est aussi reliée à Q 4 : 159 (voir ci-dessous).

Quant aux orientalistes qui ont suivi cette exégèse, ils se demandent si le Coran a été influencé par le docétisme chrétien, ou par une tradition en particulier (attribuée à Basilide, II^e siècle de l'ère commune), selon laquelle Simon de Cyrène fut transformé pour ressembler à Jésus et être crucifié à sa place.

D'autres savants ont proposé (voir Reynolds, « The Muslim Jesus ») que le verbe *shubbiha* peut se référer à la crucifixion elle-même. Cela signifierait dès lors que si les juifs pensaient qu'ils avaient crucifié et tué Jésus (d'où le fait qu'ils s'en vantent au début du v. 157), c'est en fait Dieu qui fut responsable de sa mort. Cela cadrerait avec la manière dont le Coran fait de Dieu le responsable de la mort de tous les hommes (voir Q 2 : 258 ; 3 : 156 ; 7 : 158 ; 9 : 116 et passim) ainsi qu'avec d'autres passages dans lesquels le Coran évoque le fait que Dieu a pris la vie de Jésus (*tawaffī*). En Q 3 : 55, Dieu annonce qu'il prendra d'abord la vie de Jésus (*mutawffika*) et qu'il l'élèvera ensuite à lui (les musulmans qui suivent la première interprétation considèrent que *tawaffī* signifie ici « faire dormir », d'où les traditions qui décrivent Jésus s'endormant avant d'être élevé au ciel). De manière analogue, en Q 5 : 117, Jésus (à un moment ultérieur) dit à Dieu : « Quand Tu m'as rappelé à Toi [*tawaffaytanī*]... » (voir aussi Q 19 : 33, lorsque l'enfant Jésus prédit sa mort future). Dès lors, cette dernière interprétation correspond mieux aux autres textes du Coran et lui est préférable. Le but de Q 4 : 157 est de montrer que les juifs se vantent à tort d'avoir tué un prophète (en suivant la description coranique fréquente des juifs comme « tueurs de prophètes » – voir ci-dessus), alors qu'en réalité c'est Dieu qui est responsable de la mort de Jésus. Dieu est aussi responsable d'avoir élevé Jésus au ciel après sa mort (v. 158).

Le v. 159 semble faire jouer à Jésus un rôle particulier à la fin des temps, mais il y a aussi une certaine ambiguïté qui est causée ici par l'emploi des pronoms. On peut comprendre que tous les juifs et les chrétiens (les « Gens du Livre ») croient en Jésus (le Jésus de l'islam) avant leur mort. Cette lecture a donné naissance à des traditions dans

lesquelles des musulmans rapportent avoir vu des juifs et des chrétiens qu'ils ont tués sur le champ de bataille murmurer la profession de foi musulmane avant de mourir – bien que le Coran dise clairement que Dieu n'accepte pas le repentir *in extremis* (Q 4 : 18 ; 6 : 158 ; 32 : 29 ; 40 : 84-85). Mais ce verset peut aussi être compris différemment : tous les juifs et les chrétiens croiront en Jésus avant sa mort. Cette lecture a quant à elle donné naissance à une tradition selon laquelle Jésus reviendra sur Terre à la fin des temps (ce qui est aussi suggéré par Q 43 : 61) pour convertir, avant de mourir, le monde entier à l'islam. La fin du v. 159 décrit Jésus comme « témoin » (mais non comme « juge ») à l'encontre des juifs et des chrétiens à la fin des temps, un rôle qu'il incarne peut-être dans sa conversation avec Dieu en Q 5 : 116-118.

159-162 Ce passage sert de conclusion à une section plus longue contre les juifs (qui débute au v. 153 ou peut-être au v. 150). Ici, le Coran explique que les mauvaises actions des juifs (comme le fait de s'être écartés du chemin de Dieu, v. 160 ; d'avoir pratiqué l'usure, v. 161 ; et d'avoir mangé le bien des gens, v. 161 ; voir Q 9 : 34) ont conduit Dieu, en guise de punition, à leur interdire les bonnes choses (concernant ce thème, voir Q 3 : 50, 93 ; 4 : 160 ; 6 : 146 ; 16 : 118, 124). L'idée selon laquelle la loi divine n'est pas éternelle et est sujette à la volonté changeante de Dieu a été rapprochée par Holger Zellentin (*Legal Culture*, p. 140 s.) d'une idée qui se trouve dans la *Didascalia* chrétienne en syriaque (III^e siècle de l'ère commune). Selon la *Didascalia*, Dieu avait d'abord établi une loi facile au mont Sinaï. Puis, lorsque les Israélites adorèrent le Veau d'or, il en établit une deuxième difficile pour les châtier.

Dans une section qui débute avec la fin du v. 161 et se poursuit dans le verset suivant, le Coran menace de l'enfer les juifs incroyants, tandis qu'il promet le paradis aux juifs qui croient à la révélation donnée au Prophète. Cette promesse indique que les juifs peuvent faire partie de la communauté des Croyants tout en gardant leur identité juive (cela implique que le mouvement des Croyants n'avait pas encore défini une délimitation confessionnelle claire). Comme le souligne Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 140), le terme pour « ils accomplissent » (en

arabe *muqīmīna*) la prière est grammaticalement incorrect (il devrait être au nominatif et non à l'accusatif).

163-169 *Miscellanées (contre les incroyants ; sur les prophètes antérieurs)*

Il est remarquable que la liste des prophètes qui se trouve au début du v. 163 n'inclue que des prophètes bibliques (pour d'autres listes semblables, voir Q 2 : 136 ; 3 : 84 ; 6 : 84-6 ; 33 : 7 ; 42 : 13), bien que le Coran mentionne ailleurs des prophètes qui ne se trouvent pas dans la Bible (Hūd, Šālīḥ, Shu'ayb). La fin du v. 163 indique que Dieu a donné le *zabūr* à David, un mot qui semble renvoyer aux Psaumes (voir Q 17 : 55 ; 21 : 105) ; ailleurs, cependant, le pluriel *zubur* est généralement employé pour les « Écritures » (Q 3 : 184 ; 16 : 44 ; 23 : 53 ; 26 : 196 ; 35 : 25 ; 54 : 43 ; 54 : 52). L'association des Psaumes avec David pourrait provenir des traditions juives (voir Mishnah Avot 6 : 9) et chrétiennes (voir par exemple Mc 12, 36-37). Au v. 164, le Coran évoque le fait que Dieu parle directement à Moïse (voir Q 7 : 143 ; 19 : 52), ce qui semble être une référence à Moïse qui parle « face à face » avec Dieu dans la Bible (Ex 33, 11 ; Nb 12, 8 ; Dt 34, 10).

170-175 *Les Gens du Livre*

On considère généralement que la référence aux « hommes » (en arabe *al-nās*) au début du v. 170 (voir v. 1 et 174) signifie que le Coran s'adresse à l'humanité tout entière. Toutefois, il pourrait s'agit d'une référence plus spécifique – simplement les « gens » auxquels le texte s'adresse. Il est remarquable que l'expression *khayran lakum* « un bien pour vous » (qui est à l'accusatif, une anomalie grammaticale) apparaisse au milieu des deux versets (cette tournure de phrase ne se trouve nulle part ailleurs dans le Coran).

Au v. 171, le Coran ne fait clairement allusion qu'aux chrétiens lorsqu'il parle des « Gens du Livre ». La grande attention qu'il porte ici à des doctrines chrétiennes suggère que les chrétiens étaient bel et bien présents dans l'environnement producteur du Coran (bien que la tradition musulmane, qui considère cette sourate comme médinoise, décrive Médine comme une cité peuplée seulement de musulmans et de juifs). Ce verset reproche aux chrétiens ce qu'ils disent sur Jésus, mais il présente en même temps Jésus comme étant plus qu'un prophète. Il le décrit non seulement comme un prophète/messager (*rasūl*) mais aussi comme un Verbe (*kalima*) qui fut jeté en Marie et un Esprit (*rūḥ*) de Dieu. La qualification de Jésus comme « Verbe » se trouve aussi en Q 3 : 45, et Q 19 : 34 y fait allusion. Cela reflète la description chrétienne de Jésus comme le « Verbe » (*logos* en grec) d'après Jn 1, 1 s. Pourtant, de la même manière que le Coran appelle Jésus le « Christ », sans attribuer à ce nom une fonction messianique, il le nomme « Verbe » sans sous-entendre sa divinité.

Ce verset est le seul du Coran qui qualifie Jésus d'« Esprit » (bien que la tradition musulmane postérieure nommera fréquemment Jésus « Esprit de Dieu »). Il le fait peut-être en lien avec la croyance que Jésus fut conçu par le « souffle » de l'Esprit de Dieu en Marie (voir Q 21 : 91 – *nafakhnā fihā* ; et Q 66 : 12 – *nafakhnā fīhi*). Ainsi, le Coran donne un statut spécial à Jésus, l'identifiant à l'Esprit de Dieu, bien que ce verset cherche clairement à le distinguer de Dieu. Le v. 171 contient aussi la seule réfutation de la Trinité dans le Coran (nonobstant Q 5 : 116, qui fait référence à Jésus et à Marie).

Au v. 172, le Coran insiste sur le fait que ni Jésus ni les anges « rapprochés » (possiblement les anges appartenant au rang le plus élevé) n'ont trouvé indigne (*istankafa*, un terme qui n'apparaît qu'ici) d'être les serviteurs de Dieu. On peut comparer cela à Q 19 : 30 où Jésus parle de lui-même comme d'un serviteur ('*abd*), et à Q 43 : 59 où il est dit que Jésus « n'est qu'un serviteur ». La mention concomitante de Jésus et des anges pourrait suggérer que le Coran s'adresse à la fois aux chrétiens qui associent Jésus à Dieu et à ceux (les *mushrikūn* ?) qui associent les anges à Dieu. La vision coranique est à l'inverse de ce qui se trouve dans la théologie chrétienne (par ex. Ph 2, 5-11) selon

laquelle Jésus était l'égal de Dieu, mais qu'il ne trouva pas indigne de prendre « la condition de serviteur » (Ph 2, 7).

Les v. 173 et 175 sont très proches (le v. 173 parle à la fois des bénis et des damnés et pourrait être le développement de l'idée exprimée au v. 175). Le v. 174 récapitule le v. 170 : les deux versets s'adressent aux « hommes », ou aux « gens » (*al-nās*). Là où le v. 170 parle du Prophète qui est venu avec la Vérité (*al-ḥaqq*), le v. 174 parle du Prophète qui est venu avec la Preuve (*burhān*). On peut comparer la description de la révélation comme « Lumière » à la fin du v. 174 avec Q 5 : 15, 44, 46 ; 6 : 91 ; 7 : 167 ; 42 : 52 ; 64 : 8.

176 *Les femmes*

Ce verset revient de manière abrupte à la thématique des femmes (traitant apparemment à nouveau du sujet du v. 12). Il n'a pas de lien clair avec ce qui précède et il est plus long que la normale. C'est pour ces raisons que nombre de savants soutiennent que ce verset est un ajout tardif à la sourate. Comme le remarque Powers (*Muḥammad is Not the Father*, p. 164), cela n'est pas contraire à la Tradition : le Compagnon al-Barā' b. 'Āzib (m. 72/691-692) considère que le v. 176 fut le dernier révélé au Prophète. Toutefois, Powers (*ibid.*, p. 186-188) évoque la possibilité qu'il fut ajouté après la mort de Muhammad et que sa fonction était de gloser et de modifier Q 4 : 12b. Il remarque qu'un folio qui aurait dû comprendre la fin de la sourate 4 a été enlevé du manuscrit BNF 328a (ce qui aurait dû être le folio 20) et suggère (après avoir donné une estimation du nombre de lignes qui auraient été écrites sur le folio manquant) qu'il ne contenait pas le verset qui est aujourd'hui le 176°. Cette interprétation est corroborée par la présence du terme *kalāla* (que Powers lit *kalla*, voir le commentaire à propos des v. 11-14), un mot qui n'apparaît qu'ici et au v. 12 (au v. 176 il semble être un nom alors qu'au v. 12 il semble être un adverbe).

Traduit de l'anglais par Paul Neuenkirchen.

*

Bibliographie

Sources primaires

- ABU JA'FAR AL-ṬABARĪ (1408/1988), *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, éd. Muḥammad 'Alī Bayḍūn (Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya).
- ÉPHREM (1961), *Sermones de fide (Sermons on Faith)*, CSCO 212 (texte syriaque) et 213 (traduction allemande), éd. et trad. Edmund Beck (Louvain : Peeters).
- JACQUES DE SAROUG (1976), *Homélies contre les juifs*, PO 174, éd. et trad. Micheline Albert (Turnhout : Brepols).
- MUQATIL B. SULAYMAN (1424/2003), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, éd. Aḥmad Farīd (Beyrouth : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī).

Sources secondaires

- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BJERREGAARD MORTENSEN Mette (2018), *A Contribution to Qur'ānic Studies. Toward a Definition of Piety and Asceticism in the Qur'ān*, thèse de doctorat, université d'Aarhus.
- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- EL-BADAWI Emran Iqbal (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres et New York : Routledge).
- GEIGER Abraham (1902), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Leipzig : Kauffman) [1^{re} éd. Bonn : F. Baaden 1833] ; trad. anglaise : F. M. Young (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- HOROVITZ Josef (1925), « Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran », *Hebrew Union College Annual* 2, p. 145-227 ; réimpr. Hildesheim, 1964.
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].

- KROPP Manfred (2008), « Beyond Single Words : *Mā'ida* – *Shayṭān* – *Jibt* and *Ṭāghūt* : Mechanisms of Transmission into the Ethiopic (Ge'ez) Bible and the Qur'anic text », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 204-216.
- MAHMOUD Mohamed (2006), « To Beat or not to Beat : on the Exegetical Dilemmas over Qur'ān 4 : 34 », *Journal of the American Oriental Society* 126/4, p. 537-550.
- MIR Mustansir (1986), *Coherence in the Qur'ān : a study of Iṣlāhī's Concept of Naẓm in Taddabur-i Qur'ān* (Indianapolis, IN : American Trust Publications), p. 45-63.
- NÖLDEKE Theodor *et al.* (2013), *The History of the Qur'ān*, trad. Wolfgang Behn (Leyde : Brill), trad. de NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- POWERS David S. (2009), *Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- REYNOLDS Gabriel Said (20009), « The Muslim Jesus : Dead or Alive ? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72, p. 237-258.
- WITZTUM Joseph (2009), « Q 4 : 24 Revisited », *Islamic Law and Society* 16, p. 1-33.
- YAHUDA Abraham (1948), « A Contribution to Qur'ān and Ḥadīth Interpretation », dans Daniel Samuel Löwinger, Joseph Somogyi (dir.), *Ignace Goldziher Memorial Volume* (Budapest : Globus nyomdai műintézet), p. 280-308.
- ZAHNISR A. H. Mathias (1997), « Sūra as Guidance and Exhortation : the Composition of *Sūrat al-Nisā'* », dans Asma Afsaruddin, A. H. Mathias Zahniser (dir.), *Humanism, Culture, and Languages in the Near East : Studies in Honor of Georg Krotkoff* (Winona Lake, IN : Eisenbrauns), p. 71-85.
- ZAHNISR A. H. Mathias (2000), « Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras : al-Baqarah and al-Nisā' », dans Issa Boullata (dir.),

Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān (Richmond : Curzon), p. 26-55.

ZELLENTIN Holger (2013), *The Qur'ān's Legal Culture : The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen : Mohr Siebeck).

GABRIEL SAID REYNOLDS

Sourate 5

AL-MĀ'IDA (LA TABLE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

120 versets. La sourate 5 allie des passages qui traitent de considérations rituelles et légales à des polémiques visant les juifs et les chrétiens. Le but de ces polémiques pourrait être de chercher à montrer comment les juifs et les chrétiens n'ont pas respecté leur alliance avec Dieu, et ce afin d'encourager les croyants à rester fidèles à leur propre alliance (bien que le Coran se préoccupe aussi de certains points de théologie chrétienne, surtout aux v. 17, 72-73, 116-117). Le début de la sourate aborde les règles concernant le pèlerinage, ce qui – selon certains savants – indiquerait que ces passages auraient été proclamés tardivement dans la carrière de Muhammad : après la conquête de La Mecque, lorsque les musulmans pouvaient effectuer le pèlerinage. Toutefois, certains éléments de cette sourate (par exemple, le fait que le Prophète doive être l'arbitre des juifs et des chrétiens, v. 41-50) ne cadrent pas avec la biographie traditionnelle de Muhammad. En effet, le traitement spécifique du christianisme (en particulier la section finale autour de « la table », *al-mā'ida*) suggère que, contrairement à ce que prétend cette biographie, les chrétiens représentaient un groupe important dans le milieu où cette sourate fut proclamée. La finale de la rime de cette sourate est en *-ūC* (consonne) ou *-īC* (les deux alternant librement au sein de la sourate), à l'exception du v. 2 (*-āC*).

Plan

1-11 Règles juridiques à l'intention des croyants.

12-19 Polémique contre les juifs et les chrétiens.

20-26 L'infidélité des Israélites durant l'Exode.

27-32 Caïn et Abel.

33-40 Crimes et châtements.

41-50 Muhammad, juge des juifs et des chrétiens.

51-63 Avertissement sur la manière d'agir avec les juifs et les chrétiens.

64-71 L'infidélité des juifs et des chrétiens.

72-86 Appel à la conversion des chrétiens.

87-108 Règles juridiques à l'intention des croyants.

109-120 La foi et les miracles de Jésus.

Pour Bell, qui cherche à lier les informations contenues dans cette sourate à la biographie traditionnelle du Prophète, cette sourate renfermerait des textes datant de différentes périodes de la vie de Muhammad, qui auraient été assemblés par le biais d'un processus d'« altérations et d'additions » (*Qur'ān*, vol. 1, p. 92). Il considère que les textes qui traitent du judaïsme et du christianisme sont le reflet d'une période durant laquelle « le processus d'éloignement de Muhammad des monothéistes antérieurs est toujours en cours, mais dans un état avancé » (*ibid.*, p. 92), bien que d'autres éléments de cette sourate, comme les discussions autour de la chasse durant le pèlerinage (v. 95-96), ou

celles concernant les témoins (v. 105-108), datent de la toute fin de la carrière de Muhammad (après la conquête de La Mecque). La plupart des traditions musulmanes rapportent que le v. 3 fut révélé le jour de 'Arafāt, pendant le pèlerinage d'adieu du Prophète, et que ce fut le dernier verset contenant des ordres juridiques à lui être révélé (d'autres traditions rapportent que la sourate tout entière fut révélée ce jour-là).

Ces dernières décennies, des savants ont cherché à remettre en question les conclusions de Bell (et d'autres orientalistes) selon lesquelles les sourates longues, comme la cinquième, sont composites, en proposant d'utiliser différents schémas structurels censés démontrer leur unité littéraire. Neal Robinson (« Hands Outstretched », p. 2) propose de diviser la sourate en onze sections, suivant un modèle général concentrique, en chiasmes (avec deux sections centrales situées aux v. 33-40 et 41-50). Il recense deux exceptions à ce modèle : d'abord, deux versets (10, 86) qui sont indépendants du reste et avertissent du châtement de l'enfer, et ensuite la fin de la sourate (109-120) qui, au lieu de récapituler la section introductive (v. 1-9), récapitule la deuxième section (v. 11-19 ; la section introductive est récapitulée par les v. 87-108). Robinson considère que cette structure reflète l'activité d'un prédicateur qui énumère cinq points importants, puis y revient dans l'ordre inverse pour finir en insistant sur le « point le plus important » (soit la deuxième/onzième section ; « Hands Outstretched », p. 16). Il en vient même à spéculer que le prédicateur aurait pu énumérer les différents points en les comptant sur les doigts de ses mains.

De même, Michel Cuypers (*Festin*) soutient que cette sourate a une structure cohérente qui est ponctuée par des chiasmes, bien qu'il divise la sourate de manière différente. Là où Robinson débute par un niveau « macro » en définissant les thèmes majeurs de la sourate, Cuypers travaille sur un niveau « micro » en identifiant des structures littéraires plus petites et en tentant par la suite de les regrouper selon des thèmes plus larges. Finalement, il identifie six « sous-sections » dans la sourate, selon la structure suivante : A. v. 1-26 (qu'il divise en deux séquences : v. 1-11 et 12-26) ; B. v. 27-50 (subdivisée en 27-40 et 41-50) ; C. v. 51-71 ; D. v. 72-86 ; E. v. 87-108 ; F. v. 109-120. Cuypers considère que ces « sous-sections » se répondent au sein

d'une « composition en miroir » : A (l'alliance des croyants à Dieu) correspond à F (un appel aux chrétiens à rejoindre l'alliance) ; B (la justice dans la communauté musulmane) correspond à E (code de lois pour la communauté de croyants) ; C (le statut légal des musulmans et des Gens du Livre) correspond à D (appel à la conversion des chrétiens). Dans son analyse, Cuypers distingue deux registres qui sont employés tout au long de la sourate. L'un (le plus courant) a trait aux questions pratiques de la première communauté des croyants. Cuypers considère que ce registre est « plus circonstanciel, contingent » (*ibid.*, p. 375). Le second, qui se trouve dans quelques versets clés (neuf au total) et au centre de structures rhétoriques, est « plus universel, trans-historique » (*ibid.*, p. 376). Ce registre « universel » se trouve notamment au v. 32 (qui cite la Mishna à propos du meurtre) et au v. 45 (qui inclut la *lex talionis*). Selon Cuypers, ce second registre est la clé qui permet d'accéder au sens plus profond de la sourate tout entière.

Cuypers, et avant lui Viviane Comerro (« La nouvelle alliance », p. 287-288), ont insisté sur l'importance, dans cette sourate, de l'idée d'alliance (*mīthāq* ; v. 7, 12, 13, 14, 70). Ils suggèrent que la réfutation du judaïsme et du christianisme présentée dans cette sourate découle de la proclamation d'une nouvelle alliance avec les croyants (v. 3, 7). Le Coran insiste sur l'échec des juifs et des chrétiens à conserver l'alliance, afin d'avertir les croyants qu'ils doivent rester fidèles à cette nouvelle alliance. Comerro (« La nouvelle alliance », p. 313) soutient que le Coran était obligé de faire face aux revendications juives et chrétiennes relatives à l'alliance afin de mettre en avant ses propres revendications.

Tandis que Robinson et Cuypers insistent à juste titre sur certaines des particularités littéraires de cette sourate, il n'est pas certain que les structures qu'ils dégagent soient celles qui avaient originellement été envisagées par le(s) auteur(s)/éditeur(s). En effet, la différence dans les divisions de la sourate proposées par Robinson et Cuypers suggère que la méthode employée pour trouver les structures prédétermine les structures trouvées. Un chercheur qui n'est pas disposé à croire en l'unité de la sourate pourra remarquer, comme le fit Richard Bell, les changements fréquents de sujets qu'on peut y trouver. On notera

par exemple que les réfutations des chrétiens et de leurs doctrines ne sont ni concentrées dans une seule section de la sourate, ni réparties uniformément, mais qu'elles sont éparpillées dans différentes sections (v. 14, 17, 72-73, 110-120) ; de plus, certaines sections (comme le passage susmentionné sur les témoins, aux v. 106-108) semblent n'avoir que très peu de lien logique avec ce qui précède ou ce qui suit. À la lumière de ces remarques, il paraît raisonnable d'envisager la sourate comme une collection de différents *logia* (dires) prophétiques qui ont été édités ensemble. À cet égard, on notera l'ajout du v. 9, une formule qui se trouve mot pour mot dans les versets (supposément plus anciens) Q 35 : 7 et Q 48 : 29, ainsi que l'ajout du v. 69, une formule qui se trouve quant à elle quasiment *texto* dans le passage (lui aussi supposément plus ancien) Q 2 : 62. Au lieu de considérer que ces répétitions reflètent le fait que Muhammad a répété les mêmes phrases (des années plus tard) en considérant que cette sourate s'inscrit dans la chronologie de la vie de Muhammad, il est préférable de les voir comme autant d'indices d'un processus de composition littéraire qui a impliqué l'insertion (parfois à plusieurs reprises) de certaines formules.

Le fait de reconnaître la diversité des matériaux littéraires de cette sourate n'implique pas nécessairement de considérer, comme le fait Bell, qu'elle reflète différents moments de la vie de Muhammad au cours de la période médinoise. Certains éléments de cette sourate, notamment ses importantes discussions du christianisme, ne cadrent en effet pas du tout avec la biographie traditionnelle de Muhammad. Par exemple, l'épisode de la table (*mā'ida*, v. 112-115), dont la sourate tire son nom, est suivi d'une conversation entre Dieu et Jésus qui a lieu lors de la Fin des temps et qui traite des erreurs de la doctrine chrétienne, ainsi que de la destinée éternelle des chrétiens (v. 116-119). Ce type de discours sur le christianisme suggère que certains éléments de la sourate 5 sont une réponse à la présence non négligeable de chrétiens dans son contexte originel.

COMMENTAIRE

1-11 Règles juridiques à l'intention des croyants

1-3 Cette sourate débute avec la voix divine du Coran qui ordonne aux croyants de remplir « les engagements [*'uqūd*] », et qui donne des détails sur les nourritures autorisées et l'interdiction de chasser en état de sacralité (durant le pèlerinage) (v. 1). Le deuxième verset ordonne aux croyants de ne pas profaner « les choses sacrées de Dieu » (*sha'ā'ir Allāh* ; voir Q 2 : 158 ; 22 : 32, 36) – une expression qui est en général liée aux rituels du pèlerinage –, « le mois sacré » – qui est généralement compris comme une référence au mois du pèlerinage (*dhū l-Hijja*), et la pratique (païenne) de parer les animaux sacrificiels de guirlandes. Le verset enjoint ensuite les croyants à ne pas faire de mal à ceux qui se rendent à la « maison sacrée » (généralement comprise comme la Ka'ba). Cet avertissement est peut-être destiné à protéger les incroyants (mais cela cadrerait mal avec l'idée selon laquelle peu de temps après la conquête de La Mecque, ils furent bannis de la cité). Après une brève mention de l'autorisation de chasser après la fin du pèlerinage, ce verset (qui revient au thème du bon traitement des incroyants) encourage les croyants à ne pas se laisser tenter par le péché (qui consiste apparemment dans la violence envers les incroyants), par haine des incroyants qui les avaient empêchés jadis d'accéder à la « maison sacrée ». L'idée centrale du v. 2 est celle de la maîtrise de soi, encouragée par la menace de la punition divine à la fin du verset.

On considère souvent que le v. 3, à la fois long et complexe, est centré autour de deux déclarations (Cuypers les qualifie de « morceau central » ; *Le Festin*, p. 49) : « Aujourd'hui ceux qui sont infidèles désespèrent de votre religion... » et « Aujourd'hui j'ai parachevé votre religion... ». Le sens de la formule « les infidèles "désespèrent" de la religion des croyants » n'est pas clair (on comprend parfois que les « infidèles » ont perdu l'espoir de voir les croyants revenir

au paganisme). Le mot qui est traduit par « religion » (*dīn*) dans la seconde déclaration peut être compris comme « obligation » (ailleurs dans le Coran, *dīn* désigne le « jugement divin »), et le terme souvent rendu par « Islam » fait plus de sens si on le comprend non pas comme un nom propre, mais plutôt selon son sens de « soumission ». Ainsi, la fin de cette deuxième déclaration peut être comprise ainsi : « J'ai agréé que la soumission [à Moi] soit votre obligation ».

Une série de règles juridiques spécifiques, contenant notamment des interdictions alimentaires (au début du verset), vient encadrer ces deux déclarations qui traitent de thèmes religieux plus généraux. Nombre de ces interdictions se trouvent dans le Pentateuque (en particulier dans le code de Deutéronome 12 et 14, comme le remarque Cuypers, *Le Festin*, p. 53). Elles peuvent aussi être comparées aux interdictions données à Noé après le Déluge (Gn 9, 4-6 ; voir la liste de ces interdictions dans le Talmud b. Sanhédrin 56a-56b) ainsi qu'à celles données aux païens se convertissant au christianisme dans les Actes 15, 29 et 21, 25 (bien que le Coran y ajoute l'interdiction du porc). Pour de plus amples discussions concernant les sources possibles des règles alimentaires présentes ici (de même que dans les versets parallèles de Q 2 : 173 ; 6 : 145 ; 16 : 115), voir Comerro, « La nouvelle alliance », p. 292-293. La fin du verset suggère que ces interdictions peuvent être levées en cas de famine.

4-6 Les v. 4-5 sont introduits par la même formule, qui semble être une tautologie, à savoir que tout ce qui est bon (*ṭayyibāt*) est permis (*ḥalāl*). Ces deux versets approfondissent certaines questions juridiques, notamment la permission de manger la nourriture capturée par les chiens de chasse (v. 4). Au v. 5, le Coran apporte une disposition juridique qui vaut à la fois pour les croyants et pour les Gens du Livre (la nourriture des uns est licite pour les autres), comme s'il imposait son autorité sur ces derniers. En outre, dans ce verset, le Coran autorise les hommes musulmans à se marier soit à des femmes parmi les croyantes, soit à des femmes parmi celles « à qui l'Écriture a été donnée » (c'est-à-dire les juives et les chrétiennes), insistant sur le fait que les femmes de l'une et de l'autre catégorie doivent être chastes

(*muḥsināt* ; voir l'emploi de ce terme en Q 4 : 24). De manière intéressante, ce verset n'interdit jamais aux femmes musulmanes de se marier à des hommes non musulmans, mais cela deviendra plus tard l'une des préceptes de la loi islamique. Le verset se conclut avec la promesse du châtimement divin pour quiconque renoncerait à sa foi, bien qu'il ne mentionne nullement de punition terrestre pour l'apostasie.

La discussion juridique se poursuit au v. 6. Ici, le Coran donne des indications sommaires sur la manière de faire ses ablutions avant la prière (plus tard la jurisprudence islamique les élaborera jusqu'à ce qu'elles deviennent les règles détaillées du *wuḍū'*). Comme le constate Geiger (*Was hat*, p. 86), l'autorisation coranique de se laver avec du sable provient du Talmud (b. Berakoth 15a) qui autorise à faire ses ablutions avec de la « terre », à titre d'exception à l'obligation d'utiliser de l'eau.

7 La phrase « Nous avons entendu et nous avons obéi [*sami'nā wa-aṭa'nā*] » (voir Q 2 : 285 ; 24 : 51), est une réponse délibérée à une phrase attribuée deux fois (Q 2 : 93 ; 4 : 46) aux Israélites : « Nous entendons et désobéissons [*sami'nā wa-ʿaṣaynā*] ». Celle-ci joue à son tour sur les mots de la version hébraïque de Dt 5, 27 : « Toi, approche-toi et écoute tout ce que dira le Seigneur notre Dieu : toi, tu nous déclareras tout ce que le Seigneur notre Dieu t'aura déclaré, et nous l'écouterons, nous le mettrons en pratique [*we-shāma'nū wa-ʿāsinū*] ! » (voir Ex 24, 7). Le Coran cherche ainsi à exhorter les croyants à rester fidèles à leur promesse envers Dieu, en se référant à l'infidélité des Israélites envers leur propre promesse.

8-11 Au v. 8, le Coran appelle encore les croyants à faire preuve de retenue lorsqu'ils sont confrontés aux incroyants (voir v. 2). Il est suggéré que les croyants ne doivent pas craindre les incroyants, mais seulement Dieu qui a le pouvoir de les envoyer au paradis ou en enfer (v. 9-10). Une allusion à la providence divine se trouve au v. 11, qui fait référence à un épisode, non spécifié, où Dieu a protégé les croyants d'un peuple dont l'identité n'est pas mentionnée.

12-19 Polémique contre les juifs et les chrétiens

12 Après avoir mentionné l'alliance que Dieu a contractée avec Israël (une allusion à l'alliance sur le mont Sinaï, voir Ex 19, 5 ; 24, 3), le Coran indique que Dieu a nommé douze chefs (en arabe *naqīb*) d'entre les fils d'Israël. Cela fait peut-être référence à Nombres 13 où Dieu demande à Moïse de choisir douze hommes (un de chaque tribu) pour partir en reconnaissance en Canaan (voir v. 23, qui fait référence à une autre tradition biblique sur ce même sujet), ou alors à la nomination d'hommes parmi les anciens pour assister Moïse, en Ex 18, 24-25 et en Nb 11, 16-17. Dans ce verset, le Coran fait encore allusion aux Israélites (voir v. 7) pour en faire un contre-exemple. Comerro (« La nouvelle alliance », p. 303) suggère que si le Coran insiste sur la lâcheté (supposée) des Israélites, c'est pour mieux souligner l'importance du combat sur le chemin de Dieu comme élément de la nouvelle alliance conclue à présent avec les croyants.

Dans ce verset, le Coran exige des Israélites qu'ils fassent un « prêt à Dieu » (ce qui mène à l'expiation). Cela s'inscrit dans la lignée des métaphores financières employées par les Pères syriaques (par exemple Éphrem dans ses *Hymnes sur Abraham Kidunaya*, 1, 7-8) pour montrer comment le don d'aumônes entraîne des bénédictions spirituelles (voir aussi Pr 19, 17).

13-19 Le Coran introduit ce passage en énumérant les péchés des fils Israël (v. 13) : ils ont rompu l'alliance (mentionnée au v. 12) qui leur avait été donnée par Dieu (voir Q 4 : 155), ils ont mal lu ou méinterprété la parole de Dieu, ils ont oublié une partie de ce qui leur a été révélé et ils n'ont cessé de se comporter en traîtres. Le châtiment de ces péchés est mentionné au début du verset : Dieu les a maudits (voir Q 2 : 88 ; 4 : 46 ; 5 : 60 ; 64 : 78) et a endurci leurs cœurs (voir Rm 9, 18). La référence à une malédiction s'inscrit peut-être dans la suite des passages de la Bible hébraïque (Is 24, 5-6 ; Jr 11, 3) qui évoquent la malédiction de ceux qui rompent l'alliance.

Concernant le thème de la mauvaise lecture, ou mésinterprétation (*tahrīf*), de la parole de Dieu (voir Q 2 : 75 ; 4 : 46 ; 5 : 41 – une accusation qui ne fait pas partie de celles portées contre les chrétiens au v. 14), il convient de remarquer que ni ici ni ailleurs (voir Q 2 : 42, 59, 75, 79, 140, 146, 159, 174 ; 3 : 71, 78, 187 ; 5 : 13-15, 41 ; 6 : 91 ; 7 : 162), le Coran ne prétend que la Bible des juifs ou des chrétiens est falsifiée (en réalité, Q 5 : 47 et Q 10 : 94 suggèrent même que la Bible est fiable). Dans le Coran, l'idée est que les juifs (en particulier) ont mésinterprété la révélation divine. Ce reproche peut être comparé à 2 Cor 3, 14-16 qui insiste sur le fait que les esprits des juifs sont « fermés » (v. 14) et qu'un voile se trouve sur leur cœur (v. 15) lorsqu'ils lisent les Écritures (comparer à la référence aux cœurs endurcis des Israélites au début de Q 5 : 13).

La polémique contre les chrétiens au v. 14 est remarquablement plus modérée. Ils ne sont pas accusés d'avoir rompu leur alliance mais seulement d'avoir oublié une partie de ce qui leur avait été révélé. En outre leur châtement est différent : Dieu a excité entre eux l'hostilité et la haine (une allusion possible aux dissensions entre différentes églises chrétiennes durant l'Antiquité tardive ; mais voir Q 5 : 64 où une déclaration similaire est faite à propos des juifs).

Aux v. 15 et 16, le Coran s'adresse directement aux chrétiens et aux juifs en leur demandant d'accepter son Prophète comme messager. Le v. 15 insiste sur le fait que le Prophète du Coran a révélé une grande partie du Livre (il faut comprendre par-là la révélation divine en général, et non la Bible comme le fait Muhammad Asad) qu'ils avaient caché (cette idée est peut-être liée au v. 13 dans lequel les juifs sont accusés d'avoir mal lu la parole divine). Le v. 15 parle du Prophète comme d'une lumière (une image que l'on peut comparer à celle de Jn 1, 9), tandis que le v. 16 parle de Dieu comme de Celui qui dirige les Gens du Livre vers la lumière.

Au v. 17, le Coran s'adresse à nouveau aux chrétiens à la troisième personne, en les accusant d'infidélité pour avoir déclaré que « Dieu est le Messie » (voir Q 5 : 72). Cette formule ne correspond pas à la théologie chrétienne qui dirait plutôt : « le Messie est Dieu ». Elle doit certainement être comprise comme une exagération intentionnelle dont

le but est d'insister sur les paroles blasphématoires (du point de vue du Coran) que les chrétiens disent sur Dieu (voir Q 9 : 30). Au v. 18, le Coran parle à nouveau à la fois des juifs et des chrétiens. Selon lui, ils déclarent être les « fils et les aimés de Dieu ». Cette formulation peut être comparée à Jn 1, 12 qui parle des croyants en Christ comme des « fils de Dieu » (voir aussi Rm 8, 16-17). On peut aussi rappeler cette affirmation de la Mishna : « Les Israélites sont aimés car ils sont appelés les fils de Dieu » (m. Avot 3 : 14). Comerro (« La nouvelle alliance », p. 311) constate qu'alors que le Coran accuse ailleurs les juifs d'avoir fait d'Ezra le fils de Dieu et les chrétiens d'avoir fait de Jésus le fils de Dieu (Q 9 : 30), il suggère ici que ces deux communautés se sont elles-mêmes considérées comme les fils de Dieu. En réponse, le Coran souligne que Dieu a puni les juifs et les chrétiens, sous-entendant qu'Il n'aurait pas agi de la sorte s'ils avaient réellement été les fils de Dieu ou Ses bien-aimés.

Au v. 19 (comme aux v. 15-16), le Coran s'adresse à nouveau directement aux Gens du Livre en insistant sur le fait que le Prophète est un véritable messager de Dieu. Ce verset fait référence à une interruption dans l'envoi de prophètes avant Muhammad, qui est généralement interprétée (probablement de manière correcte) comme une allusion à la période séparant Jésus de Muhammad.

Cuypers (*Le Festin*, p. 107-111) considère que les v. 15-19 forment une unité concentrique ; il place les v. 17-18 au centre et les deux adresses aux Gens du Livre (v. 15, 19) aux extrémités.

20-26 *L'infidélité des Israélites durant l'Exode*

Au v. 20, le Coran montre Moïse qui déclare à son peuple que Dieu les a bénis au-dessus des autres peuples (voir Q 7 : 140). Ailleurs dans le Coran, Dieu adresse ce même message directement aux juifs (Q 2 : 47, 122), ou le rapporte à propos des juifs (Q 6 : 86 ; 44 : 32 ; 45 : 16). Le Coran suit ainsi clairement la notion biblique de l'élection d'Israël (voir Ex 19, 5-6 ; Dt 7, 6 ; 14, 2). Toutefois, le but du

Coran (tout comme le Nouveau Testament, comparer Rm 3 ou Hb 3 qui citent Ps 95) est de souligner qu'Israël a désobéi à Dieu malgré son élection. Le Coran donne ici (v. 21-26) un exemple de cette désobéissance : après avoir fait mention de l'ordre donné par Moïse dans la « Terre Sainte » (*al-arḍ al-muqaddasa* ; la seule occurrence de cette expression dans le Coran), qui a été donnée par Dieu à Israël (v. 21), le texte précise que la totalité des Israélites, à l'exception de deux hommes (v. 23), avait peur d'y pénétrer à cause du peuple de géants qu'ils y trouvaient. Moïse (v. 25) désespère de son peuple (sauf de son frère) qu'il qualifie d'« inique » (*fāsiq* ; voir Nb 14, 27.35). Dieu (qui est d'avis qu'ils sont iniques ; v. 26) condamne les Israélites à errer durant quarante années.

Derrière ce passage se trouve le récit de Nb 13-14, dans lequel un groupe d'Israélites qui avait été envoyé en reconnaissance en Canaan (la terre donnée par Dieu à Israël) rapporte y avoir vu un peuple de géants. Les deux hommes du v. 23 sont Josué et Caleb qui demandent aux Israélites (Nb 14, 5-9) d'avoir confiance en Dieu, qui les mènera à conquérir ce peuple. Dieu répond en condamnant toute cette génération d'Israélites (sauf Josué et Caleb, Nb 14, 30) à périr dans le désert, où le peuple errera durant quarante années (Nb 14, 33).

Dans ce passage, d'autres tournures de phrase font écho au langage biblique. Il en est ainsi de la déclaration du v. 21 : « Ne revenez pas sur vos pas », qui semble refléter Nb 14, 3 dans lequel les Israélites demandent à retourner en Égypte (voir Q 2 : 61).

Cuypers (*Le Festin*, p. 119) remarque que la déclaration introductive (v. 20) de Moïse à Israël : « rappelez-vous le bienfait de Dieu envers vous » vient répéter la déclaration du Coran à son propre peuple en Q 5 : 7, ce qui indique, selon lui, que cette sourate est censée décrire l'alliance entre Dieu et la communauté de Muhammad sur le modèle de l'alliance entre Dieu et la communauté de Moïse. La référence du v. 23 au fait d'entrer « par la porte » peut être comparée à des ordres similaires en Q 2 : 58 ; 4 : 154 ; 7 : 161. Cuypers (*ibid.*, p. 125) suggère qu'il est possible de voir là une référence symbolique aux commandements que Dieu a donnés à Israël. Il note en outre une possible référence à Ps 118, 19-20, qui parle d'entrer par « les portes de justice ».

Cuypers (*ibid.*, p. 140-142) émet aussi l'hypothèse que le Coran interprète l'épisode du livre des Nombres à travers l'épître aux Hébreux 3, 5-10. Les deux textes (Hb 4, 2 ; Q 5 : 22) insistent sur la désobéissance des Israélites, bien qu'ils aient entendu la parole de Dieu.

La demande que Moïse adresse à Dieu (v. 25) de voir son frère et lui séparés du reste du peuple se démarque nettement de la Bible (où, au contraire, Moïse intercède en faveur des Israélites, voir Nb 14 : 13-19). Comme le note Comerro (« La nouvelle alliance », p. 302), le Coran semble mettre dans la bouche de Moïse l'ordre divin de Nb 16, 21 dans lequel Dieu dit à Moïse et Aaron : « Séparez-vous de cette communauté, je vais la détruire en un instant. » Comerro (*ibid.*) décrit cela comme une « réécriture délibérée ». Ce développement doit être compris selon la prophétologie coranique dans laquelle Dieu détruit ou punit un peuple entier tandis qu'il épargne le prophète et un petit groupe de personnes. La requête de Moïse peut être comparée à la prière de Noé (Q 71 : 26) qui demande que Dieu anéantisse tous les incroyants parmi son peuple.

27-32 Caïn et Abel

Dans ce passage le Coran aborde un autre exemple d'infidélité, à savoir le récit de Caïn et Abel (bien qu'ils ne soient jamais nommés). Comme dans l'exemple précédent (v. 20-26), le Coran se préoccupe avant tout de l'infidélité des Israélites. Cela ressort dans la manière avec laquelle il relie explicitement (v. 32) le meurtre d'Abel à un ordre donné uniquement à Israël.

Le Coran se démarque du récit biblique de Caïn et Abel en rapportant une conversation entre les deux frères (v. 27-29). Joseph Witztum (*Syriac Milieu*, p. 125-153) a montré que le dialogue coranique entre les deux frères est lié à un ensemble de textes syriaques chrétiens qui contiennent un dialogue entre Caïn et Abel, notamment un « Poème dialogué syriaque sur Abel et Caïn » du v^e siècle, une homélie (non publiée) *Sur Caïn et Abel* par Isaac d'Antioche (m. fin v^e siècle) et la

Vie d'Abel de Symmaque (fin v^e-début vi^e siècle). La passivité d'Abel face à Caïn semble refléter la comparaison entre la mort d'Abel et celle de Jésus qui se trouve à la fois dans l'*Homélie sur Caïn et Abel* et la *Vie d'Abel*. La *Vie d'Abel* établit une comparaison explicite entre la mort d'Abel et celle de Jésus (voir Witztum, *Syriac Milieu*, p. 150). Cuypers (*Le Festin*, p. 153) renvoie quant à lui à Mt 23, 35, où Jésus, énumérant les péchés des « scribes et Pharisiens », évoque « le sang de l'innocent Abel ». À la lumière de ce passage, il se demande si le Coran ne fait pas de Caïn le symbole de la perfidie juive.

Abel est présenté comme une victime consentante, ce qui ne s'accorde pas avec les passages coraniques dans lesquels Dieu défend les justes et anéantit les transgresseurs (comme dans les récits de punition des sourates 7, 11, 26, 37, et 54). Le Coran trouve le moyen de justifier ce point en faisant dire à Abel (v. 29) qu'il veut que Caïn porte leur péché à eux deux, et ce malgré la doctrine coranique qui stipule ailleurs que nul ne portera le faix d'autrui (voir Q 2 : 286 ; 4 : 111 ; 6 : 164 ; 17 : 13-15 ; 29 : 12 ; 35 : 18 ; 39 : 7 ; 53 : 38-42 ; 82 : 19).

L'allusion du Coran à un corbeau (ou à une corneille) qui gratte la terre (v. 31) peut être rapprochée d'une tradition présente dans nombre de textes juifs et chrétiens, notamment l'écrit rabbinique *Pirke de-Rabbi Eliezer* (21), qui rapporte qu'un corbeau informa Adam (et non Caïn) de la manière d'enterrer Abel, en creusant la terre et en entermant un autre oiseau. Witztum (*Syriac Milieu*, p. 115-122) recense plusieurs de ces traditions et soutient que ce détail pourrait avoir son origine dans le Coran et avoir été emprunté ensuite par d'autres textes. Néanmoins, Cuypers (*Le Festin*, p. 153) considère que ce point est fondé sur une tradition tirée du *Midrash Tanhuma* (*Bereshit* 10).

Le lien entre le v. 32 et le récit du meurtre d'Abel qui se trouve juste avant est suggéré par la phrase « c'est à cause de » (en arabe *min ajl dhālika*). La nature du lien entre ces deux passages ne trouve cependant de sens qu'à la lumière d'une discussion dans la Mishna sur la raison pour laquelle Gn 4, 10 parle de l'effusion des « sangs » (*dāmīm*, au pluriel en hébreu) d'Abel, et non de son « sang » (au singulier) :

Nous avons trouvé écrit, à propos de Caïn qui tua son frère : « La voix des sangs de ton frère crie. » Il n'est pas écrit : « Le sang de ton frère », mais « les sangs de ton frère » – le sien ainsi que celui de sa postérité... « C'est pour cette raison » que l'homme fut créé seul et unique au monde : pour enseigner à tous que quiconque tue une seule âme, c'est comme s'il avait tué un monde entier, et quiconque sauve une seule âme, c'est comme s'il avait sauvé un monde entier [m. Sanhédrin 4 : 5].

L'enseignement contenu dans ce passage, selon lequel tuer une seule personne revient à tuer toutes les personnes, est directement lié à la création d'Adam « seul et unique au monde », mais la discussion autour des « sangs » d'Abel constitue la principale préoccupation de ce texte. Le Coran semble revenir sur ce contexte plus large. Il doit être relié à la polémique coranique antijuive : le décret « quiconque tue une seule âme... » ne s'applique qu'aux Israélites.

Il est remarquable que quand le Coran parle ici de Dieu qui décrète (en arabe *katabnā 'alā*) quelque chose pour Israël, il fasse référence à un texte qui se trouve non pas dans la Bible, mais dans la Mishna. Ainsi que le remarque Cuypers (*Le Festin*, p. 155), le Coran emploie ailleurs l'expression « Nous avons décrété » (Q 5 : 45 ; 7 : 145 ; 21 : 105), dans des passages qui se rapprochent des textes de la Bible, sans en être des citations exactes.

33-40 Crimes et châtements

Avec ce passage, le Coran se détourne abruptement des Israélites pour se focaliser sur les incroyants et les transgresseurs en général. Le v. 33 affirme que le châtement qui incombe à ceux qui se battent contre Dieu et son messager est d'être tués ou crucifiés. Ce n'est qu'ici dans le Coran qu'est recommandé le châtement de la crucifixion. Ailleurs, le Coran n'impute la crucifixion qu'à Pharaon (Q 7 : 124 ; 20 : 71 ; 26 : 49), qui est l'ennemi de Dieu par excellence. Le v. 34 ajoute une exception à ce châtement pour ceux qui se repentent de leur erreur de leur propre gré (et non parce qu'ils ont été capturés et sont menacés d'être crucifiés).

Les v. 36-37 contiennent un avertissement contre les incroyants, mais le seul châtement dont ils sont menacés est celui de la souffrance dans l'au-delà. Le v. 38 passe sans transition aux voleurs et aux voleuses et les menace d'un autre châtement sévère : leurs mains doivent être coupées. Le verset suivant (39) se montre clément envers ceux qui se repentent et s'amendent. Ainsi cette section allie des châtements sévères à des dispositions qui accordent le pardon à celui qui se repent.

41-50 *Muhammad, juge des juifs et des chrétiens*

Cuypers (*Le Festin*, p. 171 s.) suggère que ce passage suit un plan concentrique, avec les v. 44-47 (qui contiennent la *lex talionis*) qui se situent en position centrale – la partie la plus importante. Ils sont précédés (v. 41-43) et suivis (v. 48-50) de deux passages qui traitent de l'autorité du Prophète sur les juifs et les chrétiens (ce qui cadre mal avec la chronologie traditionnelle de cette sourate qui la place à la fin de la carrière de Muhammad, à un moment où il n'aurait eu ni juifs ni chrétiens sur qui exercer son autorité).

Le v. 41 accuse les juifs de « change[r] les mots [*yuḥarrifūna*] de leur place », suggérant qu'ils ne lisent pas, ou n'interprètent pas correctement, les paroles de Dieu (voir Q 2 : 75 ; 4 : 46 ; 5 : 13) et non que la Bible elle-même serait corrompue. On explique traditionnellement le v. 42 en se référant à un épisode de la vie de Muhammad durant lequel il condamna à mort par lapidation un couple juif de Khaybar accusé de fornication. Il est préférable de voir ce récit comme une création exégétique suscitée par ce verset, bien que le Coran insiste par ailleurs sur le fait que les juifs sont désobéissants envers Dieu dans leur refus de se soumettre à l'autorité de Muhammad. La condamnation des juifs pour avoir refusé l'arbitrage de Muhammad est réitérée au v. 43.

Selon Michel Cuypers, les v. 44-47 sont centrés sur la déclaration de la loi de talion qui se trouve au v. 45 (voir Q 2 : 178). Il est intéressant

de constater que le Coran semble suggérer que le droit aux représailles peut être abandonné et que les criminels peuvent simplement être pardonnés. Cette tendance à la clémence présente une voie intermédiaire entre les présentations de la *lex talionis* dans la Bible hébraïque (Ex 21, 24 ; Lv 24, 17-22 ; Dt 19, 21) et l'annonce néotestamentaire (Mt 5, 38-42) d'une loi morale supérieure à la *lex talionis*. Comme dans le v. 32, l'énoncé de la *lex talionis* n'est pas explicitement adressé aux croyants, mais il est plutôt présenté comme quelque chose que Dieu a « écrit » pour les juifs (« Nous avons écrit pour eux [dans la Torah] [*katabnā 'alayhim fihā*]).

Le v. 46 déclare que Dieu a fait marcher Jésus « sur leurs traces », ce qui (comme Blachère le souligne) semble étrangement suggérer qu'il marche dans les pas des iniques mentionnés au v. 45. Au v. 47, le Coran ordonne aux « Gens de l'Évangile » (la seule occurrence de cette formule dans le Coran) d'arbitrer selon ce que Dieu y a révélé. Cette affirmation suggère qu'à son époque l'auteur du Coran considérait que l'Écriture des chrétiens était intègre – et ce malgré les théories musulmanes plus tardives sur la falsification de la Bible.

Aux v. 48-50, le Coran revient au thème du droit de Muhammad d'arbitrer selon la révélation de Dieu et non selon l'ignorance (v. 50). La seconde partie du v. 48 semble se démarquer du reste de cette séquence en insistant sur la diversité des communautés humaines, qui fait partie du dessein divin. Comerro (« La nouvelle alliance », p. 294) y voit une conséquence logique des impératifs coraniques adressés aux juifs, leur ordonnant d'arbitrer selon la Torah (v. 44), et aux chrétiens, leur ordonnant d'arbitrer selon l'Évangile (v. 47).

51-63 *Avertissement sur la manière d'agir avec les juifs et les chrétiens*

51-58 Le sens du terme *awliyā'* au v. 51 (que Blachère traduit par « affiliés », en le faisant toutefois suivre d'un point d'interrogation) a suscité de nombreux débats. On pense parfois que ce terme signifie

« patrons », auquel cas le Coran insisterait sur le fait que les croyants ne doivent pas se trouver dans une position de faiblesse ou de soumission face aux juifs et aux chrétiens. Toutefois, le verbe de même racine qui est employé à la fin du verset suggère qu'il est question ici d'une relation horizontale et que le Coran cherche à éviter que les croyants forment des alliances avec les juifs et les chrétiens (le v. 55 insiste sur le fait que les alliés des croyants devraient plutôt être Dieu, le prophète et les autres croyants). Mais Cuypers (*Le Festin*, p. 219) note qu'ici le Coran ne doit cependant pas interdire tout lien d'amitié avec les juifs et les chrétiens, puisque dans cette même sourate (v. 5), le mariage avec les Gens du Livre est déclaré licite. En outre, l'inquiétude concernant des alliances entre les croyants et les chrétiens met à mal l'idée selon laquelle il n'y avait pas de chrétiens dans le milieu où fut composé le Coran.

La section centrale de ce passage (v. 54-55) fournit une description de la communauté-modèle : elle aime Dieu et Dieu l'aime, elle combat dans le chemin de Dieu (v. 54) et elle ne prend que Dieu et son prophète comme alliés (v. 55 ; voir le couple Dieu et son prophète au v. 33).

59-63 Le Coran revient ici à la polémique contre les « Gens du Livre ». Après avoir insisté (v. 59) sur le fait que la plupart d'entre les « Gens du Livre » sont des « pervers », au v. 60, le Coran évoque ceux d'entre eux que Dieu a maudits, dont il a fait des singes et des porcs, et ceux qui adorent le *tāghūt* (un terme qui, dans le Coran, semble signifier tour à tour les idoles et les démons, et qui dérive de l'araméen *tā'ū(thā)* : voir Q 2 : 256, 257 ; 4 : 60, 76 ; 5 : 60 ; 16 : 36 ; 39 : 17). L'allusion aux singes et aux porcs doit être rapprochée de Q 2 : 65-66 et 7 : 163-166 où Dieu maudit un peuple qui a transgressé le Sabbat en leur disant : « Soyez des singes abjects ! » (voir le commentaire de Q 7 : 163-166). En Q 4 : 47, le Coran fait référence à la malédiction des « Gens du Sabbat » et fait dire à Dieu que son auditoire doit croire « avant que Nous n'effacions [les traits] des visages, les ramenant à leur premier aspect ». Ici, le Coran indique que Dieu a fait (*ja'ala*) de certaines personnes des singes et des porcs, mais sans référence

explicite à un peuple ayant transgressé le Sabbat. Il est possible que la mention des porcs renvoie ici non pas aux Gens du Sabbat mais plutôt à l'anecdote de l'expulsion des démons chez les Gadaréniens (Lc 8, 26-33 ; voir Mt 8, 28-34 ; Mc 5, 1-20), dans laquelle Jésus envoie les démons dans un troupeau de porcs. Quoi qu'il en soit, la manière dont le Coran fait allusion à ce récit suggère probablement que Q 2 : 65-66 ; 4 : 47 et 7 : 163-166 sont antérieurs à ce verset.

Les v. 61 et 62 poursuivent la polémique dirigée contre les « Gens du Livre » en les accusant d'être hypocrites (v. 61) et de commettre le péché (v. 62). Le v. 63 dirige la polémique spécifiquement contre leurs chefs religieux et peut ainsi être comparé à Q 9 : 34.

64-71 *L'infidélité des juifs et des chrétiens*

64-68 Le v. 64 rapporte que les juifs ont déclaré que « la main de Dieu est fermée », mais insiste sur le fait qu'en réalité ce sont « leurs mains qui sont fermées ». Selon Wilhelm Rudolph (*Die Abhängigkeit*, p. 13), ces paroles refléteraient Nb 11, 23, où Dieu demande à Moïse (à la suite de sa plainte concernant le fait qu'il ne pourra pas nourrir les Israélites) : « Le bras de Yahvé serait-il si court ? » Dans ce verset, la phrase « Nous avons excité entre eux l'hostilité et la haine jusqu'au Jour de la Résurrection » répète ce qui a été dit à propos des chrétiens au v. 14. De plus, ce verset suggère que Dieu empêche les juifs de faire la guerre. Ce souci de présenter les juifs comme une menace potentielle ne cadre pas avec l'idée traditionnelle selon laquelle cette sourate fut proclamée à la fin de la carrière prophétique de Muhammad, longtemps après que les juifs eurent été éliminés de Médine.

Aux v. 65 et 66, le Coran déplore que les Gens du Livre n'aient pas craint Dieu (v. 65) et n'aient pas suivi la révélation divine de la Torah et de l'Évangile (v. 66), bien qu'il concède par ailleurs (v. 66) qu'il se trouve parmi eux une communauté (*umma*) qui est « modérée » (*muqtaṣida*). Cette idée rejoint Q 3 : 113-115 où le Coran parle d'une communauté droite (*umma qā'ima*, Q 3 : 113) parmi les Gens du Livre

(voir aussi Q 3 : 199 ; 35 : 32). La tradition musulmane, et notamment le *Tafsīr al-Jalālayn*, identifie cette « communauté » à tous les juifs et les chrétiens qui croient en Muhammad, bien que cela ne soit pas dit dans le texte.

La polémique contre les Gens du Livre est interrompue par le v. 67, dans lequel Dieu ordonne au Prophète de communiquer la révélation. Ce verset cadre mal avec l'idée selon laquelle, durant la période médinoise tardive, Muhammad se préoccupait non seulement de communiquer les messages divins (*tablīgh*), mais aussi d'établir son autorité au sein de la communauté. Bell se demande donc si ce verset ne daterait pas d'une période où le statut de Muhammad à Médine n'était pas assuré, et plusieurs traditions musulmanes datent ce verset de la première période mecquoise. Le v. 68 est proche du v. 66 : Dieu y ordonne que les Gens du Livre suivent ce qui leur a été révélé dans la Torah et l'Évangile. Il insiste aussi sur le fait que la révélation qui est à présent donnée au prophète du Coran ne fera que mener beaucoup d'entre eux à l'impiété (cette tournure est proche du v. 64, bien que le Coran n'y parle que des juifs).

69 Ce verset est quasiment identique à Q 2 : 62 (on le comparera aussi à la liste de Q 22 : 17), bien que la référence aux sabéens se démarque ici : en Q 2 : 62, le terme arabe pour « sabéens » se trouve à l'accusatif (*al-ṣābi'īn*) tandis qu'il est ici au nominatif (*al-ṣābi'ūn*), ce qui constitue une anomalie grammaticale. Selon la version traditionnelle, Muhammad aurait prononcé (quasiment) la même phrase à plusieurs années d'intervalle (la sourate 2 est censée être une sourate du début de la période médinoise et la sourate 5 une sourate de la période médinoise tardive). Il est cependant préférable de considérer que la même phrase, dans des versions différentes, a été insérée dans le texte par deux fois lors du processus de rédaction. Blachère remarque que la tonalité de ce verset, qui semble promettre le paradis aux juifs, aux sabéens et aux chrétiens (c'est-à-dire à quiconque croit en Dieu), contredit celle du v. 65, qui suggère que les juifs et les chrétiens n'ont aucun espoir d'entrer au paradis. Il en conclut ainsi que ce verset appartiendrait à Q 2.

Les sabéens ont parfois été rapprochés des mandéens (une communauté qui accorde une place centrale au rite du baptême) du sud de l'Irak en raison du rapport entre la racine arabe *ṣ b '* et le syriaque *ṣ b '* (pour « baptiser »). Bell (*Origin of Islam*, p. 60) se demande quant à lui si le terme « sabéens » ne pourrait pas être une manière de désigner les chrétiens du royaume de Saba en Arabie du Sud (bien que Saba soit désigné ailleurs dans le Coran – en Q 34 : 15 – sous le nom *saba'*).

70-71 À la suite du v. 69, qui semble promettre le paradis aux non-musulmans, le Coran passe abruptement à une violente polémique antijuive. Le v. 70 insiste sur le fait qu'à « chaque fois » que Dieu a envoyé un messenger aux Israélites, ils l'ont soit rejeté, soit tué. Cette affirmation catégorique comporte des éléments qui relèvent de la prophétologie coranique (qui n'admet que rarement qu'un peuple puisse accepter un prophète) ainsi que des éléments de l'esprit du discours d'Étienne devant le Sanhédrin dans les Actes, lorsqu'il demande : « Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils point persécuté ? Ils ont tué ceux qui prédisaient la venue du Juste, celui-là même que maintenant vous venez de trahir et d'assassiner » (Ac 7, 52). La notion coranique des juifs comme « tueurs de prophètes » (voir Q 2 : 61, 87, 91 ; 3 : 21, 112, 181, 183 ; 4 : 155) ne correspond pas à l'histoire d'Israël telle qu'elle figure dans l'Ancien Testament, qui n'inclut que deux brefs récits de prophètes, relativement peu importants, qui sont tués par les Israélites (2 Ch 24, 20-21 et Jr 26, 20-23). Elle correspond plutôt à la version chrétienne de l'histoire d'Israël qui se trouve dans le passage des Actes cité ci-dessus ainsi qu'en Mt 23, 33-37 ; Lc 11, 47-48 ; 13, 34-35 ; 1 Th 2, 14-15 ; Hb 11, 32-37a. En outre, il est intéressant de noter que dans le texte byzantin des *Vies des prophètes* (v^e-vi^e siècle), tous les grands prophètes sont tués par les Israélites.

Au v. 71, le Coran fait référence à une époque où les Israélites étaient « aveugles et sourds », une métaphore coranique commune pour décrire les incroyants (Q 2 : 18, 171 ; 11 : 24 ; 17 : 97 ; 25 : 73 ; 27 : 80-81), avant de préciser qu'ils furent ensuite pardonnés par Dieu. Cela pourrait être une référence à leur adoration du Veau (voir Q 7 : 149, 151).

72-86 *Appel à la conversion des chrétiens*

72-77 La polémique coranique contre les juifs, dans les deux versets précédents, se poursuit ici avec une polémique contre les chrétiens. Tandis que le Coran accuse les juifs de rejeter (et de tuer) les prophètes, il accuse les chrétiens de considérer Jésus, un prophète, comme Dieu. Au v. 72, le Coran déclare que les chrétiens sont des incroyants pour avoir affirmé que « Dieu est le Messie » (voir Q 5 : 17). Cela ne cadre pas avec la théologie chrétienne (les chrétiens diraient plutôt « le Messie est Dieu ») et peut être considéré comme une *reductio ad absurdum* intentionnelle. Dans ce verset (voir Q 5 : 117), le Coran montre aussi Jésus qui agit comme un porte-parole contre les chrétiens. Il parle de Dieu comme de « mon Seigneur et le vôtre » (voir Q 3 : 51 ; 5 : 117 ; 19 : 36 ; 43 : 64 ; voir Jn 20, 17) et semble accuser les chrétiens du péché impardonnable (Q 4 : 48, 116) d'« associationnisme » (*shirk*). Il ne faut pas voir la déclaration du v. 73, selon laquelle ceux qui disent que « Dieu est le troisième d'une triade » sont des incroyants, comme une attaque contre la Trinité, mais plutôt comme une récapitulation du v. 72 : le Coran rejette ceux qui considèrent que Jésus (qu'ils prennent pour le « troisième d'une triade ») est Dieu.

Au v. 75, le Coran défend sa vision selon laquelle Jésus est seulement un prophète humain, en faisant allusion à sa mort (« avant lequel les Apôtres ont passé »), ce qui semble contredire la doctrine traditionnelle (qui se fonde sur Q 4 : 157-159) selon laquelle Jésus a échappé à la mort et est vivant au paradis. Le Coran poursuit en affirmant que sa mère était *ṣiddīqa*, par quoi l'on comprend parfois qu'elle était « honnête », mais il s'agit plus probablement d'une allusion à sa droiture. Le terme peut être dérivé de l'hébreu ou de l'araméen *ṣaddīq* ; il signifierait alors « vertueuse » ou « pieuse » (voir Ambros et Procházka, *Concise Dictionary of Koranic Arabic*, p. 159). On peut comparer l'emploi coranique de ce même mot pour décrire Joseph (Q 12 : 46), Abraham (Q 19 : 41) et Idrīs (Q 19 : 56) (voir aussi Q 4 : 69 ; 57 : 19). Le Coran présente aussi le fait de « manger de la nourriture » comme un signe de l'humanité de Jésus et de Marie

(voir Q 21 : 8 ; 23 : 51 ; 25 : 7). Ce dernier thème (l'humanité de Jésus et de Marie) sera repris au v. 116.

Il ressort clairement du v. 76 que l'adoration chrétienne de Jésus constitue une question théologique d'importance pour le Coran. Dans sa polémique antichrétienne, la problématique centrale est celle de la nature même de Dieu. Le « Allah » de Muhammad n'est pas lié à Jésus (puisque Il est au-dessus de toute incarnation) et par conséquent toute adoration de Jésus revient à adorer tout autre être humain ou idole. Le Coran réprimande ensuite les chrétiens (v. 77) en employant un langage proche de celui de Q 4 : 171a. En reliant leurs pratiques à celles des « gens qui, antérieurement, ont été égarés », il cherche à ancrer l'hérésie des chrétiens dans celle du polythéisme en général.

78-81 Le *Tafsīr al-Jalālayn* relie la mention de David et Jésus maudissant les Israélites (v. 78) à Q 5 : 60, en expliquant que la référence aux singes est liée au récit des Gens du Sabbat (Q 2 : 65-66 ; 7 : 163-166) et que la référence aux porcs est liée au récit de la table céleste (Q 5 : 111-115). David n'apparaît toutefois pas dans les passages concernant les Gens du Sabbat et Jésus ne maudit pas les Israélites dans le passage de la table céleste. La malédiction de David au v. 78 se comprend mieux si elle est lue à la lumière des Psaumes qui insistent sur l'infidélité d'Israël (comme le Ps 109, qui est traditionnellement relié à David). La référence à Jésus pourrait correspondre à un passage comme Mt 23, 33-36, dans lequel Jésus condamne les scribes et les Pharisiens en raison de leur infidélité à Dieu.

Lorsque le Coran déclare que les juifs prennent « pour affiliés ceux qui sont infidèles » (v. 80), il anticipe le v. 82 qui fait des juifs et des polythéistes les groupes les plus hostiles envers les croyants.

82-86 Le passage formé par les v. 82-83 place les chrétiens au-dessus des juifs et des polythéistes (v. 82 ; voir v. 80). Le Coran semble donner deux raisons à leur supériorité : d'abord, il se trouve parmi les chrétiens des prêtres et des moines qui « ne s'enflent point d'orgueil » ; ensuite, lorsqu'ils entendent la révélation donnée au Prophète, « leurs yeux se remplissent de larmes » et ils déclarent leur foi (ici encore, la sourate 5

indique la présence importante de chrétiens dans l'environnement de l'auteur du Coran). Il semble possible (bien que cela reste impossible à prouver) que ces deux versets constituent une réponse à un épisode historique impliquant certains moines ou prêtres qui auraient fait état de leur foi en l'authenticité des révélations de Muhammad. Néanmoins, les paroles des chrétiens qui croient (v. 83) se retrouvent sous une forme quasiment identique dans la bouche des apôtres de Jésus en Q 3 : 53, et la déclaration des chrétiens se poursuit (v. 84) dans un langage coranique stéréotypé. Cela suggère que ces versets ne sont pas simplement la retranscription d'un quelconque événement historique, mais sa reformulation selon la phraséologie de la rhétorique coranique.

Le compliment qui est fait aux moines et aux prêtres au v. 82 semble contredire la polémique contre les moines (et les rabbins) en Q 9 : 34. Ici et au v. 14, le Coran fait référence aux chrétiens par le biais de l'expression étrange « ceux qui disent : "Nous sommes *naṣārā*" ». Le terme *naṣārā* semble provenir de « Nazaréens ». Comme l'a montré Sidney Griffith (« *Al-Naṣārā* in the Qur'ān », p. 303-304), ce terme ne provient pas de la manière habituelle de parler de soi dans les textes chrétiens (qui se fait au moyen d'un mot équivalent au grec *Kristianoi*), mais suit plutôt le syriaque *nāṣrāyē*, un nom qui est souvent employé avec des connotations péjoratives (son usage dans le Coran pourrait refléter le choix de dissocier les chrétiens du nom du Christ).

87-108 Règles juridiques à l'intention des croyants

87-96 Le Coran abandonne ici la discussion sur des juifs et des chrétiens pour présenter une liste d'interdictions juridiques. Cuypers décrit ce passage, à juste titre, comme une discussion autour de prescriptions et d'expiations légales. Il considère le v. 93 comme le centre d'une structure concentrique qui serait formée par ce passage et comporterait ainsi un message à teneur générale. Il soutient que l'importance universelle de ce passage semble être confirmée par son discours à la troisième personne (les v. 87-92 et 94-96 sont tous à la deuxième personne). En effet, le v. 93 semble atténuer les différentes prescriptions alimentaires

ainsi que l'interdiction du vin (v. 90-91) contenue dans cette section (et dans la sourate entière). Il peut être comparé à Q 6 : 145, bien que ce verset n'autorise d'enfreindre les règles alimentaires que lorsqu'on y est contraint. Cuypers (*Le Festin*, p. 300) remarque que de nombreux interprètes ont tenté d'expliquer l'enjeu du v. 93 en insistant généralement sur le fait qu'il s'applique seulement à ceux qui ont, dans le passé, consommé des aliments qui seront déclarés illicites par la suite. Il soutient toutefois, de manière convaincante, que ce verset semble indiquer que la foi et les bonnes œuvres sont supérieures à l'obéissance aux prescriptions juridiques. Il en conclut que le Coran se soucie moins du vin en lui-même que des potentielles conséquences négatives de sa consommation, comme lorsqu'il empêche le croyant de prier (v. 91).

Le début du v. 89 est identique à Q 2 : 225 – les deux versets pardonnent aux croyants d'avoir conclu des serments irréflectis. Néanmoins, là où Q 2 : 225 poursuit en insistant sur le fait que Dieu les reprendra pour « ce que [vous] aurez acquis vos cœurs » (*bi-mā kasabat qulūbukum*), ce verset déclare que Dieu reprendra les croyants pour *mā 'aqqadtum al-aymāna* (peut-être « ce à quoi vous vous êtes engagés sincèrement », ou « par des serments »). La description de l'expiation (*kaffāra*, de l'hébreu *kappārā*) pour ce péché peut être comparée à celle mentionnée au v. 95 pour ceux qui tuent intentionnellement du gibier tout en étant « sacralisés » pendant le pèlerinage (voir Q 4 : 92 ; voir aussi Q 5 : 45).

Le v. 94 souligne que la présence de gibier durant le pèlerinage (une période durant laquelle il est interdit de chasser) constitue une épreuve pour les croyants. Il peut être comparé au récit des Gens du Sabbat en Q 7 : 163, dans lequel Dieu leur envoie du poisson seulement lors du Sabbat (lorsqu'il est interdit de pêcher) afin de les éprouver. L'idée selon laquelle la chasse illicite durant le pèlerinage peut être expiée au moyen d'une offrande à la Ka'ba (v. 95 ; voir Q 22 : 33 ; 48 : 25) ne correspond pas aux rites actuels du Pèlerinage, dans lesquels les animaux sont sacrifiés à Minā et ne sont pas amenés à la Ka'ba.

97-105 Dans ce passage, le Coran fait une distinction entre les éléments de la pratique antéislamique qui doivent être suivis (la Ka'ba,

le mois sacré, le sacrifice et les guirlandes [*qalā'id*], généralement considérées comme des parures pour les animaux destinés à être sacrifiés, v. 97 ; voir v. 2) et ceux qui doivent être abandonnés (comme les rituels décrits au v. 103, qui sont généralement liés à certaines pratiques touchant aux animaux).

Cuypers rapproche ces références du début de la sourate et soutient que l'importance qui est accordée à la Ka'ba reflète sa valeur symbolique, comme lieu de la nouvelle alliance conclue avec les croyants. À ce sujet, Paret (*Kommentar*, p. 130) se demande avec raison comment la deuxième moitié du v. 97 (qui débute avec « cela pour que vous sachiez ») se raccorde avec la première moitié, et de la même manière comment les versets suivants (98-100) peuvent s'y rattacher (il conclut, p. 130, en écrivant que « tout semble fragmentaire »). L'affirmation du v. 99 selon laquelle la tâche du Prophète est seulement de communiquer le message divin (*al-balāgh* ; voir v. 92) se distingue d'autres passages coraniques (notamment dans les sourates 4, 59, 65, 105) qui insistent sur le fait que le Prophète est aussi désigné par Dieu comme arbitre et juge. Le paradoxe apparent, qui consiste à décrire un Dieu à la fois sévère dans son châtement et miséricordieux (v. 98, voir Q 13 : 6), ne préoccupe guère le Coran, qui axe son exhortation sur le principe du *targhīb wa-tarhīb* (« provoquer le désir et insuffler la peur »).

On ne voit pas bien à quoi le Coran fait référence lorsqu'il parle du « mauvais » (*al-khabīth*) et de l'« excellent » (*al-ṭayyib*) au v. 100. Cuypers (*Le Festin*, p. 312-313) propose d'y voir une référence à ceux qui sont égarés et à ceux qui croient. S'il a raison, alors ce verset chercherait à montrer que les croyants étaient inquiétés par un grand nombre d'incroyants.

Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 170) considère que le v. 101 doit être très ancien puisqu'il y est fait allusion au Coran qui est en cours de révélation (tandis que la plupart des savants traditionnels et universitaires pensent que la sourate 5 est très récente). L'objectif de ce verset, ainsi que du v. 102, semble être de dissuader d'interroger le Prophète (ou de demander une révélation divine par le biais du Prophète). Le v. 102 le fait en soulignant que ceux qui l'ont interrogé auparavant en sont venus, plus tard, à mécroire.

Avec le v. 103, le Coran revient à son propos relatif aux pratiques de l'Arabie antéislamique. Aux v. 2 et 97, il énumérait des pratiques qui étaient encore autorisées. Ici, il insiste sur le fait que quatre choses – *baḥīra*, *sā'iba*, *wasīla* et *ḥām* – doivent être interdites. La plupart des savants considèrent, en se fondant sur des sources traditionnelles, que chacun de ces termes désigne un type précis de chameau ou de mouton (les traducteurs, en général, ne traduisent pas ces termes ; voir Q 6 : 138-145). Les sources musulmanes divergent toutefois sur ce qui distingue ces animaux. Paret (*Kommentar*, p. 131) renvoie à Josef Henninger (« Die unblutige Tierweihe », p. 183) qui conclut qu'il « est préférable de ne pas chercher à trop s'appuyer sur ces explications [traditionnelles] ».

Une exhortation religieuse typique du langage coranique se trouve aux v. 104-105. Ces versets peuvent être lus comme l'épilogue d'un passage plus long (v. 97-105), ou être considérés comme indépendants du reste. Le v. 104, dans lequel les incroyants insistent sur le fait qu'ils suivront les croyances de leurs pères, est quasiment identique à Q 2 : 170 et est proche de Q 31 : 21 et Q 43 : 22-24 (voir Q 10 : 78). Cette tournure de phrase se trouve ainsi répartie dans des sourates datées des périodes mecquoise (Q 31, Q 43) et médinoise (Q 2, Q 5) (ce qui suggère qu'il est simpliste de concevoir le Coran en termes de « mecquois » et « médinois »).

106-108 Le Coran change ici abruptement de sujet en abordant le choix des témoins du testament d'une personne mourante, ainsi que la manière d'agir avec des témoins malhonnêtes. Le v. 106 explique que deux hommes intègres (voir Q 65 : 2) doivent être choisis à cet effet. Il précise qu'ils doivent être sélectionnés parmi des croyants ou d'« autres que vous » si nécessaire (probablement des non-croyants – chose en principe considérée comme impossible par la loi musulmane). Le v. 107 poursuit en déclarant que s'il l'on en venait à découvrir leur malhonnêteté, deux autres hommes se dresseront pour prêter serment. La phrase arabe qui décrit ces « deux autres hommes » peut être lue soit *min al-ladhīna staḥaqqā 'alayhimu l-awlayāni*, soit *stuḥiqqa* (au passif). La première lecture (qui est celle du texte

standard de l'édition du Caire) signifierait que ces deux hommes sont ceux qui ont accusé les deux premiers hommes d'être coupables. La seconde signifierait qu'ils sont ceux contre qui l'accusation avait été faite (« qui furent blessés par le faux témoignage » comme l'explique Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 172). On ne voit pas bien comment ces trois versets se rattachent à ce qui précède ou à ce qui suit.

109-120 *La foi et les miracles de Jésus*

109-110 Le Coran change ici de décor pour passer à une assemblée réunissant tous les prophètes avec Dieu à la Fin des temps. L'interrogatoire des prophètes au v. 109 et la réponse des messagers, qui disent ne pas savoir comment on leur a répondu (« Nous ne savons pas, [mais] Toi Tu es le Connaisseur des Inconnaissables ») préfigure la conversation entre Dieu et Jésus qui figure au v. 116. Dans les deux passages, le Coran cherche (probablement pour alimenter son discours antichrétien) à insister sur le fait que les prophètes ne partagent pas la connaissance divine (bien que l'on puisse se demander pourquoi ils ne seraient pas en mesure de rapporter la réponse qu'ils ont reçue lors de leur prédication).

Au v. 110, le Coran se focalise sur Jésus. La scène est toujours eschatologique : la voix divine du Coran se réfère aux événements de la vie de Jésus au passé. Ce verset peut être comparé à Q 3 : 46-49. Dans ces versets, les anges prédisent qu'il parlera au berceau comme un vieillard et qu'il enseignera l'Écriture, la Sagesse, la Torah et l'Évangile, tandis que Jésus lui-même annonce aux Israélites qu'il créera un oiseau vivant d'argile, qu'il guérira les aveugles et les lépreux et qu'il fera revivre les morts. Au v. 110, tout cela est décrit par Dieu comme ayant déjà eu lieu. Dieu y parle aussi de soutenir Jésus avec l'Esprit Saint (voir Q 2 : 87, 253) ; Il parle aussi de Jésus qui amène des preuves claires (Q 2 : 87, 253 ; 43 : 63 ; 61 : 6) et de la réponse à ceux qui ont pris ces signes pour de la magie (Q 61 : 6). Ce passage comporte la seule référence du Coran à Dieu protégeant Jésus des Israélites qui le menaçaient (on entend généralement par-là

le complot pour le crucifier). La tradition de Jésus parlant au berceau (voir aussi Q 19 : 27-33) nous est connue par l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* (20, 1-2) et celle de la création d'un oiseau d'argile par l'*Évangile de l'enfance de Thomas* (2, 2-4).

111-115 L'épisode de la table (*al-mā'ida*) interrompt la scène eschatologique commencée aux v. 109-110 et qui se poursuit aux v. 116-119. Le but de toute cette section (109-119) semble être de montrer la désobéissance des adeptes d'un prophète et de ceux de Jésus en particulier. Il est intéressant de noter qu'au v. 111, Dieu livre une révélation verbale directe aux Apôtres (« Croyez en Moi et en Mon Envoyé »), un fait qui semble contredire l'idée traditionnelle selon laquelle Dieu ne fait de révélations qu'aux prophètes. Le mot pour « Apôtres » (*ḥawāriyyūn*) dérive de l'éthiopien *ḥawāryā*, de même sens (voir Ambros et Procházka, *Concise Dictionary of Koranic Arabic*, p. 308). Le terme pour la « table » qui descend du ciel (*al-mā'ida*) provient lui aussi de l'éthiopien (voir ci-dessous).

Dans le récit de la table (v. 112 s.), les Apôtres demandent un signe à Jésus (voir la demande d'Abraham en Q 2 : 260). On a souvent pensé que cet épisode avait un lien soit avec les passages des Évangiles qui évoquent la multiplication du pain et du poisson (voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 255), soit avec le passage des Actes 10, 9-16 dans lequel une nappe remplie d'animaux descend du ciel pour nourrir Pierre (Paret, *Kommentar*, p. 133). Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 173) compare quant à lui ce récit à l'épisode de la Cène. En réalité, il entretient un lien très étroit avec le discours sur le pain de vie dans Jean 6 (à ce sujet voir Comerro, « La nouvelle alliance », p. 305-306 ; Cuypers, *Le Festin*, p. 340-345). Le discours sur le pain de vie est une allusion à l'Exode, et plus particulièrement à la manne donnée par Dieu aux Israélites dans le désert afin de leur procurer une nourriture (Jn 6, 31). En Jean, les foules qui entourent Jésus, et qui viennent d'assister à la multiplication de pain et de poisson (Jn 6, 1-14 ; remarquer que le passage coranique sur la *mā'ida* vient à la suite de l'énumération des miracles de Jésus en Q 5 : 110), lui demandent un signe (Jn 6, 34 ; voir Q 5 : 112). Ils se comportent

comme les Israélites qui, malgré le miracle de la manne, ont continué à se plaindre (voir Nb 11, 4 s.).

La rébellion des Israélites constitue le thème du Psaume 78 qui déplore leur infidélité en général, et sur le fait qu'ils ont demandé une table (v. 19) en particulier. Le mot pour « table » (hébreu *shulḥān*) en éthiopien est *mā'edd* : « Or ils parlèrent contre Dieu ; ils dirent : “Dieu est-il capable de dresser une table (*mā'edd*, dans la traduction éthiopienne des Psaumes) au désert ?” » (Ps 78, 19). Il ne fait nul doute que c'est là la source du terme coranique *al-mā'ida* (pour de plus amples détails, voir Reynolds, « On the Qur'ān's *Mā'ida* Passage »). La description de cette table comme une « fête pour toutes les générations » (v. 114) suggère que le Coran fait ici un lien avec la célébration de l'Eucharistie chrétienne (voir Cuypers, *Le Festin*, p. 343) qui se trouve au cœur de Jean 6. Toutefois, tandis que pour les chrétiens, l'Eucharistie est le don de Jésus à ses adeptes, la « table » du Coran est simplement un signe que Dieu produit pour donner raison à un prophète.

116-120 Ce passage (à l'exception du v. 120 qui constitue une conclusion générale à la sourate) revient à la scène de l'*eschaton* qui avait débuté aux v. 109-110. Au v. 109, Dieu interrogeait l'ensemble des Apôtres tandis qu'ici Il interroge Jésus en particulier (l'intérêt du Coran pour Jésus reflète ici sa préoccupation plus large, dans cette sourate, pour les chrétiens). La question que Dieu pose à Jésus au v. 116 (« Ô Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux Hommes : “Prenez-nous, moi et ma mère, comme divinités en dessous de Dieu” ») a conduit les chercheurs à spéculer sur la compréhension confuse que Muhammad aurait pu avoir de la Trinité (à savoir le Père, la Mère [Marie] et le Fils) en raison du fait qu'il aurait connu une secte hérétique chrétienne en Arabie qui divinisait Marie. Bell (*Origins of Islam*, p. 20) renvoie à la mention, par le *Panarion* d'Épiphane (m. 403), d'un groupe composé de femmes d'« Arabie » (ce terme peut renvoyer à une zone géographique très vaste), appelé les Collyridiennes, qui faisaient des gâteaux (*kollurida*) dédiés à Marie (ailleurs – *Commentary*, vol. 1, p. 174 – Bell suggère que ce verset pourrait refléter la vénération de Marie par les chrétiens jacobites). En réalité, il n'y a pas

de raison de spéculer sur un groupe obscur de chrétiens qui aurait influencé l'auteur du Coran. Il est préférable de considérer la tournure de phrase coranique du v. 116 comme une exagération délibérée, ou une *reductio ad absurdum* de la vénération chrétienne de Marie (qui peut être comparée à Q 9 : 31 où le Coran accuse les chrétiens et les juifs de « diviniser » leur clergé) (voir Reynolds, « On the Presentation of Christianity »). Le souci dont fait preuve le Coran à propos de la vénération de Marie par les chrétiens se trouve plus haut dans cette sourate (v. 75), lorsque le Coran insiste sur le fait que Jésus et Marie mangeaient de la nourriture (et ne pouvaient donc pas être divins, selon la logique coranique).

Jésus répond à Dieu dès le v. 116, où il nie avoir dit aux hommes de l'adorer, lui et sa mère, après quoi il insiste (comme le font tous les prophètes au v. 109) sur le fait que Dieu seul à la connaissance des Inconnaissables. Au verset suivant (117), Jésus déclare avoir seulement dit aux hommes : « Adorez Dieu, mon Seigneur et le vôtre » (la même phrase est attribuée à Jésus en Q 3 : 51 ; 5 : 72 ; 19 : 36 ; 43 : 64 ; elle est proche de Jn 20, 17). Il renvoie aussi (au passé) au temps où Dieu emporta son âme (*lammā tawaffaytanī*), une allusion qui suggère que Jésus est mort, mais que c'est Dieu qui est responsable de sa mort. Cuypers (*Le Festin*, p. 358) compare ce discours de Jésus au discours d'adieu de l'Évangile de Jean (chap. 17). En Jean 17, Jésus déclare (17, 8) : « Les paroles que tu m'as données, je les leur ai données », tandis qu'en Q 5 : 117 il déclare : « Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné. » Ce rapport à Jean correspondrait au rapport entre Jean (chap. 6) et l'épisode de la table (Q 5 : 111-115).

La déclaration finale de Jésus au v. 118 semble être le verdict du Coran sur le sort des chrétiens : Jésus s'en lave les mains et leur destin se trouve lié à la volonté impénétrable de Dieu qui peut leur pardonner ou les punir. Leur sort est ainsi différent de celui des juifs qui ont été maudits (à l'exception de quelques-uns qui sont vertueux, voir Q 5 : 13).

*

Bibliographie

Sources primaires

- ÉPHREM (1972), *Hymns to Abraham Kidunaya : Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, CSCO 322 (texte syriaque) et 323 (traduction allemande), éd. et trad. Edmund Beck (Louvain : Peeters).
- SATRAN David (1995), « Lives of the Prophets », dans *Biblical Prophets in Byzantine Palestine : Reassessing the Lives of the Prophets* (Leyde : Brill).
- AL-MAḤALLI Jalāl al-Dīn, AL-SUYUṬI Jalāl al-Dīn (1410/1995), *Tafsīr al-Jalālayn*, éd. Marwān Siwār (Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya).

Sources secondaires

- AMBROS Arne A., PROCHÁZKA Stephan (2004), *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden : Reichert).
- BELL Richard (1926), *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (Londres : Mcmillan and Co.).
- BELL Richard (1937), *The Qur’ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur’ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- COMERRO Viviane (2001), « La nouvelle alliance dans la sourate al-Mâ’ida », *Arabica* 48/3, p. 285-314.
- CUYPERS Michel (2007), *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ’ida*, préface de M. A. Amir-Moezzi (Paris : Lethielleux).
- GEIGER Abraham (1902), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Leipzig : Kauffman) [1^{re} éd. Bonn : F. Baaden 1833] ; trad. anglaise : F. M. Young (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).

- GRIFFITH Sidney (2011), « *Al-Naṣārā* in the Qur'ān : A Hermeneutical Reflection », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 301-322.
- HENNINGER Josef (1950), « Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht », *Mitteilungen zur Kulturkunde* 4, p. 179-190.
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- REYNOLDS Gabriel (2011), « On the Qur'ān's *Mā'ida* Passage and the Wanderings of the Israelites », dans B. Lourié, C. A. Segovia, A. Bausi (dir.), *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam in Memory of John Wansbrough* (Piscataway, NJ : Gorgias Press), p. 91-108.
- REYNOLDS Gabriel (2014), « On the Presentation of Christianity in the Qur'ān and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric », *al-Bayān* 12, p. 42-54.
- ROBINSON Neal (2001), « Hands Outstretched : towards a Re-Reading of *Sūrat al-Mā'ida* », *Journal of Qur'anic Studies* 3/1, p. 1-19.
- RUDOLPH Wilhelm (1922), *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart : W. Kohlhammer).
- SIMON Marcel (1981), « De l'observance rituelle à l'ascèse. Recherches sur le Décret apostolique », *Revue de l'histoire des religions* 193/1, p. 27-104 ; repris dans M. SIMON, *Le Christianisme antique et son contexte religieux II* (Tübingen : Mohr Siebeck, 1982), p. 725-802.
- WITZTUM Joseph (2011), *The Syriac Milieu of the Qur'ān : the Recasting of Biblical Narratives*, thèse de doctorat (Princeton : Princeton University).

GABRIEL SAID REYNOLDS

Sourate 6
AL-AN'ĀM
(LES TROUPEAUX)

STRUCTURE GÉNÉRALE

165 versets. Cette sourate se caractérise par son style et sa rime relativement uniformes, et ce malgré un changement fréquent de sujet. Une grande partie de cette sourate est consacrée à une polémique contre les incroyants (*kuffār*) ou les polythéistes (*mushrikūn*). C'est dans cette perspective que le Coran aborde les signes de Dieu qui se trouvent dans la nature, le Jour de la Résurrection, l'interdiction de l'adoration de tout autre que Dieu, le pouvoir qu'a Dieu de juger les morts, ainsi que le récit de l'adoption du monothéisme par Abraham. Le Coran cite aussi fréquemment les objections des adversaires du message coranique, et notamment leur demande d'assister à un miracle. Mais cette sourate évoque aussi les « Gens du Livre » (c'est-à-dire les juifs et les chrétiens, v. 20, 114), les juifs en particulier (*al-ladhīna hādū*, v. 146) et les lois juives concernant la nourriture (v. 146-147) ; suggérant même que les adversaires du messager coranique ont montré des feuillets de parchemin (*qarāfīs*) contenant la Torah (v. 91, voir v. 7). Cette sourate rime en *-ūC* (consonne) ou *-īC*. La grande majorité de ces rimes en fin de verset constitue ce que Neuwirth appelle (*Studien zur Komposition*, p. 79-81) *-2n/m* (le type de rime le plus fréquent dans le Coran, qui se trouve aussi dans les sourates 7, 10, 12, 15, 16 et *passim*) ; c'est-à-dire une rime formée par une voyelle longue (*-ū/-ī*) suivie de *n* ou *m*, à l'exception des v. 17, 18, 73, 103 (*-īr*), 66, 102, 107 (*-īl*), et 104 (*-īz*).

Plan

1-6 Louange de Dieu, incrédulité, menace divine.

7-11 Incrédulité face au message du Prophète.

12-32 Unicité et omnipotence de Dieu, malédiction des incroyants.

33-49 Confirmation du Prophète et polémique contre les incroyants.

50-73 Conseil au Prophète, hymne à Dieu, omniscience et omnipotence divines.

74-83 Adoption du monothéisme par Abraham et conflit avec son peuple incroyant.

84-90 Prophètes.

91-104 Authenticité du message du Prophète, unicité de Dieu.

105-117 Polémique contre les incroyants, insistance sur le fait que Dieu a décrété leur incroyance.

118-122 Interdits alimentaires.

123-135 Polémique contre les incroyants, menace du Jugement.

136-142 Rejet des pratiques païennes.

143-153 Interdits alimentaires et ordres éthiques.

154-165 Révélations à Moïse, foi d'Abraham, croyance en Dieu.

Nöldeke insiste sur l'« uniformité lexicale » (*History*, p. 130) de cette sourate, en soulignant l'emploi des mêmes termes et des mêmes

tournures de phrase au sein de différents passages : par exemple *wa-man aẓlamu mimmani ftarā 'alā llāhi*, « Qui est plus injuste que celui qui forge un mensonge contre Dieu ? » (v. 21, 93, 144) ; *la'ib walahw*, « jeu et plaisir » (v. 32, 70) ; *nuṣarrifu al-āyāti*, « Nous adressons nos signes » (v. 46, 65, 105) ; *hādḥā kitābun anzalnāhu mubārakun*, « Ceci est une Écriture bénie que Nous avons fait descendre » (v. 92, 158). Nöldeke remarque néanmoins que cette cohérence stylistique ne trouve pas son pendant dans une cohérence thématique. Le v. 91, qui évoque la présentation de feuillets de parchemin contenant la révélation de Moïse, ne correspond guère au contexte mecquois tardif que Nöldeke attribue à cette sourate. La discussion concernant les lois alimentaires aux v. 118-122 interrompt abruptement ce qui semble avoir constitué une longue section (v. 105-117, 123-135) dédiée à une polémique contre les incroyants, et on pourrait plutôt la rattacher aux v. 136-153 où il est à nouveau question de restrictions alimentaires et de pratiques rituelles. Comme le constate Nöldeke, le v. 154 débute de manière abrupte par « ensuite » (*thumma*). Il se demande si une partie du texte a été perdue (*History*, p. 131).

À l'inverse de Nöldeke, Bell décrit la sourate 6 comme « très confuse » (*Qur'ān*, vol. 1, p. 112) et suggère qu'une couche originelle du texte, de période « mecquoise », a pu être éditée avec des textes « médinois ». Bell donne l'exemple du début de la sourate, qui semble faire allusion aux « récits de punition » typiques des « sourates mecquoises » (sourates 7, 11, 26, 54) au v. 6 (« N'ont-ils point vu combien Nous avons fait périr avant eux de générations que Nous avons établies sur la terre... »), puis semble aussi faire allusion aux juifs qui conservent la Torah sur du parchemin (*qirṭās*, littéralement du « papyrus ») au v. 7 (le lien avec la Torah se trouve au v. 91). Au v. 8, le Coran se réfère à l'idée juive (ou chrétienne) des anges qui sont envoyés avec la révélation (voir v. 50, 158). Bell conclut que le début de la sourate « semble originellement avoir été mecquois, avoir ensuite été revu pour en faire une introduction à une déclaration médinoise ancienne, puis d'avoir été dirigé contre les juifs ».

C'est certainement avec raison que Bell insiste sur les changements abrupts de sujet au sein de cette sourate et en conclut qu'un certain

nombre d'unités originelles indépendantes ont été assemblées (en certains endroits, le début d'une unité originellement indépendante apparaît nettement, comme le début du v. 154). Il faut néanmoins souligner que certains thèmes parsèment cette sourate : c'est le cas notamment des incroyants qui demandent d'assister à un miracle (v. 37, 109, 124, 158) et de la prédétermination divine de l'incroyance (v. 25, 39, 46, 107, 110-111, 149). La répétition de ces thèmes montre que des matériaux homogènes ont été choisis pour être intégrés à cette sourate et/ou que ses rédacteurs ont retravaillé le texte de manière substantielle.

Neuwirth soutient qu'à l'instar des autres sourates mecquoises, cette sourate est construite selon une structure tripartite. La première partie comprend : A. l'hymne d'ouverture (v. 1-3) et B. une longue section consacrée à des polémiques et des arguments confirmant que le Prophète a reçu une révélation (« *Offenbarungsbestätigung* » ; v. 4-73) ; la deuxième partie comporte : A. des textes sur Abraham (v. 74-90) et B. à nouveau une polémique et une « *Offenbarungsbestätigung* » (v. 91-153) ; la troisième partie est elle aussi consacrée à la « *Offenbarungsbestätigung* » (v. 154-165). Neuwirth considère que cette structure tripartite reflète la fonction liturgique pour laquelle toutes les « sourates mecquoises intermédiaires et tardives » furent composées (*Studien zur Komposition*, p. 314 s.), et que la répétition de la « *Offenbarungsbestätigung* » est représentative d'un certain type de « sourates mecquoises intermédiaires et tardives » (« Typus IIa », *Studien zur Komposition*, p. 319). Lowry suit sans réserve l'analyse que fait Neuwirth de la structure de cette sourate (« When Less is More »). Toutefois, ces deux auteurs négligent la part des caractéristiques associées à Médine que l'on retrouve dans cette sourate – et notamment ses différentes allusions aux juifs (par exemple v. 91, 146-147), aux juifs et aux chrétiens (v. 159-161), aux gens du Livre en général (v. 20, 114), ou encore l'emploi d'un certain vocabulaire (*nabī* au v. 112 ; *kun fa-yakūn* au v. 73) – sans parler des textes (comme la référence à la navigation au v. 63, ou l'allusion au fait que les incroyants sont des agriculteurs au v. 141) qui ne cadrent ni avec La Mecque ni avec Médine. En fin de compte, il est simpliste, pour ne pas dire trompeur, de classer cette sourate comme seulement « mecquoise ».

À l'instar de nombreuses autres sourates (dont les prétendues sourates médinoises), la sourate 6 s'ouvre et se conclut par des formules de louange, ce qui pourrait aller dans le sens d'une fonction liturgique. Mais d'autres aspects de l'analyse formelle de Neuwirth soulèvent des difficultés : aucun élément formel distinctif (comme les changements de rime ou la longueur des versets) ne permet de diviser la sourate en trois parties, ce qui oblige à aménager les divisions dans la sourate selon le thème. Toutefois, chacune des trois sections qu'elle suggère comporte des passages qui s'éloignent de ce qu'elle considère comme le thème principal de la section en question (comme c'est le cas des passages eschatologiques aux v. 25-32 ; ou des discussions juridiques concernant les interdits alimentaires aux v. 118-122, 144-147). En outre, on voit mal comment le passage qui traite de l'enfance d'Abraham (v. 74-83) est censé s'accorder avec la « *Offenbarungsbestätigung* » pour former une « deuxième section » cohérente. Autrement dit, les descriptions que fait Neuwirth du thème principal de chacune de ces trois sections viennent simplifier la complexité des matériaux littéraires qui s'y trouvent.

Il est dès lors préférable de considérer que la sourate 6 est une œuvre composite qui rassemble des matériaux littéraires variés lesquels ont été édités ensemble. Ce travail rédactionnel est décelable tant dans la rime qui est constante (comme Nöldeke l'avait remarqué) que dans certaines tournures de phrase que l'on retrouve dans différentes sections de la sourate.

COMMENTAIRE

1-6 *Louange de Dieu, incrédulité, menace divine*

Contrairement aux sourates qui débutent par les lettres dites « isolées » ou « mystérieuses » ainsi que par une allusion à la révélation

donnée au messenger coranique, cette sourate est introduite par une réflexion sur la relation entre Dieu et l'homme. Le Coran loue Dieu, le créateur, pour Son omnipotence et Son omniscience (v. 3), fustige ceux qui donnent à Dieu des égaux (v. 1) ainsi que ceux qui doutent de Lui (v. 2) ou rejettent Ses signes (v. 4), et les menace d'un châtement (v. 5-6). La description au v. 1 de la création, par Dieu, de la lumière et des ténèbres, peut être comparée à Is 45, 7 : « Je façonne la lumière et Je crée les ténèbres, Je fais le bonheur et Je crée le malheur, c'est Moi, Yahvé, qui fais tout cela. »

7-11 *Incrédulité face au message du Prophète*

Au v. 7, le Coran insiste sur le fait que les mécréants auraient persisté dans leur refus de croire, même « si Nous avions fait descendre sur toi une Écriture dans un parchemin ». Le terme arabe pour « parchemin », *qirṭās*, semble dériver du syriaque *qartīsā* (une forme qui se trouve aussi en araméen juif ; elle dérive du grec *kartēs*), dont le sens est « feuille », « papier » ou « folio », mais que l'on traduit généralement par « parchemin » (comme Blachère, cité ci-dessus) ou « papyrus » (comme Droge), puisque dans le contexte des origines du Coran, le papier n'était pas encore utilisé. Ce verset est ainsi à mettre en rapport avec le v. 91, dans lequel le Coran évoque ses adversaires brandissant le Livre de Moïse dans des *qirṭās*. En d'autres termes, au v. 7, le Coran cherche à montrer que même si le Prophète avait reçu un livre complet du ciel, comme ce fut le cas, selon la croyance juive, de Moïse sur le mont Sinaï (au lieu de proclamations orales fragmentaires), ses adversaires n'auraient pas accepté son message. Il s'ensuit que ces adversaires non nommés ne sont pas des polythéistes (comme on s'y serait attendu dans le contexte de cette sourate supposément « mecquoise »), mais des juifs.

Quelque chose de similaire est suggéré par le verset suivant (8), dans lequel le Coran cite l'objection de ses opposants, qui relèvent qu'un ange n'a pas été envoyé au Prophète (voir Q 6 : 50, 158 ; 11 : 12, 31 ; 12 : 109 ; 13 : 38 ; 16 : 43 ; 17 : 92, 94-95 ; 21 : 7-8 ; 25 : 7, 20 ; à ce sujet voir Crone, « Angels versus Humans », p. 320-322). Selon la

tradition musulmane, un ange (Gabriel) a fait descendre le Coran (voir Q 2 : 98), mais cette doctrine est contredite par la réponse du v. 8, à savoir que si un ange était descendu avec la révélation « l'Ordre eût été décrété » (c'est-à-dire que l'ange aurait puni ou détruit les incroyants ; voir Q 6 : 58 ; 19 : 39 ; 39 : 69 ; 40 : 78). Néanmoins, le v. 9 donne une autre réponse (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 179 la qualifie de « plus tardive ») : même si Dieu avait envoyé un ange, il aurait été déguisé en homme, afin que les incroyants ne puissent pas savoir que c'était un ange et ne croient pas (voir encore le v. 111 pour une autre réponse). Comme l'indiquent ces versets, et comme Patricia Crone l'a souligné (« Angels versus Humans »), les adversaires du messager coranique ne semblent pas être ici des païens idolâtres mais plutôt des monothéistes qui ont des idées claires sur la révélation – à savoir que Dieu fait descendre du ciel soit un Livre complet, soit des anges. La réponse du Coran (v. 10-11) est de menacer ses adversaires de destruction.

Le v. 8, qui rapporte les dires des adversaires du messager coranique, est un exemple de ce que Mehdi Azaiez (*Le Contre-discours coranique*) appelle le « contre-discours » (voir aussi v. 23, 27, 29, 30, 31 *et passim*).

12-32 *Unicité et omnipotence de Dieu, malédiction des incroyants*

12-18 L'attention du Coran revient ici à une exhortation sur Dieu et l'humanité (voir v. 1-6). L'insistance du v. 12 (voir v. 65) sur le fait que Dieu « s'est prescrit la Miséricorde » doit être lue à la lumière du contexte plus large du passage. La « miséricorde » de Dieu est impénétrable (voir Q 7 : 156) : il a le pouvoir de pardonner et de punir qui bon lui semble (v. 16-17). Devant le mystère du jugement et de la miséricorde de Dieu, l'attitude appropriée de l'homme est de se tenir à l'écart de l'associationnisme (v. 14) et de la désobéissance à Dieu (v. 15).

19-32 Comme le remarque Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 180-181) le v. 19 est complexe et certainement composite. Le milieu du verset

soulève une question sur l'authenticité du Coran, tandis que la fin du verset (qui mentionne le « témoignage », le thème du début du verset) traite des dieux autres que Dieu.

Par ailleurs, cette section contient une polémique assez développée contre les adversaires du Prophète : ils sont coupables non seulement de croire en des divinités autres que Dieu (v. 19), mais aussi de ne pas croire en la résurrection (v. 29). Traditionnellement, on considère que cette polémique est dirigée contre les polythéistes de La Mecque. Toutefois le v. 20, parallèle à Q 2 : 146 (un verset supposément « médinois »), parle de « Ceux à qui Nous avons donné l'Écriture » (voir v. 114), et ferait donc allusion aux juifs et/ou aux chrétiens. La compréhension de la suite de ce verset, et du référent du pronom *-hu* dans *ya'rifūnahu* « ils le/la connaissent », est disputée, entre « ceux à qui Nous avons donné l'Écriture la connaissent » (« la » étant la « révélation », par exemple Bell [1937], Blachère), ou « le connaissent » (c'est-à-dire « le Prophète », *Tafsīr al-Jalālayn*). La relation entre ce verset et Q 2 : 146 ainsi que Q 5 : 83 – dans lesquels les chrétiens (et non les juifs) déclarent qu'ils croient lorsqu'ils entendent la récitation donnée au Prophète –, suggère que la première lecture est préférable.

En divers endroits de cette section (v. 22-23 ; 27-28 ; 30-31), le Coran cherche à convaincre son auditoire en décrivant le jour du Jugement et la réaction des incroyants lors de leur condamnation ce jour-là. Le Coran insiste sur le fait que les incroyants nieront qu'ils étaient polythéistes (*mushrikīn* ; v. 23) ou qu'ils demanderont à être renvoyés sur terre afin qu'il leur soit donné une deuxième chance de croire en Dieu (v. 27 ; voir Q 2 : 167 ; 7 : 53). Il insiste encore sur le fait qu'après avoir nié la résurrection tandis qu'ils étaient vivants (v. 29), ils en confesseront la réalité quand ils seront ressuscités (v. 30). Le dernier verset de cette section (32) adresse un avertissement parallèle à ceux qui sont encore en vie : « La vie immédiate n'est que jeu et plaisir » (voir Q 29 : 64 ; 47 : 36 ; 57 : 20).

Au v. 25 (voir v. 39, 46), Dieu empêche ceux, parmi les incroyants, qui cherchent à écouter le Prophète, de comprendre la révélation en « plaçant sur leurs cœurs des enveloppes » et en mettant « une fissure dans leurs oreilles » (voir Q 10 : 42 qui au contraire parle des

incroyants comme étant sourds de leur propre gré ; Q 47 : 16 en est plus proche ; voir aussi Q 17 : 45-47 ; 18 : 57 ; 41 : 44).

À la fin de ce verset, le Coran parle des incroyants qui rejettent les proclamations du Prophète et les décrivent comme des « histoires des Anciens » (*asāṭīru l-awwalīna* ; Q 8 : 31 ; 16 : 24 ; 23 : 83 ; 25 : 5 ; 27 : 68 ; 46 : 17 ; 68 : 15 ; 83 : 13 ; *asāṭīr* vient probablement du syriaque *eshṭārā* pour « manuscrit », voir Ambros et Procházka, *Concise Dictionary of Koranic Arabic*, p. 133). Le fait que les adversaires du Prophète rejetteraient sa prédication monothéiste centrée sur la résurrection en la traitant d'*ancienne* contredit le contexte supposé de La Mecque païenne. On aurait pu supposer qu'ils aient considéré cette prédication comme quelque chose de nouveau et d'hérétique, mais ils semblent plutôt l'avoir déjà entendue auparavant (ou avoir entendu quelque chose de similaire). Cette référence, de même que celle aux Gens du Livre au v. 20, suggère que des juifs et des chrétiens étaient présents dans le contexte de la proclamation de cette sourate.

33-49 *Confirmation du Prophète et polémique contre les incroyants*

33-36 Dans ce passage, le Coran s'adresse directement au Prophète pour le consoler après que ses adversaires ont refusé de croire en lui. Les « signes de Dieu » (v. 33) que les incroyants rejettent sont bien évidemment les proclamations du Prophète (au v. 37, les adversaires se demandent pourquoi un « signe » – employé là dans le sens de miracle – n'a pas été donné au messenger coranique). La construction du v. 35 est idiosyncratique : il semble contenir deux phrases conditionnelles, l'une et l'autre dépourvues d'apodose. Ce verset paraît presque se moquer du désir du messenger coranique de produire un miracle, ou de son incapacité à effectuer une ascension céleste. L'objectif du verset est précisé dans sa deuxième partie : il n'y a nul besoin d'un miracle puisque Dieu pourrait obliger tous les adversaires du Prophète à croire s'Il le voulait (voir Q 10 : 99).

37-49 Cette section poursuit la polémique à l'encontre de ceux qui rejettent le messenger coranique et son message. Au v. 37, les incroyants demandent un miracle. Le souhait du messenger coranique de pouvoir réaliser un tel miracle est déjà mentionné au v. 35 et la futilité de montrer des miracles aux incroyants l'est au v. 25.

La référence aux oiseaux du v. 38, une allusion au fait que Dieu prend soin d'eux, peut être comparée à Q 11 : 6, 56, ainsi qu'à Mt 6, 26.

Les v. 40-41 suggèrent que les incroyants imploreront Dieu lorsque le châtiment divin ou le Jugement dernier (v. 40) se présentera à eux et que Dieu les sauvera alors (v. 41). Cela contredit des passages comme Q 4 : 18 ; 6 : 158 ; 10 : 90-91 ; 32 : 29 ; 40 : 84-85, qui impliquent que Dieu n'acceptera pas le repentir des incroyants au moment de leur mort.

Au v. 39, puis à nouveau au v. 46, le Coran fait encore (voir v. 25) de Dieu le responsable de l'égarement des incroyants ; ces passages sous-entendent que le destin des hommes se trouve lié à la volonté impénétrable de Dieu (concernant le « scellement » des cœurs par Dieu au v. 46, voir Q 2 : 7 ; 4 : 155 ; 7 : 100-101 ; 9 : 87, 93 ; 10 : 74 ; 16 : 108 ; 30 : 59 ; 40 : 35 ; 45 : 23 ; 47 : 16 ; 63 : 3). Une nouvelle explication de l'entêtement des hommes est donnée au v. 43 : Satan égare les hommes en les tentant par le mal (voir Q 8 : 48 ; 16 : 62 ; 27 : 24 ; 29 : 38).

Aux v. 42-45, le Coran fait allusion aux « récits de punition » qui sont prééminents dans les sourates 7, 11, 26, 37 et 54. Au v. 43, l'idée qu'un peuple puisse se sauver lui-même, et ce bien qu'il soit sur le point d'être puni, fait suite aux v. 40-41. Cela pourrait aussi être une allusion au récit du peuple de Jonas (voir Q 10 : 98).

Le passage final de cette section (v. 47-49) réitère les menaces de Dieu contre les peuples incroyants et transgresseurs (le début du v. 47 – « Que vous en semble ? » – répond au début du v. 40). Le v. 49 menace de châtier ceux qui nient les signes de Dieu. On peut se demander en quoi cela cadre avec le premier verset (37) de cette section, qui suggère que le Prophète n'a pas présenté de « signes ». Une solution possible est de considérer que le signe que les incroyants

demandaient était un miracle, tandis que le signe que le Prophète leur a donné était la révélation qu'il proclamait (comme le suggère le v. 55).

50-73 *Conseil au Prophète, hymne à Dieu, omniscience et omnipotence divines*

50-58 Le Coran continue ici de donner des ordres à son Prophète par l'intermédiaire de la voix divine, qui lui précise quoi dire à son auditoire. Au v. 50, il doit nier détenir quelque connaissance des secrets célestes (*al-ghayb*) et être un ange (voir v. 8, 158). Si l'on peut se fier au « contre-discours » du Coran, les adversaires du Prophète s'attendaient à ce que Dieu envoie une révélation aux hommes par l'intermédiaire d'anges et non par le biais d'un simple être humain, incapable de produire des miracles. À plusieurs reprises dans le Coran, les incroyants, dont le peuple de Noé (Q 23 : 24), le peuple de 'Ād et de Thamūd (Q 41 : 14), ou tous ceux à qui un prophète fut envoyé (Q 14 : 10), expriment une croyance similaire (voir aussi Q 6 : 8-9, 91, 111, 158 ; 14 : 9-11 ; 15 : 7 ; 17 : 94-95 ; 22 : 75 ; 23 : 24). On s'attendrait à ce que des juifs et des chrétiens formulent ce type de demande, et non des polythéistes mecquois (sur les révélations angéliques dans la Bible, voir par exemple Gn 21, 17-18 ; Jg 6, 11-20 ; Mt 28, 2 ; Lc 2, 9-10 ; Ac 8, 26 ; Ap 1, 1).

Le v. 52 semble faire allusion à une situation bien précise, à savoir la possibilité qu'un certain groupe de partisans du Prophète en vienne à être rejeté ou banni. Comme le constate Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 188), ce groupe priait apparemment deux (et non cinq) fois par jour : le matin et le soir.

Le v. 54, qui comporte une quasi-répétition de la déclaration du v. 12 (« Votre Seigneur s'est prescrit la miséricorde »), semble lui aussi répondre à une préoccupation spécifique de la communauté du Prophète, celle-ci étant de savoir si celui qui commet un mal par ignorance, et qui se repent par la suite, sera pardonné. Ce verset délimite toutefois clairement les bornes de la miséricorde divine : elle

ne s'applique pas à ceux qui commettent le mal délibérément ou qui refusent de se repentir.

Les v. 57-58 sont essentiels pour la conception traditionnelle et savante des passages « mecquois ». Le Prophète semble dire que les incroyants en appellent à leur propre destruction, mais que celle-ci ne peut venir que par l'intermédiaire de Dieu. Dans les passages prétendument « médinois », le Coran ordonne aux croyants de devenir les intermédiaires de la destruction divine en menant la guerre contre les incroyants.

59-67 Le Coran détourne à présent son attention des dissensions entre le Prophète et les incroyants pour se focaliser sur la nature de Dieu. À la différence du Prophète coranique (v. 50), Dieu détient les clés de l'Inconnaissable (v. 59 ; voir Q 72 : 26 et Mt 16, 19). Concernant la description de la feuille qui tombe (v. 59), Rudolph (*Abhängigkeit*, p. 14) se demande s'il n'y a pas là un lien avec Mt 10, 29, qui parle d'un moineau qui tombe à terre. Le v. 61 fait allusion aux anges que Dieu envoie pour observer (et non pour « protéger » comme cela a parfois été compris ; voir Q 43 : 80 ; 82 : 10-12) les actions des hommes afin de préparer un registre (consignant les différentes actions des hommes) pour le Jugement (v. 62).

Comme le remarque Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 190), au milieu du v. 61, le Coran passe d'un discours divin à la troisième personne à un discours à la première personne du pluriel (*rusulunā*). De plus, le v. 61 sous-entend que de nombreux anges sont responsables du rappel des âmes lors de la mort, tandis qu'en Q 32 : 11 il n'est question que d'un seul « ange de la mort ».

La séquence des v. 63-64 est typique de la perspective coranique sur la duplicité religieuse des incroyants. Ils implorent Dieu lorsqu'ils sont en situation de péril, lui faisant même des promesses (v. 63). Mais une fois sauvés par Dieu, ils reviennent à leurs divinités (v. 64 ; mais voir v. 40-41). Il est révélateur que le Coran emploie souvent des exemples tirés du domaine maritime (v. 63 ; voir Q 10 : 22-3 ; 17 : 67 ; 29 : 65 ; 31 : 32) afin de donner cette leçon, bien que la tradition musulmane ne décrive ni les Mecquois, ni les Médinois comme des marins. Ici, la

voix divine du Coran poursuit en insistant sur le fait que Dieu ne fait pas que sauver les personnes en détresse, mais qu'Il est aussi celui qui cause cette détresse et est responsable de la discorde et de la violence entre les hommes.

Le verset final de ce passage (67) (qui finit par « bientôt vous saurez ») indique que le Prophète s'attendait à ce que le châtiment (apocalyptique ou autre) frappe son peuple d'incroyants dans un futur proche.

68-73 Au v. 68, le Coran insiste sur le fait que Satan peut faire oublier au Prophète (voir v. 43) d'éviter les incroyants. L'idée selon laquelle Satan joue un rôle particulier pour faire oublier des choses se trouve ailleurs dans le Coran (Q 12 : 42 ; 18 : 63 ; 58 : 19). Concernant le Coran qui fait référence à lui-même au v. 68 (le « Rappel », voir v. 90), voir le travail de Boisliveau (*Coran par lui-même*).

Là où au v. 32 le Coran insistait sur le fait que la vie d'ici-bas est « jeu et plaisir », il note ici (v. 70) que les incroyants ont le point de vue opposé : pour eux, c'est la religion qui est « jeu et plaisir ».

On peut comparer le v. 68, qui parle du danger que Satan représente pour le Prophète, avec le v. 71 qui évoque le danger des démons ou des satans (*shayāṭīn*) lesquels éloignent les hommes de ceux qui leur montrent la bonne direction (voir Q 19 : 83 ; 23 : 97 ; 41 : 25 ; 43 : 36). Droge constate que le Coran se représente les démons comme étant « chacun préposés à inciter les Hommes au mal » (*Qur'ān*, p. 82, n. 92).

Le début du v. 73, comme nombre d'autres passages coraniques (Q 3 : 47 sur la création de Jésus ; Q 3 : 59 sur la création d'Adam et de Jésus ; et aussi Q 2 : 117 ; 16 : 40 ; 19 : 35 ; 36 : 82 ; 40 : 68), montre Dieu qui crée en prononçant le verbe « Sois ». Cette idée pourrait trouver son origine en Genèse 1, où Dieu crée les cieux et la Terre en disant : « Que... soit ». On peut aussi noter les passages du Coran (par exemple Q 16 : 2 ; 17 : 85 ; 40 : 15 ; 42 : 52 ; 97 : 4) qui évoquent l'ordre ou le *amr* de Dieu, qui est peut-être à rapprocher de l'araméen *mēmṛā*, « mot ».

Le v. 73 se conclut par une référence au jour du Jugement, « lorsqu'il sera soufflé dans la Trompe ». (À propos de ce coup de trompette eschatologique, voir Q 18 : 99 ; 20 : 102 ; 23 : 101 ; 27 : 87 ; 36 : 51 ; 39 : 68 ; 50 : 20 ; 69 : 13 ; 74 : 8 ; 78 : 18, et pour son sous-texte biblique, voir Mt 24, 31 ; 1 Cor 15, 52 et 1 Th 4, 16).

74-83 *Adoption du monothéisme par Abraham et conflit avec son peuple incroyant*

Ici, le Coran développe une tradition sur Abraham qui se trouve dans des œuvres exégétiques juives et chrétiennes plus anciennes. Cette tradition a été inspirée par la volonté de constituer un récit autour de l'enfance d'Abraham à Ur (Gn 11, 31), en se fondant sur deux passages bibliques : Gn 15, 4-6, où Dieu dit à Abraham d'observer les étoiles dans le ciel, et Dt 4, 19, où Dieu le prévient de ne pas adorer les astres. Selon une tradition qui se trouve à la fois dans le *Livre des Jubilés*, dans l'*Apocalypse d'Abraham* (un écrit d'origine juive datant du 1^{er} ou 11^e siècle de l'ère commune) et dans *Genèse Rabbah* (38, 19), le père d'Abraham, qui s'appelle Terah (le Coran l'appelle Āzar, reflétant peut-être une confusion avec le nom du serviteur d'Abraham, Éliézer, qui se trouve dans les Targums, la Septante et la Peshitta de Gn 15, 2), est lui-même un « forger d'idoles » (voir Jos 24, 2). Le *Livre des Jubilés* (dans lequel Terah finit par rejeter l'adoration des idoles) rapporte qu'une nuit, Abraham observait les étoiles en y cherchant un signe qui lui indiquerait ce que produiraient les pluies dans l'année. Tandis qu'il observait les étoiles, il se rendit compte qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, le créateur. Il devint ainsi monothéiste par la seule observation de la nature, et non en recevant une révélation (12, 16-17). Dans l'*Apocalypse d'Abraham*, c'est Abraham lui-même qui rapporte cette expérience (7, 8-10 ; voir aussi Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, I, 7, 1).

Au v. 79, Abraham se désigne comme un *hanīf* (voir Q 2 : 135 ; 3 : 67, 95 ; 4 : 125 ; 6 : 161 ; 10 : 105 ; 16 : 120-123 ; 22 : 31 ; 30 : 30). La plupart des savants ont compris ce terme comme « monothéiste »

(Berque le traduit par « croyant originel » ; voir Gobillot, « *Hanîf* », p. 381-384). Ce sens est sous-entendu par Q 22 : 31 et Q 98 : 5, où le terme *ḥunafā'* est employé pour évoquer la dévotion à Dieu. Mais l'objectif du Coran est aussi d'insister sur le fait qu'Abraham croyait en Dieu de manière *naturelle*, indépendamment des révélation juive et chrétienne (puisqu'il vécut avant Moïse et Jésus, voir Q 3 : 65). Ainsi, le nom *ḥanîf* comprend aussi le sens de « Gentil ». Le terme syriaque équivalent de *ḥanîf*, *ḥanpē*, est employé pour désigner les « Grecs » (*Hellēnas* en grec) dans la traduction syriaque du Nouveau Testament (Jn 7, 35 ; Ac 18, 4).

Aux v. 80-83, le Coran passe à une scène dans laquelle Abraham argumente avec son peuple incroyant. Cette scène (voir Q 19 : 41-48 ; 21 : 51-67 ; 26 : 69-104, 116 ; 29 : 16-17, 24-25 ; 37 : 83-96 ; 43 : 26-27 ; 60 : 4) relève d'un thème très important dans le Coran – le fait de placer la foi au-dessus de la famille. C'est aussi le résultat du développement des traditions juives et chrétiennes (discutées ci-dessus) autour de l'enfance d'Abraham, le fils d'un forgeron d'idoles qui vécut au milieu d'un peuple païen. Dans un long passage du *Livre des Jubilés*, Abraham argumente avec son père afin de le convaincre d'éviter l'idolâtrie (12, 1-5). Il parvient à le convaincre mais il craint la colère du peuple idolâtre au milieu duquel ils vivent (12, 6-7). Dans l'*Apocalypse d'Abraham*, le jeune Abraham se rend compte que les idoles de son père sont impuissantes et, comme dans le *Livre des Jubilés*, il cherche à convaincre son père de les abandonner (voir *Apocalypse d'Abraham* 4, 3-6). Tandis que dans d'autres passages du Coran, Abraham s'oppose à son père (Q 19 : 41-48 ; 21 : 51-67 ; 26 : 69-104 ; 37 : 83-96 ; 43 : 26-27), ici (ainsi qu'en Q 29 : 16-17 ; 60 : 4) il n'affronte que son peuple idolâtre.

84-90 Prophètes

La liste des prophètes des trois premiers versets de ce passage peut être comparée à Q 2 : 136 (liste identique en Q 3 : 84, Q 4 : 163, et Q 33 : 7). On remarquera que dans tous ces cas, seuls des prophètes

bibliques sont mentionnés (les prophètes comme Hūd, Ṣāliḥ et Shu‘ayb n’y apparaissent pas). Il convient aussi de noter qu’Ismaël se trouve séparé d’Abraham, bien qu’il apparaisse après Abraham et aux côtés d’Isaac en Q 2 : 136, 3 : 84 et 4 : 163. Bell (*Origin of Islam*, p. 129-130) y voit un signe montrant qu’à l’époque de la rédaction de la sourate 6, Muhammad n’avait pas encore connaissance du lien unissant Abraham à Ismaël. Rudi Paret (*Kommentar*, p. 145) déduit de la manière dont le Coran relie à la fois Isaac et Jacob à Abraham que l’auteur du Coran pensait qu’ils étaient tous deux ses fils (i.e. il n’y a pas ici d’indice suggérant que Jacob est le fils d’Isaac). Bell constate que cette liste n’est pas chronologique : Loth est séparé d’Abraham, Joseph apparaît après David et Salomon, et Jésus est nommé avant nombre de figures vétérotestamentaires. Outre Ismaël, le v. 86 mentionne Jonas, Loth et *al-yasa’*, qui est généralement identifié à Élisée (de l’hébreu *Elīshā’*). Ce dernier nom n’apparaît qu’ici et en Q 38 : 48 (où il vient aussi juste après le nom d’Ismaël).

Les v. 88-90 sont une sorte de commentaire de la liste des prophètes. Le v. 88 aborde le thème de la guidance (introduit à la fin du v. 87) avec une phrase qui trouve un parallèle en Q 39 : 23. Le v. 89 mentionne le « Livre », le « jugement » (*ḥukm*) et la « prophétie » (ces trois éléments se trouvent ensemble en Q 3 : 79 ; 45 : 16 ; et la paire « prophétie » et « Livre » se trouve en Q 29 : 27 ; 57 : 26). Ces trois termes ne doivent pas être compris comme les trois composantes de la Bible hébraïque (Torah, Livres et Prophètes), ainsi que le suggère Horovitz (*Koranische Untersuchungen*, p. 72 s.), mais plutôt comme trois références générales à la révélation divine. Au v. 90, la voix divine du Coran ordonne au Prophète de dire qu’il ne s’attend pas à une récompense pour avoir prêché, reprenant là un thème courant dans le Coran (voir Q 10 : 72 ; 11 : 29 ; 12 : 104 ; 25 : 57 ; 26 : 109, 127, 145, 164, 180 ; 34 : 47 ; 36 : 21 ; 38 : 86 ; 42 : 23 ; 52 : 40 ; 68 : 46), qui peut être rapproché de Mt 10, 8 ou de l’écrit chrétien ancien qu’est le *Pasteur d’Hermas* : « Est-ce qu’un Esprit divin peut accepter un salaire pour prophétiser ? Il n’est pas possible qu’un prophète de Dieu agisse ainsi : l’esprit de tels prophètes est terrestre » (Précepte 11, 12).

91-104 *Authenticité du message du Prophète, unicité de Dieu*

91 Le Coran répond ici à une objection (un « contre-discours », pour reprendre l'expression d'Azaiez, *Contre-discours*) selon laquelle Dieu n'a rien fait descendre sur un être humain (voir v. 50, 109, 158). Afin de contrer cette objection, le Coran prend l'exemple de l'Écriture de Moïse. Il est remarquable que le Coran insiste sur le fait que ses adversaires (qui, selon l'interprétation traditionnelle de cette sourate, seraient des polythéistes mecquois) brandissent des pages (*qarāṭīs* – Blachère traduit par « [rouleaux de] parchemin ») de cette Écriture (voir v. 7 dans lequel se trouve le singulier *qirṭās*). Comme le note Paret (*Kommentar*, p. 147), tout cela rend difficile d'identifier les adversaires du Prophète dans ce verset. Le début du verset semble s'adresser à ceux qui rejettent complètement la possibilité d'une révélation, mais à la fin du verset, ces adversaires semblent être des juifs.

92-94 Ce passage débute par une référence du Coran à lui-même (à ce sujet voir Boislivé, *Coran par lui-même*), qui rapporte qu'il a été révélé afin que le Prophète puisse avertir « la Mère des Cités » (voir Q 42 : 7). On voit généralement là une référence à La Mecque, bien que le Coran n'établisse jamais ce lien de manière explicite, et Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 198) pense qu'il doit s'agir de Médine. Le v. 93 semble faire allusion aux faux prophètes, et le *Tafsīr al-Jalālayn* rapporte qu'il fut révélé spécifiquement à propos de Musaylima « le menteur », mais cela contredirait la datation mecquoise traditionnelle de cette sourate. La fin du v. 93 fait référence aux anges de la mort annonçant le malheur qui frappera les faux prophètes. Il semblerait que Dieu lui-même poursuive ce message dans le v. 94 (le texte passe à la première personne du pluriel), et se moque de ces faux prophètes en leur disant qu'ils n'ont pas été secourus par les intercesseurs ou les associés auxquels ils croyaient jadis. Ainsi, au v. 93a, le problème avec ces « prophètes » est qu'ils prétendent faussement recevoir une révélation de Dieu, mais au v. 94, le problème c'est (apparemment) qu'ils sont polythéistes. Il convient aussi de remarquer (à ce propos,

voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 198) que le v. 93 sous-entend que la rétribution divine a lieu immédiatement après la mort, alors que l'eschatologie coranique semble affirmer ailleurs que les hommes ne seront jugés qu'après la résurrection des corps au jour du Jugement.

95-99 Ce passage ressemble à un hymne à la gloire de Dieu. Il est tout entier proclamé à la troisième personne du singulier jusqu'au milieu du v. 99 où, soudainement, Dieu parle à la première personne du singulier. Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 199) le qualifie de « *sign passage* » (comme cela est suggéré par la fin du v. 99 : « en cela sont certes des signes pour un peuple qui croit »). Le Coran attire l'attention sur la nuit, le soleil, la lune (v. 96), les étoiles (v. 97), la création des hommes (v. 98), ainsi que la pluie et la végétation (v. 99) pour souligner le pouvoir et le bienfait de Dieu, de même que pour sous-entendre que les hommes devraient être reconnaissants en retour. En mentionnant la création des êtres humains à partir d'une âme unique (v. 98 ; voir Q 4 : 1 ; 7 : 189 ; 39 : 6), le Coran fait allusion au récit d'Adam. Dans son *Kommentar* (p. 148), Paret fait état du débat dans les sources traditionnelles autour des deux termes *mustaqarr* et *mustawda* (aussi au v. 98), à savoir s'ils renvoient à l'utérus de la mère et aux reins du père, ou à la terre et au tombeau. Les mentions de la pluie et de la végétation au v. 99 peuvent être comparées à Q 2 : 22 ; 7 : 57 ; 14 : 32 ; 20 : 53 ; 31 : 10 ; 35 : 27.

100-104 Le v. 100 est le seul dans le Coran à évoquer explicitement le fait que les adversaires du Prophète ont fait des djinns les « fils et les filles » de Dieu, même si d'autres passages (Q 6 : 128 ; 34 : 41 ; 37 : 158 ; 72 : 6) font allusion à l'adoration des djinns ou à leur association à Dieu. Dans le *Qur'an Seminar Commentary* (p. 393 ; voir p. 387-398 pour le commentaire complet), je soutiens que le Coran décrit les djinns d'une manière qui en fait des équivalents des démons : à la fois les djinns (Q 72 : 1-17) et les démons (Q 15 : 17-18 ; 37 : 6-8 ; 67 : 5) cherchent à s'introduire dans la sphère céleste afin d'entendre les secrets divins. De manière révélatrice, en Q 18 : 50, il est dit que le démon (Iblīs) lui-même fait partie des djinns.

Au v. 101, le Coran déclare que Dieu ne peut avoir de *walad* – un terme souvent traduit par « fils » – puisqu'il n'a pas de compagne (voir Q 72 : 3). En le lisant à la lumière du v. 100 qui mentionne ceux qui font des djinns des « fils et filles », le mot *walad* devrait être compris dans le sens plus général de « progéniture » (voir la traduction de Blachère, « enfants »).

Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 200) considère que les v. 102-104 auraient originellement pu venir à la suite du « *sign passage* » qui se termine avec le v. 99. Ces trois versets ont des rimes finales inhabituelles (le v. 104 est le seul de la sourate à finir en *īz*).

105-117 *Polémique contre les incroyants, insistance sur le fait que Dieu a décrété leur incroyance*

105-107 Les chercheurs se sont demandé si les paroles attribuées à l'auditoire du Prophète au v. 105 : « Tu as étudié [les signes] » (voir v. 156) signifient simplement qu'il a étudié la révélation (soit les Écritures antérieures, soit la révélation qui lui est donnée), ou si elles sous-entendent qu'une personne (et non Dieu) a enseigné la révélation au Prophète. Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 201), qui s'appuie sur l'usage du même verbe en Q 68 : 37 (voir Q 34, 44), préfère la première solution (voir aussi Paret, *Kommentar*, p. 149).

Le v. 107 présente Dieu comme le responsable du polythéisme des adversaires du Prophète (voir v. 25, 39, 46, 110-111). Une telle déclaration, qui a mené la majeure partie des musulmans sunnites à accepter la prédétermination divine, semble contredire les efforts du Coran pour convertir son auditoire (ce qui suppose le libre-arbitre). Ici, le Coran insiste sur le fait que le Prophète ne doit pas se sentir mal du fait que ses adversaires n'ont pas cru (voir Q 42 : 6).

108-117 Le v. 108 (à la deuxième personne du pluriel) conseille à l'auditoire du Coran de ne pas insulter les divinités des adversaires du Prophète afin qu'ils n'insultent pas Allah, bien que nombre d'autres

passages coraniques insistent sur le fait que ces adversaires adorent aussi Allah (voir par exemple v. 19, 40-41). De plus, le Coran semble s'en prendre à ces divinités dans d'autres passages (par exemple Q 7 : 194-195 ; 34 : 22).

Le v. 109 formule à nouveau (voir v. 37) la demande des adversaires du Prophète de le voir produire un miracle. Une fois encore (voir v. 25, 39, 46, 107), les v. 110-111 insistent sur le fait que Dieu est responsable de l'incroyance des adversaires du Prophète (et ce afin de rassurer le messenger coranique que ce n'est pas de sa faute s'il n'est pas parvenu à les convertir). Au v. 111, la possibilité qu'un mort se présente aux incroyants afin de les convaincre de croire (voir Q 7 : 44-50 ; 23 : 99-100) reflète la parabole du riche et de Lazare dans l'évangile de Luc, dans lequel Abraham explique que « du moment qu'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, même si quelqu'un ressuscite d'entre les morts, ils ne seront pas convaincus » (Lc 16, 31).

Le Coran semble changer abruptement de sujet au v. 112 (voir v. 121 ; Q 22 : 52) pour mentionner la possibilité que le Prophète lui-même puisse être tenté par des démons/satans (voir le v. 68, bien que ce verset ne parle que de Satan qui fait « oublier » quelque chose au Prophète). Ici, les « démons » sont dits venir des « hommes ou des djinns » (Blachère traduit « des Hommes démoniaques ou des Djinns » ; voir le commentaire sur les v. 100-104). Comme le remarque Droge (p. 85, n. 152), le Coran emploie ici la racine *w-h-y* qui est normalement réservée à l'inspiration divine, et non aux actions des démons. Le sous-entendu est que tandis que Muhammad reçoit le véritable *waḥy* (« inspiration »), ses adversaires reçoivent quant à eux le *waḥy* démoniaque.

Le v. 114 fait encore une fois (voir v. 20) référence aux Gens du Livre. Comme au v. 20, le Coran semble insister sur le fait que ces « Gens du Livre » considèrent que les proclamations du Prophète sont une révélation véridique. Droge note (p. 86, n. 155) qu'il est étrange que dans ce verset, le Prophète s'exprime à la première personne du singulier, et le verset ne semble pas du tout relever du discours divin. Droge se demande si l'ordre habituel typique et introductif « Dis » (*qul*) – qui change le discours humain en discours divin – n'a pas été accidentellement omis. Certaines autorités musulmanes soutiennent

simplement que « Dis » est sous-entendu ici. Certains traducteurs (par exemple Ali Quli Qara'i et Muhammad Asad) ajoutent d'ailleurs « Dis » entre crochets au début de ce verset. Cela est toutefois problématique dans la mesure où la fin de ce verset passe au discours divin (comme le remarque Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 203).

L'énoncé du v. 115, qui dit que « rien ne peut changer Ses paroles », se trouve aussi (de manière quelque peu différente) au v. 34 (voir Q 18 : 27). Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 203) soutient que la voix divine du Coran cherche par-là à confirmer au Prophète que le message qui lui est donné est le même que celui qui a été donné aux prophètes antérieurs. Cela peut toutefois vouloir simplement dire que le décret de Dieu est immuable.

118-122 *Interdits alimentaires*

Le Coran s'intéresse ici aux prescriptions alimentaires. Au v. 119, il insiste sur le fait que Dieu a déjà expliqué quelles nourritures sont interdites (ce qui mène Bell à penser que c'est là un passage plus tardif). Ce qui semble avoir été ajouté ici est l'ordre de prononcer le nom de Dieu sur la nourriture (v. 118-119, 121 ; voir Q 5 : 4). Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 204) se demande si les v. 118 et 119 n'étaient pas originellement des fragments séparés, puisque le v. 118 ordonne de prononcer le nom de Dieu sur la nourriture, tandis que le v. 119 semble reprocher aux croyants de ne pas le faire (pour plus de détails sur ces versets, on lira Gräf, *Jagdbeute*, p. 33-38). Lowry (« When Less is More », p. 28) soutient que les v. 118, 119 et 121 « préfigurent » la discussion des lois et des normes qui se trouve aux v. 136-153 (l'ordre de prononcer le nom de Dieu sur la nourriture apparaît aussi aux v. 138 et 145). Il n'est toutefois pas certain que la relation entre ces deux passages relève d'une « préfiguration ». Il se peut que ce soient deux traditions différentes qui ont été éditées ensemble à l'intérieur de la même sourate.

La fin du v. 121 fait encore allusion aux démons (*shayāṭīn* ; voir v. 112) et rapporte à nouveau qu'ils « inspirent » (*yūḥūna*) les

adversaires du Prophète. Ici, le Coran souligne le fait que ces *shayāfīn* poussent les adversaires du Prophète, qui sont les « alliés » (*awliyā'*) des démons, à le contester.

Le v. 122 est difficile à comprendre. On peut supposer (en suivant le v. 121) qu'il cherche à établir une comparaison entre le Prophète (« à qui nous avons donné une Lumière avec laquelle il marche parmi les Hommes » ; voir Q 5 : 15) et ses adversaires (qui sont dans les ténèbres). Pour cette interprétation, voir Casanova, *Fin du monde*, vol. 1, p. 41.

123-135 *Polémique contre les incroyants, menace du Jugement*

123-127 Dans la ligne des versets, plus haut dans la sourate, qui semblent faire de Dieu le responsable de l'incroyance (v. 25, 39, 46, 107, 110-111), le Coran semble soutenir, au v. 123, que Dieu est aussi responsable de l'existence de criminels dans chaque cité. Ces criminels, à l'instar des incroyants dans d'autres versets de cette sourate, demandent un miracle comparable à ceux que les prophètes antérieurs ont pu produire (voir v. 37, 109).

128-135 Le v. 128 ouvre clairement une section distincte de ce qui précède, puisque la voix divine s'adresse directement aux djinns. En même temps, elle se trouve reliée à ce qui précède par sa description des incroyants comme ceux qui ont fait des djinns leurs alliés (*awliyā'*), là où le verset précédent (127) décrivait les croyants comme ceux qui font de Dieu leur allié (*walī*).

Le v. 128 montre que le Coran rapproche les djinns des démons (voir le commentaire des v. 100-104, ci-dessus). Les djinns ont « pris de nombreux humains » en les égarant, peut-être en les amenant à les adorer (voir Q 34 : 41). La fin du v. 128, à l'exception de « sauf si Dieu le veut » (voir Q 11 : 107) semble sous-entendre que Dieu pourrait, à un moment, les soustraire à l'enfer (voir Paret, *Kommentar*, p. 152).

Après avoir traité (v. 129) du rôle de Dieu dans l'alliance entre les djinns et les incroyants, le Coran réprimande (v. 130) les uns et les autres pour avoir rejeté les messagers qui leur avaient été envoyés. Lorsqu'il est lu de manière littérale, ce verset semble sous-entendre que des messagers humains ont été envoyés aux humains et que des messagers djinns l'ont été aux djinns. El-Badawi (*Aramaic Gospel Traditions*, p. 124) compare la manière dont les incroyants et les djinns témoignent contre eux-mêmes à la fin de ce verset (voir Q 9 : 17) à Mt 23, 31, où Jésus, condamnant les scribes et les Pharisiens, dit : « vous en témoignez contre vous-mêmes ».

Le v. 133 illustre bien la façon dont les références à la miséricorde divine dans le Coran – même celles qui semblent être inconditionnelles – se trouvent conditionnées par les menaces de punition ou de vengeance divines. Quand le Coran décrit Dieu comme « Détenteur de la Miséricorde », il semble vouloir dire qu'Il est prêt à pardonner ceux qui écoutent le Prophète, se repentent et obéissent. Ceux qui refusent de le faire seront annihilés et remplacés : « S'Il veut, Il vous supprimera et, après vous, Il vous remplacera par ce qu'Il voudra ». Le v. 135 semble proférer la menace de manière plus claire, dans la mesure où ordre est donné au Prophète de dire : « Agissez selon votre capacité. Je vais moi aussi agir » (voir Q 11 : 93 [dans la bouche de Shu'ayb] ; 11 : 121 ; 39 : 39).

136-142 *Rejet des pratiques païennes*

Le v. 136 semble suivre la syntaxe du v. 135 (ce sont les « injustes » du v. 135 qui sont responsables de la mauvaise répartition des biens au v. 136) mais il débute clairement une nouvelle section dédiée à des questions d'ordre rituel et éthique. On peut considérer que le lien syntaxique entre les deux sections est le travail de rédacteurs plus tardifs qui ont assemblé deux unités textuelles originellement indépendantes.

Joseph Lowry (« When Less is More », p. 22) soutient que ce passage constitue une « unité manifeste » et qu'il est l'« apogée de la

sourate 6 » (p. 29). Il considère que cette section trouve son point culminant avec ce qu'il nomme le « passage de commandement » (*commandment passage*) aux v. 151-153. On peut difficilement être d'accord avec ces considérations. Cette section (qui entretient un certain lien avec les v. 118-122) change de sujet mais n'est pas la conclusion de ce qui a été développé dans le reste de la sourate. Il est révélateur qu'elle ne se trouve ni à la fin de la sourate (la section finale de la sourate – les v. 154-165 – revient aux thèmes abordés au début), ni en son centre. Il est préférable d'envisager cette section comme une discussion autour des pratiques éthiques et rituelles trouvant une correspondance avec d'autres versets de commandements dans le Coran (surtout Q 17 : 22-39, voir *infra*) et ayant été intégrée à la sourate 6.

Ce passage débute par une énumération des pratiques répugnantes des polythéistes (*mushrikūn*) : le v. 136 rapporte qu'ils consacrent une partie de leurs récoltes et de leurs troupeaux à Dieu, mais aussi à d'autres divinités (il est remarquable que ce verset implique que ces dieux reçoivent leurs offrandes ; l'idée est peut-être que leurs dieux sont en réalité des démons). Le début du v. 137 évoque le meurtre des enfants, en sous-entendant apparemment que ce sont les divinités des polythéistes qui en sont responsables (il n'est pas clair si le Coran fait allusion à une véritable pratique de sacrifice d'enfants ou s'il caricature les pratiques de ses adversaires ; voir v. 151 qui donne une autre raison pour le meurtre des enfants) ; tandis que la fin de ce verset insinue que Dieu choisit de ne pas les en empêcher.

Le v. 138 rapporte qu'ils ont tort de considérer que certains animaux ou certaines parties d'animaux sont tabous et semble les réprimander de ne pas mentionner le nom de Dieu sur ces animaux. Le v. 139 fait état d'une pratique interdisant aux femmes les viscères, les fœtus ou les petits de certains animaux. Il semblerait que la réponse à tout ceci se trouve aux v. 140-142 dans lesquels ces *mushrikūn* sont réprimandés pour avoir « déclaré illicite ce que Dieu leur a attribué » (v. 140). Lowry (« When Less is More », p. 24) envisage tout cela comme une sorte de minimalisme juridique : le reproche principal du Coran est adressé à ceux qui interdisent à tort certaines choses et non à ceux qui les autorisent à tort. Toutefois Lowry remarque aussi que le Coran

semble affirmer qu'il est obligatoire de donner une offrande issue de la récolte (v. 141), un élément qui sera considéré par certaines autorités plus tardives comme constituant un élément de la *zakāt* (bien que cela ne soit pas clair dans le texte).

143-153 *Interdits alimentaires et ordres éthiques*

Les v. 143-144 abordent le sujet des huit (ou quatre : « huit en paires ») couples d'animaux : les moutons, les chèvres, les chameaux et les vaches. Il semble que le Coran se moque des adversaires du Prophète parce qu'ils ne savent pas précisément lesquels de ces animaux ont été interdits, ou bien si leurs fœtus ont été déclarés illicites ou non. Le Coran énumère ensuite (v. 145) ce qui a été interdit : la bête morte, le sang répandu (? – le terme *masfūh* n'est pas clair), le porc, ou tout ce qui a été offert à un autre dieu que Dieu (voir Q 2 : 173 ; 5 : 3 ; 16 : 115).

Au v. 146, le Coran détourne abruptement son attention des *mushrikūn* pour s'adresser aux juifs. Il évoque des interdictions alimentaires spécifiques qui sont proches de celles énumérées dans le Lévitique (voir Lv 3, 3-5 ; 14-15 ; 7, 23-25 ; 11, 2-3 ; voir Dt 14, 6), et qui sont décrites comme la punition de la rébellion des juifs. Au v. 146, le Coran semble inclure les bêtes avec des « ongles » (*zufur*) parmi les animaux interdits, ce qui ne correspond à aucune interdiction biblique. Aux v. 147-150, il se focalise à nouveau sur les *mushrikūn*. Selon le v. 148, ils ont dit que leur incroyance est due à Dieu, ce qui est en effet confirmé par ce que la voix divine du Coran affirme ailleurs dans cette sourate (v. 25, 39, 46, 107, 110-111), et notamment dans le verset suivant (149). Bien que Lowry aimerait voir tout ce passage comme une unité, il est plus probable que deux textes différents – l'un traitant des juifs et l'autre des *mushrikūn* – aient été édités ensemble.

Les v. 151-153 sont très proches de Q 17 : 22-39 (voir aussi Q 2 : 83-85, au sein du récit sur Moïse ; 4 : 36 ; 7 : 33 ; 25 : 67-72 ; 60 : 12), et les chercheurs (comme Lowry, « When Less is More », p. 30 s.)

ont eu tendance à relier les deux passages aux Dix Commandements (Ex 20, 3-17 ; Dt 5, 7-21). À la fois Neuwirth et Lowry soutiennent que Q 17 : 22-39 est la version la plus ancienne de cette liste de commandements coraniques (voir Neuwirth, « Discovery of Evil in the Qur'ān », p. 253-275 ; voir Lowry, « When Less is More », p. 31), bien qu'elle soit plus détaillée que celle de la sourate 6. La référence à un « pacte » (*'ahd*) conclu avec Dieu au v. 152 va dans le sens de l'idée selon laquelle ce passage serait une version coranique des Dix Commandements. On peut aussi signaler l'apparition de Moïse dans le passage qui vient immédiatement après (v. 154), bien que le texte n'indique pas clairement si la juxtaposition est intentionnelle ou non.

Quoi qu'il en soit, il convient de remarquer que le Coran ne fait référence aux Dix Commandements ni ici ni ailleurs, pas plus qu'il ne suggère que son auditoire en a connaissance (Q 7 : 145 fait allusion aux Tables mais pas aux Dix Commandements). Q 17 : 22-39 semble concorder avec quatre, ou peut-être cinq, des Commandements bibliques (voir Lowry, « When Less is More », p. 31-32). En Q 6 : 151-153, seuls les commandements de ne rien associer à Dieu (v. 151), d'être de bons parents (v. 151) et de ne pas tuer (v. 151) rejoignent les Dix Commandements (Lowry soutient que le commandement de se tenir éloigné des *fawāḥish* (« turpitudes ») au v. 151 correspond à l'interdiction de l'adultère dans la Bible, mais ceci n'est pas explicite). Néanmoins, ces commandements sont tous formulés dans un langage distinctement coranique (noter par exemple le fait que l'ordre de ne pas tuer est inconditionnel dans le Pentateuque là où le Coran précise : « Sinon en droit, ne tuez pas votre semblable que Dieu a déclaré sacré »). Ainsi, Neuwirth considère que Q 17 : 22-39 et ce passage (Q 6 : 151-153) sont des versions spécifiquement « arabes » des Dix Commandements que le Prophète a formulées en réaction aux altercations qu'il a eues avec les juifs à Médine (ce passage est habituellement considéré comme médinois, bien que l'ensemble de la sourate 6 soit définie comme mecquoise). Un argument analogue avait été développé plus tôt par Brinner (« Islamic Decalogue »).

Lowry envisage la liste des commandements (au nombre de neuf selon son compte : voir « When Less is More », p. 26) contenus dans

ce passage comme relevant d'une « approche minimaliste de la loi ». Après avoir fait la critique (ou s'être moqué) des prescriptions juridiques des *mushrikūn* et des juifs, le Coran livre ici une « alternative plus simple » (*ibid.*, p. 27). Lowry va même jusqu'à suggérer (*ibid.*, p. p. 37) que nous avons dans ce passage le reflet d'une « tendance quelque peu antinomienne (*antinomian*) » durant la période « mecquoise tardive » (bien que la tradition envisage les v. 151-153 comme médinois). Si ce passage n'est certainement pas « antinomien », il a raison de relever la manière dont le Coran présente ces préceptes. De manière notable, le Coran insiste (v. 152) sur le fait que Dieu n'« impose » à une âme « que selon sa capacité » (v. 152 ; voir Q 2 : 233, 286 ; 7 : 42 ; 23 : 62 ; 65 : 7 ; voir 1 Cor 10, 130).

Cela étant, il ne faut pas perdre de vue le fait que l'analyse de Lowry (et de Neuwirth) dépend de certaines hypothèses concernant la situation chronologique des passages coraniques au sein de la biographie médiévale du Prophète. Ces hypothèses se révèlent souvent circulaires, puisque nombre de récits biographiques ont été composés afin d'explicitier des passages du Coran. Les problèmes posés par cette lecture circulaire font surface lorsque le texte coranique est comparé de près au contexte supposé dans le corpus biographique. Les liens que Lowry et d'autres voient entre ce passage et les Dix Commandements, par exemple, semblent inadaptés au contexte païen de La Mecque, mais les pratiques païennes cadrent mal avec l'histoire de Médine. Afin d'arriver à une meilleure compréhension de ce passage (et d'autres), il convient de mettre les biographies médiévales de côté et de s'interroger sur la manière dont le texte du Coran a pu résulter du développement d'un assemblage de sources multiples et d'un processus de rédaction complexe.

154-165 *Révélation à Moïse, foi d'Abraham, croyance en Dieu*

154-161 Le v. 154 débute par « ensuite » (*thumma*), ce qui semble relever d'un *non sequitur* (il ne suit aucun récit dans le texte que nous connaissons) et sous-entend que ce verset était originellement un texte indépendant qui n'a pas été complètement intégré dans le processus rédactionnel.

Le v. 154 rapporte que Dieu a donné l'Écriture à Moïse, « complètement pour celui qui fait bien » (*tamāman 'alā lladhī aḥsana*), une phrase que Heinrich Speyer (*Die biblischen Erzählungen*, p. 297) compare au Ps 19, 8(9) : « La loi de Yahvé est parfaite » (hébreu : *tōrat yhwh temîmâ*). Il n'est pas clair si « celui qui fait bien » renvoie à Moïse ou à ceux qui font le bien en général.

Au v. 155, le texte passe de la révélation donnée à Moïse au Coran comme révélation. Ici encore (voir v. 92), le Coran se décrit comme « une Écriture bénie que Nous avons fait descendre ».

Dans une allusion aux juifs et aux chrétiens (v. 156), le Coran affirme que s'il n'avait pas été révélé, on aurait pu dire que la révélation n'a été donnée qu'à deux « groupes » (*tā'ifatayn* ; pour la description des juifs et des chrétiens comme deux *tā'ifas*, voir Q 61 : 14). La fin de ce verset fait référence à l'« étude » (*dirāsa*) de la révélation et peut ainsi être comparée au v. 105, où quelque chose de similaire est dit à propos du Prophète du Coran (voir Q 3 : 79 et Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 216).

Dans ce passage, le Coran fait référence à des objections des incroyants du même ordre que celles présentes plus haut dans cette sourate. Ils ne croiraient que si des anges venaient (voir v. 8, 50), si Dieu lui-même surgissait, ou si le Prophète accomplissait un miracle (un « signe ») pour eux (v. 37, 109, 124). La référence à la « venue de Dieu » peut être comparée à Q 16 : 33, qui parle de la « venue de l'ordre » (*amr*) de Dieu. C'est ainsi que le *Tafsīr al-Jalālayn* explique la « venue de Dieu » en Q 6 : 158, bien qu'il soit possible que le Coran fasse référence à l'apparition de Dieu lui-même au jour du Jugement. La voix divine du Coran répond à ces objections en menaçant de

châtier les incroyants, et conclut : « Attendez ! Nous [aussi] nous attendons » (voir Q 11 : 122).

Au v. 159, le Coran fait référence, de manière allusive et polémique, aux juifs et aux chrétiens, comme ceux qui ont « scindé leur religion » (voir Q 21 : 93 ; 23 : 53 ; 31 : 32). Il insiste sur le fait que le Prophète (le verbe est à la deuxième personne du singulier) ne devrait, ou peut-être n'a, rien à voir avec eux (cette déclaration semble venir à la suite des allusions aux juifs et aux chrétiens aux v. 156-157). Le Prophète se compare ensuite à Abraham, le « *ḥanīf* » (voir la discussion sur ce terme *supra*, à propos des v. 74-83), et en particulier à sa « croyance » (*milla* ; voir Q 2 : 130 où il est employé à propos d'Abraham, et Q 2 : 120 où il est employé à la fois pour les juifs et les chrétiens ; à propos de *milla*, voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 268-269, qui le fait venir du syriaque). De cette manière, le Coran établit un lien entre ce qu'il disait précédemment (v. 74-83) sur Abraham, qui a découvert le monothéisme de manière indépendante. La valeur polémique de ce positionnement est évidente : le Prophète ne doit rien aux juifs ni aux chrétiens. En tant que prophète « Gentil » (au sens où il n'est ni juif ni chrétien) comme l'était Abraham, il a reçu sa révélation de Dieu de manière indépendante.

Les générations précédentes de chercheurs ont parfois imaginé que Muhammad avait « découvert » la valeur polémique consistant à rattacher sa religion à celle d'Abraham durant la période « médinoise » (surtout autour de l'époque de la proclamation de la sourate 2), mais cette idée est contredite par l'usage polémique de la figure d'Abraham dans cette sourate prétendue « mecquoise ». La solution de ce problème ne consiste pas à se demander quand Muhammad a découvert Abraham, mais plutôt à réévaluer la pertinence d'une lecture chronologique du Coran. Il est préférable de conclure que diverses traditions sur Abraham ont été intégrées au sein de différentes sourates du Coran, et notamment celles qui seront considérées plus tard comme « médinoises ».

162-165 Ces quatre derniers versets forment une conclusion pieuse à cette sourate qui peut être comparée à la section introductive (v. 1-6).

En les considérant ensemble, l'ouverture et la fin de cette sourate suggèrent que ses rédacteurs ont cherché à encadrer la sourate au moyen d'une introduction et d'une conclusion harmonieuses (bien que l'ouverture s'intéresse plus aux signes et au châtement divin, tandis que la fin se concentre plus sur la condition humaine et le destin).

Au v. 162, le Coran mentionne les « actes rituels » (*nusuk*), que l'on comprend parfois comme les « sacrifices », bien que le sens exact de ce terme ne soit pas clair (voir Q 2 : 196). Au v. 163, le Coran montre le Prophète déclarant qu'il est le « premier de ceux qui se soumettent » (*awwalu l-muslimīn*), une phrase qui a souvent été comprise comme le « premier musulman ». Au v. 164, le Coran, comme bien souvent (voir Q 2 : 286 ; 4 : 111 ; 17 : 13-15 ; 29 : 12 ; 35 : 18 ; 39 : 7 ; 53 : 38-42 ; 82 : 19 ; mais voir Q 5 : 29 ; 6 : 31, 119 ; 16 : 25 ; 29 : 13), insiste sur le fait que nulle âme ne peut porter le faix d'autrui. Le Coran ne semble pas formuler cet enseignement en réponse à la doctrine chrétienne de l'expiation ; cela fait simplement partie de sa conception du jugement divin sur la responsabilité humaine. Au v. 165, le Coran déclare que Dieu a fait de son auditoire des « successeurs sur Terre » (*khalā'ifa l-arḍi*), une référence qui doit être lue à la lumière du concept coranique (voir v. 133 ; aussi Q 7 : 69, 74 ; 24 : 55 ; 27 : 62) de Dieu qui détruit des peuples entiers avant d'en amener de nouveaux afin de les remplacer ou de leur « succéder ».

La sourate se conclut par la déclaration (peut-être paradoxale) selon laquelle Dieu est à la fois « prompt à juger » (*sarī' al-hisāb*) et « abso-luteur et miséricordieux » (voir Q 5 : 98 ; 7 : 167 ; 41 : 43). De telles déclarations montrent que le Coran se préoccupe davantage de pousser son auditoire à croire en incitant au désir et à la peur (*targhīb wa-tarhīb*) qu'à décrire Dieu en des termes théologiques précis.

Traduit de l'anglais par Paul Neuenkirchen.

Bibliographie

Sources primaires

- Apocalypse of Abraham* (II^e siècle AD), trad. anglaise dans KULIK Alexander (2004), *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha : Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, éd. James R. Adair (Leyde : Brill).
- AL-MAḤALLI Jalāl al-Dīn, AL-SUYUTĪ, Jalāl al-Dīn (1410/1995), *Tafsīr al-Jalālayn*, éd. Marwān Siwār (Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah).
- Jubilees* (II^e siècle av. J.-C.), trad. O. S. Wintermute (1985) dans *The Old Testament Pseudepigrapha : Apocalyptic Literature & Testaments*, éd. James H. Charlesworth (Garden City, NY : Doubleday).
- Midrash Rabbah : Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Lamentations, Ruth, Ecclesiastes, Esther, Song of Songs*, éd. Harry Freedman et Maurice Simon et trad. Harry Freedman (1983), 3^e éd., 10 vol. (Londres : Soncino Press).

Sources secondaires

- AMBROS Arne A., PROCHÁZKA Stephan (2004), *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden : Reichert).
- AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
- AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- EL-BADAWI Emran Iqbal (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge)..
- BELL Richard (1926), *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (Londres : Mcmillan and Co.).
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān : Translated with a Critical Re-Arrangement of the Suras* (Édimbourg : Edinburgh University Press).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BERQUE Jacques (1990), *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe* (Paris : Albin Michel).

- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2015), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BRINNER William (1986), « An Islamic Decalogue », *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, éd. William M. Brinner et Stephen D. Ricks (Atlanta : Scholars Press), p. 67-84.
- CASANOVA Paul (1911-1924), *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, 3 vol. (Paris : Geuthner).
- CRONE Patricia (2011), « Angels versus Humans as Messengers of God : The View of the Qur'anic Pagans », dans Philippa Townsend, Moulié Vidas (dir.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity* (Tübingen : Mohr Siebeck), p. 315-336.
- DROGE Arthur (2013), *The Qur'ān : A New Annotated Translation* (Bristol : Equinox).
- GOBILLOT Geneviève (2007), « Hanīf », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Albin Michel), p. 381-384.
- GRÄF Erwin (1959), *Jagdbeute und Schlachtthier im islamischen Recht* (Bonn : Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin et Leipzig : De Gruyter).
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].
- LOWRY Joseph (2007), « When Less is More : Law and Commandment in *Sūrat al-An'ām* », *Journal Qur'anic of Studies* 9/2, p. 22-42.
- NEUWIRTH Angelika (2007²), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren : die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität ?*, 2^e éd. (Berlin : De Gruyter).
- NEUWIRTH Angelika (2014), « A Discovery of Evil in the Qur'an ? Revisiting Qur'anic Versions of the Decalogue in the Context of Pagan Arab Late Antiquity », dans *id.*, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community : Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford : Oxford University Press), p. 253-275.
- NÖLDEKE Theodor *et al.* (2013), *The History of the Qur'ān*, trad. Wolfgang Behn (Leyde : Brill), trad. de NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des*

Qorāns ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).

PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).

RUDOLPH Wilhelm (1922), *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart : Verlag Von W. Kohlhammer).

SPEYER Heinrich (1961), *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim : G. Olms) [1^{re} éd. 1931].

KARL-FRIEDRICH POHLMANN

Sourate 7
AL-A 'RĀF
(LES HAUTEURS)

STRUCTURE GÉNÉRALE

206 versets. Rimes en *-ūn/-īn/-īm*, hormis le v. 1 (*-ād*) et les v. 105 et 134 (*-īl*, dans l'expression *banī isrā'īl*, les « fils d'Israël » ; comparer avec la sourate 26).

Cette sourate explique qu'au-delà de la communauté coranique, l'ensemble de l'humanité, depuis le commencement des Temps et jusqu'au jour du Jugement dernier, devait – et doit toujours – n'adorer que Dieu seul. Elle souligne ainsi la signification universelle de l'envoyé actuel et du message qui lui a été révélé. Le titre, très obscur (« les hauteurs » ?) est tiré des v. 46, 48 (voir commentaire *ad loc.*)

Plan

1-11a Ouverture : la descente du livre révélé sur l'envoyé, comme avertissement et rappel à l'ordre pour les croyants, dans la perspective du Jugement dernier.

11b-25 Le récit sur Iblīs/Satan : les manœuvres primordiales de Satan et la désobéissance d'Adam.

26-34 « Les fils d'Adam » : l'ensemble de l'humanité comme cible de Satan, mais aussi comme bénéficiaire de la guidance de Dieu et de Ses envoyés.

35-42 L'enfer comme destin de ceux qui nient les signes de Dieu.

43-53 Ceux qui croient et font de bonnes œuvres iront au paradis ; les mécréants iront en enfer.

54-58 La preuve de l'œuvre créatrice divine : les signes de Dieu.

59-137 Récits de châtements : les nombreux envoyés de Dieu avec les signes de Dieu, avertisseurs des punitions divines – de Noé jusqu'à Moïse.

138-171 Moïse et les fils d'Israël après leur délivrance de l'emprise de Pharaon.

157-158 Le prophète envoyé aux « païens », déjà annoncé dans la Torah et dans l'Évangile, et sa signification universelle comme « envoyé à tous ».

172-174 « Les fils d'Adam » : le pacte fondamental avec le Seigneur.

175-183 Conclusion à l'intention de ceux qui nient les signes de Dieu ; la réaction divine.

184-206 Les œuvres et les mots de l'avertisseur et proclamateur de bonnes nouvelles.

Concernant l'unité littéraire de la sourate : malgré les indices clairs qui montrent que certaines parties de la sourate ont été *systématiquement* conçues pour témoigner d'un horizon universel de proclamation des messages divins, la sourate, dans son ensemble, ne se présente nullement comme une unité littéraire conçue d'un seul jet. Dans les recherches coraniques occidentales, la sourate 7 est connue pour l'opacité de ses nombreuses liaisons textuelles. Blachère, par exemple, fait référence à la « multiplicité de [ses] thèmes » et affirme que « les problèmes posés par cette sourate sont des plus complexes qui soient »

(*Le Coran*, p. 174). Bell envisage un grand nombre de rajouts successifs (*Commentary*, vol. 1, p. 219-67). Khoury (*Koran*, vol. 7, p. 26) maintient qu'il est difficile de reconnaître une structure unitaire.

Les nombreux doublets, ainsi que les fréquents parallèles textuels et thématiques avec d'autres passages coraniques (voir par exemple Q 7 : 11-24 et 20 : 115-123 [38 : 71-85 et 2 : 34-38], 7 : 106-125 et 26 : 31-50, ainsi que 7 : 160-162 et 2 : 57-60) suggèrent que l'histoire de la composition de la sourate a été longue et complexe.

L'état actuel de la recherche ne permet pas de savoir de quelle manière il convient d'envisager le développement de la sourate 7 jusqu'à sa forme actuelle. En suivant la tradition musulmane, on suppose simplement, comme un fait avéré, que la sourate est essentiellement « mecquoise », tout en admettant que certaines parties pourraient cependant avoir une origine médinoise (par exemple Q 7 : 157-58 ; voir Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 159 s. ; voir dans le même sens Blachère, Bell, Khoury).

Pour bien comprendre les intentions de la sourate et le contenu de ses différentes sections, il est cependant absolument nécessaire, d'une part, de voir comment sa forme actuelle est le résultat d'interventions rédactionnelles successives et, d'autre part, d'éclairer son contexte et son arrière-plan.

COMMENTAIRE

1-11a *Ouverture : la descente du livre révélé sur l'envoyé, comme avertissement et rappel à l'ordre pour les croyants, dans la perspective du Jugement dernier*

1 *Alif lām mīm ṣād* – jusqu'à présent, la signification de ces combinaisons de lettres qui débutent (*fawātiḥ*) plusieurs sourates n'est pas vraiment expliquée. Ainsi, Bellamy, par exemple, essaye de montrer

que les *fawātih* sont d'anciennes abréviations de la *basmala* qui ont subi des corruptions aux mains de copistes ultérieurs (« Emendations », p. 572). Pour Reynolds, « ces lettres jouent un rôle important dans l'organisation du Coran » (*Subtext*, p. 19). Schulze (*Koran*, p. 316) suppose « que les lettres servaient à distinguer les révélations mecquoises de l'époque médiane [deuxième époque mecquoise], de celles de l'époque mecquoise plus tardive [troisième époque mecquoise] » (voir aussi Massey, « Mysterious Letters »).

2-11a Le v. 2 s'adresse à l'« envoyé », et lui ordonne d'avertir et d'admonester les croyants à travers le « Livre » qui lui a été envoyé, et avec l'assurance que cela ne constituera aucun motif de détresse pour lui (voir Q 94 : 1 ; 11 : 12 ; 20 : 3 ; 26 : 3).

Au v. 3, les croyants sont directement interpellés, avec l'exhortation d'accepter les révélations divines et Dieu comme seul protecteur (voir Q 7 : 27, 30, 196).

Placés tout de suite après les v. 2-3, les énoncés des v. 4-7 concernant la manière dont Dieu a anéanti les cités, ainsi que le rôle de Ses envoyés, marquent une brusque transition. On prépare cependant ainsi la voie pour les autres passages relatifs au thème de l'« anéantissement des cités » (voir Q 7 : 94, 96-102, 123 ; voir aussi la correspondance presque mot à mot entre les v. 4 et 97).

Les v. 6-7 dirigent notre regard vers le Jugement dernier, en faisant référence aux relations entre la tâche des envoyés et l'interrogatoire qui aura lieu au jour du Jugement (voir aussi, par exemple, Q 29 : 13 ; 37 : 24 ; 34 : 25 s.). Avec la mention (v. 8) des « plateaux de la balance » au jour du Jugement (voir les parallèles presque littéraux en Q 23 : 102-103, et aussi Q 101 : 6-9), on établit également une connexion avec les v. 8-9 et la « pesée » des actions des hommes lors du Jugement (voir en ce sens Q 21 : 45-47, où l'« avertissement » est directement suivi de la mention des « plateaux de la balance » au jour de la résurrection).

Cette séquence (v. 4-9) indique que la destruction divine des cités, et la mort de leurs habitants suite à leurs méfaits (v. 4-5), ne constituent pas la seule punition divine ; en effet, au jour du Jugement dernier,

la justice divine déterminera encore qui – et pourquoi – appartiendra au groupe des sauvés (v. 8) ou à celui des damnés (v. 9). Une telle idée n'est pas présente dans les légendes de punition en Q 7 : 59-93, ainsi que dans les passages concernant l'« anéantissement des cités » en Q 7 : 94-102, où l'intérêt se porte sur le fait que, depuis l'époque de Noé, les peuples ont été successivement appelés par les messagers de Dieu au culte exclusif de Dieu et ont vu leur comportement réfractaire puni par leur anéantissement. Ainsi, les v. 4-9 – dès le début de la sourate, et en prévision des récits à venir sur l'histoire des peuples et de leurs messagers – expliquent, « par anticipation », que le dernier mot ne sera véritablement prononcé que dans l'horizon eschatologique. On pourrait ainsi conclure que Q 7 : 2-9 a été conçu, dès le départ, comme une unité littéraire. Cependant, il n'est pas possible d'exclure complètement l'idée que les v. 4-7 n'ont été insérés que de manière secondaire, comme une interprétation commentant, à l'avance, la morale des histoires de châtiment qui seront narrées plus loin dans la sourate ; en effet, la transition entre le v. 3 et le v. 4 semble abrupte, comme on l'a déjà observé, et la continuation directe du v. 3 pourrait en fait se trouver dans les v. 8-9 (voir Q 21 : 45-47).

Que la séquence formée par les v. 2-9, dans sa forme actuelle, soit marquée par l'intention d'introduire des éléments thématiques centraux qui apparaissent plus loin dans le texte, peut par ailleurs se déduire des observations suivantes : les mots-clés « Livre » et Dieu comme seul « protecteur », présents dans les v. 2-3, deviennent importants à partir du v. 196 (pour « Livre », comparer au v. 52 ; pour « protecteur », voir v. 27, 30, 155). La question de l'« envoyé » de Dieu, au v. 6-7, est traitée en Q 7 : 43, 53, 59, 61, 94, 101. Le scénario de jugement en Q 7 : 35-53 nous permet de déduire que les v. 6-7 font allusion à l'interrogatoire pendant le Jugement dernier. Au v. 9, le constat « qu'ils étaient injustes envers Nos enseignements » prend clairement en considération les nombreuses allusions aux « signes » de Dieu¹.

1. Concernant « Mes/Nos signes » voir Q 7 : 26, 32, 35, 36, 37, 40, 51, 58, 64, 72, 73, 103, 126, 132, 136, 146-147, 156, 174-77, 182, 203 ; *āya*, pl. *āyāt* se réfère, par exemple aux v. 54-58, à l'œuvre créatrice de Dieu, mais cela peut aussi désigner des versets révélés.

Le v. 10 est encore un maillon de la chaîne d'argumentation théologique initiée au v. 2. Le Livre « descendu » par Dieu (v. 2) contient tout ce que les fidèles doivent suivre. Cela implique que ce qui est ici en cause, c'est Dieu comme seul protecteur (v. 3). Ne pas L'accepter et ne pas Le suivre conduit à la perdition – comme cela est arrivé plusieurs fois (v. 4-7), et arrivera finalement lors du Jugement dernier (v. 8-9), à travers la pesée des attitudes de chacun, selon qu'ils auront ou non pris au sérieux les « signes de Dieu ». Le v. 10 est encore en relation avec la thématique du jugement : on y fait savoir aux destinataires du message la mesure de leur ingratitude, malgré le fait que Dieu (le texte utilise le « Nous » de majesté) leur a accordé la subsistance sur terre (pour l'accusation d'ingratitude, en lien avec l'idée d'un jugement menaçant, voir par exemple Q 23 : 77-78 ; 67 : 23-24 ; 32 : 9-11).

Le v. 11a souligne le fait que les destinataires du message sont des créatures de Dieu (voir dans le même sens Q 40 : 64 ; 64 : 3, etc.) ; par conséquent, le début de ce verset pointe vers « le miracle divin de la création et du façonnement des Hommes *contemporains* », auxquels le texte s'adresse à la deuxième personne du pluriel (Paret, *Kommentar*, p. 156) ; l'attention n'est donc pas orientée ici vers la création primordiale de l'humanité. À la suite des v. 8-10, le v. 11a vise ceux qui prennent le jugement pour un mensonge (voir par exemple Q 82 : 6-9) ; cela doit éliminer les doutes par rapport au pouvoir divin de ramener, au jour de la résurrection (c'est-à-dire, au jour du Jugement dernier), les gens à la vie ; à partir de là, l'idée du jugement peut clairement apparaître (voir Q 75 : 36-40 ; 80 : 17-22 entre autres).

Cela ne cadre cependant pas avec le schéma des histoires autour d'Iblīs/Satan (v. 7 : 11b-24, voir aussi les versions parallèles de ce récit dans le Coran), qui font référence à la création primordiale de l'homme. Par conséquent, le v. 7 : 11a ne peut pas avoir été l'introduction originelle du récit qui suit sur Iblīs/Satan (comparer le début des passages sur Iblīs/Satan en Q 38 : 71 ; 15 : 26 ; en Q 17 : 61 et 18 : 50, la transition avec les versets précédents se fait de manière assez abrupte). On peut donc se demander quel texte, à l'origine, constituait la suite de Q7 : 1-3 (4-7) 8-11a, car il est exclu que le récit sur

Iblīs/Satan (Q 7 : 11b-24) en ait été, initialement, la suite directe. L'affirmation du v. 11a, selon laquelle les destinataires du message sont des créatures de Dieu (voir des déclarations similaires en Q 40 : 64 ; 64 : 3, entre autres), sert seulement de point d'accrochage pour interpoler le récit sur Iblīs/Satan. De manière analogue, l'entrée en matière du récit sur Iblīs/Satan en Q 2 : 30 est attachée au mot-clé « créer » (*khalaqa*) en Q 2 : 29.

Le fait qu'au v. 11b, le rédacteur ait introduit le récit avec un discours divin à la première personne du pluriel, alors que la suite ne poursuit pas dans cette voie (discours à la troisième personne du singulier), ne peut être qu'étrange ; en effet, toute la séquence (Q 7 : 12-24) est formulée comme une confrontation entre Dieu et Iblīs/Satan. Cela doit s'expliquer par le fait que, pour bâtir son récit, l'interpolateur a, en grande partie, pris pour modèle la version de l'histoire d'Iblīs/Satan présente en Q 38 : 71-85 (discours à la troisième personne du singulier) ; cependant, pour ce qui concerne l'introduction (v. 11b), il l'a accordée avec le discours divin des v. 9-11a, à la première personne du pluriel. Initialement (avant l'interpolation du récit sur Iblīs/Satan en Q 7 : 11b-24), la suite du v. 11a peut avoir été le v. 25 (comparer Q 15 : 20-23, ainsi que Q 2 : 28).

11b-25 *Le récit sur Iblīs/Satan : les manœuvres primordiales de Satan et la désobéissance d'Adam*

Ce récit sur Iblīs/Satan apparaît à sept reprises dans le Coran, dans sept sourates différentes. Vu leurs ressemblances lexicales et thématiques, nous partons du principe que tous ces récits parallèles – malgré quelques différences dans les détails – entretiennent une relation étroite et complexe. Il faut aussi rappeler que le récit coranique sur Iblīs/Satan est très proche du mythe protologique¹ de la chute de l'ange Satan, tel qu'il se trouve transmis dans les légendes d'Adam, aussi bien juives que chrétiennes, par exemple dans les différentes

1. Qui se rapporte aux premiers temps, aux origines de l'humanité.

versions de la *Vie d'Adam et Ève* (Bertrand, *La Vie grecque d'Adam et Ève*) et dans le *Livre de la caverne des trésors* (Speyer, *Erzählungen im Qoran*, p. 54 s. ; Ri, *La Caverne des trésors*). Tout cela doit être pris en considération pour pouvoir déterminer la fonction des v. 11b-24 dans le contexte plus général de cette sourate.

En comparaison avec les versions en Q 15 : 26-43, 17 : 61-65, 18 : 50-51 et 38 : 71-85, la version de Q 7 : 11b-24 est la plus récente ; par contre, relativement aux versions de Q 2 : 30-38 et 20 : 115-123, elle est plus ancienne (voir Witztum, « Variant Traditions »).

Les grandes lignes qui caractérisent toutes les versions de ce récit « dramatique » sont les suivantes : Dieu a créé l'homme – plus précisément Adam –, devant qui Il exige que les anges se prosternent. Tous les anges se soumettent, à l'exception d'Iblīs. Comme punition, celui-ci est répudié. Ensuite, Iblīs veut guider l'humanité vers l'erreur ; lui-même doit finir en enfer. En Q 2 : 30-38, 7 : 11-24 et 20 : 115-123, Iblīs prend le nom de « Satan » une fois qu'il devient le tentateur trompeur dans le jardin du paradis (le nom Iblīs vient probablement du grec *diabolos* ; sur la question de sa dérivation, voir par exemple Rippin, « Devil » ; sur la correspondance d'Iblīs avec Satan, voir Pohlmann, *Entstehung*, p. 115).

Pour la composition des v. 11b-24, l'auteur s'est servi de la version la plus ancienne de ce passage coranique, à savoir Q 38 : 71-85 (Pohlmann, *Entstehung*, p. 110 s.). De ce passage, il a pris des énoncés entiers, mot à mot, tout en modifiant certains éléments. Ainsi, le texte accentue clairement l'affront qu'Iblīs commet envers Dieu ; des affirmations comme celle de Q 38 : 82 (« je les jetterai tous dans l'aberration ») sont aggravées (Q 7 : 17 : « puis je les harcèlerai, certes, devant eux, derrière eux, sur leur droite, sur leur gauche... ») ; la transition vers l'appel d'Iblīs à Dieu (Q 7 : 13 s.) est plus souple.

La version la plus ancienne de ce récit – qui a de toute évidence été intégrée comme annexe à la fin de la sourate 38 (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 131 ; Pohlmann, *Entstehung*, p. 93) – informe sur l'origine de toutes les actions sataniques qui accompagnent l'histoire de l'humanité, et cherche ainsi à répondre à la question de l'origine du mal – question ignorée jusqu'à ce moment-là dans le texte coranique

(Pohlmann, *Entstehung*, p. 115 s., 151). Pour l'auteur et interpolateur des v. 11b-24, le positionnement stratégique de cette thématique tout au début de la sourate 7 est clairement important.

Les v. 19-24, sur Adam et son épouse au paradis, et les conséquences de leur séduction par Satan, visent résolument à mettre en évidence l'arrière-plan universel des règles divines (perte du paradis ou proximité avec Dieu ; inimitié entre les Hommes ; séjour et jouissance sur terre) qui, depuis les origines, sont valables pour tous les Hommes. Q 7 : 19-24 est associé à Gn 2, 16-17 et Gn 3, 1-24 (comparer en particulier Q 7 : 22 et Gn 3, 7). Beck (« Iblis », p. 235) signale aussi des ressemblances avec *La Caverne des trésors* et la *Vie d'Adam et Ève*.

Les v. 11b-24 – que l'on peut clairement voir comme une « édition nouvelle et améliorée » de la version primaire (Q 38 : 71-85) – jouent encore un rôle important dans la formation des versions (plus tardives) des récits sur Iblīs/Satan que l'on peut trouver en Q 20 : 116-123 et 2 : 29-38. Ainsi, la « nouvelle édition » Q 20 : 115-123, conçue à partir de Q 7 : 11b-24, avec plusieurs reprises littérales, donne lieu à un effort de réinterprétation de la séquence d'événements exposée dans le modèle de base, et cherche à mettre en évidence certains de ses aspects. Ainsi à la fin de la version Q 20 : 115-123 : son auteur souhaite établir avec force que Dieu ne réagit pas seulement à l'expulsion d'Adam du paradis, comme en Q 7 : 24, mais aussi qu'il lui garantit sa sollicitude, ainsi que sa guidance future (Q 20 : 122 s.), et ce depuis le début de l'histoire humaine (Pohlmann, *Entstehung*, p. 107-10). On peut aussi noter que l'auteur de la version la plus tardive (Q 2 : 29-38) fait également référence à Q 7 : 11b-24, dans la mesure où il en cite mot à mot des extraits, par exemple Q 7 : 19 en Q 2 : 35 et Q 7 : 24 en Q 2 : 36 (*ibid.*, p. 135-37).

Les auteurs responsables de la conception des textes sur Iblīs/Satan en Q 7 : 11b-24, 20 : 116-123 et 2 : 30-38 avaient évidemment entre leurs mains une quantité non négligeable de textes coraniques qu'ils connaissaient bien ; par ailleurs, ils possédaient aussi un savoir considérable et précis sur des écrits circulant dans les milieux juifs et chrétiens, et ils maîtrisaient les techniques littéraires des « lettrés » pour la conception et l'adaptation des nouvelles unités textuelles qu'ils

composaient. Tout cela suggère que, pour ce genre de développement textuel dans les textes coraniques, des lettrés (*literati*) convertis, d'origine juive et/ou chrétienne, étaient à l'œuvre (voir Pohlmann, *Entstehung*, p. 147 s.). Étant donné le mode de composition (« travail de bureau », « travail scribal ») impliqué dans ces différentes versions, qui correspond clairement à une phase tardive de la genèse du Coran, il devient difficile de continuer à considérer ces textes comme des proclamations de Muhammad, et à lui en attribuer la paternité.

Si nous gardons à l'esprit le souci d'universalisation de la proclamation coranique lié à la composition de Q 7 : 11b-24 (ainsi que Q 2 : 30-38), tout indique ici que de telles productions textuelles, effectuées de manière si ciblée, reflètent l'époque de l'élargissement de la sphère d'influence islamique, ainsi que la revendication de la « religion de Dieu » à s'adresser à tous les hommes, phénomène postérieur à la mort de Muhammad (sur ce thème, consulter Goldziher, *Muhammedanische Studien I*, p. 70 s., surtout les p. 73-74).

25 Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 223) juge que le v. 25 est « spécifique à cette version » (de l'histoire d'Iblīs). En fait, il s'agit d'un énoncé qui, à l'origine, n'avait rien à voir avec la thématique Iblīs-Adam, mais qui se révèle particulièrement important dans le contexte des déclarations relatives au jour de la résurrection, c'est-à-dire, au jour du Jugement (voir Q 10 : 56 et 10 : 60 ; 15 : 23-25, 43 ; 45 : 26 ; 50 : 41-44). Cette thématique du jugement a déjà joué un rôle dans les v. 8-11a ; elle est de nouveau traitée au v. 32 (« jour de la résurrection »), ainsi que de manière plus développée du v. 34 au v. 53. La présence de doublets et de redondances montre que ce passage (v. 32-53) n'a pas été écrit d'un seul jet (pour savoir où se situe la suite authentique et plus concise du v. 25, voir plus loin, v. 30).

26-34 « *Les fils d'Adam* » : l'ensemble de l'humanité
comme cible de Satan, mais aussi comme bénéficiaire
de la guidance de Dieu et de ses envoyés

26-30 Aux v. 26-27, on constate le passage à un discours divin à la première personne du pluriel, ainsi que l'interpellation « Ô fils d'Adam » (voir Q 17 : 70 ; 36 : 60, et observer la suite en Q 17 : 71, avec la référence à « toute l'humanité »). Ces deux versets n'ont donc pas été conçus comme des parties constitutantes du récit sur Iblīs/Satan, ni même comme sa suite. Par ailleurs, ils n'ont pas été composés en même temps que les v. 11b-24 et mis alors à la place qu'ils occupent maintenant : ils doivent plutôt être vus comme des ajouts et des développements plus tardifs (dans le même sens, voir Beck, « Iblis », p. 237-38). Cela peut être inféré à partir des observations suivantes.

Premièrement, concernant le v. 27 : ce verset a des décalages d'accent frappants avec les v. 11b-24. Contrairement au v. 24, le v. 27 impute la responsabilité de l'expulsion d'Adam et de son épouse à Satan, « en leur enlevant leurs habits pour exposer leur nudité. » Le v. 22 affirme simplement que « lorsqu'ils eurent goûté de l'arbre, leurs nudités leur devinrent visibles ». En insistant sur les vêtements d'Adam et Ève au paradis, le rédacteur du v. 27 répond à la question que l'on peut naturellement se poser, étant donné la nudité évoquée aux v. 20-22 : « dans quel état devait-on imaginer Adam et son épouse au paradis, avant que Satan n'entre en action ? »

Les légendes tardo-antiques relatives à Adam fournissent quelques réponses. Elles racontent la manière dont Adam est habillé avec des vêtements spéciaux, d'une façon différente du récit biblique (voir par exemple Déclais, « La tenue d'Adam »). La *Vie d'Adam et Ève* n'est pas le seul texte à connaître cette notion de vêtements spéciaux pour Adam (« un vêtement de gloire », voir Dochhorn, *Apokalypse des Mose*, p. 359-63). L'idée est également présente dans la littérature chrétienne, comme dans *La Caverne des trésors*, qui parle de l'habillement d'Adam avec les vêtements royaux (2, 17) et la « couronne de la gloire » (voir aussi 3, 14 : des « vêtements d'honneur »), ainsi que

de sa mise à nu – autrement dit, la perte des habits de lumière – après qu’il a mangé de l’arbre interdit (4, 15.18)¹. Il reste toutefois difficile de savoir si l’auteur du v. 27 a acquis ses connaissances à partir de contacts avec des groupes chrétiens et/ou des groupes juifs.

En outre, et contrairement au v. 19-24, avec l’allusion à la « tribu de Satan » (*waqabīluhu*, « sa tribu »), l’auteur inclut de manière habile les autres satans (démons/diables) évoqués dans le Coran (voir Q 7 : 30). Il peut ainsi davantage souligner le fait que l’action primordiale d’Iblīs/Satan a des répercussions jusque dans le présent, et que l’avertissement contre Satan et son clan s’applique à l’ensemble de l’humanité (voir l’interpellation générale, « Ô fils d’Adam »). De plus, l’auteur du v. 30 (« tandis qu’une autre partie a mérité l’égarement parce qu’ils ont pris, au lieu d’Allah, les diables pour alliés, et ils pensent qu’ils sont bien guidés ! ») veut garantir que ceux qu’il a nommés « satans » n’ont aucun pouvoir autonome en parallèle avec le pouvoir divin ; au contraire, ils n’agissent que dans l’espace prédéfini par Dieu : « Nous [Allah] avons désigné les diables pour alliés à ceux qui ne croient point. »

Deuxièmement, concernant le v. 26 : en raison du caractère allusif des v. 22-25, mais aussi du v. 27, le compositeur de ce verset explique pourquoi Dieu, plein de sollicitude, a pourvu d’habits ceux qu’Il avait Lui-même expulsés du jardin (voir Gn 3, 21 ; *Jubilés* 3, 26). Jusqu’à présent, les tentatives, tant dans les recherches islamiques qu’occidentales, pour expliquer l’étrange formule « habits et plumes (c’est-à-dire plumage) » restaient peu concluantes, mais récemment, Reynolds (*Subtext*, p. 70-71) a proposé une explication que je trouve convaincante :

dans le Jardin [...] un animal n’aurait pas été tué pour sa peau. Par conséquent, les exégètes supposent que les « tuniques de peau » sont fabriquées

1. « [Ève] fut dénudée [...] [Adam] lui aussi fut dénudé ». Concernant les conceptions chrétiennes, voir le sol en mosaïque réalisé à la fin du v^e siècle à l’intérieur d’une église à Huarte (Apamée sur l’Oronte), où l’on observe Adam habillé d’une robe pourpre et assis sur un trône au moment de l’attribution des noms aux animaux ; voir aussi Wisskirchen, « Der bekleidete Adam ».

à partir de « la peau » d'un arbre, ou bien de laine, ce pour quoi il suffit de tondre un mouton, pas de l'abattre. De même, ces tuniques pourraient avoir été fabriquées à partir de plumes ou retirées d'un oiseau.

La formule rare « habits et plumes (plumages) » pour cacher la nudité permet cependant de voir que l'auteur connaissait les discussions entre exégètes juifs et chrétiens sur la nature des matériaux dont étaient faits les vêtements (Gn 3, 21) pourvus par Dieu, étant donné que selon Gn 1, 29 s., la mort d'animaux aux temps « paradisiaques », avant la Chute, n'était pas envisagée.

Ainsi, l'auteur entend souligner l'importance de la référence finale au « vêtement de piété¹ », étant donné que le v. 27 se concentre exclusivement sur la mise en garde contre Satan et les siens, qui continuent activement à nuire à l'humanité ; la question de savoir comment gérer cette menace reste toutefois ouverte. L'idée que les v. 26 et 27 ont été conçus en même temps, et sont issus de la même plume, est contredite par le fait que dans un tel cas, on s'attendrait à une meilleure succession et coordination entre les deux versets. Les v. 26 et 27 sont donc des interpolations qui présupposent l'existence du récit sur Iblīs/Satan des v. 11-24. Il est évident que pour la conception de chacun de ces textes, les auteurs respectifs font appel à des connaissances détaillées de la légende d'Adam et qu'ils sont familiers des discussions exégétiques du texte biblique. Cette familiarité étroite avec des connaissances religieuses juives et/ou chrétiennes précises pourrait indiquer que les rédacteurs appartenaient à de tels milieux (juifs ou chrétiens), et qu'ils avaient rejoint la communauté coranique comme « scribes/lettrés » (familiers de leurs propres écrits et traditions) juifs et/ou chrétiens, et convertis à la communauté coranique (sur les conversions dans les premiers temps

1. La phrase de conclusion « C'est [un] des signes d'Allah. Peut-être [les Fils d'Adam] s'amenderont-ils » (trad. Blachère) pourrait être un ajout postérieur, destiné à servir de référence valable universellement ; cela s'infère du fait qu'ici on s'adresse aux « fils d'Adam » à la deuxième personne du pluriel ; voir le commentaire de Paret concernant le v. 26 : « La phrase-clé est dissociée de ce qui la précède » (Paret, *Kommentar*, p. 157).

de l'islam, voir par exemple Hoyland, *Seeing Islam*, p. 33, 336 s., 341 s., et surtout 505 s.).

Étant donné que le v. 27 clarifie, par anticipation, le v. 30 qui, lui, reprend le thème des « alliés/protecteurs autres que Dieu » du v. 3, on peut considérer que le v. 30 appartient à la version initiale du texte. Les satans/diables protecteurs mentionnés au v. 30, après les explications des v. 11b-24 et aussi du v. 27, sont maintenant « théologiquement » localisés, en vertu de leur fonction, de leur signification et de leur origine.

Il est difficile de savoir si les v. 28 et 29 sont des ajouts postérieurs. Ils pourraient appartenir à la même séquence que les versets précédents (v. 26-27) ou avoir été ajoutés dans une phase ultérieure. Le contenu de Q 71 : 18 (voir l'hypothèse de Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 226, selon laquelle le v. 29 pourrait être la fin, à l'origine, du v. 25) laisse supposer que le v. 29 fait déjà référence au v. 25. La raison pour laquelle le v. 28 fait allusion à une « abomination/turpitude » (*bi-l-fahshā'*) n'est pas claire. En Q 17 : 32, c'est la fornication (*zinā*) qui est considérée comme une abomination ou une turpitude (sur les turpitudes, voir aussi Q 6 : 151 ; 42 : 37 ; 53 : 32).

Dans ce contexte, l'ordre du v. 29 : « Acquittez-vous [du Culte] dans tout lieu de prière [*masjid*] et priez [le Seigneur], Lui vouant le Culte ! » (trad. Blachère) est étrange, puisque dans des déclarations semblables, comme en Q 6 : 79 (profession de foi d'Abraham), 10 : 105, 30 : 30, 43, il n'est jamais question d'un lieu de culte. De plus, la formule '*inda kulli masjidin* (voir v. 31) est surprenante. Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 225) pense que cette tournure « semble désigner des sanctuaires de manière générale, dans la mesure où nous pouvons difficilement supposer (l'existence de) nombreux lieux de culte musulmans dédiés à Allah seul ». Peut-être pouvons-nous aussi penser qu'au-delà de « La Mecque et Médine », d'autres « lieux de culte » ont été créés (sur l'expression *masājid Allāh*, voir par exemple Q 2 : 114 ; 9 : 107-109 ; 22 : 40 ; 72 : 18), ou que des lieux de culte juifs ou chrétiens (voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 70 : « le terme standard pour lieu de prière ou église dans le Coran est *masjid* [...], qui vient de l'araméen [chrétien ?] *masgêd* ») se trouvaient, au moins

en partie, entre des des mains musulmanes, au moment de l'époque des premières conquêtes ? Le v. 30 souligne d'abord que Dieu « a guidé une fraction d'entre vous dans [la] direction, tandis qu'une fraction devra être dans l'égarément » (voir aussi Q 16 : 36) ; l'égarément est par la suite, et de manière abrupte, imputé aux satans/diables. À la fin de Q 28 : 15 (voir aussi Q 4 : 119 ; 36 : 62), on affirme sans équivoque que Satan « égare, en tant qu'ennemi déclaré ». De manière apparemment contradictoire, Q 16 : 37 ; 39 : 23, 36 ; 13 : 27, 33, par exemple, affirment que Dieu « conduit vers le bon chemin », mais en même temps, « Il égare qui Il veut » (Q 13 : 27).

Des affirmations si divergentes illustrent la difficulté de concevoir la direction de Dieu sur les hommes : il y a, d'un côté, la possibilité que l'Homme s'égare, mais d'un autre côté, il faut combiner cela avec l'idée que Dieu ne doit pas être suspecté d'impuissance face aux égarements de l'Homme. Les exégètes coraniques à l'origine des passages sur Iblīs/Satan sont finalement parvenus à trouver une certaine solution à ce problème. En recourant aux légendes juives et chrétiennes sur Adam et Iblīs, ils ont pu montrer que l'égarément est protologiquement prévu et décidé par Dieu, et que l'humanité, depuis le début, devait être exposée à l'influence trompeuse de Satan, si toutefois elle ne restait pas fidèle aux bonnes orientations divines (Pohlmann, *Entstehung*, p. 98 s.). On garantit ainsi que la marge de manœuvre de Satan ne pourra jamais remettre en question la souveraineté de Dieu et Son autorité ultime absolue (Q 7 : 14-18).

31-34 Le v. 31, avec la formule « fils d'Adam », en particulier en lien avec l'expression « dans tout lieu de prière », reprise du v. 29, fait référence à l'humanité de manière universelle (sur le pluriel « les mosquées/lieux de prières d'Allah », voir Q 9 : 17-18 et 72 : 18 ; sur la « mosquée sacrée », voir Q 22 : 25). S'agit-il ici (comme en Q 7 : 29) d'une position contraire à celle de Q 9 : 107 ?

Les invitations à manger (« mangez et buvez, mais ne soyez pas excessifs ! ») sont assez souvent suivies de quelques interdictions alimentaires (par exemple Q 16 : 114, 115 : cadavres, sang, viande de porc ; voir aussi Q 2 : 172 s. ; 6 : 145 s.), et aussi de propos sur le

régime alimentaire juif (Q 16 : 118 ; voir spécialement Q 6 : 142, 145 s.). Ce sont donc plutôt des restrictions du côté juif qui sont visées ici que des concepts (tabous) arabo-bédouins. Par ailleurs, on ne voit pas bien à quoi la formule « prenez votre parure » fait allusion. Doit-on penser que dans les lieux de prière (aussi bien juifs que chrétiens ?) un certain appareil, mais sans excès (v. 31b), peut être de mise ? Cela s'accorde difficilement avec des affirmations comme, par exemple, Q 18 : 28, 46 ; 33 : 28 ; 57 : 20, qui considèrent la « parure » comme « mondaine » (voir aussi Q 10 : 80) et non pas comme « ce qui est auprès de Dieu » (Q 28 : 60). Au v. 32 – ajouté probablement plus tard –, il est question de la « parure de Dieu », « pour Ses serviteurs » ; au v. 31, il est question des croyants. Le rejet de ces interdictions vise-t-il les milieux ascétiques ?

Le v. 33 mentionne les prohibitions divines (et évoque le v. 28).

Le v. 34, avec ses allusions universalisantes (« chaque communauté »), n'a pas de lien étroit (hormis avec le v. 29c ?) avec les versets précédents ni avec les suivants (v. 35 s.). Dans les « légendes de punition » (voir les v. 59 s.), la mention de « termes » fixés fait assez souvent partie de la réponse à la question du moment auquel surviendra la punition annoncée par le messager de Dieu (voir par exemple Q 10 : 47-53 ; 14 : 10 ; 23 : 42-44) ; ainsi le v. 34 fait allusion aux délais accordés aux différentes communautés jusqu'à que survienne la punition qui leur a été annoncée, tandis que précédemment (v. 32) il était question du jour eschatologique de la résurrection. Contrairement au parallèle littéral en Q 10 : 49, le v. 34 n'est pas formulé comme un discours du prophète, mais plutôt comme un axiome dogmatique d'application générale.

35-42 *L'enfer comme destin de ceux qui nient les signes de Dieu*

35-39 À nouveau, le v. 35 est directement adressé aux « fils d'Adam ». Il souligne (plus clairement que, par exemple, Q 6 : 48), le

fait que les envoyés de Dieu ont une mission universelle, de sorte que la possibilité de craindre Dieu et de s'amender est ouverte à tous. Si ces deux critères sont satisfaits, alors, dans la perspective du jugement au jour de la résurrection, autrement dit, du Jugement dernier, la promesse « ils n'auront aucune crainte et ne seront pas affligés » s'appliquera à eux (« n'avoir aucune crainte » et « ne pas être triste » sont clairement en rapport avec l'avènement eschatologique du jugement ; voir par exemple le v. 49 ; voir aussi Q 5 : 69 ; 6 : 48 ; ainsi que Q 2 : 38, 112, 262, 274, 277 ; 3 : 170 ; 41 : 40 ; 43 : 68 ; 46 : 13).

Au lieu des conditions générales énoncées au v. 35 (voir aussi Q 2 : 62 ; 5 : 69) pour faire face sans crainte au Jugement dernier, des textes comme Q 2 : 277 mettent la prière (*salāt*) et l'aumône (*zakāt*) en exergue ; ce faisant, on fait allusion au cercle plus étroit des croyants (voir la formule en Q 2 : 267 s.). Au v. 35, il est question, en un sens assez large, de personnes qui se consacrent à Dieu. Le discours divin dans ce verset est formulé à la première personne du singulier, mais il ne provient pas de la même main que le v. 36 (discours divin formulé à la première personne du pluriel). Le v. 35 est ainsi une interpolation plus récente, qui entend clarifier, par anticipation, l'idée que les « signes » de Dieu sont communiqués à l'ensemble de l'humanité (voir l'adresse : « Ô fils d'Adam ») à travers Ses envoyés (et par conséquent, il peut donc y avoir une forme d'espoir relative au Jugement dernier). Les formules « envoyé de Dieu » et « signes de Dieu » sont liées à la thématique des légendes de punition en Q 7 : 59 s.

De même, le v. 36 fonctionne comme une version plus récente du v. 40, qui se réfère également à « ceux qui prennent les signes divins pour des mensonges » (voir la convergence au niveau du vocabulaire). Par rapport au v. 40, le v. 36 ne part plus du principe que le paradis reste une possibilité, mais il établit catégoriquement (comparer la formulation du v. 40) que la demeure éternelle de ceux qui nient les signes divins est le feu de l'enfer. L'indication du v. 36, « ils y demeureront éternellement » (voir aussi Q 2 : 39 ; 64 : 10) est absente des v. 40-41, mais au v. 42, elle correspond aux « occupants du jardin du paradis » (voir Q 2 : 82 ; 5 : 85 ; 7 : 42 ; 64 : 9 ; 65 : 11). On peut donc penser que l'expression « ils y demeureront éternellement », à l'origine, faisait allusion au

jardin du paradis et qu'elle a été seulement rattachée *a posteriori* au feu de l'enfer. On peut comparer en ce sens Q 5 : 85 (jardin du paradis) et 5 : 86 (feu de l'enfer). Il faut cependant remarquer que c'est seulement Q 5 : 85 qui mentionne l'idée d'éternité, dont la relation avec l'enfer aurait pu être aisément affirmée au verset suivant : apparemment, cela ne constituait pas, dans ce passage, une préoccupation.

Le v. 37, dont la formulation est en partie similaire à Q 6 : 21, précise le cours des événements (voir Q 6 : 61), jusqu'à ce que les menteurs et les impies atterrissent en enfer : on leur amènera « leur part du livre » (Paret : « soit [...] le livre de la prédestination [...] soit le registre des péchés ») ; les envoyés de Dieu – ici, les anges (de la mort) – les convoqueront (voir Q 32 : 11) ; autrement dit, ils mourront (voir Q 16 : 28, 32). Une fois questionnés par les anges, ils doivent confesser leur mécréance. Au v. 38, mis face à Dieu (voir Q 32.11 « à votre Seigneur, vous serez ramenés »), ils entendent, de Sa propre bouche, Son verdict et leur condamnation à l'enfer (ici, le jugement survient directement après la mort), où ils retrouvent les communautés qui les ont précédés, qu'ils accusent de les avoir trompés etc. ; finalement, ils sont tous soumis au même châtement (v. 39a). Le v. 39b peut être vu comme une clarification finale, énoncée par Dieu (voir les discours divins comparables, par exemple Q 6 : 30 ; 32 : 14).

L'ensemble du scénario du Jugement (Q 7 : 35-39) fonctionne de manière plus équilibrée et informative que des passages parallèles comme Q 6 : 27-30, où dans un premier temps (Q 6 : 27), les incroyants sont « installés devant de feu de l'enfer », et ce n'est qu'en Q 6 : 30 qu'il sont « placés devant leur Seigneur » et entendent le jugement de Dieu. Par conséquent, la séquence formée par les v. 35-39 doit être vue comme un scénario de jugement conçu par étapes, visant le contexte contemporain de l'énoncé : le v. 36 anticipe le v. 40, et les v. 37-39 décrivent les différentes phases conduisant au « feu ». Le v. 35, qui est un ajout plus récent, assure l'horizon universel de l'énoncé (valable depuis les origines et pour l'ensemble de l'humanité).

40-42 La suite naturelle des v. 25/30 pourrait être cherchée au v. 40. Ce verset contient une réminiscence de l'histoire du « chameau et du

trou de l'aiguille » présente dans les évangiles (Mt 19, 24 ; Mc 10, 25 ; Lc 18, 15). Ici, « les portes du ciel » et l'entrée dans le « jardin (du paradis) », autrement dit, le « royaume des cieux¹ et le paradis », ne sont manifestement qu'une seule et même chose. À cette allusion à l'histoire du « chameau et du trou de l'aiguille » s'ajoute le fait que la fin du verset est en partie reprise au verset suivant. Tout ceci corrobore l'observation de Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 230), qui affirme : « le verset [...] se lit comme une alternative de la dernière partie [du v. 40], à partir de *lā tuffattahu* [ne seront pas ouvertes] ». Cela implique qu'au v. 40, le passage sur l'ouverture des portes du ciel, etc. jusqu'à la fin du verset, doit être attribué à un interpolateur, connaisseur des évangiles ou de certaines paroles de Jésus (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 188, reconnaît ici « la relation entre Q 7 : 40 et les évangiles araméens »). L'interpolateur encore plus tardif du v. 36 avait néanmoins déjà connu la version actuelle du v. 40 (voir plus haut). Contrairement aux v. 40 et 41 qui, en utilisant un discours divin à la première personne du pluriel (aussi bien dans leurs versions actuelles que dans leurs versions originelles²), soulignent que ceux qui rejettent les signes de Dieu sont voués à l'enfer, le v. 42 se réfère aux croyants et aux fidèles comme à des habitants du jardin du paradis. À propos de l'interpolation « Nous n'imposons à toute âme que sa capacité », comparer par exemple Q 6 : 152 ; 23 : 62 ; pour une formulation semblable, voir 1 Cor 10, 13.

À la fin du v. 42, la formule « ceux-là seront les Hôtes du jardin où ils seront immortels », a initialement été utilisée comme une remarque concluant le propos des versets précédents (voir à cet égard Q 2 : 39, 82 ; 5 : 85 s. ; 23 : 10 s. ; 64 : 9 ; 65 : 11), et non comme une transition adéquate vers les énoncés des v. 43-53. Ces versets doivent être perçus comme un *addentum* aux v. 40-42 ; il y a eu des ajouts successifs, complétant la description du statut des sauvés, en comparaison de celui des occupants de l'enfer.

1. Expression non attestée dans le Coran. Voir Q 38 : 50 : ici se trouvent « les portes des jardins d'Éden » ouvertes pour les pieux ; Q 15 : 14 : « une porte du ciel » ; Q 54 : 11 ; 78 : 19 : « portes du ciel ».

2. Pour le v. 40, la version originelle va jusqu'à *wa-stakbarū*, « se gonflent d'orgueil ».

43-53 *Ceux qui croient et font de bonnes œuvres iront au paradis ; les mécréants iront en enfer*

Les observations suivantes éclairent les raisons pour lesquelles on a pu considérer que les explications fournies aux v. 40-42 étaient nécessaires.

Au v. 43, les occupants du paradis affirment qu'ils ont expérimenté la bonne direction divine et que « les envoyés de notre Seigneur sont venus avec la vérité » (par rapport à la fin du v. 43, comparer Q 19 : 63 ; 23 : 10 ; 43 : 72). Au v. 53, un discours semblable est tenu, au jour du Jugement, par les damnés ; eux aussi admettent que « les envoyés de notre Seigneur sont venus avec la vérité ». Dans ces deux versets, l'accent est mis sur l'envoi des messagers de Dieu, qui viennent avec la « direction » (v. 43) et la vérité (voir dans ce sens, par rapport à Muhammad, par exemple Q 4 : 170 ; 9 : 33 ; 10 : 108 ; 48 : 28 ; 61 : 9). En revanche, le v. 52 – dans un discours divin (ou angélique ?) à la première personne du pluriel – fait allusion à « un livre » que « Nous leur avons apporté [...] et] que Nous avons rendu intelligible en [pleine] connaissance [afin qu'il soit] une direction et une grâce [ou miséricorde, *rahma*] pour un peuple qui croit » (voir Q 16 : 64, 89). Cette façon de parler de la manière dont se transmet la « direction » ou la « guidance » (quel que soit ce que l'on entend par *kitāb* (« livre » ou « Écriture ») n'implique pas que la guidance de Dieu ait pu être transmise à toute l'humanité. Les v. 43 et 53 doivent cependant assurer que tel est bien le cas : au Jugement dernier, ou immédiatement après la mort, chaque personne reconnaîtra que ce qui a déterminé son entrée au paradis ou en enfer a été son attitude positive ou négative relativement à cette « direction », transmise aux différentes générations par les envoyés de Dieu.

Avec ces précisions sur la tâche des envoyés (Q 7 : 43, 53), les interpolateurs font en même temps référence à l'activité des « envoyés du Seigneur des mondes » dont il est question aux v. 59 s. Ce n'est pas seulement l'Écriture révélée maintenant (Q 7 : 52) qui apporte la direction ; les v. 59 s. fournissent les preuves montrant que Dieu a depuis

toujours voulu – à chaque fois au moyen de Ses envoyés – adresser la direction à toutes les générations. Alors que le v. 43 (ainsi que le v. 53) a été conçu comme un ajout du v. 52, les v. 44-51 contiennent des « informations » supplémentaires, concernant la situation respective de ceux qui seront sauvés au paradis et de ceux qui seront damnés dans le feu de l'enfer.

Alors qu'au v. 38, les « occupants de l'enfer » ne communiquent presque pas entre eux, le v. 44 ajoute qu'ils sont aussi exposés aux questions que leur adressent les « occupants du paradis ». Ainsi, par rapport au v. 38, le motif pour lequel ils se sont égarés devient clair : ils n'ont pas cru aux promesses (aux menaces) de Dieu (ils ont donc nié l'au-delà), et ils doivent maintenant se rendre à l'évidence que tout cela est « vrai ». Les malédictions de Dieu doivent par conséquent s'abattre sur eux (voir aussi Q 11 : 60 ; 13 : 25 ; 40 : 52). Sur le *topos* de la prise de conscience des pécheurs au jour du Jugement », voir Q 89 : 23 ; semblablement, voir par exemple, l'*Apocalypse d'Élie* 40, 5 s.

La question de savoir si la malédiction divine est prononcée par un ange¹ ou par un être humain (voir Q 3 : 61) – dans le cas présent, un occupant du paradis – reste ouverte. La transition entre les v. 44 et 45 correspond mot à mot à Q 11 : 18b-19. Il n'y a qu'une référence générale à la malédiction de Dieu contre les injustes (fin du v. 44 et v. 45) ; ensuite, cette malédiction se concrétise dans la discussion qui est menée, depuis le paradis, avec les habitants de l'enfer ; d'où le fait que le v. 45 précise encore que ceux qui ont « activement » saboté le message de Dieu appartiennent, eux aussi, au nombre des « injustes » maudits (voir aussi plus haut Q 7 : 37, 41).

Les v. 50 s. présentent le même scénario que le v. 44, avec la nuance qu'ici, ce sont les occupants de l'enfer qui s'adressent aux habitants du paradis. Cette configuration (paradis et enfer si proches que l'on peut communiquer de vive voix) ainsi que la demande d'eau, etc., rappellent la parabole de Lazare dans l'évangile de Luc, tout particulièrement

1. Sur le rôle des anges dans le processus du jugement après la mort, voir par exemple Q 32 : 11 ; 37 : 22 s.

Lc 16, 24 s. Le v. 51a correspond mot à mot au début de Q 6 : 70 (perversion de la religion comme objet du jeu et de distraction) ; le v. 51b (qui correspond littéralement à Q 45 : 34a) doit montrer où et quand l'annonce de Q 45 : 34a (voir aussi Q 32 : 14) sera mise en œuvre.

Il est évident que les v. 44 s. et 50 s. ont été conçus pour être lus en relation les uns avec les autres. Toutefois, les v. 44-51, dans leur totalité, ne peuvent être attribués à l'auteur des v. 44 et 50. Les énoncés des v. 46-49 doivent être vus comme des interpolations plus récentes, puisqu'ils divergent de manière significative du contexte des autres versets. Tout d'abord, aux v. 44 et 50, les habitants du paradis y sont déjà ; donc l'invitation du v. 49, « entrez dans ce jardin », n'a pas de sens. De plus, la mention d'une sorte de « rideau » entre les deux groupes ne prend pas en considération le fait qu'au v. 44, ils peuvent se voir mutuellement (voir aussi le v. 47). Par ailleurs, aux v. 46-49, on a affaire à des développements plus détaillés du scénario décrit auparavant. Toutefois, ce à quoi on fait allusion au v. 46 avec l'expression *'alā l-a'rāf* (« sur les hauteurs » ?) – ainsi que le rapport avec les « hommes »¹ ici mentionnés, et leur fonction dans cette scène de jugement –, n'est pas clair et constitue, jusqu'à aujourd'hui, un sujet de débat entre les chercheurs. Si l'on ne veut pas se contenter d'un *ignoramus*, on peut alors penser avec Andrae (*Origines*, p. 85) qu'ici « les occupants du plus haut degré du Paradis » sont « “les prééminents” qui peuvent ainsi avoir un regard d'en haut sur l'enfer comme sur le Paradis ». Il est difficile de savoir à chaque fois qui (quel groupe) parle exactement. À la fin du v. 46, il ne peut s'agir que des injustes (voir *zālimīn* aux v. 44 et 47) qui veulent aussi aller au paradis (voir Q 70 : 38). Au v. 49, selon l'interprétation habituelle, les destinataires sont premièrement les « injustes », mais ensuite les pieux.

Un motif de cette interpolation entre le v. 45 et le v. 50 peut être trouvé au v. 48. Ici, les « occupants de l'enfer » sont accusés d'« accumulation » de biens et de richesses (voir aussi la mise en garde, par exemple, en Q 70 : 18 ; 104 : 2-3). Cela est clairement suscité par

1. Voir v. 48 : *aṣḥābu l-a'rāf*, « compagnons », ou « hôtes » (voir v. 44, 50) des *a'rāf*.

les accusations faites jusqu'à présent (dénî des signes de Dieu, etc., v. 36-37, 40 ; obstruction du sentier de Dieu, v. 45 ; religion vue comme un jeu et un passe-temps, v. 51 ; rejet des messagers de Dieu, v. 53) ; l'idée peut être d'apporter des explications supplémentaires, étant donné que le salut ne dépend pas seulement du statut de croyant, mais également du renoncement aux biens de ce monde et à l'orgueil (voir aussi l'explication de Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 234, sur les développements successifs qui ont mené à la version actuelle de Q 7 : 40-51).

Concernant le passage interpolé (v. 46-49) et les divergences observées plus haut par rapport à son contexte plus général, on peut se demander si les auteurs, avec le scénario qu'ils présentent, ne souhaitaient pas produire une sorte de retour en arrière, pour ensuite, face à la situation présentée aux v. 44 et 50, illustrer comment on en est arrivé à une espèce de répartition des deux groupes. L'observation de Bell est à ce titre très opportune (*ibid.*, p. 232, « nous avons ici la contrepartie de la scène du jugement en Mt 25, 31 s. »). Par conséquent, plusieurs auteurs différents sont responsables du passage formé par les v. 43-53. Ils avaient de bonnes connaissances de la conception chrétienne du Jugement dernier et ils ont successivement ajouté de nouveaux matériaux, en partie apparentés à des textes du Nouveau Testament (voir aussi, *supra*, les v. 40 et 50). Pour la conception de tels textes, il faut toutefois envisager une phase très tardive d'actualisation du texte coranique.

Après tout, au v. 52, on tombe encore une fois sur les anciens éléments constituant le noyau de la sourate 7 – les observations faites jusqu'ici indiquent que les séquences formées par les v. 1-3, 8-11a, 25, 29/30*¹, 34, 40-42, 52 constituent le texte de départ. La référence à l'« Écriture », décrite comme « direction et miséricorde », que Dieu a rendu accessible, signale le besoin particulier, visible dans le texte de la première version de la sourate, de s'affirmer comme une révélation (voir déjà au v. 2, « une Écriture que l'on a fait descendre vers toi »).

1. Un * après les versets indique que le texte transmis contient des parties secondaires ajoutées après coup et qu'un stade préliminaire plus ancien doit être pris en considération.

Il faut également remarquer qu'on trouve, au v. 154, une analogie avec le v. 52, puisqu'il y est question des tablettes que Dieu a transmises à Moïse (v. 145, 150), dans le contenu desquelles se trouvent inscrites la « direction et la miséricorde » (voir aussi, plus loin, le v. 154).

Le v. 53, en tant que contrepartie du v. 43, construit avec ce dernier la « charpente » (voir plus haut) de l'ancienne séquence formée par les v. 43-45, 51-52 (avant l'interpolation des v. 46-50). La question de savoir si, et dans quelle mesure, il est encore possible d'accorder une nouvelle chance aux mécréants (« pourrons-nous être renvoyés [sur terre] ? ») doit souligner la détresse et le désespoir des damnés, comme on le voit dans d'autres contextes semblables (voir par exemple Q 6 : 27 ; 32 : 12 ; 35 : 37 ; voir aussi Q 14 : 44 ; 63 : 10 ; concernant la fin du v. 53, voir Q 6 : 12, 24 ; 11 : 21).

54-58 *La preuve de l'œuvre créatrice divine : les signes de Dieu*

Comme par exemple Q 10 : 3-5 (voir la correspondance mot à mot entre Q 7 : 54a et 10 : 3a), les v. 54-57 entendent insister sur les « signes » les plus importants, autrement dit, les miracles et les preuves du pouvoir créateur de Dieu et de son action jusqu'à la résurrection des morts¹. Après les explications concernant le « Livre » descendu et le destin misérable des mécréants (v. 52-53), le texte expose l'absurdité de la mécréance, de la même manière qu'en Q 6 : 95-103 (voir aussi Q 2 : 21-22 ; 13 : 2-3 ; 25 : 42-55). De toute évidence, les destinataires ne peuvent ici être les hôtes de l'enfer (v. 53). Il ne s'agit pas non plus du groupe que le Coran appelle « les croyants », comme c'était le cas au début de la sourate (v. 2 s., 10) ; les explications et les avertissements (v. 55 s.) indiquent plutôt un horizon universel de destinataires, bien que les formules « fils d'Adam » ou « ô hommes »

1. Voir aussi Q 25 : 59 qui s'adresse au messenger coranique ; Q 32 : 4, qui introduit différentes affirmations sur l'action créatrice de Dieu ; Q 57 : 4, qui est une expression fondamentale du pouvoir divin et de son action créatrice.

(v.158) utilisées dans des interpolations postérieures (v. 26 s., 31, 35, voir commentaire *supra*) manquent ici. L'avertissement du v. 56, « ne semez pas le scandale sur la terre », en constitue un indice¹.

Le v. 57 ressemble à une compilation de Q 25 : 48 (il en est très proche au niveau du vocabulaire) et de Q 35 : 9. Alors qu'en Q 25 : 48 (discours à la troisième personne du singulier), les « vents » agissent de manière à ce que l'eau du ciel revigore la terre morte, de sorte que les animaux et les Hommes ont de quoi boire, le v. 57 souligne (avec la reprise de la formulation de Q 35 : 9 et une transition vers un discours divin à la première personne du pluriel) que Dieu fait ainsi pousser toutes sortes de fruits, image par laquelle on doit comprendre qu'Il a le pouvoir de ressusciter les morts. Cette « argumentation » est étrange, en comparaison des autres concernant la résurrection opérée par Dieu. Il y a certes dans le Coran de nombreuses références à l'action divine dans la croissance des arbres fruitiers (Q 6 : 99 ; 14 : 32 ; 31 : 10 ; 27 : 60 ; 35 : 27 ; 20 : 53), mais on n'y fait jamais référence à la résurrection des morts. La spécificité de la formulation du v. 57 est que la possibilité de ressusciter les morts n'est pas seulement étayée par l'idée que, puisque Dieu peut, grâce à la pluie, ramener la terre à la vie après que la terre est morte, Il peut en faire de même avec les morts (voir Q 30 : 46, 48-49, et la conclusion de Q 30 : 50 ; voir aussi 30 : 19 ; 43 : 11 ; 35 : 9 ; 50 : 9-11) ; on explique ici que, de la même manière que Dieu laisse « pousser » les plantes et les fruits, Il fera aussi « sortir » les morts (voir la fin du verset).

Le v. 58 présuppose le v. 57. La confrontation entre « bon pays » et « mauvais pays », au début du verset (malgré les points de contact avec l'expression « pays mort », au v. 57), ne fonctionne pas comme une continuation directe du v. 57. Il est probable qu'il s'agisse ici de réminiscences de la parabole néotestamentaire du semeur (Mt 13, 3-9). En revanche, il est possible que la fin du v. 58, avec la référence aux « signes » de Dieu, était la conclusion initiale de l'ensemble du passage constitué par les v. 54-57. Les « signes » ne sont pas ici, comme

1. Les termes *afsada*, *fasād*, etc., ne sont jamais associés aux « croyants » : voir Q 2 : 11, 30, 205 ; 7 : 85 ; 11 : 85 ; 26 : 183 ; 29 : 36 ; 5 : 32, 64 ; 28 : 77.

souvent, les versets de l'Écriture (le Coran) ; on fait référence ici à la création divine et aux œuvres de Dieu, qui sont conçues comme des indices et des preuves, susceptibles de conduire les hommes à croire en Dieu et à la résurrection (voir la conclusion de Q 10 : 6).

59-137 *Récits de châtiments : les nombreux envoyés de Dieu avec les signes de Dieu, avertisseurs des punitions divines – de Noé jusqu'à Moïse*

Contenu, structure, parallèles

Les légendes de punition (ou histoires de châtiments, *Straflegenden*) présentes dans cette sourate¹ correspondent à des nombreux passages semblables dans d'autres sourates, avec lesquels elles ont des parallèles frappants. Selon le schéma de base, commun à toutes ces légendes, à chaque fois qu'un peuple récalcitrant rejette (malgré les menaces de punition) un envoyé de Dieu et son message monothéiste, il se voit anéanti, contrairement à l'envoyé qui finit par être sauvé (avec, le cas échéant, les quelques croyants qui ont suivi son message). À l'instar des références sur la création et les œuvres divines, de tels tropes argumentatifs définissent et indiquent clairement les « signes » de la toute-puissance de Dieu (y compris la résurrection des morts) et prouvent ainsi l'origine divine du message transmis par les envoyés. La présentation d'une série de récits de punition après les v. 54-58 (et plus particulièrement après la référence au pouvoir de Dieu sur les morts, à la fin du v. 57) suit d'ailleurs un usage déjà attesté, par exemple, après Q 50 : 1-11 et 53 : 44-49.

L'exemple le plus ancien d'une légende de punition se trouve en Q 91 : 11-15, et concerne les Thamūd ; le texte présuppose une « histoire » préislamique, qui circulait et était bien connue comme légende locale relative à un sacrilège culturel commis par les Thamūd (voir

1. Voir aussi Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 10 s. ; concernant Q 7 : 59 s., p. 24 s. ; Neuwirth, *Koran als Text der Spätantike*, p. 224 s., 617 s.

Neuwirth, *Koran*, p. 228 s.). Hoyland (*Arabia and the Arabs*, p. 224) mentionne des références dans la poésie arabe préislamique ; cependant, « ces références anciennes aux 'Ād, aux Thamūd, et à d'autres tribus arabes disparues ont été tellement imbriquées dans, et recouvertes par, des traditions plus tardives, qu'il est maintenant difficile de dire quoi que ce soit de concret à leur sujet, au-delà du fait que nous avons là les échos d'un âge plus mythique ».

Des séquences de telles punitions se trouvent dans de brefs textes allusifs, par exemple en Q 69 : 4-10 (anéantissement des Thamūd, 'Ād, Pharaon) et en Q 53 : 50-54 (anéantissement des 'Ād, des Thamūd, et finalement du « peuple de Noé ».) ; des passages comme Q 38 : 12-14 ; 50 : 12-14 et 89 : 6-14 peuvent mentionner d'autres peuples. Finalement, des versions plus récentes comme, par exemple, Q 26 : 105-191, contiennent de nombreux récits didactiques, dans lesquels les envoyés aux différents peuples sont nommés, et leurs messages – ainsi que le rejet dont ils font l'objet – sont décrits plus en détail (Q 26 : 105-122 : Noé ; v. 123-139 : Hūd et les 'Ād ; v. 141-159 : Šālīḥ et les Thamūd ; v. 160-175 : Lot ; v. 176-189 : Shu'ayb et les habitants du fourré). Une telle succession (voir aussi la version courte, résumée, en Q 22 : 42-44) se trouve de manière presque identique en Q 11 : 25-95 (v. 25-49 : Noé ; v. 50-60 : Hūd et les 'Ād ; v. 61-68 : Šālīḥ et les Thamūd ; v. 69-76 : Abraham ; v. 77-83 : Lot ; v. 84-95 : Shu'ayb et Madyan) ; finalement, en Q 11 : 96-99, on fait encore état de Moïse et de Pharaon, et en Q 100-102, il est question – de manière générale – du destin des « cités ». Cette séquence correspond également en grande partie à la séquence des légendes de punition en Q 7 : 59-93 : Noé (v. 59-64) ; Hūd (v. 65-72) ; Šālīḥ (v. 73-79) ; Lot (v. 80-84) ; Shu'ayb (v. 85-93). Aux v. 94-102, se trouve une sorte de conclusion concernant les prophètes et les avertisseurs, où il est question des cités qui se sont levées contre les avertissements des envoyés de Dieu et qui, pour cette raison, ont connu « la calamité et la malheur » (v. 94). Les v. 103-137 constituent – avec les miracles de Moïse devant Pharaon et ses notables – une autre légende de punition.

Étant donné qu'il existe plusieurs points de contact précis entre les séquences des diverses versions de ces légendes, il serait pertinent

de se demander si, dans la conception de la version de la sourate 7 (v. 59-93), d'autres versions plus anciennes ont été utilisées. Ainsi, les parallèles étroits entre les v. 59-93 et Q 11 : 25-95 ne peuvent pas être perçus comme le fruit du hasard.

On peut conclure, à partir des observations suivantes, que le compositeur des v. 59-93 avait sous les yeux la version de Q 11 : 25-95 :

Comme Noé (v. 59), les envoyés Hūd (v. 65), Šālīḥ (v. 73) et Shu'ayb (v. 85) introduisent leur message exactement comme en Q 11 : 50, 61 et 84, par « Ô mon peuple ! Adorez Allah ! Vous n'avez point de divinité autre que Lui ». Ailleurs, cet impératif ne se trouve qu'en Q 23 : 23, 32, où il est cependant seulement question de Noé et d'un autre envoyé anonyme ; en particulier, la séquence mentionnant les noms des envoyés et des peuples manque (voir Q 23 : 44).

Par ailleurs, la correspondance littérale entre le v. 73b et Q 11 : 64 indique aussi que le compositeur de la légende de punition « Šālīḥ/Thamūd » en Q 7 : 73b a pris en considération le contenu de Q 11 : 61 s. (dans les autres récits sur Šālīḥ/Thamūd, il n'y a pas un lien aussi étroit avec le thème de la chamelle).

Une confrontation détaillée entre les deux versions montre encore que, dans les légendes de punition exposées en Q 11 : 25-95, seule la section sur Noé en Q 11 : 27 (voir aussi Q 11 : 38) mentionne un ancien « Conseil [*malā'*, un groupe de notables] qui fut infidèle parmi son peuple » (sur les fidèles parmi le peuple, voir Q 11 : 36, 40) ; hormis cela, dans les autres passages en Q 11 : 50-95, il n'est fait mention que de Dieu sauvant Son envoyé et ceux qui ont cru (Q 11 : 58, « Nous sauvâmes Hūd et ceux qui avaient cru avec lui » ; 11 : 66, « Nous sauvâmes Šālīḥ et ceux qui avaient cru avec lui » ; 11 : 94, « Nous sauvâmes Shu'ayb et ceux qui avaient cru avec lui »). On peut en conclure qu'à chaque fois, à côté des opposants à l'envoyé, on présuppose la présence d'un groupe de croyants.

En revanche, contrairement à la version de Q 11 : 25-95, le compositeur des v. 59 s. a clairement mis l'accent, dès le début, sur la séparation du peuple en croyants et mécréants, non seulement dans le cas de Noé, mais également dans le cas des autres peuples : on le voit dans

les références remarquables à un « groupe de notables, ou de dirigeants (« le Conseil ») » parmi le peuple dont il est à chaque fois question, groupe qui s'oppose à l'envoyé, et qui est vu comme « mécréant », « orgueilleux », etc. (voir v. 60, Noé ; v. 66, Hūd ; v. 75, Šālīḥ ; v. 88, 90, Shu'ayb).

Par rapport à Q 11 : 25-95, la version de la légende de punition des 59 s. fonctionne comme une nouvelle édition améliorée qui – de manière plus claire que les autres légendes du même genre – souligne le fait que, depuis l'époque de Noé, les peuples du monde ont toujours été séparés en croyants et mécréants. En même temps, avec la référence au « groupe dirigeant », autrement dit au « Conseil » (*al-malā'*), l'auteur dénonce la mécréance et l'arrogance parmi les élites des différents peuples, et les oppose aux « croyants » qui sont présentés (par exemple explicitement au v. 75) comme « faibles (ou opprimés) ». Il s'agit donc ici de l'insertion d'une clarification ciblée, et d'une nouvelle interprétation des informations contenues en Q 11 : 25-95.

Jusqu'à quel point le compositeur de Q 7 : 59 s. a aussi pris en compte Q 26 : 107 s. dans la conception de son texte est une question qui peut encore rester ouverte. De toute façon, une comparaison entre Q 7 : 59 s. et Q 26 : 107 s. montre que la version de la sourate 7 veut clairement insister sur le fait que les envoyés ne sont pas seulement « des envoyés dignes de confiance » (Q 26 : 107, 125, 143, 162, 178), car pour Noé (Q 7 : 61), Hūd (7 : 67) et Moïse (7 : 104), on précise qu'il s'agit d'envoyés « du Seigneur des mondes ». De la sorte, à côté de Noé, Hūd, qui est un envoyé non biblique, reçoit la même reconnaissance que Moïse. À la place des revendications des envoyés, « soyez pieux envers Allah et obéissez-moi ! » en Q 26 : 108 (à propos de Noé ; voir aussi Q 71 : 3), 26 : 126 (Hūd), 26 : 144 (Šālīḥ), 26 : 63 (Lot), 26 : 179 (Shu'ayb), le compositeur de Q 7 : 59 s., avec la formule « adorez Allah ! Vous n'avez point de divinité autre que Lui », entend résolument affirmer l'exclusivité de l'adoration de Dieu.

La comparaison avec d'autres exemples de légendes de punition peut indiquer que Q 7 : 59-157 doit être vu comme une version plus récente, dont l'auteur, connaissant des passages plus anciens et les

prenant en compte, en réorganise les informations et les conceptions de manière plus claire et plus systématique (voir aussi la discussion *infra*).

59-93 Noé, Hud, Šāliḥ, Lot et Shu‘ayb

Les v. 59-93 forment « une unité. Le résumé en Q 7 : 94-102 constitue le parachèvement de l'ensemble » (Paret, *Kommentar*, p. 162).

Dans l'absolu, la séquence constituée par les v. 59-93 a probablement été conçue par une seule main. Le schéma de base commun, les points de convergence spéciaux et les accents particuliers soutiennent cette position.

Premièrement, les versets d'introduction, avec le message central et l'exigence destinés au peuple, sont formulés identiquement : comme Noé (v. 59) les envoyés Hūd (v. 65), Šāliḥ (v. 73) et Shu‘ayb (v. 85) introduisent leurs messages respectifs exactement comme en Q 11 : 50, 61 et 84, par « Ô mon peuple ! Adorez Allah ! Vous n'avez point de divinité autre que Lui ».

Deuxièmement, ce qui, dans le cas de Noé et de Lot, ne devait pas être évoqué de manière explicite, est maintenant souligné pour Hūd, Šāliḥ et Shu‘ayb : ils étaient des descendants (voir « leur contribute, leur frère » en Q 7 : 65, 73, 85) des peuples vers lesquels ils ont été envoyés. Ici, le compositeur suit son « modèle » de Q 11 : 50, 61, 84. Le texte souligne aussi, concernant Noé (v. 63) et Hūd (v. 69), que chacun d'eux est venu en tant qu'« un homme [*issu*] de vous ». Il s'agit bien ici de l'observance de la règle de Dieu formulée en Q 14 : 4, selon laquelle n'est venu « nul envoyé sinon [*chargé d'enseigner*] dans l'idiome de son peuple » (voir par exemple Q 38 : 4 ; 40 : 5, 22).

Troisièmement, les passages Q 7 : 59-64 (Noé), 65-72 (Hūd et les ‘Ād), 73-79 (Šāliḥ et les Thamūd) sont liés entre eux par des références croisées (voir v. 69, 74).

Quatrièmement, avec le titre d'« envoyé du Seigneur des mondes », l'envoyé non biblique Hūd reçoit, lui aussi, à côté de Noé, la même

reconnaissance que Moïse. Plus généralement, nous pouvons constater avec Horovitz que « dans cette section, les mêmes expressions reviennent souvent » (*Koranische Untersuchungen*, p. 24).

59-64 Noé

Le « Conseil » du peuple de Noé réagit laconiquement à l'exhortation de n'adorer que Dieu seul en accusant l'envoyé de se trouver dans l'égarément (v. 60). Noé (v. 61) s'y oppose en affirmant qu'il est plutôt « un envoyé du Seigneur des mondes », un bon conseiller et un avertisseur qui, en tant qu'homme issu de son peuple, l'exhorte à craindre Dieu (v. 62-63). En conclusion, le v. 64 note la réaction négative des opposants et souligne que Noé et ceux « qui étaient avec lui » ont été sauvés, alors que les opposants ont été anéantis.

65-72 Hūd

Ce passage correspond presque entièrement à la séquence précédente sur Noé. L'accusation de folie et de mensonge (v. 66) est réfutée par Hūd qui évoque son statut d'« envoyé du Seigneur des mondes » (v. 67), de bon conseiller et d'avertisseur (v. 68-69a). Le v. 69b renforce l'avertissement de Hūd, puisqu'on y rappelle le sort du peuple de Noé ainsi que le fait que Dieu avait fait des 'Ād les successeurs de ce peuple, et qu'ils rendaient grâce à Dieu pour Ses dons. Contrairement au cas de Noé, le texte souligne le fait que Dieu avait jusqu'alors agi de manière positive et indulgente avec les 'Ād. En revanche, les adversaires de Hūd rejettent la demande du monothéisme en lui opposant la foi de leurs ancêtres (v. 70 ; aussi Q 10 : 78). Ce n'est qu'après que Hūd a mis l'accent sur la menace de la colère divine que le v. 72 établit, en reprenant en partie littéralement le v. 64 (Noé), le salut de Hūd et de ceux « qui étaient avec lui ».

Hūd, en tant qu'envoyé vers les 'Ād, n'est spécifiquement mentionné qu'en Q 11 : 50 et 26 : 124. Q 46 : 21 connaît un frère des 'Ād, décrit comme un « avertisseur » (pour les détails des passages sur Hūd, voir Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 125 s., 149 s.).

Concernant l'allusion à la foi des « ancêtres » (v. 70) et aux « noms » (v. 71), voir Q 53 : 19 s.

73-79 Ṣāliḥ

Au v. 73, après la demande de n'adorer que Dieu seul, apparaît la référence à la « chamelle de Dieu », comme une espèce de signe indiquant que le destin des Thamūd dépendra de leur attitude, positive ou négative, envers cet être (voir les similitudes presque littérales avec Q 11 : 64). Ceci est suivi (v. 74) par Ṣāliḥ rappelant aux Thamūd les bienfaits passés de Dieu à leur égard, et les exhortant à bien se comporter. Aux v. 75-76, on trouve une discussion entre les notables mécréants (« le Conseil » ; comparer avec le v. 66) et les croyants opprimés, concernant la légitimité de Ṣāliḥ comme envoyé. Les notables rejettent la position des croyants et tuent la chamelle (v. 77), comme pour vérifier si Ṣāliḥ pouvait effectivement être considéré comme un envoyé de Dieu. Après l'anéantissement des mécréants (v. 78), Ṣāliḥ réagit en soulignant (v. 79) qu'il n'a fait que leur apporter le message de son Seigneur, mais que ce fut en vain (voir semblablement le v. 93).

Q 11 : 64 ; 17 : 59 ; 26 : 155 s. ; 54 : 27-29 ; 91 : 13 s., font également référence à la « chamelle de Dieu ». Les origines de l'histoire restent cependant obscures. Selon Paret (*Kommentar*, p. 165), il pouvait à l'origine y avoir « une ancienne légende », et Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 240) affirme qu'« aucune source satisfaisante de l'histoire de la chamelle n'a été trouvée » (voir Hoyland, *Arabia and the Arabs*, p.224 : « nous avons des échos d'un âge mythique »).

En Q 27 : 45-53, lors de la confrontation de Ṣāliḥ avec les Thamūd, la chamelle ne joue aucun rôle (voir aussi les allusions laconiques à la punition des Thamūd en Q 41 : 13, 17 ; 51 : 43-45).

80-84 Lot

Contrairement aux autres envoyés, la mission de Lot n'est pas de sommer son peuple d'adhérer au monothéisme. Sa prédication consiste

à reprocher à son peuple des pratiques abominables (v. 80), concrétisées par la convoitise sexuelle des hommes envers des hommes (v. 81, voir les contacts littéraux avec Q 27 : 55 ; 29 : 28). La réaction du peuple et la punition divine sont une reproduction presque littérale de Q 27 : 56-58a. Ceci est particulièrement remarquable, dans la mesure où le rédacteur (voir la discussion *supra*) prend aussi en compte les légendes de punition en Q 11 : 25-95 et 26 : 105-189, dans lesquelles l'envoi de Lot est également décrit en détail (voir Q 11 : 77-83 ; 26 : 160-173). On a l'impression qu'en composant son texte, il disposait d'une bonne connaissance d'autres légendes coraniques de punition. Pour la conception des passages sur Lot, il semble avoir délibérément utilisé des citations de versions plus courtes de ce récit. Dans cette version concentrée de la légende, les récits sur Lot (conçus en étroite liaison avec Abraham) tels ceux que l'on trouve, par exemple, en Q 11 : 69-83 et 15 : 51-74, ont été laissés de côté. Pour l'auteur, Abraham n'a pas été envoyé à son peuple au même sens que l'ont été les envoyés des légendes de punition (voir aussi Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 19).

85-93 Shu'ayb

Au v. 85, la demande de n'adorer que Dieu, adressée par Shu'ayb à Madyan, est associée à des mises en garde : ils ne doivent ni tromper les gens (faux poids) ni semer le scandale sur terre (voir les rapports étroits avec Q 11 : 85 ; 26 : 181, 183 ; par rapport aux versions de cette histoire en Q 11 : 84 s. et 26 : 178 s., celle de la sourate 7 (v. 85-93) est « la plus cohérente », selon Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 23). Ensuite, au v. 86, on trouve des exhortations à ne pas obstruer le chemin de Dieu aux croyants, à ne pas oublier l'ancien engagement divin (vraisemblablement pensé comme une preuve que Dieu était jadis favorable à Madyan ; comparer avec les v. 69 et 74), et finalement à attendre avec patience le verdict divin sur les croyants et les mécréants (v. 87). Au v. 88, les « notables » réagissent avec arrogance aux exhortations de Shu'ayb (« le Conseil », voir les v. 66 et 75) ; ils menacent de l'expulser de la cité avec ceux qui ont cru en lui (voir la proximité avec Q 14 : 13), à moins que Shu'ayb et ses partisans ne reviennent à l'ancienne foi. Cette dernière requête est rejetée par une réponse

détaillée et argumentée de Shu'ayb (v. 89, discours à la première personne du pluriel). Après la mise en garde adressée par les notables aux croyants désireux de suivre Shu'ayb (v. 90), le v. 91 constate l'anéantissement des mécréants (avec les mêmes mots qu'au v. 78 ; voir également Q 11 : 67 ; 29 : 37b). Le v. 92 affirme que les perdants n'étaient autres que les opposants de Shu'ayb. Finalement, Shu'ayb affirme qu'il n'a fait que leur présenter le message de son Seigneur, et qu'il n'y a pas lieu de s'attrister de leur sort (voir les ressemblances littérales avec Q 7 : 79).

94-102 Remarques finales sur le destin des cités

Le thème de la « chute des cités », suite à l'énumération de diverses légendes de punition (en Q 11 : 25-99 : de Noé à Shu'ayb, Moïse et Pharaon) n'est traité, en Q 11 : 100-102, que comme une sorte de remarque finale, ou de conclusion.

Le fait que l'auteur de Q 7 : 94-102 se soit fondé sur Q 11 : 100-102 (voir aussi le v. 117) et son contexte peut être inféré de la reprise presque littérale de Q 11 : 100 en Q 7 : 101a, ainsi que des énoncés communs dans les deux passages (le fait que Q 11 : 100-102 semble interrompre la continuité originelle de 11 : 99 et 11 : 103 ne joue ici aucun rôle). Rétrospectivement, concernant les légendes de punition, il est nécessaire de souligner qu'il ne faut pas attribuer la chute des différentes cités à une action arbitraire ou injustifiée de Dieu, mais plutôt aux propres fautes de leurs habitants (voir Q 11 : 101 ainsi que Q 7 : 96, 100-102). Par ailleurs, il faut préciser que les actions punitives de Dieu peuvent continuer de s'abattre sur les cités impies (Q 7 : 97-99 ; 11 : 102).

En allant au-delà du modèle fourni par Q 11 : 100-102, le v. 94 fait explicitement référence aux prophètes envoyés aux cités, établissant ainsi un lien plus clair avec les légendes de punition précédentes (en comparaison de Q 11 : 100), et fournissant également des indications importantes sur le fait que Dieu, avant d'envoyer Sa punition, avait essayé de ramener ces cités dans le droit chemin, en les confrontant à l'adversité et au malheur (voir Q 6 : 42). De plus, la justification de

Dieu, au v. 95, a pour objectif de diriger les regards vers un exemple de mécréance (prendre l'attitude des ancêtres pour modèle). Le v. 96 va dans le même sens, indiquant qu'à cause de leur mécréance, les cités impies n'ont pas pu bénéficier des bénédictions divines.

Les v. 97-99 avertissent contre le faux sentiment de sécurité que les mécréants peuvent éprouver vis-à-vis de la puissance de Dieu ; le v. 97 fait clairement référence au v. 4 (voir en particulier, à chaque fois, l'expression « notre rigueur », *ba'sunā*). Le v. 100 fait probablement écho aux v. 69 et 74 (voir Q 44 : 28).

Le v. 101 fonctionne comme un résumé, un verdict, qui conclut non seulement les passages concernant le destin des cités, mais aussi, d'une manière plus générale, les légendes de punition (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 244) : les cités, malgré les signes clairs fournis par les envoyés, ne pouvaient pas devenir croyantes (c'est-à-dire monothéistes), car elles avaient auparavant traité ces signes de « mensonges ».

Le v. 102 poursuit le jugement précédent, mais il contient néanmoins une légère correction. Aux v. 94-101, à côté des mécréants interpellés dans les cités, il n'est nulle part explicitement question de l'exception que constitue la présence de quelques croyants – contrairement à ce qui était le cas dans les légendes de punition (voir spécialement les v. 75, 88). Avec l'expression « la plupart d'entre eux sont pervers », le v. 102, en guise de conclusion, indique l'existence de telles exceptions (la formulation en Q 3 : 110 implique également la présence de « croyants »).

Comme, par exemple, Q 57 : 26, qui note que nombre de destinataires du message de Dieu « furent pervers », le v. 102 fonctionne comme un énoncé concluant la thématique précédente, mais il apparaît comme un supplément du v. 101 (qui constitue un bilan de Q 7 : 59-93, 94-100). Le soupçon d'interpolation est renforcé par une comparaison des v. 101-103 avec Q 10 : 74-75. Ce dernier passage montre, par des convergences presque littérales avec Q 7 : 101 et 103, que la conclusion de la section sur les envoyés de Dieu et les rejets qu'ils ont subis (Q 10 : 74 = Q 7 : 101) est immédiatement suivie par l'introduction du récit sur Moïse (Q 10 : 75 = Q 7 : 103). Q 7 : 102, par conséquent,

est une interpolation qui prépare la transition entre le v. 101 (bilan des v. 94-100) et l'introduction du récit sur Moïse au v. 103. En outre, le v. 103, avec *min ba'dihim* « après eux » (c'est-à-dire, après les premiers envoyés), ne peut pas faire référence à *aktharihim* « la plupart d'entre eux », au v. 102, qui désigne les cités et leurs habitants. Il y a donc ici clairement une tension dans la structure même du texte.

Il est difficile de dire si – et si oui, dans quelle mesure – les relations observées entre ces textes correspondent au travail d'un seul auteur, ou s'il faut penser à l'œuvre de plusieurs éditeurs.

Les contacts souvent étroits que des passages comme Q 7 : 59-93 et 94-102 entretiennent avec d'autres passages coraniques, ainsi que les « citations » littérales qu'ils contiennent, témoignent d'un style qui est en partie celui d'un compilateur. Cela pourrait expliquer certaines tensions et redondances. De ce point de vue, il n'est pas exclu que la composition de Q 7 : 59-102, dans son ensemble, appartienne à un seul auteur.

Comparé aux versions parallèles des légendes de punition, Q 7 : 59-102 offre clairement une construction textuelle structurellement réfléchie et visiblement ordonnée autour du thème des « envoyés de Dieu dans l'histoire, depuis Noé ». Ce texte montre l'effort, presque régulier et déterminé de Dieu, d'amener les peuples à Le reconnaître comme Celui qui seul est digne d'être adoré. Les auteurs responsables de ce texte montrent ainsi que l'action de l'envoyé actuel de Dieu – Muhammad – avait, durant cette phase finale de l'élaboration du texte, une signification à portée universelle, au-delà de l'horizon de la communauté coranique (initiale).

103-137 Moïse, Pharaon et le salut des fils d'Israël

Le v. 103, après la section sur la « chute des cités » (v. 94-102), se présente comme une reprise et en même temps une continuation des légendes de punition des v. 59-93¹. Il fonctionne aussi comme un

1. On peut noter que le v. 103, qui est une reprise quasi-littérale de Q 10 : 75, emploie *thumma ba'athnā* (« puis Nous avons envoyé »), à la place de *la-qad arsalnā/arsalnā*, utilisés aux v. 59, 94.

résumé anticipé du récit sur Moïse qui se prolonge jusqu'au v. 137 (mission de Moïse, confrontation avec Pharaon, comportement injuste et défaite de Pharaon).

La séquence constituée par les v. 106-126, avec le thème « Moïse et les magiciens de Pharaon », fonctionne comme un intermède, dans la mesure où l'on ne trouve la vraie suite des v. 104-105 (la requête que Moïse fait à Pharaon pour laisser partir les fils d'Israël) qu'aux v. 127-136 (la réaction de Pharaon, le danger couru par les fils d'Israël, leur délivrance, etc.).

Le v. 137 sert enfin de conclusion positive sur l'intervention divine en faveur des fils d'Israël, qui les a délivrés de l'emprise de Pharaon (même fonction que Q 10 : 93).

La suite de la confrontation entre Moïse et Pharaon est, dans ses grandes lignes, racontée également en Q 10-75-93 ; 20 : 49-79, 26 : 10-66 (parmi les nombreux exemples de récits semblables sur Moïse dans le Coran, nous ne nous intéressons ici qu'aux passages les plus étendus et qui, surtout, correspondent, en partie littéralement, à Q 7 : 103-137).

Premièrement, Moïse est envoyé à Pharaon ; celui-ci doit reconnaître Dieu comme seul Seigneur et laisser partir les fils d'Israël : voir Q 7 : 103-105 ; 10 : 75-76 ; 20 : 24, 42-48 ; 26 : 10-17. Deuxièmement, il y a ensuite la confrontation de Moïse avec Pharaon et ses magiciens : voir Q 7 : 106-126 ; 10 : 76-83 ; 20 : 49-73 ; 26 : 18-51. Enfin, il y a la délivrance des fils d'Israël et la chute de Pharaon : voir Q 7 : 127-137 ; 10 : 84-93 ; 20 : 74-79 ; 26 : 52-66. Les affinités entre ces récits différents sont, en fin de compte, fondées sur la connaissance des récits de la tradition biblique (voir Ex 4-14).

103-126 Les nombreuses correspondances littérales entre Q 7 : 103-125 et Q 26 : 16-50 doivent être expliquées. Bell avait déjà signalé que « l'histoire de Moïse [...] était fondée sur du matériau plus ancien, et en fait jusqu'au v. 122 (=125), pratiquement tirée de la sourate 26 » (*Qur'ān*, vol. 1, p. 136). De plus, il y a des similitudes entre Q 7 : 115-125 et Q 20 : 65-71. Elles permettent très clairement de conclure que, pour la composition de Q 7 : 103-126, l'auteur a incorporé

d'autres péripécies coraniques – préexistantes – sur la même thématique ; il avait directement sous les yeux Q 20 : 65-71 et 26 : 16-58.

Il est remarquable qu'en plus de citer ses sources textuellement, il introduise quelques accents nouveaux. Après le v. 103 (voir Q 10 : 75), il fait – aux v. 104-105 – une allusion à Q 26 : 16-17. Il ne manifeste clairement guère d'intérêt pour la figure d'Aaron (comparer le v. 104 et Q 26 : 16, et plus généralement Q 26 : 10 s.) ; ce n'est que dans les citations littérales d'autres récits coraniques qu'Aaron est implicitement (Q 7 : 111 vs. 26 : 36) et explicitement (Q 7 : 122 vs. 26 : 48) mentionné (assez brièvement, cependant). Alors qu'en Q 26 : 43, c'est Moïse qui prend l'initiative face aux magiciens (voir aussi Q 10 : 80), ici, aux v. 115-116, ce sont les magiciens qui s'adressent en premier à Moïse. L'auteur prend ici en compte Q 20 : 65-69 (voir la reprise textuelle de Q 20 : 65 au v. 115). De même, au v. 117, et contrairement à Q 26 : 43, Moïse ne réagit pas de lui-même, mais c'est plutôt Dieu qui lui indique quoi faire. Le fait qu'en Q 20 : 67 Moïse ait peur (voir aussi Q 26 : 44) de l'action des magiciens n'est pas compatible avec la conception que l'auteur de ce passage de la sourate 7 se fait de Moïse ; en Q 7 : 116, le texte se réfère donc à la peur des gens (à savoir, ceux qui assistent à la scène).

Le v. 125 conclut en montrant comment les magiciens « convertis » répondent aux menaces de Pharaon. Au v. 126, l'auteur laisse de côté son modèle textuel (voir Q 26 : 51 ; 20 : 72-73) et utilise des formules de prière (voir en particulier Q 2 : 250 ; 12 : 101) pour attester de l'orthodoxie de la foi des magiciens. On ne sait pas clairement si, dans l'expression *wa-tawaffanā muslimīn* (v. 126), les locuteurs demandent à être rappelés à Dieu en étant « musulmans » (voir Bell), ou en étant « soumis à Dieu » (voir la traduction de Bobzin).

Il était évidemment important pour l'auteur de disposer d'indications dans le Coran (Q 20 : 65-71 ; 26 : 16-58) selon lesquelles les magiciens de Pharaon ont finalement pu confesser leur « foi au Seigneur des mondes » (voir Q 7 : 120-125 ; 20 : 70-73 ; 26 : 46-50), et contrecarrer les menaces de Pharaon. Cela fait penser à des allusions semblables au courage et à la foi inébranlables que l'on trouve dans les légendes de punition précédentes (voir Q 7 : 75 et 7 : 88-89), qui n'ont

aucun parallèle dans les autres légendes coraniques de punition (voir par exemple Q 23 : 33 s.). Avec cette indication, la sourate 7 montre clairement que les envoyés de Dieu n'ont pas essuyé un rejet complet en tout temps et en tout lieu.

Il est possible que les v. 106-126, qui rompent la continuité entre les v. 103-105 et le v. 127, soient une interpolation.

127-137 Les v. 127-137 n'ont pas de parallèle dans les autres récits sur Moïse. Pour l'auteur dont il est ici question, il est important de présenter les fils d'Israël sous un éclairage extrêmement positif.

Le fait qu'au v. 127, la requête de Moïse demandant la libération des fils d'Israël de l'emprise de Pharaon (Q 7 : 104-105) soit rejetée et que le monarque entreprenne de mettre à mort les enfants mâles parmi les Israélites, sert à mettre en évidence la situation désespérée dans laquelle Israël se trouvait. De la sorte, pour Moïse et son peuple, il ne reste que la prière pour solliciter l'aide divine (v. 128) et espérer que les croyants finiront par en bénéficier (v. 128-129). Les développements qui suivent (v. 130-136) informent des différentes interventions de Dieu contre le peuple arrogant et malfaisant de Pharaon (v. 133b ; voir Q 10 : 75b ; Q 10 : 75a correspond à Q 7 : 103a), ainsi que sur la manière malhonnête avec laquelle ce peuple n'a pas tenu son engagement et s'est opposé à Dieu et à Ses mesures. L'auteur fait ici allusion aux récits sur les « plaies d'Égypte », selon l'histoire biblique de Moïse (concernant les informations spécifiques au v. 133, comparer avec les récits bibliques sur les fléaux en Ex 7, 14 – 11, 10), et clarifie substantiellement ce qui, ailleurs dans le Coran, n'est mentionné que de manière allusive (Q 17 : 101 ; 27 : 12 ; 43 : 48-50). Finalement Dieu ne peut réagir que par l'anéantissement total de Pharaon et de son peuple. En revanche, les fils d'Israël, qui se trouvent dans une détresse extrême, croient fermement, sous la direction de Moïse, à l'aide divine et à leur libération finale par Dieu – comme Dieu le dit à l'énonciateur au discours direct (*wa-tammāt kalimatu rabbika*, « et la parole (= promesse) de ton Seigneur s'accomplit ») ; les fils d'Israël, par conséquent, recevront en héritage, selon la promesse divine, la terre bénie (= la terre sainte ; voir aussi Q 21 : 71, 81).

Les développements suivants, aux v. 138-140, contrastent vivement avec les v. 127-137, surtout dans la remarque finale (positive) du v. 137 sur l'attitude des fils d'Israël et la sollicitude divine (comparer la fonction de Q 10 : 93). Étant donné que les v. 138-140, de manière brusque, mettent en exergue un exemple spécifique de l'inconduite des fils d'Israël après leur libération de l'emprise de Pharaon (voir *a contrario* Q 7 : 128), ce passage ne peut être considéré comme la continuation directe des v. 127-137 et ne peut pas être du même auteur. Ceci est également corroboré par le fait qu'au v. 136, le terme employé pour désigner « la mer » est *al-yamm* (d'ailleurs très rare, voir Q 8 : 40 ; 51 : 40), alors qu'au v. 138 on utilise *al-baḥr* (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 248 : « une légère indication que ceci [le v. 138] est un morceau séparé »). Il y a ainsi une rupture claire entre le v. 137 et le v. 138.

138-171 *Moïse et les fils d'Israël après leur délivrance de l'emprise de Pharaon*

Les v. 138-171 mentionnent des événements qui se sont produits après le passage de la mer, mais avant la prise de la « terre bénie » (v. 137). Après les allusions au désir d'Israël d'honorer d'autres dieux (v. 138-140), le passage constitué par les v. 142-156 mentionne les autres comportements des Israélites sous la direction de Moïse (v. 142-145) : Moïse passe quarante jours auprès de Dieu et reçoit les tablettes ; le peuple de Moïse construit une idole à partir de bijoux et transgresse la volonté de Dieu (v. 148). Les versets suivants (v. 150-156) traitent de la colère de Moïse comme de celle de Dieu, et de la repentance des fils d'Israël. Les énoncés des v. 157-159 concernent l'époque de Muhammad. Le v. 160 parle à nouveau du peuple de Moïse, plus précisément de sa division en douze tribus et de la manière dont Dieu, en réponse à la demande de Moïse, a fourni de l'eau au peuple, et a par la suite envoyé la manne et les cailles : malgré tout cela, le peuple a commis un sacrilège. Les versets suivants

(v. 161-171) traitent de divers autres comportements pervers du peuple et de la réaction divine.

Contrairement à des passages comme Q 26 : 10-67 ; 28 : 3-42 ; 37 : 114-122 ; 40 : 23-53 ; 79 : 15-26 qui, malgré des différences considérables entre les versions, s'accordent tous dans leur manière de se focaliser sur le sort de Moïse et sur son rôle d'envoyé de Dieu dans sa confrontation avec Pharaon, jusqu'au destin de ce dernier dans la mer, ici, aux v. 138 s., l'action et l'attitude des « fils d'Israël » *après* leur libération de Pharaon revêtent ici un intérêt spécial. Cela n'est pas le cas, en revanche, en Q 2 : 49-93 et 20 : 80-98 (voir encore les maigres allusions en Q 10 : 93). En comparant Q 2 : 49-93 ; 7 : 138-171 ; 20 : 80-98, on remarque aisément que, dans la perspective du comportement des « fils d'Israël », il manque des accusations explicites de la part de Dieu en Q 20 : 80-98, tandis qu'en Q 7 : 138-171 et 2 : 49-93, on note une tendance croissante à la polémique et à la critique d'Israël, notamment une caractérisation renforcée des fils d'Israël comme transgresseurs et récalcitrants face à Dieu (voir Q 7 : 160, 162, 166, 169, ainsi que Q 2 : 57, 61, 92-93).

Pour une évaluation exacte de la version de Q 7 : 138 s., il faut en outre observer que : a) pendant la conception de Q 7 : 138 s., Q 20 : 80-98 était déjà connu et a été pris en compte ; b) en revanche, Q 7 : 138 s. a servi de base à l'élaboration de Q 2 : 49-93.

Concernant a) : en Q 7 : 148, à travers la formulation « un Veau, masse qui poussait un mugissement » (*'ijlān jasadān lahu khuwārūn*), il paraît évident que l'auteur de l'histoire du veau d'or avait devant lui la version de Q 20 : 87-89, étant donné qu'il a emprunté Q 20 : 88 (non attesté ailleurs dans le Coran ; voir Q 2 : 51, 54, 92 ; 4 : 153). Alors que, d'après Q 20 : 85, 87, 88, le « Sāmīrī » (voir aussi Q 20 : 95, 97) est l'instigateur de l'adoration du veau, l'auteur de Q 7 : 148 s. en attribue directement la responsabilité au « peuple de Moïse ». Au v. 150-151, il fait allusion au même épisode qu'en Q 20 : 94 ; cependant, il disculpe Aaron en lui permettant de mentionner les menaces qu'il a subies de la part du peuple, le danger de mort auquel il a échappé, et les distances qu'il a prises avec ce « peuple injuste ». Le v. 155 souligne, contrairement à Q 20 : 85, que Dieu lui-même égare qui Il veut.

Le v. 160 recoupe partiellement Q 20 : 80-81. En Q 20 : 80, il est seulement question de la « manne et des caïlles », et le texte poursuit avec un avertissement contre l'ingratitude (Q 20 : 81) ; au v. 160, en revanche, on ajoute d'abord l'attribution des douze sources d'eau (épisode absent des autres récits mosaïques du Coran). Après la mention de la manne et les caïlles, le verset constate, en guise de conclusion, l'égarement du peuple.

Toutefois, en comparaison du récit mosaïque de Q 20 : 9-98, on peut identifier, dans la version Q 7 : 138 s., certaines tendances, par exemple la volonté d'exposer plus clairement l'inconduite et la rébellion des fils d'Israël envers Dieu, après que Celui-ci les a délivrés de l'emprise de Pharaon ; voir le contraste frappant avec Q 7 : 137.

Par ailleurs, la suite des événements en Q 20 : 77-98 (20 : 77-79 : la chute de Pharaon ; 20 : 80-81 : la nourriture reçue par les « fils d'Israël » avec la manne, etc. ; 20 : 83 s. : le récit du veau d'or), est modifiée – plus précisément, corrigée – en Q 7 : 138 s., étant donné que l'approvisionnement en manne et en eau (v. 160) survient ici *après* le récit du veau d'or ; il est possible que l'auteur de ce passage ait pris en considération des références de l'Ancien Testament ; voir la grande prière de repentance du livre de Néhémie 9 : 5-37 (notamment v. 18-20) ; voir aussi Nb 11, 24 (rassemblement de soixante-dix hommes) ; Nb 20, 7-11 (eau du rocher).

Concernant b), le fait que Q 7 : 138 s. et 2 : 49-93 soient dans une relation d'interdépendance se voit clairement à travers les nombreuses convergences mot à mot. Une comparaison textuelle montre – sans le moindre doute (voir la synopse dans Pohlmann, *Entstehung*, p. 160-62) –, que l'auteur de Q 2 : 47 s. avait la version de Q 7 : 138 s. sous les yeux et qu'il l'a modifiée, la développant ou la corrigeant si nécessaire.

Comme en Q 7 : 138 s., la question centrale de Q 2 : 49 s. porte sur la position privilégiée que Dieu souhaite pour Israël (voir le discours de Moïse en Q 7 : 140), c'est-à-dire, pour les juifs. Dans des passages comme Q 44 : 32 ; 45 : 16, il est encore question – sans

restriction – d’Israël comme le peuple élu et préféré par Dieu¹. En comparaison des jugements critiques sur les « fils d’Israël » dont il était déjà question en Q 7 : 138 s., pour l’auteur de Q 2 : 49 s., il s’agit de mettre en évidence – de manière encore plus claire que ne le fait son modèle – l’échec des « fils d’Israël » dès le début (voir Pohlmann, *Entstehung*, p. 168 s.), afin de considérer leur ancienne situation privilégiée, évoquée en Q 2 : 47, 122 (*faddaltukum ‘alā l-‘ālamīna* « Je vous ai favorisés au-dessus du monde ») comme périmée depuis longtemps. Ainsi, Q 2 : 93 apparaît, pour ainsi dire, comme le point culminant de la section polémique contre les fils d’Israël initiée en Q 2 : 47. Alors que Q 2 : 47 s. reflète probablement le point final de la discussion sur le statut des juifs relativement à la communauté coranique, la version de Q 7 : 138-171 témoigne d’une phase plus ancienne de la discussion.

Quoi qu’il en soit, les éléments contenus dans ces textes coraniques sur les privilèges divins accordés à Israël (voir Q 2 : 47, 122 ; 7 : 140 ; 44 : 32 ; 45 : 16) ainsi que les diverses prises de position en faveur des juifs (*i.e.* le peuple de Moïse) par rapport aux autres peuples, suggèrent que cette question constituait un motif de débat dans la communauté coranique, et qu’il y a eu, en quelque sorte, des débats animés autour de la position spéciale accordée au juifs.

Les confrontations avec des milieux juifs et les conflits sur la vraie foi étaient-elles déterminantes, ou bien s’agissait-il de discussions internes à la communauté coranique, sur la bonne attitude à adopter face au judaïsme, qui ont conduit à cette révision et à cette réécriture des versions précédentes de ces textes ? Ou doit-on supposer, au sein de la communauté coranique, une présence croissante de certains groupes de juifs convertis qui pensaient que le fait d’être d’origine juive n’impliquait nullement un statut privilégié aux yeux de Dieu ou au sein de la communauté coranique (comparer avec la formulation en Q 45 : 16, présenté comme un discours divin) ?

1. Par rapport à la même thématique dans la Bible, voir par exemple Dt 7, 6 ; 26, 18 s. ; 1 S 12, 22 ; 2 S 7, 24.

138-141 Ce à quoi le v. 138 fait exactement référence n'est pas clair ; quoi qu'il en soit, le désir immédiat d'adorer des idoles, juste après la libération des fils d'Israël, doit ici être dénoncé, car il compromet la position privilégiée d'Israël (v. 140 ; voir Q 2 : 47, 122 ; 45 : 16).

Le v. 141, qui se présente comme un discours divin à la première personne du pluriel (quasiment identique à Q 2 : 49, qui est dirigé contre les juifs contemporains de Muhammad ; voir aussi Q 14 : 6, où le discours est mis dans la bouche de Moïse et adressé à son peuple), s'adresse brusquement et directement aux fils d'Israël, alors que jusqu'à présent le discours divin informait l'audience du texte *sur* les fils d'Israël. De plus, ce verset explique de manière rétrospective, et par la bouche de Dieu, que les actions de Pharaon au v. 127 étaient en réalité une épreuve imposée par Dieu lui-même. Dans ce contexte, ce verset entend éclairer après coup la position particulière d'Israël ou des juifs, telle qu'elle fut jadis voulue par Dieu ; comme en Q 2 : 49, les juifs contemporains sont en fait les cibles du texte.

142-155 Les v. 142-144 présentent l'histoire de la rencontre de Moïse avec Dieu sur la montagne. Le v. 142 contient des réminiscences de récits bibliques, avec l'allusion à un séjour de quarante jours/nuits (Ex 24, 18 et 34, 28 ; voir Dt 9, 9 s.), ou la tâche que Moïse assigne à Aaron (Ex 24, 14). Le v. 143 sait que Moïse désirerait contempler Dieu (Ex 33, 18-23). L'auteur situe cette scène au Sinaï (voir aussi Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 124). Au v. 143, ce désir de Moïse est interprété rétrospectivement comme un délit contre Dieu, d'où le fait que Moïse doit à la fin se retourner vers Dieu et se repentir. Alors que le début du verset est formulé comme un discours à la première personne du pluriel, la suite de la parole divine (la réponse de Dieu à Moïse) est introduite par *qāla* « Il a dit » – donc, dans un discours qui parle de Dieu. Comme dans le verset ultérieur (v. 144, aussi introduit par *qāla*), le discours divin à la première personne du pluriel est interrompu. Le v. 144 évoque le récit de la tradition biblique (Ex 33, 11 ; Nb 12, 8 ; Dt 34, 10) selon lequel Dieu a parlé en face à face avec Moïse (sur ce sujet dans le Coran, voir encore

Q 2 : 253 ; 4 : 164 ; 42 : 51). Le v. 144 est-il un éclaircissement postérieur de l'image, tout de même assez floue, de Moïse, telle qu'elle a été préalablement présentée au v. 143 ? Ou au contraire, le v. 143 a-t-il été interpolé avec l'intention de contrecarrer des traditions bibliques dans lesquelles, par rapport à Muhammad, on a accordé à Moïse une proximité plus intime avec Dieu ?

Quoi qu'il en soit, les v. 143-144 interrompent la séquence constituée par les v. 142-155 (rendez-vous de Dieu avec Moïse, réception des « tablettes » écrites par Dieu, idolâtrie du peuple avec le veau d'or). En outre, la rencontre de Dieu avec Moïse (telle qu'elle est décrite au v. 143) n'est relatée, contrairement aux traditions bibliques, qu'après la remise des « tablettes » de Dieu. Comme arrière-plan de cette relation textuelle, on peut supposer des discussions sur la signification et le rôle extraordinaire de la figure de Moïse (en comparaison avec l'envoyé actuel ?), dans la communauté coranique et entre les rédacteurs des textes coraniques. Certains cercles (des convertis venant de milieux juifs) souhaitent-ils mettre en exergue la position de Moïse comme seul porteur reconnu des révélations de Dieu (voir Dt 34, 10) ? D'autre part, craignait-on que l'on attribue (dans les discussions sur la signification des envoyés et les formations des textes correspondants) de plus en plus de poids à la personne de Moïse, en comparaison du prédicateur coranique ? La fin du débat expose, de toute façon, l'étrange interpolation des v. 156b-158 (sur ce passage, voir *infra*) : en fin de compte, l'un des messagers de Dieu appartient à tous les peuples (v. 158).

Le v. 145 poursuit le récit du séjour de Moïse sur la montagne de Dieu et raconte la remise, à Moïse, des *tablettes* (ar. *alwāḥ* ; hébr. *luāḥ* ; plur. *luḥot*) écrites par Dieu (voir par exemple Ex 24, 12 ; 31, 18 ; 32, 15 ; Dt 5, 22 ; 10, 1-5). Le fait que celles-ci contiennent un « exposé de toute chose » (voir dans ce sens Q 6 : 154), fait penser à Dt 27, 8 (ainsi Speyer, *Erzählungen*, p. 310 s.). L'allusion à la « demeure » (*dār*) des impies pourrait être liée à leur fin en enfer.

Les v. 146-147 interrompent la séquence du récit, au sens où c'est ici Dieu qui répond à ceux qui « auront traité Nos signes de mensonge » (est-ce la suite du discours divin adressé à Moïse au v. 145 ?).

On revient à nouveau à l'un des thèmes principaux de la sourate 7 (voir les discussions du thème des « signes », *supra*).

Les v. 148-154 racontent le culte du veau d'or¹, le repentir du peuple et sa demande de pardon, ainsi que la reprise, par Moïse, des tablettes pour ceux « qui craignent leur Seigneur » : « la direction et la grâce » divines restent valables, malgré l'inconduite des hommes.

Ici, il faut surtout remarquer que le passage sur les *tablettes* remises par Dieu (voir v. 145, 150), initié au v. 142, se termine au v. 154 par l'affirmation que ces tablettes contiennent « direction et grâce ». Ailleurs dans le Coran, l'idée du don de l'Écriture (*kitāb*) à Moïse comme « direction et grâce » est à peine esquissée (voir Q 6 : 145). On peut citer Q 28 : 43 (à la fin du récit sur Moïse, Q 28 : 3-43) : « Certes, Nous avons donné l'Écriture à Moïse [...] comme [...] direction et grâce. » Dans les nombreux récits sur Moïse, comme Q 20 : 9-99 ; 26 : 10-66, il n'est jamais question du don de l'Écriture. Pareillement, toutes les autres allusions à l'Écriture/au Livre de Moïse sont assez laconiques². La conception détaillée du passage sur le don des tablettes à Moïse (Q 7 : 145-154) pourrait donc être liée à des préoccupations spécifiques, d'autant plus que les *tablettes* de Moïse, ailleurs dans le Coran, ne sont ni mentionnées ni évoquées. Le fait que le v. 154 fasse écho au v. 52 qui mentionne l'« Écriture » comme « direction et grâce », rendue accessible par Dieu, suggère en tout cas que le statut de l'« Écriture » dernièrement envoyée par Dieu (Q 7 : 2) est équivalent au statut des « tablettes » de Moïse³. À cette « Écriture » revient donc la même autorité qu'aux tablettes de Moïse ; par conséquent, celui qui la reçoit doit être perçu comme un « deuxième Moïse ».

Le v. 155 est fondamentalement conçu à partir de réminiscences de l'histoire de Moïse telle qu'elle est décrite en Ex 32, 19-35 : Moïse

1. Voir aussi Q 2 : 51, 54, 92s. ; 4 : 153 ; sur Q 20 : 83-98 comme modèle de l'au-teur des v. 138 s., voir *supra*.

2. Voir Q 2 : 53 ; 11 : 17, 110 ; 17 : 2 ; 23 : 49 ; 25 : 35 ; 32 : 23 (le don de l'Écri-ture à Moïse comme encouragement à Muhammad ; dans le même sens, voir Q 40 : 53-54) ; 37 : 117 ; 41 : 45 ; 46 : 12.

3. Voir aussi Q 28 : 48 et l'allusion à ceux qui considèrent que Moïse apporte davantage que le messager coranique.

réagit à l'adoration du veau d'or, rassemble tous les hommes loyaux, les Lévites (Ex 19, 26) ; il veut par la suite intercéder auprès de Dieu en vue d'obtenir le pardon pour le péché du peuple (Ex 32, 30-32) ; toutefois Dieu punit les coupables (Ex 32, 33-34). Les soixante-dix hommes sur lesquels (selon Q 7 : 155) le tremblement s'abat¹ ne doivent pas être identifiés aux soixante-dix hommes qui, selon l'histoire biblique, avaient été choisis et rassemblés par Moïse ; c'est ici le peuple fautif² qui est puni. Notons aussi que dans l'histoire biblique de Moïse, les hommes, c'est-à-dire, les Anciens, que Moïse choisit ou rassemble, agissent à ses côtés (voir Ex 18, 25).

156 La prière d'intercession que Moïse adresse à Dieu au v. 156 se clôt par la formule *hudnā ilayka*. Ce qu'il faut comprendre par là n'est pas clair. Bell (*Qur'ān*, vol. 1, p. 152) traduit : « nous avons judaïsé envers Toi [*we have judaised to Thee*] », supposant un jeu de mot sur le terme *yahūd*, « juif », mais il admet la possibilité d'une traduction par « nous sommes revenus à Toi [*reverted to*] » (dans le même sens Bobzin, *Koran*, p. 144). Blachère (*Coran*, p. 193) traduit : « Nous pratiquons le Judaïsme, envers Toi. » À partir du composé de lettres *hdnā* (*rasm*), on peut peut-être envisager la possibilité qu'ici, à l'origine, il s'agissait de « bien guider », c'est-à-dire de la prière pour (ou de l'assurance de) une bonne orientation ou de quelque chose de semblable (voir aussi Q 1 : 6, auquel Q 7 : 159 se référerait alors).

Tout de suite après, le discours divin à la première personne du singulier, introduit par « Il dit » (*qāla*), ne s'accorde pas avec le discours divin tenu jusqu'alors, qui est à la première personne du pluriel ; il fonctionne en même temps comme une transition vers les énoncés des v. 157-158, qui doivent, sans aucun doute, être vus comme des interpolations et qui, de manière abrupte, remplacent le temps du récit mosaïque par le temps actuel de l'énonciateur. Les interpolations

1. En Q 7 : 78, 91, le « tremblement », *al-rajfa*, fonctionne en même temps comme une punition divine et comme une force qui anéantit.

2. Voir la constellation identique en Nb 11, 16-35 ; soixante-dix hommes rassemblés à côté de Moïse aux v. 16-30 (et sur lesquels Dieu fait descendre l'esprit de prophétie) ; aux v. 31-35, il est question du peuple qui est coupable.

commencent donc déjà avec *qāla*, « [Dieu] dit », et non pas seulement après *li-lladhīna yattaqūna* (« à ceux qui sont pieux »), comme le suggère Bell (voir *Commentary*, vol. 1, p. 252).

157-158 Les observations et les considérations suivantes permettent de retracer les étapes de la rédaction de la forme actuelle des v. 156-159 qui, d'ailleurs, ne peuvent nullement avoir été conçus par un seul et même auteur : le fait qu'au v. 159, on reconnaisse parmi le peuple de Moïse, autrement dit, parmi les juifs, « une communauté [*umma*] qui se dirige [bien] grâce à la vérité et qui, grâce à elle, est dans la justice », et qu'elle y soit appréciée positivement, ne peut pas provenir de la plume de l'auteur qui, avec les v. 160-166, ne cherche qu'à présenter les fils d'Israël sous un mauvais jour. Le v. 159, cependant, apparaît comme une sorte de conclusion, dans la perspective des énoncés précédents, des v. 154-156a.

Malgré la mauvaise conduite du peuple (veau d'or), mais étant donné que les tables qui contenaient « la direction et la grâce » (v. 154) sont restées avec Moïse et avec son peuple, qui reconnaissaient Dieu comme « protecteur », etc. (v. 155-156a), on peut accorder à une communauté juive qu'elle « se dirige [bien] grâce à la vérité et que, grâce à elle, elle est dans la justice » (v. 159 ; allusion du même type en Q 3 : 110, 113 ; 5 : 66).

L'auteur du v. 158 prend position par rapport à cet ensemble de textes plus anciens (v. 154-156a, 159), puisqu'il fait en sorte que le « prophète des Gentils » reçoive son autorité de Dieu et proclame que, contrairement à Moïse, il est maintenant l'envoyé de Dieu à tous les peuples (voir aussi Q 4 : 79 ; 34 : 28), qui dépendent donc de sa guidance (voir cependant, en ce qui concerne Moïse et Muhammad, les comparaisons équivalentes plus anciennes en Q 28 : 43-49).

Dans la perspective de ce passage (v. 154-156a, 158-159), le rédacteur et interpolateur responsable des v. 156a-157 veut finalement montrer que cet envoyé, avec sa mission universelle, est également la seule autorité, aussi bien pour les juifs que pour les chrétiens. Avec le verbe *qāla*, « Il [Dieu] dit », au v. 156b, il fait la transition vers une déclaration divine de portée générale (voir Q 6 : 147 ; 40 : 7). Celle-ci, en

réalité, dans le contexte actuel, suit la demande de miséricorde que Moïse adresse à Dieu (fin du v. 155), bien qu'elle ne vise pas seulement la situation concrète de Moïse ; à vrai dire, elle affirme plutôt – dans la perspective de l'autorité prophétique universelle concrète incarnée par l'envoyé Muhammad – ce qui est maintenant valable et décisif. Cela signifie finalement (v. 157), que l'on devrait s'orienter exclusivement vers l'« envoyé, le prophète des Gentils »¹ (voir aussi Q 62 : 2) et ne suivre que ses consignes. L'interpolateur justifie la position distincte de Muhammad en mentionnant l'annonce de son envoi dans la Torah et dans l'Évangile² et souligne, pour expliquer la capacité du prophète à être un guide (voir v. 158), le fait que celui-ci ordonne ce qui est droit, etc., aussi bien pour les juifs que pour les chrétiens, et qu'il les libère des fardeaux et des jougs, c'est-à-dire qu'il peut déclarer caducs certains commandements juifs et chrétiens. Pour cet interpolateur, les juifs, tout comme les chrétiens, devraient eux-aussi « croire, rester aux côtés de, [et] aider » cet envoyé, autrement dit, suivre la « lumière » qui lui est associée (voir dans ce sens Q 5 : 15 ; 64 : 8).

Pour les deux interpolateurs responsables des v. 157 et 158, l'idée d'une communauté « bien guidée » (v. 159) dans la tradition de Moïse est fondamentalement obsolète. Leur position est claire : l'envoyé/prophète – des Gentils – est plus que Moïse ! Ce jugement n'est plus sur la même ligne que les autres récits coraniques sur Moïse qui, concernant la position de l'énonciateur par rapport à sa communauté et à ses opposants, jouent le rôle d'une « histoire de consolation » pour

1. Sur l'expression *al-rasūl al-nabiyy al-ummiyy*, voir Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 51 s., qui se réfère à la « terminologie employée dans les écritures juives *ummôt hâ-'ôlâm* » [« peuples du monde »] ; avec *al-nabī al-ummī*, Muhammad se présente « aux juifs comme un des *nabī'ê ummôt hâ-'ôlâm* » ; voir aussi Blachère, *Introduction*, p. 6-12 ; voir encore Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 53-54, 63. La tradition exégétique musulmane interprète le terme *ummī* comme « analphabète », au sens de ne pas maîtriser l'« écriture et la lecture », parce que, de la sorte, le texte coranique resterait le résultat de la seule inspiration divine.

2. Voir dans le même sens Q 61 : 6 ; plus tard, l'exégèse coranique pensera pouvoir établir un lien avec des références bibliques comme, par exemple, Dt 18, 15-18 et Jn 14, 16, 26.

Muhammad, et servent à légitimer son statut de prophète. Dans plusieurs passages, Moïse « est un prédécesseur typologique de l'annonciateur » (Neuwirth, *Koran*, p. 654). Ainsi, par exemple, le récit assez laconique sur Moïse en Q 79 : 15-26 est conçu pour avoir la même fonction que les nombreuses « légendes de punition ». De même, le parallèle clair établi entre l'ancienne situation de Moïse et celle de Muhammad sert à mettre en valeur la position de Muhammad.

En Q 7 : 156b-158, il y a des voix contraires qui se manifestent et qui veulent éviter que les nombreux textes où Moïse apparaît comme le modèle du nouvel annonciateur puissent établir un statut équivalent pour les deux envoyés de Dieu et ainsi, dans le même temps, établir une équivalence entre, d'un côté, le judaïsme et Moïse et, de l'autre, la communauté coranique et Muhammad (comparer avec Q 7 : 140). Une telle configuration, avec la possibilité d'une orientation alternative, est simplement inacceptable aux yeux des interpolateurs de ces versets. Par conséquent, Moïse est l'envoyé de Dieu uniquement pour les « fils d'Israël » – Muhammad, en revanche, est l'envoyé pour toute l'humanité.

160-171 La conception de cette séquence de texte, qui après les références aux événements sur la montagne de Dieu (cf. Q 2 : 57-65, voir ci-dessus) énumère les fautes ultérieures et successives du peuple de Moïse (fin du v. 160), a évidemment impliqué plusieurs mains. Il n'y a pas d'autre explication au fait que l'on parle à deux reprises de la division du peuple de Moïse en communautés : au v. 168, on admet que des « justes » ont continué à être parmi eux ; mais le v. 160, qui est une interprétation préliminaire du v. 168, indique clairement que, déjà au temps de Moïse, son peuple fut divisé par Dieu en douze tribus qui, par leur comportement depuis le désert, péchaient contre elles-mêmes (réminiscences, par exemple, de Nb 11, 4 s. ; 20, 1-11) ; contrairement au v. 168, on ne parle pas ici de « justes parmi eux ».

Les v. 161-162 font probablement allusion à l'histoire biblique des espions au pays de Canaan, en Nombres 13-14 (voir aussi Q 5 : 21 s.). Ici aussi, il est important, à titre de conclusion, de dénoncer le comportement injuste du peuple. Avec l'adresse directe au prophète, le v. 163

sort du fil narratif du discours divin à la première personne du pluriel et fait ainsi référence à un face-à-face actuel entre le prophète et des juifs. Les références isolées (sur les réminiscences possibles de récits juifs d'infraction du sabbat, voir Speyer, *Erzählungen*, p. 313-14) dans ce verset, puis aux v. 164-66, « sont difficiles à combiner pour former une image complète » (Paret, *Kommentar*, p. 177). La question de savoir si les v. 164-66 formaient à l'origine la suite du v. 163 est controversée. L'insistance renouvelée sur le sacrilège, à la fin du v. 165 (voir la fin du v. 163), pourrait indiquer qu'une interpolation est ici censée fournir un autre exemple d'inconduite israélite. Évidemment, la présente séquence de textes vise délibérément une telle disqualification des fils d'Israël, et c'est dans ce but que le v. 166, en conclusion, note la transformation en singes que Dieu effectue (voir Q 2 : 65 ; sur l'arrière-plan des énoncés du v. 166, voir Reynolds, *Subtext*, p. 106-17).

Le v. 167 est de nouveau formulé comme une adresse directe au prophète et fait référence aux actions punitives prévues par Dieu jusqu'au dernier jour, rappelant ainsi les annonces bibliques correspondantes.

Le v. 168, dans un discours à la première personne du pluriel, avec ses appréciations des communautés juives, ne correspond guère aux énoncés au style direct du verset précédent (voir *supra*, pour une comparaison avec le v. 160) ; il correspond plutôt à un texte plus ancien que celui qui disqualifie totalement les juifs, et dont les éléments textuels qui le constituent sont également identifiables aux v. 159 et 154. Les v. 170-171 (discours divin à la première personne du pluriel) peuvent se lire comme l'acceptation de certaines positions/pratiques juives.

En revanche, le v. 169 sort à nouveau du fil narratif et souligne de manière restrictive, par rapport au v. 170, que ceux qui tiennent aux Écritures peuvent, malgré tout, être sur le mauvais chemin s'ils ne disent pas la vérité sur Dieu. On ne peut exclure la possibilité que ce verset vise aussi les groupes chrétiens comme « disciples » et « héritiers de l'Écriture » (voir Q 4 : 171).

Le v. 171 est en partie identique à Q 2 : 63 et 2 : 93 (chaque fois avec des réminiscences de la scène de la montagne de Dieu, Ex 19, 17 s.) ; une confrontation textuelle montre clairement que Q 7 : 171

est la version la plus ancienne et qu'elle était connue des auteurs de Q 2 : 63 et 2 : 93. Surtout, en Q 2 : 93, le rédacteur cherche à souligner l'échec total des fils d'Israël et leur comportement abominable envers Dieu, déjà au temps du rendez-vous sur la montagne, désavouant ainsi, en même temps, la foi juive (voir la fin de Q 2 : 93). Ce n'est cependant pas là le souci du rédacteur de Q 7 : 171. Étant donné que les v. 172 s. ne traitent plus du « rôle et [de la] signification des fils d'Israël », le v. 171 doit être rattaché aux passages précédents sur « Moïse et les fils d'Israël », autrement dit, il conclut la discussion de ce qui est important pour les fils d'Israël (les Juifs) depuis l'événement du Sinaï ; cette conclusion ne se retrouve pas au niveau des parties du texte qui n'étaient censées montrer que l'échec et la culpabilité croissante des « fils d'Israël ».

172-174 « *Les fils d'Adam* » : le pacte fondamental avec le Seigneur

Le v. 172, dans un discours direct adressé à l'envoyé (« ton Seigneur »), souligne, avec l'allusion à la descendance d'Adam, que depuis le tout début, Dieu était connu des Hommes comme étant le seul Seigneur, de sorte qu'au jour de la résurrection, aucune génération n'aura d'excuse devant l'acte d'accusation divin¹. Ainsi, l'auteur responsable de ce passage complète – et va même au-delà de – tous les énoncés sur les messagers depuis Noé (v. 59 s.), dans la mesure où tous les descendants d'Adam se trouvent confiés à Dieu, en tant que seul Seigneur, même sans avoir été directement confrontés aux messagers. Incidemment, l'interpolateur de ce verset peut avoir eu à l'esprit la fin de la version du récit d'Iblīs en Q 7 : 23, où Adam et son épouse s'adressent à Dieu comme à leur Seigneur. Après le v. 171, la séquence formée par les v. 172-173 est un ajout dont l'accent sur les règles « protologiques » – et donc universellement valables – de Dieu,

1. Voir Goldziher, *Richtungen*, p. 134 : « Cela rappelle les interprétations rabbiniques de Dt 29, 13-14. »

correspond à la préoccupation du passage sur Iblīs, également interpolé, et des textes sur les « fils d'Adam » (Q 7 : 11-27). Il est difficile de savoir si le v. 174 est dû à l'interpolateur ou s'il était dès le départ situé après le v. 171.

175-183 *Conclusion à l'intention de ceux qui nient les signes de Dieu ; la réaction divine*

175-176 Il n'est pas facile de savoir à quoi ces deux versets font allusion. En raison d'une formulation similaire, « communique-leur l'histoire... », respectivement en Q 5 : 27 (sur les deux fils d'Adam), 10 : 71 (sur Noé) et 26 : 69 (sur Abraham), on peut supposer que l'on se réfère ici à une figure biblique déterminée. Il n'y a cependant aucun véritable indice sur l'identité du personnage concerné (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 261 : « l'histoire ne peut pas être identifiée »), même s'il apparaît clairement que le cas dont il est ici question est en lien aussi bien avec le verset précédent (v. 174) qu'avec le v. 177 ; s'il est question de la bonne approche, de la bonne appréciation des signes de Dieu, alors le rédacteur s'est proposé d'interpoler cette « histoire » entre les deux versets comme un exemple « négatif » sur le sujet (voir, à la fin du v. 176, l'anticipation partiellement littérale du v. 177). Si le terme *rafa'a* n'est ici pas compris, comme en Q 3 : 55 et 4 : 158, au sens de « l'élévation vers Dieu », c'est-à-dire de « voyage/ascension », mais, comme en Q 6 : 83 et 12 : 76, au sens de « donner une position élevée, un rang élevé », il ne serait pas du tout improbable qu'un personnage contemporain, peut-être un concurrent du prophète, soit ici mentionné (voir récemment Schulze, *Koran*, p. 392, qui associe Q 7 : 175 à Umayya b. Abī l-Ṣalt).

Outre l'interpolation sans ambiguïté des v. 175-176, la séquence actuelle, qui va du v. 171 jusqu'à la fin de la sourate, contient d'autres indications (doublets et redondances, ruptures thématiques) qui laissent présager que la genèse du texte a été compliquée. Il ne peut aucunement s'agir d'une séquence de textes conçue de manière

uniforme. Les différentes voix qui prennent la parole ici sont difficiles à trier et à classer les unes par rapport aux autres¹. Si on ne veut pas rester dans l'*ignoramus et ignorabimus*, on peut, en comparant des énoncés parallèles plus ou moins identiques (v. 178/186 ; 181/159 ; 192-193/197-198), faire quelques observations et parvenir aux conclusions suivantes.

178-183 Avant tout, la comparaison du v. 178 et du v. 186 montre que la version la plus récente se trouve au v. 178. Son auteur anticipe l'énoncé du v. 186 en le modifiant légèrement (voir Q 17 : 97 ; 18 : 17), en le complétant et en désignant ceux que Dieu égare comme étant les « perdants ». Il opère ainsi la transition vers l'interpolation du v. 179, où il laissera clairement apparaître la raison pour laquelle les égarés finiront en enfer (ils sont « comme le bétail », voir Q 25 : 44).

À l'origine, la suite du v. 177 se trouvait au v. 181 (pour ce qui est du v. 180, voir Q 17 : 110). Au v. 159 (la « communauté [spéciale] parmi le peuple de Moïse... ») correspond le v. 181, où c'est plutôt la communauté contemporaine qui « guide selon la vérité ». Ce qui est frappant, dans le v. 181, est la référence à l'œuvre créatrice de Dieu (*khalagnā*, « Nous avons créé ») ; cette déclaration devait-elle se lire, à l'origine, après Q 7 : 11-30 ?

Les v. 182-183 constituent une reprise presque littérale de Q 68 : 44-45 (où il est question de « ce discours », *bi-hādhā l-ḥadīth*), alors qu'il s'agit des « signes » de Dieu, de manière générale, au v. 182). Après le v. 181, cette reprise signale que la « direction » de la communauté se heurte (toujours ? encore ?) au rejet et à la résistance.

1. Voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 261 s. qui, pour de nombreux versets, ne trouve aucun lien avec le contexte ; voir Blachère, *Coran* 3, à propos de Q 7 : 177-205 : « un ensemble composite, de datation incertaine » (p. 650).

184-206 *Les œuvres et les mots de l'avertisseur et proclamateur de bonnes nouvelles*

184-188 Le ton des v. 184-187 montre le désir de clarifier à l'avance les intentions de Dieu en matière de châtement et de jugement : la fin des adversaires peut être retardée, mais elle n'est pas annulée ; il s'agit d'un événement reporté délibérément. Le v. 185 peut alors souligner qu'il est possible que « l'Heure » soit déjà proche, et le v. 187¹ ajoute qu'elle viendra soudainement (voir Q 12 : 107). L'auteur des v. 184-188 est clairement préoccupé par la question de l'imminence du Jugement dernier.

On peut noter que ces versets font allusion au début de la sourate 7 (comparer les v. 187 s. et 8 s., la référence à « ce jour », c'est-à-dire le jour du Jugement). De plus, les v. 184 et 188, comme le v. 2, parlent du messenger comme d'un « avertisseur » (*nadhīr*). La suite originale du v. 188 (« je ne suis qu'un avertisseur... ») se trouve au v. 195b (« Dis : priez vos associés » ; voir Q 11 : 55) avec la suite directe au v. 196.

189-195 Par ailleurs, la séquence constituée par les v. 189-195a, interpolée ultérieurement, est destinée à fournir des explications sur la thématique des « associés/compagnons de Dieu », que l'on trouve aux v. 195b-198, et qui est énoncée dans un discours mis dans la bouche du messenger coranique, à la première personne du singulier. Ceci explique que les v. 192-193 anticipent les v. 197-198 ; l'interpolateur et éditeur veut justifier et expliquer plus précisément pourquoi les « associés » (fin du v. 195), « ceux que vous invoquez à Ses côtés (aux côtés de Dieu)... », ne peuvent apporter aucun secours (v. 197), et où mène le fait d'« associer » quelque être à Dieu. Il se réfère pour cela au premier couple humain créé par Dieu (voir aussi, par exemple, Q 4 : 1 ; 39 : 6), que leur mauvais comportement envers Dieu a conduit au *shirk*, à « l'association » (v. 189-190 ; pour des références à des comportements similaires, voir par exemple Q 6 : 63, 64 ; 39 : 8). Avec

1. Sur la formule « Ils t'interrogent », voir par exemple Q 51 : 12 ; 79 : 42, etc.

le questionnement rhétorique du v. 191, l'interpolateur fait une sorte de bilan, pour ensuite continuer au v. 193 avec la reprise du discours du prophète (adressé *aux* associateurs (« vous »), au v. 194, 197, mais portant de manière générale *sur* les associateurs (« ils »), aux v. 193, 195, 198). La suite, au v. 193a, correspond au v. 198a ; en revanche, l'interpolateur remplace le v. 198b (les déclarations péjoratives sur les « associés ») en rendant clair pour les destinataires (auxquels, comme dans le v. 198, il s'adresse à la deuxième personne du pluriel) la futilité de leurs efforts.

Les énoncés du v. 195 sur l'incapacité (voir également Ps 115, 5-7) des prétendus « associés » ou « partenaires » (de Dieu), apparaissent comme un complément ajouté après-coup aux allusions du v. 198b ; ils ne peuvent être rapprochés du v. 194 – ce dernier verset (qui correspond au début du v. 197) doit être considéré comme un supplément encore plus tardif ; la caractérisation de « ceux que vous invoquez en dehors de Dieu » comme des serviteurs de Dieu (tout en étant des êtres vivants) vise implicitement les anges (voir par exemple Q 43 : 19 ; 21 : 26 s. ; 4 : 172 : les anges comme serviteurs de Dieu).

Il n'est pas tout à fait certain que le v. 195a fasse allusion aux idoles païennes (comme le Ps 115, 5-7) ; ici, comme à la fin du v. 198, il pourrait s'agir de polémiques contre le culte des images, tel qu'il est pratiqué par les chrétiens.

196-206 Avec la séquence Q 7 : 189-195a, interpolée ultérieurement, il s'agit de faire dériver le phénomène de l'« associationisme » (l'adoration de figures assimilées à Dieu – anges, saints, Jésus, Marie) de l'époque des débuts de l'humanité (v. 189 s.) ; l'auteur utilise à cet effet des réminiscences du récit des douleurs de l'accouchement d'Ève et du secours apporté par les anges, tel qu'on peut le trouver dans la *Vie d'Adam et Ève* (19, 1-21 : 3), voir Meiser, « Das Leben Adams », p. 800 s.

Il n'est pas certain que tous les versets qui suivent Q 7 : 196 s'adressent *au* prophète. Le discours du prophète (à la première personne du singulier), qui commence au v. 196, pourrait bien englober aussi les v. 197-202. Même le v. 199, avec *wa-'mur* (« et ordonne... »)

peut viser un membre de la communauté (voir Q 3 : 104). Le v. 203a est clairement adressé au prophète ; la seconde moitié du verset consiste en un discours du prophète (à la première personne du singulier) qui, au verset suivant, s'adresse aux croyants. Les v. 205-206, qui prennent la forme d'une adresse, d'une interpellation, à la deuxième personne du singulier, pourraient bien être une invitation au croyant individuel (voir Radscheit, « Word of God »).

Il convient de noter que les remarques finales sur le messager, en Q 7 : 196-206 (discours du messager à la première personne du singulier, après l'interpellation que Dieu lui adresse), rappellent les formulations des versets d'ouverture (voir Q 7 : 196 et 7 : 3 : dans chaque cas, une référence à l'« Écriture » révélée ainsi qu'à Dieu comme seul « protecteur »). Ce n'est pas non plus une coïncidence si, à la fin (v. 200, 201), Satan est à nouveau mentionné, comme en Q 7 : 20 s. (Q 7 : 200 est identique (à un mot près) à Q 41 : 36 ; voir aussi des déclarations similaires en Q 17 : 53 ; 23 : 97).

Hormis le v. 203, tous les énoncés de Q 7 : 196-206 peuvent être adressés à la congrégation coranique (interpellation à la deuxième personne du pluriel, v. 197, 198a, 204) ou aux croyants pris individuellement (interpellation à la deuxième personne du singulier, v. 198b, 199 s., 205-206).

Le v. 203 se tourne directement vers le messager et vise les sceptiques et les incrédules. Leur demande d'un signe miraculeux (voir par exemple Q 2 : 118 ; 13 : 7, 27 ; 20 : 133 ; 26 : 154) est rejetée ; le texte affirme que les signes de Dieu, ou le message de l'envoyé, constituent des *baṣā'ir*, une « évidence visible » (Paret, Bobzin), des « signes lumineux » (Khouri), des « appels à la clairvoyance » (Blachère), et conduisent à « une direction et une grâce » (*hudan wa-rahmat* ; voir Q 7 : 52, 154).

Puisque le v. 204, faisant suite au v. 203, mentionne la récitation du Coran, on pourrait – avec la référence à Q 28 : 43, où « l'Écriture/Livre » (*kitāb*) donnée à Moïse est présentée comme des « appels à la clairvoyance (*baṣā'ir*), direction et grâce pour les hommes » (voir 7 : 203) – considérer qu'ici, au v. 204, le terme *qur'ān*, bien qu'il n'ait pas encore le sens de « livre » (voir Q 7 : 52, 196), n'a cependant plus

seulement le sens de « lecture », « récitation », mais désigne une sorte de recueil de textes.

Le v. 205 parle de deux temps pour la prière (voir aussi Q 6 : 52 ; 18 : 28 ; 24 : 36 ; 33 : 42 ; 48 : 9 ; mais voir Q 20 : 130 ; 76 : 25-26, où trois temps pour la prière sont mentionnés).

Le v. 206 fait référence à la prosternation des anges devant Dieu (Q 21 : 19-20) ; cet énoncé final contraste avec l'exigence imposée aux anges de se prosterner devant Adam en Q 7 : 11-13. Il est difficile de savoir si, par rapport au récit sur Iblīs/Satan, le v. 206 entend affirmer, rétrospectivement, que seule la prosternation devant Dieu est permise, ou si les interpolateurs des v. 11 s. ignoraient simplement cette affirmation finale.

Sur la genèse de la sourate 7. Résumé

Pour clarifier la genèse de la sourate 7, les observations et les analyses précédentes montrent que les principales étapes du développement du texte sont les suivantes (un * après les versets indique que le texte transmis contient des parties secondaires ajoutées après coup et qu'un stade préliminaire plus ancien doit être pris en considération ; les passages ajoutés à chaque étape sont notés en italique) :

A. Le texte original est constitué par les morceaux les plus anciens : v. 1-3, 8-11a, 25, 29/30*, 34, 40-42, 52, 54-58*?, 177/182*-188*, 196-206*. Les thèmes concernés sont l'Écriture/le Livre, le messager comme admoniteur et avertisseur, Dieu comme protecteur unique, les signes de Dieu, le Jugement dernier, le Dieu Créateur, la direction, l'interrogation du prédicateur, ses tâches ; avertissements et admonitions.

B. La conception et l'interpolation des « légendes de punition » : du v. 59 au v. 136/137*.

1. Un premier développement du texte est identifiable dans les passages constitués par les v. 4-7 et 59-102* : 7 : 1-3, 4-7, 8-11a, 25, 29/30*, 34, 40-42, 52, 54-58*?, 59-102*, 177/182*-188*, 196-206*.

Les énoncés sur les envoyés de Dieu parmi les nations (Q 7 : 59-102) sont déjà annoncés dans le passage d'ouverture (v. 4-7). Il convient de noter que les auteurs du début de la sourate, après les v. 2-3, signalent, d'une part, les conséquences de ne pas vouer un culte exclusif à Dieu (v. 4 : destruction des cités) ; d'autre part, avec l'allusion à l'action des envoyés (v. 6), ils entendent montrer que le prédicateur Muhammad, par son rappel et son avertissement aux fidèles (v. 2) n'est ni un cas particulier, ni une exception (v. 59-102).

2. Il y a ensuite l'interpolation des v. 103-137 – « Moïse et les fils d'Israël après leur délivrance de l'emprise de Pharaon » : v. 1-3, 4-8, 8-11a, 25, 29/30*, 34, 40-42, 52, 54-58*?, 59-102*, 103-137*, 177/182*-188*, 196-206*.

Ici, la vraie question est qu'à la fin, les fils d'Israël ont été sauvés et récompensés par Dieu en vertu de leur ténacité (voir Q 7 : 128, 137). Avec cette dernière appréciation, si positive, des « fils d'Israël », l'auteur signale ici que l'envoyé actuel, ainsi que sa communauté, doivent être situés dans le cadre d'une histoire contrôlée par Dieu ; ils peuvent espérer Son aide, de la même manière que jadis Moïse l'a fait : Moïse, les fils d'Israël et leur mise à l'épreuve dans une situation de danger extrême, constituent de possibles vecteurs d'identification pour le prédicateur actuel et sa communauté.

C. La rédaction et l'interpolation des v. 142, 144-145, 148-156a, 159, 168, 170-171*, à la suite du v. 137 : v. 1-3, 4-8, 8-11a, 25, 29/30*, 34, 40-42, 52, 54-58*?, 59-102*, 103-137*, 142, 144-145, 148-156a, 159, 168, 170s*, 177/182*-188*, 196-206*.

Ces ajouts textuels ont pour objectif d'ouvrir d'autres possibilités pour le proclamateur actuel et pour sa communauté, en vue d'assurer leur place dans le cours de l'histoire divine de la révélation. Malgré les actes répréhensibles des fils d'Israël, une communauté (*umma*) s'est constituée, se dirigeant selon la vérité (Q 7 : 159), et cela sous la férule de Moïse, avec les tablettes qui lui ont été remises – tablettes décrites par Dieu comme « direction et miséricorde » (Q 7 : 154-155). Cela permet de classer et d'éclairer les développements futurs – non exempts de problèmes – de la communauté coranique. De même que jadis, Moïse et sa *umma* reçurent et conservèrent les tablettes, de

même aujourd'hui l'Écriture (Q 7 : 2) se tient aux côtés du prédicateur actuel comme « une direction et une grâce pour un peuple qui croit » (Q 7 : 52). Cette « Écriture » a la même autorité que les tables de Moïse ; en effet, celui qui l'a reçue doit être considéré comme le « second Moïse » (voir Q 28 : 48).

Le fait qu'il soit maintenant possible de se référer à une « Écriture » ou à un « Livre » comme *medium* actuel de la révélation divine exigeait une légitimation orientée par l'histoire de la révélation.

D. v. 1-3, 4-8, 8-11a, 25, 29/30*, 34, 40-42, 52, 54-58*?, 59-102*, 103-137*, 138-141, 142, 143, 144-145, 148-156a, 159, 160-167, 168, 169, 170-171*, 177/182*-188*, 196-206* – Des critiques accrues à Israël.

Dans ce travail d'édition des v. 138-171, on constate une critique accrue d'Israël, en comparaison du récit sur Moïse en Q 20 : 80-98. Si l'on considère, en outre, que les v. 138 s. ont été utilisés pour la composition de Q 2 : 49-93 et que les polémiques contre Israël et les juifs y gagnent encore en intensité, on peut considérer ces développements textuels comme le résultat de discussions successives autour de la question de savoir si la position privilégiée d'Israël (voir Q 7 : 140), autrefois souhaitée par Dieu, était toujours d'actualité ; autrement dit, la question était de savoir comment la communauté coranique devrait déterminer sa propre position face au judaïsme.

E. Interventions récentes sur le texte et parties du texte les plus récentes : v. 11b-24, 26, 27, 31, 35-39, 43, 44, 45, 51, 46-50, 53, 156b-158, 172-173, 189-190 (191-195).

Avec le récit d'Iblîs/Satan des v. 11b-24, tous les passages interpolés dans la section Q 7 : 26-58, qui mettent l'accent sur les exigences et les déterminations « primordiales » (protologiques) de Dieu concernant toute l'humanité (voir l'interpellation « fils d'Adam » en Q 7 : 26, 27, 31, 35), sont des morceaux de texte retravaillés très tardivement. Les références eschatologiques au Jugement dernier et à la situation des croyants et des mécréants au paradis ou en enfer (voir Q 7 : 35-53, en particulier les v. 43, 53) vont en ce sens : à la fin, tous les hommes, croyants et mécréants, sont informés que « les envoyés de

notre Seigneur sont venus avec la vérité ». La conclusion, dans la perspective du rôle et de la signification de l'envoyé actuel (Muhammad), se trouve dans les versets interpolés 157-158, où Muhammad apparaît comme un messenger pour *tous les peuples*. D'autres interventions éditoriales, dans le sens de l'universalisation du message, sont constituées par les interconnexions entre différentes remarques vers la fin de la sourate (par exemple Q 7 : 172 s., 189 s.* ; voir la liste *supra*).

Étant donné les nombreux ajouts spécifiques successifs, c'est-à-dire les mises à jour du texte – d'une part de nature similaire, mais évidemment pas toujours faites en même temps, etc. – il est peu probable que toutes les parties du texte relatives à cette volonté d'étendre universellement le cercle des destinataires du message proviennent d'un seul et même auteur. Un groupe, ou une « école », aura été responsable de ces mises à jour. Les membres de ce groupe/école, en raison de leur formation littéraire spécifique et de leur bonne connaissance de la théologie coranique, se sont vus confier, sur une plus longue période, la transmission, l'interprétation et la mise à jour du matériau textuel coranique auquel ils avaient accès ; ce sont eux les responsables de ces mises à jour successives. La maîtrise approfondie de certaines matières religieuses juives et/ou chrétiennes de haut niveau pourrait être un indice suggérant que, dans le passé, ces éditeurs avaient appartenu à ces milieux.

Traduit de l'allemand par Ébrard da Costa et Guillaume Dye.

*

Bibliographie

ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.

- BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- BECK Edmund (1976), « Iblis und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung », *Le Muséon* 89, p. 195-244
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James A. (1993), « Some Proposed Emendations to the Text of the Koran », *Journal of the American Oriental Society* 113/4, p. 562-573.
- BERTRAND Daniel A. (1987), *La Vie grecque d'Adam et Ève* (Paris : Maisonneuve).
- BLACHÈRE Régis (1950), *Le Coran 3. Traduction nouvelle* (Paris : Maisonneuve).
- BLACHÈRE Régis (1959-1991), *Introduction au Coran* (Paris : Maisonneuve, 2^e éd.).
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ân)* (Paris : Maisonneuve).
- BOBZIN Hartmut (2010), *Der Koran* (Munich : C. H. Beck).
- DÉCLAIS Jean-Louis (1999), « La tenue d'Adam », *Arabica* 46/1, p. 111-118.
- DOCHHORN Jan (2005), *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar* (Tübingen : Mohr Siebeck).
- GOLDZIHNER Ignaz (1889), *Muhammedanische Studien*, vol. I (Halle : Niemeyer).
- GOLDZIHNER Ignaz (1920), *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leyde : Brill).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin/Leipzig : De Gruyter).
- HOYLAND Robert G. (2001), *Arabia and the Arabs : from the Bronze Age to the coming of Islam* (Londres : Routledge).
- HOYLAND Robert G. (2007³), *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ : Darwin Press).
- KHOURY Adel Th. (1996), *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, vol. 7 (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus).

- MASSEY Keith (2003), « Mysterious Letters », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 471-476.
- MEISER Martin (1998), « Das Leben Adams und Evas (Übersetzung zu vita Adae et Evae) », dans *Jüdische Schriften aus hellenistisch-jüdischer*, II, 5 (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus), p. 737-870.
- NEUWIRTH Angelika (2010), *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin : Verlag der Weltreligionen).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- POHLMANN Karl-Friedrich (2015), *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, 3^e éd. (Darmstadt : WBG).
- RADSCHHEIT Matthias (1997), « Word of God or Prophetic Speech ? Reflections on the Qur'anic *qul*-Statements », dans Lutz Edzard, Christian Szyska (dir.), *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild* (Hildesheim : Georg Olms Verlag), p. 33-42.
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).
- RI Andreas Su-Min (1987), *La Caverne des trésors*, CSCO 486 (Louvain : Peeters).
- RIPPIN Andrew (2001), « Devil », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 524-27.
- SCHULZE Reinhard (2015), *Der Koran und die Genealogie des Islam* (Bâle : Schwabe Verlag).
- SPEYER Heinrich (1988³), *Die biblische Erzählungen im Qoran* (Hildesheim : Georg Olms Verlag) [1^{re} éd. 1931].
- WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).
- WISSKIRCHEN Rotraut (2002), « Der bekleidete Adam thront inmitten der Tiere. Zum Bodenmosaik des Mittelschiffs der Nordkirche von Huarte/Syrien », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 45, p. 137-152.

WITZTUM Joseph (2015), « Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels », dans Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, Robert Hoyland (dir.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (Leyde : Brill), p. 1-50.

KARL-FRIEDRICH POHLMANN

Sourate 8

AL- 'ANFĀL
(LE BUTIN)

STRUCTURE GÉNÉRALE

75 versets. Rimes majoritairement en *-ūn/-īn/-īm*, mais plus sporadiquement *-ām/-ān* (v. 11-12), *-āb* (v. 13, 25, 48, 51), *-ār* (v. 14-15), *-īr/-ūr* (v. 16, 39-41, 43-44, 72-73), *-īṭ* (v. 47), *-īq* (v. 50). Le titre est tiré du v. 1.

La sourate contient, pour une partie, quantité de passages où sont exposées des instructions relatives aux questions susceptibles de se poser en cas de conflits armés. Elle recèle également, pour une autre partie, plusieurs textes traitant de thèmes théologiques (obéissance dans la foi et avertissement contre le fait de se détourner de Dieu, fautes commises contre Dieu par les infidèles, punition infligée par Dieu aux infidèles) que l'on peut trouver dans d'autres passages coraniques, à ceci près que partout ailleurs lesdits thèmes ne sont que très rarement liés à des énoncés et des prescriptions portant sur le thème de la conduite de la guerre.

Plan

1-14 Exhortation des partis à faire la paix (v. 1, 5 s.) et renvoi à la guidance ainsi qu'au secours offerts par Dieu (v. 7-9).

15-29 Aux croyants. Exhortation à l'endurance ainsi qu'à l'obéissance envers Dieu et Son envoyé.

30-40 Sur et contre les infidèles.

41-47 Aux croyants. Règlement relatif à la répartition du butin, rétrospective sur l'assistance fournie par Dieu.

48-59 Sur le sort des infidèles.

60 Appel à se préparer à la guerre.

61-71 Instructions à l'usage du Prophète.

72-75 Les croyants et ceux qui les soutiennent dans la guerre sainte – sur les questions relatives aux alliances et autres relations contractuelles.

Les commentaires et traductions existants s'accordent sur le fait que la sourate 8 ne présente pas une séquence textuelle conçue, d'un point de vue littéraire, de manière homogène. Bell souligne ainsi que cette sourate « ne peut être une unité... Il est impossible d'en démêler les stades de compositions avec certitude » (Bell, *Qur'an*, vol. 1, p. 159). Pour Nöldeke/Schwally, la sourate 8 « ne peut avoir été établie sans l'aide de notes <préalables> » (*Geschichte*, vol. 2, p. 3). Khoury (*Koran*, p. 198) juge que « les sections compilées dans la sourate 8 ne sont pas articulées en un tout logique » ; il suggère qu'elles « ne doivent leur unité qu'à la circonstance, en l'occurrence au fait qu'elles se réfèrent toutes à un laps de temps entre 622 et 625 » (Blachère fait une suggestion similaire dans *Koran*, p. 201). Pour l'essentiel, les chercheurs ne font ici que suivre l'exégèse coranique rattachée à la tradition islamique – comme c'était déjà le cas de Nöldeke en son temps –, pour laquelle les énoncés composant cette sourate pointent vers les conflits armés entre une communauté s'étant établie à Médine, d'une part, et les Mecquois, d'autre part, à une époque située après 622 (les mots-clés sont ici : Badr, Uḥud, Campagne du Fossé). Il convient toutefois de noter que cette conception n'est soutenue que par et dans la tradition narrative musulmane, qui apparaît tardivement. Les passages relatifs au thème de la guerre, comme la sourate dans son ensemble, ne contiennent pourtant aucun indice qui obligerait à se prononcer en

faveur du positionnement traditionnel. Ainsi, rien n'empêche de postuler une date de rédaction plus tardive et d'envisager que des modalités plus générales d'agencement des énoncés aient été de mise.



Il est indiscutable que les instructions axées sur les thèmes de la guerre et du combat qui caractérisent cette sourate et qui évoquent le souvenir de conflits armés récents et de succès antérieurs, ou encore les consignes à propos de la répartition du butin, de l'évaluation des adversaires, des relations contractuelles, etc. ne peuvent avoir joué un rôle qu'en un temps où l'expansion militaire était un projet déjà relativement structuré (et elles devaient naturellement continuer de jouer ce rôle par la suite, dès lors qu'elles étaient reprises dans des passages coraniques qui leur conféraient la qualité et l'autorité de la révélation).

COMMENTAIRE

1-14 *Exhortation des partis à faire la paix et renvoi à la guidance ainsi qu'au secours offerts par Dieu*

1 La sourate entre immédiatement dans le vif du sujet au v. 1, avec une adresse au messager coranique, qui est sommé de répondre aux questions qui lui sont posées (voir les entames similaires, par exemple en Q 70 : 1 ; 78 : 1) au sujet d'*al-'anfāl* (il s'agit d'un *hapax legomenon* : la traduction usuelle par « butin », qui présente la même signification que *ghanīma* (voir v. 41), est très incertaine). Pour ce faire, Muhammad doit exhorter à craindre Dieu, à surmonter les différends (voir Q 4 : 59) et à obéir à Dieu ainsi qu'à Son envoyé. L'injonction à la réconciliation, ou plutôt à la concorde, suppose des dissensions préalables.

Il en va d'*al-'anfāl* différemment du butin du guerre (voir v. 41) : seul Dieu, éventuellement en la personne de Son envoyé, peut en

disposer intégralement. Cette règle pourrait avoir partie liée au fait qu'ici, comme en Q 59 : 6-7, ce sont les prises et les taxes prélevées sur les villes ou les régions tombées sans combattre qui sont concernées ; il s'agit donc de profits sur lesquels les troupes combattantes ne peuvent élever aucune prétention et dont l'affectation ne peut être décidée que par le commandement supérieur. La formulation du v. 1 semble supposer un stade avancé dans l'expansion des conquêtes, avec de nouvelles sources de revenus.

2-4 Les v. 2-4 ne semblent pas se présenter comme la suite directe de ce qui précède (voir Bell, *Qur'an*, vol. 1, p. 162 ; on est également frappé par le discours de Dieu à la première personne du pluriel, au v. 3). On accentue ici l'attitude intérieure révérencielle envers Dieu (ainsi que l'attention à Ses « signes/versets ») ; de même, la prière et la générosité font les « vrais croyants » (*al-mu'minūna ḥaqqan*). Le v. 4 est en contact étroit avec le v. 74, où il est question des « émigrés », etc., comme des « vrais croyants ». Comparée au v. 74 (voir également le v. 72), la séquence textuelle composée par les v. 2-4 donne cependant l'impression d'être une mise au point ajoutée ultérieurement, comme un préambule au v. 74, mais placée au début de la sourate afin de décrire avec une certaine généralité (et donc sans référence spécifique à la vie guerrière « dans la voie de Dieu ») la loyauté envers Dieu, vue comme une caractéristique des « vrais croyants » ; ces versets apportent ainsi un correctif explicite à l'agencement des énoncés aux v. 72-75, où il est question des manières de se comporter et des différentes attitudes possibles dans le contexte de conflits armés.

Que le v. 74 laisse entendre que Dieu accorde « pardon et généreuse attribution » (association fréquente de *rizq* et *maghfirah*) après la mort à ceux qui ont émigré ainsi qu'aux combattants (*wa-hājaru wa-jāhadū fī sabīli llāhi* ; voir *infra*, à propos des v. 72-75) est une donnée dont tient compte l'interpolateur des v. 2-4¹ dans sa manière

1. Voir Q 22 : 50, où il est dit, dans une perspective eschatologique, que « ceux qui auront cru et auront fait des œuvres pies auront pardon et généreuse attribution » ; voir plus précisément encore Q 34 : 4.

de parler des « vrais croyants » (voir v. 2-3) : il ajoute que les vrais croyants n'auront pas tous le même « degré » auprès de Dieu (cependant, on ne sait pas dans quelle mesure cette référence aux différents degrés concernent les croyants ayant participé au combat, qui sont le sujet principal des v. 72-75).

Au sujet des « degrés » (v. 4, *darajāt*) : tandis que certains textes, par exemple Q 20 : 75 ; 46 : 10 ; 58 : 11, évoquent différents « degrés », généralement en lien avec les croyants et leur comportement, d'autres textes comme Q 4 : 95-96 ; 9 : 20, valorisent tout particulièrement l'engagement pour la guerre dont il est question ici (voir la « voie de Dieu »).

La mise au point théologique que représentent les v. 2-4, qui est liée aux v. 72-75, mais est délibérément placée au début de la surate, apparaît comme un ajout manifestement tardif en vertu de la réserve perceptible de son auteur face à la propagation des comportements guerriers prétendant incarner la « vraie croyance » (Wellhausen, *Arabische Reich*, p. 16, souligne au sujet des premiers temps de l'expansion : « Prière, jeûne et autres exercices de dévotion passaient au second plan par rapport au *jihād* »).

5-6 Ces deux versets s'adressent directement (à la deuxième personne du singulier) au messager coranique et lui rappellent les différences d'opinion qui l'ont jadis opposé à un groupe de croyants. La particule comparative introduisant le v. 5 (*ka-mā* ; voir Q 2 : 151, 198, 239) ne peut pas faire le lien avec à ce qui précède, en l'occurrence les v. 2-4. En outre, il est impossible d'envisager les v. 5-6 comme le prolongement direct des v. 2-4. Le moins que l'on puisse dire est que la remarque de Bell selon laquelle les v. 5-6 auraient pu constituer originellement la suite du v. 64 (voir *Commentary*, vol. 1, p. 270) n'est pas d'une grande aide ; cela n'éclaire encore en rien les raisons pour lesquelles ces deux versets ont été placés après le v. 4 et avant les v. 7-8.

Les v. 5-6 semblent plutôt prolonger le v. 1, qui se rapporte implicitement à une querelle actuelle ou imminente (voir également le v. 46). Si cela s'avérait exact, il s'ensuivrait (ce qui expliquerait le discours à la deuxième personne du singulier, comme au début du

v. 1) que les v. 5-6 apportent *a posteriori* la preuve que les différends et l'affront envers le messager coranique étaient injustifiés, et donc que la décision de ce dernier, qui ne fait que traduire la décision de Dieu, était juste, en l'occurrence : il était bien appelé à « sortir de <sa> demeure », autrement dit à chercher le conflit armé (voir Q 4 : 100 !). Cette option sera ainsi rejetée par une partie des croyants. Le v. 6 insinue que le motif de ce rejet réside dans la « peur de(vant) la mort » (et corrélativement et ultimement dans un manque de foi, voir en contrepoint Q 4 : 74, qui définit l'attitude adéquate envers la mort). On fait allusion ici à des conceptions opposées à l'intérieur de la communauté, concernant la planification des campagnes militaires et plus généralement les manœuvres militantes (voir à ce sujet, par exemple, Q 2 : 216 ; 4 : 95 ; 9 : 38-41 ; pour des justifications, dans le Coran même, d'oppositions de ce genre, voir Firestone, *Jihad*, p. 67 s.). L'interpolation des v. 2-4 ne serait donc pas seulement une mise au point en prévision des v. 72 s., mais aussi bien une manière de légitimer les états d'âme du « groupe de croyants » mentionné aux v. 5-6.

Les v. 5-6, avec leur discours à la deuxième personne du singulier et leur rappel de l'exemple de différends passés parmi les croyants face au messager coranique, doivent certes être décrits comme un « complément » ajouté après-coup, mais sans pour autant que l'on puisse considérer qu'ils forment la suite originelle du verset introductif. Cette suite commence au v. 7.

7-9 Avec son discours à la deuxième personne du pluriel, le v. 7 se rattache aux dissensions auxquelles il est fait implicitement référence au v. 1 (voir aussi Bell sur Q 8 : 7 s., *Commentary*, vol. 1, p. 271 : « il semble plus indiqué de les joindre au v. 1 »), et rappelle aux destinataires les différences déjà rencontrées dans le passé entre leurs appréciations et les intentions de Dieu, lorsqu'un conflit armé entre deux groupes ennemis, voulu par Dieu, était imminent.

Le v. 7 entend dire aux destinataires : vous avez déjà fait l'expérience auparavant que les différends et *a fortiori* les querelles qui vous opposent n'ont pas lieu d'être, car la décision véritable est prise par

Dieu (*yuḥiqqa l-ḥaqqā*). L'« interprétation » de l'événement, à savoir le renvoi aux intentions de Dieu à la fin du v. 7, coïncide en partie avec l'énoncé de Q 10 : 82 (dans la bouche de Moïse, contre les magiciens de Pharaon). Le dessein de Dieu était de combattre les adversaires, les infidèles, à la « racine » (sur *dābira*, voir des tournures semblables en Q 3 : 127 ; 6 : 45 ; 7 : 72 ; 15 : 66), autrement dit de les anéantir.

Que le rédacteur du v. 7 ne fasse allusion à une situation belliqueuse particulière qu'au travers d'indications très succinctes (voir également les autres récapitulations aux v. 11, 26, 42-44), laisse entendre que des rapports ou des récits lui étaient accessibles, tout comme à ses auditeurs et lecteurs. Si l'exégèse traditionnelle établit un lien entre le v. 7 et les récits (voir Ibn Ishāq) concernant une razzia (couronnée de succès) des combattants de Muhammad, contre une caravane mecquoise (« Bataille de Badr », voir Q 3 : 123), le texte coranique n'offre cependant aucun point de repère concret qui permettrait d'aller dans ce sens.

Le v. 8 réitère et amplifie le propos de la fin du v. 7. Il se présente par ailleurs nettement comme une compilation de formules dont on retrouve la trace en Q 10 : 82 et 42 : 24 (« Par Ses paroles, Dieu efface le Faux et confirme le Vrai »).

Le v. 9 explique en outre – et toujours de manière rétrospective – le fait que la situation difficile connue par le passé a été surmontée avec l'aide de Dieu, en l'occurrence de Ses anges (ce que signifie l'accusatif d'état *murdifīn* est pour le moins sujet à débat : « se suivant les uns les autres en un rang dense » ; « chevauchant à la file » ?). Pour des indications concernant l'aide et l'assistance des anges, voir Q 3 : 124 ; 9 : 26, 40.

Les éléments exposés aux v. 1, 7-9 s'adressent à un groupe désigné par « vous ». À l'avertissement enjoignant l'unité succède un renvoi aux différends du passé ainsi qu'aux situations de lutte qui ont été surmontées avec l'aide de Dieu. Les destinataires du propos (c'est-à-dire les combattants) doivent ainsi être raffermis dans leur confiance en Dieu, à la lumière de situations critiques similaires qui se sont déjà produites dans un passé proche.

Concernant la genèse des v. 1-9 : dans le texte de base constitué par les v. 1, 7-9, les v. 5-6 ont d'abord été ajoutés ; les v. 2-4 sont à considérer comme l'ajout le plus récent.

10-14 Que le v. 10, ainsi que les v. 11-14 qui lui sont rattachés, ne constituent pas la continuation authentique du texte de base formé par les v. 1, 7-9, peut se démontrer par les observations suivantes.

Premièrement, le v. 10 correspond littéralement à Q 3 : 126 ; en se fondant dans les deux cas sur la rime finale qui dévie du contexte, il est possible de soutenir que l'un et l'autre versets ont fait l'objet d'un ajout dans leur contexte respectif (à chaque fois lié aux précisions sur l'aide miraculeuse de Dieu par le truchement de Ses anges).

Deuxièmement, on peut constater une contigüité partielle, à la fois thématique et formulaire, entre les deux séquences textuelles Q 8 : 7-12 et Q 3 : 121-127 (voir Q 8 : 9 et Q 3 : 124). Une explication possible consiste à se demander si l'une des deux versions n'a pas servi de source pour l'autre version. Il est ici difficile de trancher de manière catégorique. Certes, rien n'empêche de se référer au fait que le nombre d'anges est plus important en Q 3 : 124-125 (trois mille, et même cinq mille, contre mille en Q 8 : 9) pour soutenir l'idée que la version de la sourate 3 est la plus récente. Les arrière-plans historiques demeurent cependant énigmatiques dans les deux cas, en raison de la nature succincte des allusions.

L'alternance de la rime finale n'est pas la seule raison qui permette de supposer une césure entre les v. 10 et 11 (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 272). Par sa référence rétrospective à l'intervention miraculeuse de Dieu, le v. 11 vise à accentuer la confiance en l'assistance de Dieu (en complément du v. 9)¹. Bell note (*ibid.*, p. 281) qu'en vertu d'une rime finale identique, les v. 11 et 48 ont peut-être été interpolés

1. Sur le début du v. 11, voir la version de Q 3 : 154, qu'on doit considérer comme son pendant et qui est composée plus tard : les retours sur les événements guerriers du passé en Q 3 : 121 s., 149 s., sont, en comparaison de Q 8 : 7 s., formulés de manière plus détaillée. Au v. 11, le texte avertit contre l'influence désastreuse de Satan (sur l'action de Satan, voir également le v. 48).

au même moment et par la même main (voir à ce sujet le commentaire du v. 48, *infra*).

Les v. 12-13 entrent eux aussi dans la catégorie des ajouts/compléments ; adressé directement au messager, le v. 12 se réfère aux indications du v. 9 concernant les anges et leur associe un énoncé reformulé dans le cadre d'un discours à la première personne du singulier sur les effets de l'effroi que Dieu projette de répandre dans les cœurs (voir Q 3 : 151, avec un discours *de* Dieu à la première personne du pluriel ; Q 33 : 26 ; 59 : 2 : discours *sur* Dieu, à la troisième personne du singulier). La fin du v. 12, « Frappez donc sur les cous », rappelle Q 47 : 4 et les ordres qu'il adresse aux croyants. Le v. 13 concorde mot pour mot avec Q 59 : 4, ce qui est d'autant plus remarquable que Q 59 : 2 est déjà évoqué au v. 12.

Le v. 14 modifie l'orientation du discours et s'adresse au discours direct (à la deuxième personne du pluriel) aux infidèles : à propos de *fa-dhūqūhu*, « goûtez-le », voir Q 8 : 50 (discours de l'ange !) ; voir aussi Q 3 : 181 ; 22 : 9, à chaque fois dans une perspective eschatologique, avec le châtement du feu. On ajoute donc ici la sinistre perspective eschatologique qui est promise aux adversaires infidèles, perspective qui manquait jusque-là.

Concernant la genèse de Q 8 : 1-14, nous pouvons donc considérer que nous avons, pour texte de base, les v. 1, 7-9*¹ ; puis un premier ajout (les passages ajoutés sont indiqués en italique) : v. 1, 5-6, 7-9* ; puis des ajouts ultérieurs : v. 1, 2-4, 5-6, 7-9*, 10-14.

La séquence textuelle constituée par les v. 7-14, et progressivement enrichie, se concentre ainsi sur une demande qui consiste à réclamer confiance et courage en vue des conflits armés à venir, en se fondant sur les mises à l'épreuve passées dont on a pu venir à bout avec l'aide de Dieu. Que le lecteur ou l'auditeur ne bénéficie ici d'aucune information hormis l'une ou l'autre allusion, en l'occurrence un nombre très restreint d'indications isolées (v. 7, début du v. 11 ; voir en outre

1. Un * après les versets indique que le texte transmis contient des parties secondaires ajoutées après coup et qu'un stade préliminaire plus ancien doit être pris en considération.

v. 17-18, 19, 42-44) présuppose à l'évidence que (différents) récits circonstanciés sur les guerres circulaient et étaient bien connus ; récits sur lesquels la séquence textuelle concernée tend donc à s'appuyer. Que nous ayons affaire à des récits évoquant certains événements se déroulant à Médine entre 622 et 632, événements qui ne seront décrits que dans les traditions narratives musulmanes plus tardives, ne peut être ni exclu, ni démontré.

Il est toutefois possible de montrer que les tentatives traditionnelles de rattacher les séquences textuelles de la sourate à une période voyant l'action de Muhammed se déployer à Médine à partir de 622 (voir les plus importants commentaires) ne permettent nullement de parvenir à des conclusions assurées. Par ailleurs, selon ce modèle explicatif, la sourate apparaît, dans son intégralité, comme une compilation textuelle arrangée de manière non systématique ; l'approche explicative traditionnelle est ainsi inapte à détecter les arrière-plans du texte dans son arrangement actuel.

Aux souvenirs théologiquement pondérés de l'assistance jadis fournie par Dieu aux v. 7-9 et 10-14 succèdent au v. 15 des instructions adressées pour la première fois directement aux croyants, concernant ce qu'il convient de faire la prochaine fois qu'ils seront confrontés à l'ennemi (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 273 : « Cette instruction militaire se tient isolée »). Ainsi, les v. 15 s. font partie des éléments de la sourate qui, avec leur articulation spécifique des énoncés autour du thème de la guerre, renvoient à la couche séminale ainsi qu'à la structure de base de la sourate (voir en outre et tout particulièrement les v. 19, 20, 24 s., 38s.*, 41, 45 s., 60 s., 65, 70-75*).

15-29 *Aux croyants. Exhortation à l'endurance ainsi qu'à l'obéissance envers Dieu et Son envoyé*

15-16 À l'instar du v. 45, le v. 15 instruit les croyants sur le comportement à adopter face à l'ennemi et appelle à la fermeté. Toutefois, en lieu et place de l'injonction particulièrement intensive à invoquer

Dieu qui conclut le v. 45 (*wa-dhkurū llāha kathīran*, « Invoquez Dieu beaucoup », ou plutôt « Ne cessez pas d'invoquer Dieu »), le v. 16, en lien avec le v. 15, évoque la possibilité de la défection et fait peser la menace de la colère de Dieu ainsi que de la Géhenne sur ceux qui commettraient une telle faute. Comparé au v. 45b, un tel durcissement eschatologique est l'indice d'un ajout théologique intégré tardivement. L'indication relative à l'intention de prendre la fuite en guise de repli tactique au v. 16 pourrait constituer la continuation originelle du v. 15.

17-18 Les v. 17-18 offrent une autre indication du fait que Dieu lui-même a participé aux combats, et de la manière dont il l'a fait (voir aussi Q 9 : 25) et sur la manière dont les croyants sont mis à l'épreuve (sur *balā'*, « épreuve » au v. 17, voir Q 7 : 141 ; 14 : 6 ; 37 : 106 ; 44 : 33). Il est difficile de savoir si les énoncés concernés doivent être compris comme des allusions à des récits de guerre concrets et connus des lecteurs ou des auditeurs, ou s'il ne convient pas plutôt ici de s'en tenir à l'idée générale selon laquelle combativité et victoire sont à mettre au crédit de l'action de Dieu.

19 Le v. 19 attire l'attention sur un groupe marginalisé après une défaite, auquel le texte s'adresse directement (à la deuxième personne du pluriel) en exigeant qu'il mette un terme à son hostilité (comparer Q 8 : 19 et Q 2 : 192-93) ; au cas où ce groupe n'obtempérerait pas, le texte certifie que ses actions futures sont vouées à l'échec (sur la question des rapports de force inégaux, voir aussi Q 8 : 65-66 ; 3 : 13 ; fin de Q 2 : 249). Hormis la formule théologique à la fin du verset, il n'y a pas d'allusion à Dieu comme celui qui agirait en arrière-plan. Le verset donne globalement l'impression de reproduire un écrit originellement adressé à un ennemi bien réel, le sommant de capituler. La reprise de cette sommation dans le contexte actuel doit attester qu'une échappatoire du genre de celle décrite dans le verset est généralement offerte à la partie ennemie avant qu'une offensive ne soit lancée.

20-29 Le v. 20 est de nouveau adressé directement aux croyants (tout comme les versets suivants jusqu'au v. 29, dans un discours

adressé à la deuxième personne du pluriel). Il allie l'appel à obéir à « Dieu et Son Envoyé » (voir Q 8 : 1, 46) et l'avertissement qu'il ne faut pas se détourner de l'Envoyé. On peut inférer du contexte, tel que nous avons été en mesure de le reconstituer, que le v. 20 concerne les manières de se comporter en cas de conflits avec l'ennemi, de situations de guerre, etc. ; en d'autres termes, on peut dire qu'il doit sonner comme un appel à l'obéissance aux ordres en cas de guerre (même s'il n'est à nouveau explicitement question de « combattre » qu'au v. 39, voir *qātilūhum*, « combattez-les »).

L'exigence d'obéir à « Dieu et son Envoyé » fait très fréquemment référence à l'obéissance dans la foi elle-même (voir par exemple Q 3 : 31-32, 5 : 92 ; 64 : 12). La formule employée ici est reprise littéralement pour se voir appliquée à l'exigence d'obéir aux ordres en temps de guerre (voir similairement Q 24 : 54, en lien avec le thème de la « participation aux campagnes militaires » en Q 24 : 53). Par conséquent, le refus d'obéir aux ordres est ici assimilé au fait d'être infidèle et de se détourner de Dieu ; et inversement, la disponibilité et la disposition au combat, autrement dit, de manière plus générale, l'engagement dans la « voie de Dieu », désignent les « vrais croyants » (voir plus loin Q 8 : 74).

Le v. 21 met en garde les croyants qui prendraient des engagements et finiraient cependant par se rétracter, comme cela a été le cas de certains d'entre eux (voir en contrepoint la configuration idéale selon Q 5 : 7 : « Nous entendons et nous obéissons », voir aussi Q 2 : 285 ; dans chaque cas, il s'agit de l'obéissance dans la foi). Par conséquent, il est ici question d'apostats et autres dénégateurs éventuels dans les rangs mêmes des croyants (voir, dans le même sens, le v. 25).

En vertu de sa comparaison avec « les pires des bêtes », le v. 22 pourrait bien se référer, comme Q 25 : 44 (voir également Q 7 : 179 ; plus encore Q 2 : 18, 71 ; 6 : 39 ; 17 : 97), aux égarés et aux infidèles en général. La tendance suivie par les énoncés jusqu'ici parle cependant sans équivoque en faveur de l'idée selon laquelle le v. 22 fait allusion à des résistances au sein même du mouvement coranique à propos de conflits armés (voir en des termes différents le v. 55, où le même énoncé sert explicitement à caractériser les ennemis infidèles).

Le v. 23 est censé expliquer (*a posteriori* ?) pourquoi Dieu lui-même a cessé de se préoccuper des individus mentionnés au verset précédent. Il convient d'observer que les v. 21-23, avec leurs précisions quant à la désobéissance des croyants, sont en lien étroit avec les énoncés détaillés que l'on trouve en Q 9 : 38-40 (voir *infra*, sur les v. 56-58).

Les v. 21-23, ajoutés plus tard à la sourate 8, font référence aux dénégateurs parmi les croyants, alors qu'au v. 72 (voir Q 9 : 20), ceux qui ont fait preuve d'un engagement résolu pour la guerre (ici : la « voie de Dieu ») sont tout particulièrement salués.

Le v. 24 reprend le v. 20 et précise qu'il sera ultimement tenu compte de l'engagement auprès de Dieu et de Son Envoyé lors du Jugement dernier (*'ilayhi tuḥsharūna*, voir Q 2 : 203 ; ou encore Q 19 : 85 ; 27 : 83). Après l'intercalation des v. 21-23, le rédacteur responsable de cette séquence renoue avec le v. 20 (sur la technique littéraire de rattachement au moyen d'une « reprise répétitive » (*Wiederaufnahme*), voir Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 50 s., 84 s.) ; ce faisant, il permet le passage vers ce qui constituait la suite originelle (voir *supra*, nos remarques sur les v. 26-27).

La signification exacte de *li-mā yuḥyikum* (« ce qui donne la vie ») au v. 24 demeure obscure. L'orientation eschatologique du contexte (fin du v. 24) et des énoncés tels que, par exemple, Q 6 : 32 ; 29 : 64, semblent indiquer qu'il est ici question de la « vraie » vie, c'est-à-dire la vie éternelle.

Le v. 25, dont la rime finale n'est pas accordée au contexte, doit être considéré comme un addendum au v. 24. La mise en garde contre une « épreuve » (*fitna*) renvoie ici manifestement au Jugement dernier (comme à la fin du v. 24). Quant au v. 24, il doit en outre devenir clair que ce ne sont pas seulement les déviants dans leurs propres rangs mais les croyants dans leur ensemble qui vont au-devant d'une épreuve et d'un châtiment éventuels. Cet énoncé ne se réfère donc pas à une situation actuelle et concrète ; il s'agit plutôt d'une appréciation théologique de portée générale.

Le v. 26 rappelle aux croyants les dangers auxquels ils ont dû faire face jadis, lorsque le mouvement religieux s'est mis en place, et il les

encourage à compter sur l'aide de Dieu en évoquant le secours et les gratifications qu'Il a apportées dans le passé (voir de manière différente et plus concrète le v. 9, dans une situation de guerre). L'ordre des formulations elles-mêmes (voir Q 8 : 62 ; 7 : 86 ; 17 : 70 ; 40 : 64) ne contient aucun lien explicite à des activités guerrières en cours.

Cela vaut également pour les v. 27-29, qui devaient anciennement former la continuation directe du v. 20. L'évocation du danger que constituent la trahison et la tromperie (v. 27, *khāna*) est courante (voir par exemple Q 5 : 13 ; 66 : 10). En revanche, il est remarquable que l'infidélité à l'égard de Dieu et du Prophète soit, au v. 27, attribuée aux croyants, tandis que les v. 58 et 71 se réfèrent aux infidèles et aux ennemis. L'obligation envers le bien confié est fréquemment citée dans les catalogues décrivant les modalités du comportement pieux (voir par exemple Q 4 : 58 ; 23 : 8 ; 70 : 32 ; voir également Q 2 : 283 ; voir à ce sujet Paret, *Kommentar*, p. 187 : « peut-être s'agit-il de *Deposita* au sens courant du terme » ; Nöldeke pense (*Geschichte*, vol. 1, p. 187) que le v. 27 « contient une exhortation à ne rien subtiliser du butin ».

L'idée que biens et enfants représentent une « tentation » ou une « subornation » (*fitna*, v. 28) est souvent présentée comme un avertissement, soulignée au travers de l'une ou l'autre mise en garde ; il est ici question de la tentation de prétexter biens et enfants pour se laisser détourner de la crainte et de la pensée de Dieu, ainsi que de l'obéissance dans la foi (voir Q 63 : 9).

D'autres versets renvoient à la crainte de Dieu comme possibilité de racheter ses mauvaises actions et d'obtenir la rémission : ainsi, par exemple Q 5 : 65 ; 39 : 33-35 ; 65 : 5 (au v. 29, ce qu'il faut entendre par *furqān* n'est pas clair ; voir sur ce point le commentaire du v. 41).

Comme l'ensemble de la séquence formée par les v. 20-29 se fait l'écho, à plusieurs reprises, d'exigences et de déclarations que l'on peut retrouver dans de nombreux autres passages du Coran et qui sont liées, de manière générale, à la vie droite des fidèles devant Dieu, on peut considérer qu'il s'agit ici, dans le contexte plus large de déclarations orientées sur le thème de la guerre, de s'assurer que l'engagement militant est bel et bien guidé par Dieu. On peut se demander si

de tels développements textuels ne résultent pas du fait que, dans une situation où les actions belliqueuses et l'expansion allaient croissantes, il y avait un danger réel ou virtuel que les exigences fondatrices de la foi coranique ne soient que peu respectées ou même qu'elles ne le soient plus du tout (voir déjà les v. 2-4, à contrebalancer avec le v. 74).

Le revers de la médaille est que, dans le plan d'ensemble de la sourate, et ce probablement depuis sa première conception, il y a une intention indubitable d'accorder la foi coranique (et par-là même l'existence croyante) à un mode de vie belliqueux ; et ce de telle manière qu'il devienne difficile de se démarquer de cette pratique agressive de la foi (voir Q 8 : 74 : « ceux qui ont émigré et mené combat [*wa-jāhadū*] dans le chemin de Dieu ; ceux-là sont véritablement les croyants » ; concernant ceux qui ne font pas preuve d'un tel engagement, voir par exemple les reproches qui leur sont adressés en Q 33 : 18-20). Dans la sourate 8, le v. 20 (voir v. 24) signale en réalité que l'obéissance croyante envers Dieu implique maintenant à son tour l'obéissance aux ordres et l'allégeance en cas de guerre ; l'engagement « sur la voie de Dieu », en tant que témoignage de l'obéissance de et dans la foi vaut comme « culte rendu à Dieu ». Cela signifie en même temps, ainsi qu'un interpolateur postérieur l'ajoute aux v. 21-23, que ceux qui refusent d'obéir aux ordres font figure d'infidèles ; son développement textuel est parallèlement l'indice qu'il existait en outre des groupes qui n'entendaient certainement pas se laisser phagocyter par une telle pratique militante de la foi.

Au sein de la séquence textuelle constituée par les v. 15-29, seuls les v. 15 (en lien avec le v. 9), 16-19*, 20, et 27-29 appartiennent à la structure de base d'une version ancienne de la sourate 8.

30-40 *Sur et contre les infidèles*

30-37 Le v. 30 passe à un discours à la deuxième personne du singulier et rappelle que les infidèles ont toujours cherché à neutraliser l'Envoyé. La fin du verset correspond littéralement à Q 3 : 54 (voir

d'autres passages similaires, par exemple Q 10 : 21 ; 14 : 46 ; 27 : 50) et explique pourquoi les plans des infidèles ont été infructueux. Le v. 31 (discours en « Nous », supposément tenu par Dieu) souligne que les infidèles rejettent Dieu ou la bonne interprétation de Ses versets (contrairement aux croyants, voir le v. 2). Ce reproche est fréquemment formulé ailleurs, où l'argumentation des infidèles, leurs références aux « fables des Anciens » (*asāfīru l-awwalīn*), est également reprise (voir par exemple Q 6 : 25 ; 23 : 83 ; 25 : 5 ; 27 : 68 ; 68 : 15 ; 83 : 13).

Le v. 32 illustre ensuite dans quelle mesure les infidèles jugent que la « Vérité » (l'annonce du Jugement) proclamée par l'Envoyé est dénuée de tout fondement. Alors que dans les passages concernant les jugements des temps antérieurs, les infidèles mettent les Envoyés concernés au défi de faire se produire le malheur dont ils sont menacés (voir Lot, Q 29 : 29 ; Hūd, Q 7 : 70 ; 46 : 22 ; Šālīh, Q 7 : 77 ; Noé, Q 11 : 32), les infidèles dont il est question ici seraient allés jusqu'à défier Dieu lui-même de faire advenir une catastrophe et de les punir comme Lot dans le passé (sur la pluie de pierres venue du ciel, voir Q 7 : 84 ; 11 : 82 ; 15 : 74 ; 26 : 173 ; 27 : 58 ; 51 : 33). Manifestement, le rédacteur du v. 32 entend nettement amplifier le caractère exceptionnel de l'hybris des infidèles auxquels il s'adresse.

Compilés en ayant recours à des énoncés et des thèmes préexistants, les v. 31-32 se présentent comme une caractérisation générale des infidèles, un élément secondaire intercalé entre le v. 30 et le v. 33 (marqués respectivement par un discours à la deuxième personne du singulier). La correspondance entre les v. 31-32 et le v. 2 (interprétation/mésinterprétation des « Signes/Versets », discours à la première personne du pluriel dans chaque cas) est un indice que le même auteur/interpolateur est à l'œuvre.

Le fait que le châtiment attendu depuis longtemps pour les infidèles ne soit pas encore arrivé (v. 30) doit être expliqué par le v. 33 (discours à la deuxième personne du singulier), avec un renvoi à l'activité en cours de l'Envoyé parmi les infidèles (voir, de manière similaire, Q 48 : 25). La deuxième moitié du passage est sans doute un complément ajouté postérieurement ; en effet, cet énoncé sous-entend qu'un

jugement ne peut être rendu aussi longtemps que le retour à la foi n'est pas impossible (et cela est seulement le cas avec la mort).

Comme raison justifiant une intervention punitive de Dieu, le v. 34 fait valoir que le parti opposé interdit l'accès au lieu de prière sacré (voir à ce sujet Q 2 : 217 ; 5 : 2 ; 22 : 25 ; 48 : 25), mais aussi qu'il ne se trouve dans ce parti aucun « adepte », aucun « ami » de Dieu (voir Q 10 : 62-63) (le suffixe personnel de *'awliyā'ahū*, « ses protecteurs », se réfère à Dieu ; voir Paret, *Kommentar*, p. 188). Que le terme *'awliyā'* puisse plutôt signifier simplement « gardiens » du lieu de prière sacré est aussi une interprétation tout à fait défendable. Blachère (*Le Coran*, p. 205) laisse le choix ouvert entre « desservants [de la Mosquée sacrée] » et « les adeptes d'Allah » ; cependant, comme argument justifiant l'action punitive de Dieu, le simple reproche de ne pas être un adepte de Dieu apparaît moins convaincant.

Le v. 35 renvoie d'abord aux étranges attitudes de prière des opposants « auprès de la maison ». Dans la deuxième moitié du verset, ces attitudes sont interprétées comme une marque d'incrédulité. Toutefois, le discours en « vous » n'interpelle pas directement les opposants ; la condamnation qu'ils encourent lors du Jugement dernier fait en quelque sorte l'objet d'une annonce anticipée (voir sur ce point, par exemple, Q 3 : 106 ; 6 : 30 ; 8 : 50 ; 46 : 34, autant de versets reliés au Jugement dernier).

Le v. 36 énumère d'autres indices d'incrédulité. Tandis que les croyants dépensent leurs biens (*'amwālahum*) « sur le chemin de Dieu » (i.e. pour la « cause de Dieu » dans le contexte de la guerre) (voir sur point, par exemple, Q 4 : 95 ; 8 : 72 ; 9 : 20), il est typique des infidèles qu'ils fassent exactement l'inverse, en l'occurrence qu'ils mettent tout en œuvre pour entraver la participation à la « cause de Dieu » et empêcher sa propagation (voir aussi Q 2 : 217). Ils seront cependant perdants dans le conflit armé et iront ultimement en enfer (voir de manière similaire Q 3 : 12).

Le sens de tout cela s'éclaire au v. 37, qui est un ajout ultérieur (la fin du v. 37 réitère le résultat déjà acquis à la fin du v. 36) : on comprend que Dieu discriminerà de cette manière le méchant du bon (voir aussi Q 3 : 179) et que le méchant connaîtra l'enfer.

Au sein des v. 30-37, les v. 31-32, tout comme le v. 37, sont de toute évidence des interpolations plus tardives ; cependant, les autres énoncés concernant les infidèles (v. 29, 38) semblent également avoir fait l'objet d'une interpolation, cette fois plus précoce, en vue d'apporter la preuve de l'incrédulité de la partie adverse.

38-40 Les v. 38-40 se concentrent sur le problème du résultat auquel doit conduire le combat contre les infidèles. Remarquons ici les multiples redondances ainsi que les parallèles aussi étroits que frappants entre le v. 39 et Q 2 : 193, mais également les contacts thématiques étroits avec le v. 19 (voir *supra*).

Au v. 38, les adversaires reçoivent l'engagement que tout ce qui s'est passé leur sera pardonné s'ils « cessent » (*'in yantahū*, voir Q 8 : 19), autrement dit, s'ils cessent les hostilités. Toutefois, dans l'éventualité où ils récidiveraient (*wa-in ya'ūdū*, voir Q 8 : 19), ils seraient légitimement confrontés au sort funeste qu'ont connu les anciennes générations (voir Q 3 : 137 ; 15 : 13 ; 18 : 55 ; 35 : 43).

Par contraste, le v. 39 insiste d'abord sur le combat avec le double objectif d'aller jusqu'à « mettre un terme à la *fitna* », i.e. la « discorde » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 279, traduit à cet endroit par « dissension »), autrement dit jusqu'à la fin de la guerre civile et du chaos (*fitna* n'a pas ici le sens d'« épreuve » ou de « tentation », comme aux v. 25 et 28), mais également jusqu'à ce que « la religion tout entière soit orientée vers Dieu » (*wa-yakūna l-dīnu kulluhū li-llāhi*). En conclusion, il est seulement établi que si la partie adverse « cesse », c'est-à-dire met un terme à ses attaques, Dieu en tiendra compte (formule théologique toute faite, voir Q 2 : 96 ; 8 : 72).

Par l'expression « s'ils tournent le dos » (*wa-'in tawallaw*, voir v. 38), le v. 40 indique ensuite la possibilité d'une nouvelle volte-face (il n'est cependant pas exclu qu'il soit ici question de l'éloignement d'avec « la foi et la bonne guidance », voir Q 2 : 137 ; voir en outre Q 3 : 20 ; 16 : 82), donc d'une reprise des hostilités ; dans cette éventualité, ceux qui combattent se rappellent que Dieu est leur protecteur et leur soutien (voir Q 3 : 150 ; en revanche, Q 22 : 78, placé en fin de

sourate, mentionne une telle promesse envers les croyants, mais sans référence à des conflits guerriers).

La séquence constituée par les v. 38-40 n'est donc pas un produit textuel doté d'une quelconque unité littéraire. De toute évidence, ces versets constituent un retour à la thématique du v. 19, dans la mesure où ils semblent apporter des instructions faisant corps avec cette thématique, comme c'est déjà le cas de la caractérisation des infidèles d'après leur comportement dans les versets précédents (voir Q 8 : 30-37). C'est ainsi que l'appel direct à la « capitulation », au v. 19, est naturellement décrit, lors de sa reprise au v. 38, comme étant exécuté sur l'ordre de Dieu. Tandis que le v. 19 appelle de manière lapidaire, par un discours direct, les infidèles à la paix, autrement dit à la capitulation, sans insinuer qu'ils obtiendront quelque concession (immunité ou autre), le v. 38 accentue la disposition au pardon (*yughfar lahum*, « on leur pardonnera »). On peut toutefois se demander s'il est ici question du pardon de Dieu (voir Q 2 : 192) ou de celui des hommes.

Le v. 39 se révèle alors être l'ajout d'un interpolateur qui a une parfaite connaissance du libellé de Q 2 : 193 et qui veut ici s'assurer que la lutte contre les infidèles soit conduite dans un but précis. Le fait que le v. 39 soit formulé en fonction de Q 2 : 193, qui constitue ainsi une version plus ancienne, est attesté par l'ajout de *kulluhū* (« pleinement », « en sa totalité »), terme absent en Q 2 : 193. Que le v. 39 soit interpolé se voit clairement dans le fait que l'interpolateur applique la technique littéraire de la *Wiederaufnahme*, la « reprise répétitive » (voir à ce sujet Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 50 s., p. 84-85), de formules existantes (voir, dans les v. 38 et 39, la formule « s'ils cessent »).

Les développements successifs au sein des v. 30-40 préssupposent ainsi que dans la structure fondamentale de la sourate, les v. 19 et 38 étaient contigus.

41-47 Aux croyants. Règlement relatif à la répartition du butin, rétrospective sur l'assistance fournie par Dieu

41 Le v. 41 informe les croyants participant au combat de la part de « butin » (*ghanimtum* ; sur le thème du « butin » voir encore Q 48 : 19, 20 ; 59 : 7) acquis qu'ils sont en droit de revendiquer. Un cinquième de l'ensemble du butin revient à Dieu et Son Envoyé, qui en dispose pour servir les nécessiteux (voir les décomptes similaires, par exemple en Q 2 : 177 ; 4 : 36 ; 59 : 7). L'expression « fils de la voie » (*wa-bni l-sabīl*) renvoie soit au « voyageur », soit au « combattant » dans la voie de Dieu (voir sur ce point Puin, *Diwan*, p. 43-57 ; Puin traduit *fī sabīli llāhi wa-bni l-sabīli* (Q 9 : 60) par « pour le combat et pour le combattant », voir p. 54-57 ; Bobzin, *Koran*, p. 493 et 757, traduit en Q 59 : 7 par « combattant »). Le texte ne donne ici aucune règle quant à ce que les combattants ou les soldats sont censés faire avec la part du butin qui leur revient. Cependant les croyants sont appelés à respecter la consigne générale, qui est de ne pas hésiter à utiliser ses propres biens pour soutenir les nécessiteux (voir par exemple Q 2 : 177, 215 ; 4 : 8 ; 24 : 22).

Au sujet des règles qui président à la répartition du butin, le texte souligne (dans un discours de Dieu à la première personne du pluriel) que celles-ci sont fondées sur la foi en Dieu ainsi que sur ce qu'Il a fait descendre sur Son serviteur le « Jour du *furqān* ». Dans ce contexte, il s'avère toutefois que *furqān* ne peut certainement pas recouvrir le sens de « Salvation » (Blachère ; voir également Paret), de « décision » (Bobzin) ou encore de « distinction » (Khoury). Le contexte indique précisément que le « jour du *furqān* » est le jour marquant l'advenue d'une révélation, en l'occurrence la descente du Coran (voir aussi dans le même sens l'union étroite de *furqān* et *qur'ān* en Q 2 : 185 ; voir en outre Q 25 : 1, « où *furqān* est employé pour désigner le Coran », ainsi que le souligne Rubin, « Case of *al-Furqān* », p. 425), et *yawm al-furqān* est une expression se rapportant à cette descente. Ici, *furqān* ne peut donc avoir d'autre sens que celui que Rubin a examiné de près en se référant à la signification du mot dans des textes arabes non coraniques, *ibid.*, p. 433) : « Le Coran

l'emploie [sc. *furqān*] principalement pour décrire les Écritures révélées eu égard à leur capacité d'être l'origine de la lumière qui a vocation à guider. » Par conséquent, *yawm al-furqān* désigne l'advenue de la révélation qu'est la descente du Coran, advenue qui correspond au jour de l'« illumination » ou de la « clarification ». La fonction de ces indications au v. 41 est limpide : elles servent à exclure toute discussion ou toute remise en question des règles qui président à la répartition du butin.

De manière frappante, juste après *yawm al-furqān*, suit une référence au « jour où les deux troupes se rencontrèrent » (*yawma ltaqā l-jam'ān*). Cette mention est une réminiscence d'un conflit armé antérieur (voir sur ce point Q 3 : 155, 166-168 ; on ne dit pas s'il s'agit du même événement dans chaque cas). Cela a pour conséquence que les v. 42-44, qui se rattachent au v. 41, ne se réfèrent plus au *yawm al-furqān* comme à la révélation transmise à l'Envoyé. Le *yawm al-furqān* au centre du propos est désormais le jour particulier où se sont déroulées certaines batailles. L'auteur responsable de ce passage conçoit *yawm al-furqān* comme un « jour de la décision/distinction », en l'occurrence de la « délivrance ». Que *furqān* puisse également être entendu en ce sens est lié à des influences ou des emprunts au syriaque ou à l'araméen (*purqānā* au sens de « secours »). « Les connotations targumiques (syriaques/araméennes) du *furqān* coranique sont de même présentes dans des passages au sein desquels *furqān* est relié à Moïse, et désignent “la rédemption par division ou séparation” » (*ibid.*, p. 433).

Il apparaît ainsi que *yawma ltaqā l-jam'ān* est à classer parmi les réinterprétations ajoutées ultérieurement, ici avec la fonction de faire la transition vers un exemple supplémentaire de l'assistance de Dieu lors de conflits armés antérieurs (voir v. 7-9, 17, 26).

42-44 Le v. 42 n'est cependant pas celui qui se rattache originellement à *yawma ltaqā l-jam'ān* (« au jour où les deux troupes se rencontrèrent »). Outre la divergence de rime finale entre les versets (-īr/-īm), plusieurs observations permettent de parler d'un ajout plus récent :

L'auteur du v. 42 reprend la formulation *li-yaqḍiya llāhu amrān kāna maf'ūlan* (« afin que Dieu accomplît un ordre qui devait être exécuté ») du v. 44 auquel il pouvait déjà avoir accès et qui à l'origine prolongeait directement le v. 41 (voir, au v. 44, *idhi ltaqaytum*, « lorsque vous vous êtes rencontrés », comme allusion rétrospective à *yawma ltaqā l-jam'ān*, « au jour où les deux troupes se rencontrèrent »).

De manière plus claire que le v. 44 (voir ci-dessous), et par conséquent de manière plus décisive pour l'explication, l'interpolateur du v. 42 entend faire du « jour » particulier (*yawm al-furqān*) des conflits armés un événement arrangé par Dieu, ceci permettant de faire la lumière sur les raisons pour lesquelles tels combattants ont trouvé la mort ou au contraire sont restés en vie. Pour lui, *furqān* au sens de « secours » implique en même temps le sens de « distinction » (voir sur ce point *ibid.*).

En revanche, le v. 44, en lien direct avec le v. 41 (selon l'ordre du texte que l'auteur du v. 42 avait sous les yeux) devait seulement exposer de quelle manière Dieu lui-même organise la rencontre des deux parties (avec les interprétations erronées que Dieu leur avait suggérées). Le v. 43 apporte un complément (encore avant l'intercalation du v. 42) interpolé afin d'anticiper le v. 44 : il stipule que, naturellement, c'est d'abord au Prophète que Dieu a caché le nombre réel des ennemis. Le v. 44 ne donne aucune raison pour les mesures prises par Dieu ; c'est pourquoi le v. 43 déclare explicitement que sans l'intervention de Dieu, toute l'entreprise aurait échoué à cause du découragement et des disputes (noter que le v. 43 tient compte de formulations présentes au v. 46).

Les redondances, raccords et autres déplacements d'accent rencontrés aux v. 41-44 sont autant d'indices clairs de réécritures successives du texte :

a) Le v. 45 succédait originellement au v. 41* (qui ne comportait pas encore la mention du « jour où les deux troupes se rencontrèrent », *yawma ltaqā l-jam'ān*) ;

b) dans un second temps, le v. 41 est complété avec *yawma ltaqā l-jam'ān*, et le v. 44 ajouté, d'où Q 8 : 41, 44, 45 ;

c) le v. 42 est ensuite ajouté : Q 8 : 41, 42, 44, 45 ;

d) le v. 43 est finalement ajouté : Q 8 : 41, 42, 43, 44, 45.

Tandis que les v. 41b-44 sont élaborés comme un regard rétrospectif détaillé sur l'action et les plans antérieurs de Dieu concernant diverses guerres, le v. 45 enjoint aux croyants d'être fermes dans les conflits du temps présent. Le verset est en lien étroit avec le v. 15. Le *Sitz im Leben*¹ originel de ces deux sommations ne réside en aucun cas dans un discours de révélation d'ordre général adressé aux croyants. Les deux sommations en question sont bien plutôt à considérer comme un élément énonciatif essentiel en lien avec les préparatifs de conflits armés imminents et donc parfaitement actuels, en sorte qu'elles apparaissent de fait directement adressées aux troupes du contingent déployées à cet effet (dans le cadre du genre discursif « préparation au combat et code militaire » ; voir ci-dessous les observations relatives aux autres genres utilisés pour véhiculer les appels et autres instructions adressés aux troupes). La sommation du v. 45, qui enjoint de penser intensément à Dieu, devrait être entendue ici comme en Q 33 : 9, en accord avec le contexte : il s'agit de se souvenir de l'assistance de Dieu dans des situations de guerre antérieures et de puiser précisément son courage dans ce souvenir (voir de manière similaire Q 62 : 10, où la sommation implique la prière ; voir également Q 33 : 41-44). Corrélativement, les v. 41-44 intercalés progressivement par la suite devaient eux-mêmes évoquer ces situations aux auditeurs ou aux lecteurs postérieurs.

La genèse graduelle de la séquence textuelle constituée par les v. 41-45 dont nous disposons désormais résulte du souci d'étoffer sur le plan littéraire la version préliminaire de la sourate au moyen d'indications de portée théologique sur l'aide ou l'assistance apportée par Dieu dans le passé.

D'après les explorations du texte effectuées jusqu'ici, il apparaît que la structure de base, autrement dit l'ébauche ou la version préliminaire de la sourate 8, repose à ce stade sur les segments textuels suivants : v. 1, 7-9*, 15 s., 20, 24, (26), 27, 30, 38/40*, 41*, 45 (voir sur ce point les résultats complets exposés dans le commentaire du v. 60).

1. Expression allemande qui signifie littéralement « assise dans la vie » et qui cherche à définir le contexte socioculturel (situation juridique, liturgique, etc.) le plus probable d'une unité textuelle plus ou moins longue.

45-47 Dans le droit fil du v. 45 et en lien direct avec lui, le v. 46, à travers son appel à l'obéissance (voir déjà les v. 1, 20, et de façon similaire le v. 24) et à l'union, fait office d'appel aux troupes afin de s'assurer de leur disponibilité au combat (*rīḥ* – initialement « vent » – pourrait signifier ici « élan » ; il convient de noter les rapprochements possibles avec le v. 43 et avec Q 3 : 152 ; 4 : 59). La même appréciation vaut pour le v. 47. La mise en garde contre toute arrogance et toute ostentation devait posséder un caractère général et prévenir les initiatives belliqueuses, sans donc se rapporter à un exemple concret (voir Bell, *Qur'an*, vol. 1, p. 167, à propos de Q 8 : 45-47 : « date incertaine »).

48-59 *Sur le sort des infidèles*

Il s'agit ici de développements interpolés progressivement entre les v. 46-47 et 60, qui formaient une suite à l'origine. Cette appréciation est étayée, d'une part, par le fait que les v. 46-47 et 60 se rejoignent dans la mesure où ils constituent des instructions adressées aux parties concernées par de futures situations de guerre, et d'autre part par le fait que les versets 48-59 portent principalement sur des arguments théologiques et la disqualification des infidèles, qui apparaissent, aujourd'hui comme hier, comme les perdants (les v. 30-37 portent sur la mauvaise conduite actuelle des infidèles).

Les observations suivantes conduisent à la conclusion que les v. 48-59 ne sont pas le résultat d'une conception littéraire homogène :

Au v. 48, la rime finale (-*āb*) connaît une déviation par rapport au contexte des versets ; c'est également le cas au v. 52. Les v. 52 et 54 forment un doublet presque parfait (ils sont littéralement presque identiques) et correspondent dans une large mesure à Q 3 : 11. Le v. 55 est similaire au v. 22 (le v. 55 est plus ancien et représente la première version de la disqualification des infidèles, tandis que le v. 22 applique cette disqualification aux membres hésitants dans ses propres rangs). Il est également frappant de constater les correspondances littérales

entre le v. 51 et Q 3 : 182 (et Q 22 : 10), d'autant plus qu'à l'instar de Q 3 : 182, le v. 51 apparaît après la formule « goûtez le tourment de la Calcination » (fin de Q 3 : 171 ; voir dans le même esprit la séquence constituée par la fin de Q 22 : 9 et Q 22 : 10). Le v. 49 entretient un lien avec Q 33 : 12 (au sujet des « hypocrites », *munāfiqūn*, voir Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 88, n. 5 : emprunté à l'éthiopien *mānafəq*, ici avec le sens de « douteur » ou « sceptique » ; voir l'avis similaire de Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 64).

Une reconstruction certaine des étapes successives de la genèse de la séquence textuelle se rattachant à Q 8 : 46-47 est difficile pour ce qui concerne les v. 48-59. Il sera toutefois possible de trouver dans les v. 49, 55 et 59 des énoncés pouvant être considérés comme un premier prolongement du propos amorcé aux v. 46-47. Les versets restants, rattachés encore ultérieurement à la séquence concernée, visent à justifier théologiquement le sort qui attend les infidèles lors du Jugement dernier.

Ainsi le v. 50 (discours en « tu » ; voir semblablement Q 6 : 93 ; 34 : 31, 51) renvoie-t-il comme Q 47 : 27 à la manière dont les anges ont convoyé les infidèles en enfer (sur la proximité de ces représentations avec les récits d'Éphrem le Syrien, voir Andrae (*Origines*, p. 151), opération dont la justification est fournie par le v. 51 (discours en « vous », adressé aux infidèles). Corrélativement, le v. 52 s'appuie sur l'exemple du châtiment de Pharaon afin d'apporter la preuve historique de l'action punitive de Dieu. Se rattachant à cet épisode, un interpolateur plus tardif précise, dans le v. 53, qu'en la matière Dieu ne procède pas de manière arbitraire mais réagit au comportement circonstanciel d'un peuple.

Avec le v. 54, l'interpolateur reprend l'énoncé du v. 52 (sur la technique littéraire du rattachement au moyen d'une « reprise répétitive » (*Wiederaufnahme*), voir Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 50 s., 84 s.) et formule de manière sensiblement différente de ce dernier les énoncés conclusifs dans un discours en « nous » délivrant des indications plus précises au sujet du châtiment de Pharaon. Comparé au v. 52, le v. 54 est indiscutablement la version plus récente qui a fait

l'objet de « retouches » (Paret, *Kommentar*, p. 191, sur Q 8 : 51-54 : « variations sur un seul et même thème »).

Avec sa justification « satanologique » des comportements répréhensibles visés dans le v. 47 (voir par exemple, dans le même genre, Q 16 : 63 ; 27 : 24), le v. 48 est à classer parmi les éléments énonciatifs les plus récents. Renvoyant à l'idée selon laquelle la partie adverse est induite en erreur par les fausses promesses de Satan, l'interpolateur responsable du présent passage modifie la trame qui permettait jusqu'ici d'expliquer la défaite des opposants. Si aux v. 43-44, Dieu avait gardé secret le nombre réel des forces en présence, autrement dit la réalité du rapport de forces, afin de motiver les deux parties à attaquer (pour ce qui est des considérations sur les forces ennemies, voir, outre le v. 19, Q 2 : 249 ; 3 : 13), l'auteur du v. 48 entend en outre révéler le rôle funeste de Satan dans le sort que connaissent les ennemis. Bell (*Commentatry*, p. 281) observe : le v. 48 « ne suit pas la rime et pour cette raison a certainement été ajouté à peu près en même temps que les v. 11-14, avec lesquels la rime est assurée ». Qu'il soit question des actions de Satan et de leurs conséquences, non seulement au v. 48, mais également au v. 11, parle pareillement en faveur de l'intervention d'un seul et même interpolateur.

Aux v. 56-58, les instructions sobres formulées au moyen d'un discours à la deuxième personne du singulier attirent l'attention sur la possibilité de la violation du pacte et de la trahison de la part des infidèles (tel est le cas dans le présent contexte ; au v. 27, ce sont les croyants qui sont l'objet d'un rappel à se garder de toute trahison). On peut s'interroger sur le véritable *Sitz im Leben* de ces instructions relatives au thème de la fidélité au pacte et de la trahison. Il pourrait s'être agi à l'origine d'une instruction courante d'un chef de troupes, sur la manière de traiter une partie contractante qui aurait entretemps failli à ses engagements. Ces règles sont intégrées dans le texte coranique à titre de révélations communiquées par Dieu à l'Envoyé, en sorte qu'il convient de leur attribuer une validité générale et illimitée dans le temps à partir du moment où elles ont été promulguées.

Le rattachement de ces versets (v. 56-58) à la suite du v. 55 précède l'interpolation progressive des v. 48, 50-54. Concernant le motif de

l'intercalation des v. 56-58, il convient également de prendre en considération le fait que l'opération concernée (mot-clé « pacte », *'ahd*) doit conduire à l'établissement d'une passerelle avec le thème de la « validité des pactes » (voir Q 9 : 1, 4, 7), thème qui est déterminant dans la séquence textuelle Q 9 : 1-12. Cela est peut-être l'indice du fait que la version de la sourate 8 que l'interpolateur avait sous les yeux était ici suivie du début de la sourate 9.

Genèse de la séquence constituée par les v. 46-60 – déroulement des réécritures successives :

- a) Q 8 : 46-48, 60 : version originelle ;
- b) ajout des v. 49, 55, 59 : Q 8 : 46-47, 49, 55, 59, 60 : les énoncés comme ceux que l'on trouve aux v. 49, 55 ou encore 59 ont pu constituer la première extension de Q 8 : 46-47. L'objectif est une caractérisation négative plus nette de l'adversaire ;
- c) ajout des v. 56-58 : Q 8 : 46-47, 49, 55, 56-58, 59, 60 : les opposants vus comme susceptibles de rompre le pacte ;
- d) ajout des v. 50-52 : Q 8 : 46-47, 49, 50, 51, 52, 55, 56-58, 59, 60 : référence à la perspective eschatologique du Jugement, et à ce qu'il est advenu des infidèles par le passé – Pharaon comme prototype de l'infidèle ;
- e) ajout des v. 53-54 : 8 : 46-47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56-58, 59, 60 : référence au jugement équitable de Dieu ;
- g) ajout du v. 48 : Q 8 : 46-47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56-58, 59, 60 : perspective « satanologique ».

60 *Appel à se préparer à la guerre*

Le v. 60 appartient au texte de base de la version originale. Il s'adresse directement, sous la forme d'un discours à la deuxième personne du pluriel, soit aux combattants appelés à se préparer par tous les moyens aux conflits, soit à un groupe ou bien une communauté auquel il est demandé de mettre tous les moyens de guerre à la disposition des

combattants. À l'origine, une instruction de ce genre (sans la remarque finale, qui est suspecte en raison de la concordance presque littérale avec Q 2 : 272) n'est pas censée être un texte de révélation pensé pour être intégré « dans le Livre ». Son *Sitz im Leben* est la situation d'expansion guerrière et les préparatifs armés qui s'y rattachent. La puissance armée représentée par les croyants n'est peut-être pas le seul destinataire. Il n'est pas exclu que soit ici citée une missive adressée à un allié ou encore à d'autres parties obligées de payer des subsides (le v. 60 rappelle la participation aux dépenses exigées des juifs en période de guerre dans la prétendue « Constitution de Médine » ; voir § 27 selon la division de texte de Lecker, "*Constitution of Medina*", ou § 24 selon la numérotation de Watt, *Muhammad at Medina*).

La recommandation ou l'exigence « de dépenser », de « faire donation » d'un bien propre au Prophète et à sa cause ne se rapporte que secondairement au soutien de l'effort de guerre. Il en va plus profondément d'une pratique de la piété privée comprenant l'aumône, l'assistance aux veuves, aux orphelins etc. (voir par exemple le v. 3, ainsi que Q 2 : 3, 215 ; 13 : 22 ; 22 : 35 ; 42 : 38 ; voir également la formulation « faire dépense (en aumônes), en secret et en public » en Q 35 : 29-30).

La suite initiale du v. 60 pourrait se trouver aux v. 72-74* (de nouveau un discours à la deuxième personne du pluriel ; voir les observations *infra*) ; le v. 61, en effet, passe à un discours à la deuxième personne du singulier, et se fonde dans l'adresse au Prophète (voir *yā-ʾayyuhā l-nabiyy*, « Ô Prophète », aux v. 64, 65, 70) qui va jusqu'au v. 71 (voir sinon le discours de l'« Envoyé », *rasūl*, aux v. 1, 13, 20, 24, 27, 41, 46). Par ailleurs, le mot-clé « sur la voie de Dieu » (*fi sabīli llāhi*) aux v. 72 et 74 est repris du v. 60 (voir *infra*, le commentaire de ces versets).

61-71 Instructions à l'usage du Prophète

61-66 Dans son contexte, le v. 61 (discours à la seconde personne du singulier) est adressé au Prophète (voir v. 64, 65). Le thème de la « paix » et de l'offre de paix a déjà été abordé (voir également sur ce point Q 4 : 90-91) en des termes similaires aux v. 38-40 (cessation des hostilités). L'invitation appuyée aux préparatifs de paix au v. 61 ne semble pas exactement être un corollaire du jugement prononcé précédemment à l'endroit des infidèles, aux v. 48-59. Cela confirme l'idée que les v. 48-59 constituent une interpolation, élaborée en plusieurs phases successives.

Le v. 62 insiste sur le secours, sur l'assistance de Dieu en cas de trahison de la part de l'opposant (voir Q 8 : 40), ce qu'indique également, pratiquement dans les mêmes termes, le v. 64. Convergences et divergences entre les deux versets résultent du fait que le v. 62 est conçu comme une correction ultérieure du v. 64. L'énoncé du v. 64, selon lequel le Prophète peut se reposer sur Dieu comme les croyants peuvent se reposer sur lui, a manifestement été ressenti comme problématique sur le plan théologique (voir Paret, *Kommentar*, sur Q 8 : 64, p. 191, qui doute que Muhammad ait pu placer « ses disciples... sur le même plan que Dieu en termes de « suffisance »), raison pour laquelle un correcteur s'est servi de la technique du rattachement (*Verklammerungstechnik*) au v. 62 afin de l'anticiper : l'aide de Dieu est la seule sur laquelle on puisse se reposer absolument, et si l'on peut aussi se reposer sur les disciples parmi les croyants, c'est seulement au sens où Dieu et Lui seul est garant de la solidarité qui règne entre les croyants, ainsi que l'énonce en détail le v. 63.

À l'origine, ne succédait donc au v. 61 que cette partie du v. 62 indiquant la possibilité de la tromperie, à laquelle se rattache, dans le texte dont on dispose désormais, l'interpellation du Prophète au v. 64. Le v. 62b (littéralement : « que ton suffisant soit Allah », *fa-'inna ḥas-baka llāhu...*) et le v. 63 sont des compléments de portée théologique ajoutés ultérieurement.

Des corrections et compléments sont également à relever au sein d'autres séquences textuelles qui contiennent des adresses au Prophète. Alors que le Prophète, au v. 65, est censé encourager les fidèles à se battre avec la perspective que l'on peut gagner même avec un rapport numérique de 1 à 10 en faveur des ennemis, le rédacteur et interpolateur du v. 66 (formulé comme discours en « vous ») considère qu'une telle demande est excessive et ne tient pas suffisamment compte du rapport de forces. De plus, tout dépend de la permission de Dieu. Par qui et dans quelle situation la puissance combattante a été ainsi surestimée (comme c'est le cas au v. 65) afin d'encourager les combattants, est un point qui ne peut être éclairci. Il est toutefois clair que le *Sitz im Leben* originel d'une telle préparation – *i. e.* d'un tel encouragement – au combat (appel au courage, à la volonté de se battre, à la détermination, etc., supérieurs à ceux de l'ennemi ; voir Q 2 : 249, ou encore le v. 19) ressortit à une situation dans laquelle il s'agit de lever les craintes et les doutes des combattants rassemblés quant à la supériorité numérique de l'ennemi avant que la guerre n'éclate réellement. La question de savoir dans quelle mesure l'évaluation des forces combattantes était réaliste ou non dépendait naturellement des capacités d'attaque et de défense de la partie adverse. Des forces militaires mal équipées, inexpérimentées, à peine entraînées et sans grande motivation n'avaient souvent aucune chance contre des contingents beaucoup plus petits de « guerriers professionnels » déterminés (voir l'indication donnée à la fin de Q 2 : 249).

La correction ajoutée au v. 66 dans le but de donner une appréciation plus réaliste de l'équilibre des forces en présence en cas de guerre tient vraisemblablement compte de l'évolution plus avancée des entreprises guerrières, lorsqu'il s'est agi de confrontations avec des contingents ennemis mieux organisés. Il n'est pas à exclure que l'interpolateur responsable de la dernière version du v. 66 n'ait pas formulé lui-même les indications relatives au rapport de force (1 à 2) à prendre en considération ; peut-être étaient-elles déjà préétablies et jouaient-elle un rôle dans la planification des campagnes militaires, de sorte qu'au vu de la tension inhérente à la position exprimée préalablement au v. 65, un rééquilibrage est apparu nécessaire.

Dans le texte actuel du Coran, le v. 66, placé après le v. 65, sert plutôt d'avertissement général contre toute certitude excessive de victoire, ou de rappel pour peser l'équilibre des forces dans les situations de guerre.

67-71 Les v. 67-71 concernent la question du traitement des prisonniers. Tandis que les v. 67-69 sont conçus comme un discours à la deuxième personne du pluriel, les v. 70-71 sont, à l'instar des v. 61-65, de nouveau adressés directement au Prophète.

La sommation faite au Prophète au v. 70 suppose que des prisonniers ont été faits (« entre vos mains »). On peut inférer des paroles attribuées au Prophète que les prisonniers seront libérés après paiement d'une rançon (voir « ce qui vous a été pris »). De l'indication selon laquelle une certaine bonne conduite pouvait permettre aux prisonniers de compter sur l'attention généreuse de Dieu, on peut aussi déduire que leur remise en liberté était en outre liée à l'attente (aux promesses ?) qu'ils cessent à l'avenir de se montrer hostiles aux croyants et à la cause de Dieu. Le fait que de telles remises en liberté aient été perçues comme risquées est suggéré par le v. 71, qui renvoie à la possibilité d'une trahison (donc à la reprise des hostilités). Les v. 70-71 traitent donc de prisonniers tombés entre les mains du Prophète avant même la défaite finale de l'ennemi. La situation concrète à laquelle se réfère le v. 70 n'est cependant pas claire.

La pratique mentionnée aux v. 70-71 (capture des ennemis et remise en liberté contre le paiement d'une rançon) est catégoriquement proscrite aux v. 67-69 : avant que l'ennemi ne soit définitivement mis hors d'état de nuire sur la terre, une telle pratique n'est qu'affront envers Dieu, car elle témoigne d'un privilège accordé au périssable, aux biens de la vie d'ici-bas ('*araḍ al-dunyā*, voir Q 4 : 94 ; 7 : 169 ; 24 : 33). Ainsi, « le désir de rançon est condamné » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 285).

Le v. 68 fait allusion à un précédent « règlement », ou une précédente « prescription » (*kitāb*) de Dieu, où la pratique critiquée au v. 67 n'était pas encore proscrite ou considérée comme répréhensible. La proximité thématique avec le v. 70 (voir, au v. 68, « ce que vous avez

pris », et au v. 70, « ce qui vous a été pris ») laisse penser que le rédacteur des v. 67-69 a précisément à l'esprit la « prescription » en question et la caractérise rétrospectivement comme abrogée (sur *sabaqa*, « venu précédemment », au v. 68, voir les tournures similaires en Q 10 : 19 ; 11 : 110 ; 20 : 129 ; 41 : 45 ; 42 : 14, « un arrêt qui a précédé ») ; il reste que, suivant l'interpolation du v. 67, la règle du v. 70 ne doit être appliquée qu'après la mise hors d'état de nuire définitive des ennemis.

L'interpolateur du v. 67 a un avis radical : avant la victoire finale sur les ennemis sur la terre, la capture d'ennemis n'est pas un objectif de guerre. Il est difficile de savoir si le v. 67 vise à faire respecter la règle générale selon laquelle il n'est pas question de « faire des prisonniers » lors des combats, autrement dit de ne s'en prendre à l'ennemi que dans l'intention de le tuer (voir les consignes qui vont dans le sens inverse en Q 47 : 4) : « la question de savoir si l'alternative était de les tuer, ou de les laisser aller, libres, n'est pas spécifiée » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 285).

Le v. 69 autorise à consommer, dans le butin, tout ce qui est licite et bon. Q 16 : 114-115 stipule (voir également Q 2 : 168, en lien avec Q 2 : 172-173) que de manière générale tous les mets sont autorisés à l'exception de ce qui est mort, du sang, de la viande de porc et de la viande sacrifiée au nom des idoles. Le v. 69 souligne ainsi que les interdits alimentaires s'appliquant au butin sont les mêmes que ceux qui valent par ailleurs. Impossible d'identifier ici une connexion avec la thématique du contexte « traitement des prisonniers ». Il conviendrait peut-être de se demander si le v. 69, avec son discours à la deuxième personne du pluriel et l'expression-clé « prendre en butin », ne constituait pas à l'origine la suite du v. 41.

72-75 *Les croyants et ceux qui les soutiennent
dans la guerre sainte – sur les questions relatives
aux alliances et autres relations contractuelles*

Ces versets conclusifs contiennent des indications générales sur la question des alliances et de l'assistance mutuelle. Ils déterminent qui, et avec qui, fait partie des « vrais croyants » « sur le chemin de Dieu » (v. 72, 74, voir ultimement le v. 60 ; la « voie de Dieu », *fi sabīli llāh*, renvoie ici au conflit armé avec l'ennemi ; voir également les v. 36, 47). Bien qu'ils soient formulés en un discours à la deuxième personne du pluriel, ces versets ne doivent cependant pas être tenus pour la continuation directe des v. 66 à 69 ; il semble plutôt qu'ils emboîtent le pas au discours à la deuxième personne du pluriel du v. 60 (voir à cet endroit le même mot-clé, « sur la voie de Dieu ») qui précède ces développements (sur les v. 66-69, voir *supra*).

Les concordances littérales étroites et frappantes entre les formules introductives des v. 72 et 74 (voir également le v. 75) appellent une explication. Le v. 74 n'a manifestement pas été conçu comme une répétition et un complément du v. 72 ; en effet, le v. 72 renvoie clairement à des spécifications plus précises que les brèves références du v. 74. Cela suggère que le v. 72 est l'ajout d'un interpolateur, qui ne trouve pas dans le v. 74 (sur les « vrais croyants ») les énoncés importants sur l'amitié et les relations contractuelles entre les « émigrés » et les prétendus « auxiliaires », d'une part, et les « émigrés » plus tardifs, d'autre part (voir ici aussi, en comparaison avec le v. 72, les énoncés plus récents concernant les « degrés » (*darajāt*) en Q 4 : 95-96 ainsi qu'en 57 : 10 ; voir encore Q 9 : 100). Avec ses développements consacrés spécifiquement aux alliances et autres questions contractuelles, le v. 72 témoigne implicitement d'une sphère d'influence militaire qui s'est progressivement étendue. La question de savoir si le v. 75 provient du même auteur que celui du v. 74 doit rester ouverte.

Les dispositions que l'on trouve aux v. 72-75 ne contiennent aucune indication concrète suggérant qu'elles se réfèrent à la période allant de 622 à 632 ainsi qu'aux événements qui s'y sont déroulés. Concernant

les « émigrés » (*al-muhājirūn*, *al-ladhīna hājarū*), nous soutiendrons avec Hoyland (*God's Path*, p. 102) : « De toute évidence, on en était venu depuis lors à appliquer le mot à tous ceux qui avaient quitté leur patrie pour rejoindre le combat contre les empires... Ainsi, le mot a simultanément le sens de soldat et de colon [*settler*] » ; « au VII^e siècle, il s'agit du mot le plus commun pour désigner les conquérants » (voir déjà Wellhausen, *Arabische Reich*, p. 16 : « Les Muqātīla, *i.e.* les combattants [...] sont également nommés Muhāgira, *i.e.* les expatriés dans les grandes garnisons militaires, à partir desquelles la guerre est gérée et menée »).

Comme on l'a déjà remarqué plus haut au sujet des v. 2-4, le v. 74 a un lien étroit avec ce qui est dit des « vrais croyants » (*al-mu'minūna ḥaqqan*) au v. 4. Contrairement à ce qui se laisse observer au v. 74, un interpolateur a souligné aux v. 2-4, au début de la sourate et manifestement en prévision des v. 72-74, que la foi véritable est quoi qu'il arrive fondée sur une piété particulière (v. 2) ainsi que sur la prière et la pratique de l'aumône (v. 3 ; voir de manière similaire Q 22 :35), et non sur l'« émigration » (au sens de « s'engager militairement ») et « le combat dans la voie de Dieu » (*wa-hājarū wa-jāhadū fi sabīli llāh*) (voir *supra*, commentaire des v. 2-4).

En définitive, la séquence constituée par les v. 60-75 est le résultat d'une genèse graduelle, autrement dit de réécritures successives. Nous supposerons les phases complémentaires suivantes : la séquence textuelle formée par les v. 60, 72-75* appartient à la couche fondamentale ; elle se voit complétée par des indications concernant les rôles et les droits du Prophète en mission de guerre : v. 60, 61, 62a*, 64, 65, 70, 71, 72-75* ; s'ajoutent ensuite des corrections plus tardives : v. 60, 61, 62a*, 62b, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 72-75* ; d'autres additions en résultent : v. 60, 61, 62a*, 62b, 63, 64, 65, 66, 67-69, 70, 71, 72-75*.



Q 8 : 1-75. Résumé

Tout ce qui se laisse observer dans la sourate 8 – doublets, redondances, raccords, variations, déplacements d'accents, tout comme les concordances en partie littérales avec des versets et parties de versets d'autres sourates – constitue sans équivoque autant d'indices que la version finale dont nous disposons actuellement doit être le résultat d'un long processus de formation ; elle ne représente donc en rien un produit textuel ayant fait l'objet d'une élaboration littéraire uniforme.

Ce constat soulève la question du texte-source et de la version initiale de la mouture finale qui est aujourd'hui en notre possession, et en même temps celle des possibles énoncés et matériaux qui ont pu servir à la rédaction de la version initiale ; en d'autres termes, la question des segments textuels les plus anciens et des préoccupations qui leur sont propres.

Ces premiers éléments d'analyse conduisent à remettre en question avant tout les énoncés qui sont axés spécialement sur les thématiques guerrières : voir encouragement au combat et à la fermeté aux v. 45, 65 ; mise en garde contre la fuite et la lâcheté devant l'ennemi aux v. 15-16 ; souvenirs de conflits antérieurs et de l'assistance divine lors des combats aux v. 7, 9-10, 17, 26, 42-44 ; exhortation à la préparation opportune des forces de combat au v. 60 ; thème du « butin de guerre » aux v. 1, 41, 69 ; objectif de guerre au v. 39 ; conditions de paix aux v. 19, 38, 61 ; questions de fidélité aux traités aux v. 56-58 ; dissensions internes aux v. 43, 46 ; traitement des prisonniers aux v. 67, 70.

Ces segments textuels axés sur la thématique de la guerre ne contiennent eux-mêmes que peu ou pas de théologie. On ne constate pas de tentative de les rattacher ultérieurement à des contextes théologiquement orientés ; ils forment bien plutôt la base qui a servi de point de départ aux extensions successives du texte, extensions qui contiennent des appréciations et des réflexions théologiques.

Par conséquent, leur *Sitz im Leben* originel ne ressortit pas à un discours « religieux » adressé aux croyants mais à des consignes et des

instructions à l'attention des campements militaires, eu égard aux conflits armés en cours et à la meilleure façon de s'organiser pour y faire face. Les destinataires en étaient les contingents de troupes et leurs commandants, et la transmission de telles consignes et instructions aura été en partie effectuée et amplifiée par le biais de l'écrit.

Essai de contextualisation historique

Il n'est nullement établi que les consignes et les instructions concernant les affaires militaires, comme celles examinées dans la sourate 8, remontent à l'Envoyé lui-même. Le mode d'élaboration littéraire de la sourate s'oppose à l'idée qui la ferait dériver tout entière de l'Envoyé/Prophète et prédicateur Muhammad. C'est aussi la manière dont elle propage et justifie les actions militantes, et partant, l'image de l'Envoyé et Prophète qu'elle offre, comme l'organisateur théologiquement légitime de telles actions¹ qui présente un fort contraste avec les passages coraniques qui dépeignent le Prophète comme un simple avertisseur (voir par exemple Q 3 : 20 ; 7 : 188 ; 13 : 7 ; 38 : 65, 70 ; 79 : 45, etc.). À cela s'ajoute le contraste avec les énoncés coraniques (y compris dans les sourates les plus récentes, traditionnellement rangées parmi les « médinoises ») qui insistent sur les comportements non-agressifs, par exemple Q 2 : 109 ; 5 : 13 (voir également la voix notablement anti-agressive en Q 5 : 28 ; voir aussi, dans des sourates traditionnellement considérées comme « mecquoises », Q 16 : 126 ; 29 : 46 ; 42 : 15 ; 50 : 39. Sur ce point en particulier, voir Firestone, *Jihad*, p. 47 s., ainsi que p. 69 s., sur les versets faisant état de moyens non-militants pour propager ou défendre la foi). Les cercles de transmetteurs responsables de tels énoncés insistent donc pour orienter le propos vers un Envoyé qui cherche à résoudre les conflits par des voies pacifiques ou qui renvoie à Dieu comme à l'instance ultime qui permettra de dénouer les situations désespérées. Par conséquent, ces

1. Pour des stades encore plus avancés d'une théologie axée sur l'idéologie de la guerre, voir en particulier la sourate 9, ainsi que Q 4 : 71-104.

cercles se dressent contre les revendications des courants militants. Les textes coraniques laissent entendre à plusieurs reprises que « certains groupes ou individus n'étaient pas enclins à la militance » (Firestone, *Jihad*, p. 67, avec un renvoi à Q 3 : 167 ; 4 : 75, 77 ; 9 : 38).

On entrevoit donc, dans la sourate 8, qu'il devait y avoir au sein de la communauté coranique des réserves ou des réticences, et même des résistances à l'encontre de la promotion ou, mieux, de la bénédiction théologique progressive accordée à l'existence guerrière et son assimilation à la « foi véritable » (v. 74) (voir sur ce point les observations formulées ci-dessus au sujet des v. 2-4, 5 s., 22, 72-75*).

Les auteurs de la version initiale de la sourate 8, avec l'angle d'approche clairement reconnaissable qui était le leur, à savoir propager des activités guerrières, étaient confrontés à des groupes non agressifs et non militants, et ont donc dû écrire contre les textes qui fournissaient une orientation à ces groupes.

Ce conflit entre deux orientations religieuses fortement divergentes (voir le reflet du conflit sous d'autres formes, par exemple en Q 2 : 216, etc.) doit avoir profondément influencé les phases ultérieures de l'élaboration des textes coraniques jusqu'à la rédaction finale. Renvoyant au « problème évident de la disparité entre les révélations coraniques traitant de la guerre », Firestone (*ibid.*, p. 64-65) soutient qu'il n'est pas du tout exclu que « les versets qui se contredisent articulent les points de vue de différentes factions existant simultanément au sein de la communauté musulmane primitive à l'époque de Muhammad, et perdurant peut-être pendant un temps après sa mort... ».

Quoi qu'il en soit, il est impossible que les proclamations coraniques aient pu comporter dès l'origine, parmi leurs caractéristiques essentielles, des traits intrinsèquement militants et agressifs. Il est caractéristique des textes les plus anciens qu'y soient articulées des attentes de nature eschatologique (voir par exemple, sur l'attente imminente du Jugement dernier, Q 70 : 6-7 ; 78 : 40 ; voir en outre Q 7 : 187 ; 10 : 46-48 ; 21 : 1, 108-110 ; 27 : 71-72 ; 33 : 36 ; 42 : 16-18 ; 54 : 1), lesquelles ne représentent nullement un terrain favorable pour un activisme guerrier.

C'est ainsi que l'on voit ces croyances disparates s'articuler dans le texte coranique face la question de savoir comment l'orientation agressive et militante de la foi pourrait se développer contre une piété de nature pacifique.

Face à la thèse de Donner selon laquelle la piété militante représente une conséquence des convictions et des attentes eschatologiques (voir *Believers*, p. 78-89), et donc que l'expansion rapide des conquêtes résultent elles-même de cette piété orientée vers l'eschatologie (voir p. 97), on pourrait opposer que la propagation de croyances militantes, et corrélativement la motivation à entreprendre des actions militaires en vue d'une expansion, et la mise à exécution d'une telle entreprise, sont inconciliables avec l'attente imminente du Jugement dernier et la conviction religieuse qui lui correspond. Les cercles derrière les proclamations coraniques insistant sur les croyances eschatologiques devaient donc refuser que soient annoncées et lancées des entreprises guerrières qui ont fait naître la perspective d'un bénéfice matériel, d'un butin et d'une augmentation du pouvoir. En ce sens il est remarquable que des textes comme Q 24 : 37 ; 70 : 7-8, 22-34 (portrait du croyant modèle, ou « catalogues » des actes de piété qui mènent au paradis), ne recèlent aucune indication quant à l'engagement pour le *jihād* et la « voie de Dieu ».

Dans le contexte du déclin de l'Empire byzantin, des fédérations arabes organisées étaient cependant suffisamment motivées pour se développer militairement, dans la perspective d'un gain matériel et d'un accroissement de leur pouvoir (voir par exemple sur ce point Hoyland, *God's Path*, p. 56 s.). Au début, ce n'était pas la volonté ou le devoir de satisfaire des exigences religieuses qui était décisif. Cependant, dès que le mouvement coranique a été entraîné dans de telles actions guerrières ou que des groupes y ont pris part dans le but de mettre la main sur du butin, la question s'est posée de savoir si, et dans quelle mesure, un tel comportement s'accordait aux conceptions religieuses en vigueur jusqu'alors (et déjà mises par écrit), ou s'il pouvait en découler.

Le résultat des efforts déployés pour résoudre ce problème se laisse justement observer dans des textes comme ceux qui composent

la sourate 8, et plus tard dans les passages encore plus détaillés (et aussi plus récents) tels que, par exemple, les sourates 2, 3, 4, de même que la sourate 9 : se sont chargés de leur rédaction des cercles et des auteurs qui en ces temps d'opérations militaires à visée expansive entendaient assurer que les affaires de la guerre étaient déjà compatibles avec la « vraie foi » du vivant du Prophète et que c'était une caractéristique essentielle des « vrais croyants » (Q 8 : 74) que de s'en préoccuper.

C'est pourquoi des textes comprenant des instructions de contenu militaire (possiblement introduits par la formule « Au nom de Dieu » ; voir le Papyrus « PERF 555-558 » ; voir sur ce document, par exemple, Hoyland, *God's Path*, p. 100 s.) ont été reliés, sans doute de bonne foi, à l'Envoyé/Prophète lui-même : il n'y avait là rien d'absurde pour les auteurs concernés, car en ces temps de guerre des figures prophétiques (par exemple Musaylima, Ṭulayḥa) dirigeaient également des actions militaires. Avec l'intégration de tels développements dans les textes coraniques, certaines prescriptions, certaines stipulations et certains règlements pouvaient, moyennant une réécriture ou une adaptation adéquate, valoir comme des textes de révélation faisant autorité.

Sur la genèse de la sourate 8

Les analyses réalisées ci-dessus donnent les résultats suivants : les v. 1, 7-9*, 15, 16-19*, 20, 27-29*, 38/40, 41, 45sq., 60, 65, 70-75*, avec l'agencement des énoncés autour du thème de la guerre qui leur est propre, constituent le noyau et la structure de base de la sourate. Nous renvoyons aux analyses précédentes pour ce qui concerne les autres développements textuels jusqu'à la version ultime de la sourate.

Il est difficile de savoir si, et le cas échéant comment, il convient d'assigner les segments textuels ayant recours au discours à la seconde personne du pluriel (v. 5-6, 12, 17, 30, 33, 38, 43, 50, 56-58, 61-65, 70 s.) à tel ou tel auteur. Dans l'ensemble, ces textes visent à

mettre en exergue le rôle et les droits du messager coranique en sa qualité de commandant en chef des actions militaires. Il est possible que certaines de ces indications aient aussi déjà fait partie du texte original.

Traduit de l'allemand par Sylvain Camilleri.

*

Bibliographie

- ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ân)* (Paris : Maisonneuve).
- BOBZIN Hartmut (2010), *Der Koran* (Munich : C. H. Beck).
- DONNER Fred M. (2010), *Muhammad and the Believers : At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press).
- FIRESTONE Reuven (1999), *Jihad. The Origin of Holy War in Islam* (New York : Oxford University Press).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin/Leipzig : De Gruyter).
- HOYLAND, Robert G. (2015), *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (Oxford : Oxford University Press).
- KHOURY Adel Th. (1996), *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, vol. 7 (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus).

- LECKER Michael (2004), *The "Constitution of Medina". Muḥammad's First Legal Document* (Princeton, NJ : The Darwin Press)
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- "PERF" Papyri 555-558 (Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung. Vienna 1894 ; vgl. dazu LMU, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für den Nahen und Mittleren Osten, Checklist of Arabic Documents, dort auch PERF, Andreas Kaplony u.a.).
- POHLMANN Karl-Friedrich (2015³), *Die Entstehung des Korans. Neu Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- PUIN Gerd Rüdiger (1970), *Der Diwān von 'Umar ibn al-Hattāb – Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte* (Diss. Bonn).
- RUBIN Uri (2009), « On the Arabian Origins of the Qur'ān : The Case of *al-Furqān* », *Journal of Semitic Studies* 54/2, p. 421-433.
- WATT Montgomery W. (1956), *Muhammad at Medina* (Oxford : Clarendon Press).
- WELLHAUSEN Julius (1902), *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin : Georg Reimer).

KARL-FRIEDRICH POHLMANN

Sourate 9

AL-TAWBA
(LE REPENTIR)

STRUCTURE GÉNÉRALE

129 versets. Rimes en *-ūn/-īn/-īm*, hormis les v. 38 (*-īl*), 39, 73-74, 116 (*-īr*), 78 (*-ūb*). Le titre est tiré du v. 104. La sourate est également connue sous le titre *al-barā'a*, terme assez obscur (« le désaveu », « l'immunité » ?), tiré du v. 1 (voir commentaire *ad loc.*).

Les sujets de cette sourate se regroupent en deux thématiques : les v. 1-37 traitent du respect et du non-respect des alliances, et par conséquent du rapport avec les « polythéistes » (*mushrikūn*), à savoir, les « incroyants » (v. 1-11), ainsi que de la justification du combat qui est mené contre eux (v. 12-36). Les v. 38-127 abordent surtout le manque de foi et l'échec de ceux qui, parmi les croyants et leur entourage, hésitent face à l'engagement dans le « chemin de Dieu » (voir v. 38, *fī sabīli llāh*), ou s'abstiennent complètement.

Dans son ensemble, la sourate – assemblée à partir de plusieurs morceaux de textes différents – apparaît comme un manifeste, voire une déclaration de guerre contre tous ceux qui s'opposent à l'exigence du combat contre les « incroyants » ou y adhèrent sans une conviction suffisante. Donner affirme que la sourate 9 « est de manière générale l'une des plus compromettantes et militantes de tout le Coran » (*Believers*, p. 83). Pour de Prémare, la sourate 9 est « la sourate type de la dénonciation, de la menace et de l'exhortation au combat » (*Origines*, p. 43).

Plan

1-37 Sur l'exclusion des polythéistes et la lutte menée contre eux.

1-16 Résiliation des pactes conclus avec les polythéistes et combat [discours en « vous » (v. 1, 2, 4, 5, 7-16) et discours en « tu » (v. 3, 6)].

17-22 Exclusion des polythéistes des lieux du culte de Dieu. Les vrais pieux (v. 18) [discours en « vous »].

23-27 Aux croyants. Avertissement contre les fausses alliances et la déviation du chemin de Dieu. L'aide divine dans le passé [discours en « vous » ; v. 24, discours en « tu »].

28-37 Aux croyants. Exhortation à la lutte contre les polythéistes en prenant également en considération les juifs et les chrétiens – mise en garde contre la poursuite des richesses, exhortation à combattre les polythéistes – mois sacrés [discours en « vous »].

38-127 Contre la faiblesse de la foi et l'hypocrisie dans les rangs des croyants et parmi les bédouins durant la guerre « sur le chemin de Dieu ».

38-41 Aux croyants. Rappel aux croyants réticents à combattre sur le chemin de Dieu [discours en « vous »].

42-46 Sur les motifs réels de ceux qui refusent d'aller à la guerre [discours en « tu »].

47-49 Sur le côté positif de la non-participation de certains groupes à la guerre [discours en « vous », v. 48, discours en « tu »].

50-57 Refus et séparation définitive d'avec ceux qui ne veulent pas aller à la guerre.

58-63 Exemples d'une foi insuffisante.

64-80 Contre les hypocrites [discours en « tu » et « vous »].

81-96 L'envoyé de Dieu face à ceux qui répugnent à aller au combat [discours en « tu » aux v. 81-86, 92, 93].

97-101 Sur les hypocrites et les croyants parmi les bédouins [discours en « tu » au v. 101].

102-106 Sur les pécheurs repentis (en règle générale ou parmi les bédouins ?) [discours en « tu »].

107-110 L'illégitimité des lieux de culte (chez les bédouins ?) [discours en « tu »].

111-112 Sur les croyants comme combattants sur le chemin de Dieu, et leur salaire [discours en « vous »].

113-118 Sur le Prophète et sa demande illégitime de pardon en faveur des polythéistes. La sollicitude renouvelée de Dieu.

119-123 Aux croyants. Instructions sur la lutte contre les incroyants sur le chemin de Dieu [discours en « vous »].

124-127 Sur la signification des sourates qui ont été révélées.

128-129 Aux croyants. Référence à l'Envoyé issu de leurs rangs [discours en « vous »]. À l'Envoyé. Profession de foi [discours en « tu »].

Composition et unité littéraire

Il est indiscutable que la sourate n'a pas été écrite en une seule fois. D'après Bell, cette sourate contient « des passages de plusieurs dates différentes » qu'il cherche à harmoniser avec les événements

que la tradition musulmane fait correspondre à la période entourant la conquête de La Mecque (*Qur'ān*, vol. 1, p. 171 s. ; voir Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 222-227, et dans le même sens, Blachère et Paret).

La manière dont la configuration de la sourate a progressivement évolué jusqu'à la version finale, et l'identité des personnes impliquées dans ce processus, restent jusqu'à présent des questions sans réponse (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 227 : « La composition de la sourate n'est [...] pas évidente »). Selon Bell (voir par exemple *Commentary*, vol. 1, p. 291), il y a de nombreux déplacements et ajouts tardifs qui peuvent être attribués à l'examen et à l'incorporation ultérieurs d'énoncés écrits aux versos des supports d'écriture sur lesquels avaient été consignées les séquences faisant partie de la version initiale de la sourate. Paret (*Kommentar*, p. 193) souligne « qu'il reste beaucoup d'obscurités » ; il renonce à « un réarrangement critique des versets et des sections » et se limite à « découvrir des difficultés éventuelles de nature linguistique ou factuelle ».

Les deux ensembles thématiques (v. 1-37 et v. 38-127), étant donné la diversité de leurs principaux sujets, ne fonctionnent pas de manière particulièrement harmonisée. Le thème de la « lutte contre le polythéisme » ne joue aucun rôle aux v. 38-127. Les v. 1-37 contiennent tout de même (aux v. 13, 19-24) quelques indications qui (comme aux v. 38-127) abordent la question du manque de foi¹. Ce qui relie les deux parties l'une à l'autre, c'est la légitimation et la propagation de l'engagement dans la guerre sainte, contre les positions critiques opposées.

Sur la position de la sourate 9 après la sourate 8 : nous pouvons distinguer, dans la sourate 8, des éléments de connexion qui annoncent la sourate 9. Ainsi, Q 8 : 56-58 (ajouté après coup, voir commentaire *ad loc.*) aborde le sujet de la rupture du pacte ('*ahd*) et des réactions qui en découlent. Q 8 : 20-23, ajouté dans un second temps à la sourate 8,

1. Voir par exemple le v. 20, sur les croyants « émigrés » engagés dans la guerre sainte, par opposition à ceux qui conservent leurs attaches familiales, même si les membres de leur famille sont des incroyants (voir v. 23-24).

se réfère aux objecteurs parmi les croyants. Le début de Q 8 : 72 est cité en Q 9 : 20.

Sadeghi et Goudarzi estiment être en mesure d'affirmer que le fait que la *scriptio inferior* du palimpseste de Sanaa (DAM 01 – 27.1, aussi connu sous le nom *Şan'ā' 1*) contienne la sourate 9 (à la suite de la sourate 8) constitue un indice qui pointe vers une rédaction de ce manuscrit à l'époque de Muhammad : « Le manuscrit n'a pas été écrit longtemps après la mort du prophète Muhammad en 632, puisqu'il contient la neuvième sourate, qui inclut certains des derniers passages qu'il a disséminés » (Sadeghi et Goudarzi, « *Şan'ā' 1* », p. 8-9).

COMMENTAIRE

Contrairement aux autres sourates, la sourate 9 n'est pas introduite par la *basmala* (*bi-smi llāhi l-raḥmāni l-raḥīm*, « au nom de Dieu, le Bienfaiteur miséricordieux »). Ce point fait l'objet de différentes explications. En se fondant sur la taille réduite de la sourate 8, on a supposé que les sourates 8 et 9 ne formaient à l'origine qu'une seule sourate, de sorte que la *basmala* au début de la sourate 8 devait aussi porter sur le texte de la sourate 9. Schwally, en revanche, pense que l'absence de la *basmala* est plus vraisemblablement due à l'erreur d'un scribe (voir *Geschichte*, vol. 2, p. 80). Selon Bell, la *basmala* était superflue, « parce que la sourate elle-même commence par un énoncé affirmant qu'il s'agit d'une proclamation venant d'Allah » (*Commentary*, vol. 1, p. 291). Il faut aussi mentionner que dans la *scriptio inferior* du palimpseste de Sanaa (DAM 01 – 27.1), la *basmala* est également absente au niveau de la transition entre la sourate 8 et la sourate 9 (Sadeghi et Goudarzi, « *Şan'ā' 1* », p. 25-26 ; voir aussi p.53, avec la reproduction du texte reconstruit « Folio 5 A [Q 8.73-75 - 9.1-7] », ainsi que la note 157 et sa tentative d'expliquer la série de consonnes qui va des lignes 7 à 9 du folio).

L'absence de la *basmala* dans la transition entre les sourates 8 et 9 soulève également la question de savoir si l'ordre dans lequel

apparaissent ces deux sourates a été planifié dès le départ (voir les dispositions différentes attestées par la tradition islamique, par exemple la sourate 9 entre la 10 et la 16 ; la sourate 8 entre la 24 et la 19, voir Nöldeke, *Geschichte*, vol. 2, p. 39 s. ; la *scriptio inferior* du palimpseste de Sanaa [DAM 01 – 27.1] présente la séquence suivante : sourates 11 ; 8 ; 9 ; 19, comparer avec les indications de Sadeghi et Goudarzi, « Şan'ā' 1 », p. 24-25)

1-37 Sur l'exclusion des polythéistes et la lutte menée contre eux

1-16 Résiliation des pactes conclus avec les polythéistes et combat

1-12 Au v. 1, l'expression *barā'atun mina llāh...* est habituellement traduite par « un désaveu de la part de Dieu » (comparer avec Paret, Khoury, Bobzin, Bell (*Qur'ān*), « renunciation » ; voir aussi, au v. 3, *barī'un*). Toutefois, on a aussi soutenu (en référence à Q 54 : 43, où le terme signifie « absolution ») qu'il s'agissait ici d'une « déclaration de protection » divine, à savoir d'une déclaration en faveur des polythéistes (comparer avec Paret, *Kommentar*, p. 194 ; voir aussi Blachère, qui traduit par « immunité », *Coran*, p. 212 ; Luxenberg (*Syro-aramäische Lesart des Koran*, p. 109 s.) voit dans *barā'a* la lecture d'un terme qui s'écrivait à l'origine *barīya*, et considère qu'il s'agit de la reproduction de l'hébreu *berīt/brīya* (« accord, alliance »).

Le type de communauté religieuse visé par le terme « polythéistes¹ » n'est pas indiqué aux v. 1-37. L'idée traditionnelle selon laquelle les cibles du texte seraient les Mecquois et leurs dieux n'est jamais explicitée dans le texte. Aux v. 28-31, les chrétiens sont classés comme polythéistes. Les avertissements contre les « gens de l'Écriture/du

1. *Mushrikūn*, souvent traduit aussi par « associateurs » ; voir *shirk*, « association » au sens où, à côté de Dieu, on honore également des partenaires du pouvoir divin.

Livre » concernant le *shirk*, par exemple en Q 3 : 64, montrent que des chrétiens pouvaient être visés. En Q 7 : 194, « ceux que l'on prie à la place de Dieu » sont décrits comme les simples serviteurs de Dieu (mais ils sont implicitement classés parmi les êtres vivants ; ce sont donc les anges auxquels il est fait tacitement référence : comparer par exemple à Q 21 : 26-27 ; 43 : 19 ; voir aussi Q 3 : 80 et l'avertissement, « [Allah] ne saurait vous ordonner de prendre les anges et les prophètes comme “Seigneurs” » ; voir aussi Q 4 : 172 : le Christ et les anges « n'ont [pas] trouvé indigne d'être des serviteurs d'Allah »). Q 7 : 189-194 (voir *supra*, commentaire *ad loc.*) fait allusion à l'émergence, dès les temps protologiques¹, du culte des idoles.

En aucun cas – et quelle que soit la manière dont on comprend le début du verset –, les énoncés sur la validité des contrats avec les polythéistes (jusqu'au v. 13) ne forment une unité littéraire cohérente. Bell tente d'expliquer ces incongruités par l'imbrication de deux documents ou proclamations aux v. 1 s. (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 291-292, avec les informations sur les versets concernés ; voir aussi Blachère, *Coran* 3, p. 1076, pour qui les v. 3 s. « constituent une sorte de pièce d'archives »).

Les v. 1-12 examinent de nombreux cas de figure concernant les pactes et les alliances (validité, échéances, conditions, exceptions, clauses de résiliation, etc.). Il est difficile de savoir si les auteurs eux-mêmes disposaient de documents concrets ou s'ils ont tout simplement mis par écrit leurs connaissances en matière de contrats. Pour des échos de formules tirées de contrats, on ne peut se référer qu'aux v. 1-3. En tout état de cause, les auteurs concernés réagissent ici au fait qu'il y a eu des contrats et des accords avec des polythéistes. Leurs remarques aux v. 1-12 se concentrent exclusivement sur la question de la validité et de l'observance de tels traités (voir '*āhadatum*, « vous avez conclu un pacte », aux v. 1, 4, 7 ; également '*ahd*, « pacte, alliance », aux v. 4, 7, 12) avec les polythéistes (*mushrikūn*, v. 1, 3, 4, 5, 6, 7). Étant donné que la section qui va du v. 13 au v. 36 milite pour une lutte intense (voir v. 13, 14, 29, 36) contre les polythéistes (voir

1. Qui se rapportent aux premiers temps, aux origines de l'humanité.

v. 28, 31, 33, 36) – exigence qui présuppose implicitement que les accords et les contrats (pactes de non-agression) avec les adversaires ne jouent plus aucun rôle –, les v. 1-12 visent à assurer sans équivoque qu'il n'y a plus lieu d'observer des pactes qui excluraient la lutte contre les polythéistes. Cet objectif, si important pour les explications des v. 13-14 à 36, est souligné aux v. 5 et 8-10. En revanche, aux v. 4 et 7 (voir aussi le v. 12, ainsi que le v. 1 selon Blachère), il est question de traités encore en vigueur et qui doivent donc être respectés : les v. 4 et 7 insistent sur la loyauté dans les traités, le comportement juste et le respect des délais ; le v. 12 maintient que c'est seulement la non-observance du pacte, de la part des opposants, qui met fin à une trêve.

Ces divergences sont dues à plusieurs ajouts successifs de textes composés avec des intentions tendancieuses ; plusieurs auteurs différents sont intervenus successivement dans la conception des v. 1-12, jusqu'à ce qu'ils atteignent leur forme actuelle.

Les énoncés des v. 1, 2(?), 4, 7, 12, évoquent une situation dans laquelle se pose encore la question de savoir si, et dans quelle mesure, des accords passés jusqu'à présent avec les opposants polythéistes devaient toujours être observés, et si une action guerrière à leur rencontre ne devait pas être envisagée. Les auteurs responsables des v. 1 s., introduisent la problématique, qui concerne les relations avec des polythéistes avec lesquels, dans le passé, on a conclu des accords. De toute façon, que l'on interprète *barā'a* au v. 1 comme la « résiliation d'un pacte », ou avec Blachère comme une déclaration de protection, ou encore avec Luxenberg comme une « alliance » (voir *supra*, commentaire du v. 1), le v. 4 entend préciser que la validité du pacte est limitée dans le temps et ne s'applique qu'aux polythéistes qui se montrent coopératifs et se comportent de manière neutre. Le v. 7 reste dans cette ligne, tout en précisant que son propos ne s'applique qu'au pacte scellé dans la « mosquée sacrée ». Que les ruptures de serments et de contrats, tout comme la diffamation de la religion, soient un *casus belli* (voir Q 8 : 55-59), est clairement explicité au v. 12, qui permet une transition (avec les v. 13-14) vers l'explication (jusqu'au v. 36) des raisons sous-jacentes au combat contre les polythéistes.

L'interpolateur responsable de l'ajout du v. 3¹ laisse clairement entendre que, contrairement à ce qu'il se passe dans les autres versets, il ne peut y avoir, pour Dieu et pour Son envoyé, d'obligation d'honorer les pactes établis avec les polythéistes. Avec la référence temporelle « au grand jour du Pèlerinage » (*yawma l-ḥajji l-akbar*), on souligne que la « proclamation de la part de Dieu et de Son envoyé » a été largement propagée ; on parle, en effet, du « grand jour du Pèlerinage », « parce qu'il coïncidait avec les fêtes des juifs et des chrétiens, qui étaient probablement célébrées ensemble avec le *ḥajj* arabe » (ainsi Rubin, « Pilgrimage », p. 244).

Pour les polythéistes, il n'y a donc le choix qu'entre le repentir et la punition divine. Les v. 8-10 les disqualifient en les présentant comme étant absolument infidèles et indignes de confiance. Le v. 9 pourrait avoir été inclus un peu plus tard ; le parallèle avec Q 2 : 41b plaide en ce sens, ainsi que l'usage de la technique littéraire du « rattachement », au moyen d'une « reprise répétitive » (*Wiederaufnahme*), d'une formule du v. 8 au v. 10 (*'illan wa-lā dhimmatan*, « alliance et promesse de protection » ; cette formule ne se trouve qu'ici dans tout le corpus coranique ; voir Hoyland, « Earliest Attestation », p. 56 s., sur les attestations de *dhimma* au sens de « promesse de protection de la part de Dieu et de Son envoyé » à un village chrétien [« gens de Nessana »] en 680 ; sur la signification dans le droit musulman classique, voir encore Friedmann, « Dhimma »).

Comme le v. 3, le v. 11 signale que les polythéistes ont encore une chance de se repentir. Dès lors qu'ils pratiquent aussi la prière et payent l'impôt dû aux pauvres (*zakāt*), ils peuvent même devenir des « frères dans la religion » (voir Q 33 : 5 « vos frères en religion ou vos alliés »). Toutefois, une existence autonome en tant que polythéistes est impossible et est exclue sous toutes ses formes et en tout lieu ; la seule possibilité restante est la conversion à la religion de l'Envoyé et des croyants.

1. Joint à la reprise de la déclaration à la fin du v. 2, avec un discours à la deuxième personne du pluriel, adressé aux polythéistes. Sur la technique d'accrochage, ou de rattachement, de la « reprise répétitive » (*Wiederaufnahme*), voir Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 50 s.

L'interpolation du v. 5 apparaît comme l'ajout le plus récent ; elle commente et clarifie le destin des polythéistes et fournit des consignes sur la manière de procéder avec eux, au cas où ils ne voudraient pas se convertir. Si la période des « mois sacrés » est déjà écoulée (voir les v. 36-37 ; sur la question de l'observance des mois sacrés et de possibles exceptions, voir Q 2 : 194, 217), alors il convient de les tuer, où qu'ils se trouvent et quelle que soit la manière dont on les trouve (voir Q 2 : 191 ; 33 : 61). La seconde partie du verset ne porte pas atteinte à la « chance » qui est offerte au v. 11 ; le texte reprend ici littéralement le début du v. 11 mais ne mentionne pas qu'il s'agit de « frères ».

Le v. 6 souligne qu'un polythéiste qui demande une protection devrait se la voir accordée. On doit alors lui enseigner la parole (*kalām*) de Dieu et le laisser dans un endroit sûr. Il est difficile de savoir si ce verset doit être considéré comme un ajout (voir le discours à la deuxième personne du singulier) sur la version initiale ou s'il s'agit d'une interpolation encore plus tardive. Le fait que l'on fasse ici une concession aux polythéistes suggère que l'on a affaire à un rédacteur qui ne connaissait pas encore le v. 5.

Le v. 12 rappelle qu'il faut faire la guerre en cas de non-respect d'un serment ou d'un pacte, ou en cas de diffamation de la religion. Toutefois, dans ce cas, l'objectif de guerre n'est pas l'anéantissement total de l'adversaire ; il s'agit de l'élimination des « chefs de l'infidélité » (*'a'im-mata l-kufr*), afin de mettre un terme aux machinations hostiles.

13 Le v. 13 souligne également qu'une attitude prudente par rapport aux opposants, à savoir un comportement qui cherche à éviter la guerre, n'est pas admissible. Face à l'inconduite des opposants (on ne sait pas bien à quoi fait référence l'intention « d'expulser le messager »), on ne peut répondre que par la guerre. Ceux qui cherchent à se soustraire à une telle confrontation, nécessaire, font preuve d'une foi défaillante, et craignent les hommes plus que Dieu. L'auteur du v. 13 prend ici en compte le fait qu'à côté de ceux qui étaient prêts à s'engager dans la guerre, il y avait certains membres de la communauté qui étaient susceptibles de refuser de se battre, voire qui avaient déjà refusé, ou refusaient effectivement, de le faire. Il a donc connaissance

de conflits à l'intérieur même du mouvement coranique sur la question de savoir si, et dans quelle mesure, des actions guerrières sont permises. Il fait ainsi allusion à l'ensemble des thèmes de la deuxième partie de la sourate (v. 38-129), dans laquelle l'attitude négative de certains croyants et des bédouins concernant la guerre est discutée, et où ces gens, à cause de leur incroyance, se voient totalement disqualifiés et exclus. Dans la première partie de la sourate 9, hormis le v. 13, seuls les v. 19-24 jouent un tel rôle (voir *infra*).

14-16 À l'origine (c'est-à-dire avant l'interpolation du v. 13), le v. 14, avec les promesses de l'aide divine accordée aux combattants et de leur victoire, suivait immédiatement le v. 12. Alors que le v. 15, avec ses références aux effets d'une victoire qui soulage les fidèles, peut être la continuation originelle du v. 14, le v. 16 est un ajout tardif. L'auteur de ce verset comprend les combats armés comme un test, organisé ou permis par Dieu, pour pouvoir identifier ceux qui, dans le *jihād*, comptent exclusivement sur Dieu, sur Son envoyé et sur les croyants – autrement dit, ceux qui ne sont pas entrés dans de fausses alliances (voir Q 3 : 166-168, en référence à une situation de guerre comme moyen de découvrir que certains groupes sont hypocrites).

17-22 Exclusion des polythéistes des lieux du culte de Dieu. Les vrais pieux (v. 18)

17-18 Alors qu'aux v. 1-12, on discutait seulement si, et dans quelle mesure, les accords passés avec les polythéistes devaient être respectés, et dans quelle mesure leur rupture des pactes devait être critiquée, l'auteur des v. 17-18 entend leur interdire l'accès aux lieux de culte divin (*masājid allāh*) et leur service/entretien (*ya'murū*). Ce que signifie précisément ici le terme *ya'murū* (« servir », Blachère ; « pénétrer, fréquenter », Masson ; « habiter », Droge ; « prendre soin, entretenir » ?) reste flou. Par rapport à *'imāra*, dans le contexte du v. 19, Bell (*Qur'ān*, vol. 1, p. 175) pense qu'il s'agit de l'administration, de la gestion (« *management* ») ; Paret (*Koran*, p. 133-134) plaide pour « préservation », Blachère pour « servir » (*Coran*, p. 215). On ne sait pas non plus

précisément ce que l'auteur désigne exactement par le pluriel « lieux de culte divin » (*masājid allāh*) (voir *supra*, commentaire de Q 7 : 29).

Par ailleurs, il est difficile de savoir quel genre de polythéisme est visé par l'auteur (au v. 31, il peut s'agir également de chrétiens), qui se contente d'une accusation générale contre ceux qui témoignent eux-mêmes de leur incroyance. Le v. 18 énumère les piliers essentiels de la foi coranique, montrant ainsi ce qui manque aux incroyants, et quelles sont les conditions à remplir pour se voir accordé l'accès aux lieux de cultes divin, et le droit d'y servir ou d'en prendre soin.

Quoi qu'il en soit, l'intention de l'auteur (outre les accusations de rupture du pacte formulées aux v. 1-13) est d'accuser les polythéistes d'incroyance et de justifier encore davantage la déclaration de guerre. Des raisons supplémentaires de combattre les polythéistes sont données aux v. 28-37.

19-22 Le v. 19 ne porte pas sur les polythéistes mais plutôt sur les croyants qui s'occupent de l'organisation de la prière à la mosquée sacrée (*masjid al-ḥarām*) mais ne s'engageraient pas « dans le chemin de Dieu » (*jāhada fi sabīli llāh*). Aux yeux de Dieu, ils ne sont pas au même niveau que ceux qui sont pleinement engagés dans les actions guerrières. La réputation que ces derniers ont devant Dieu est soulignée par l'auteur des v. 20-22. Il se réfère très clairement aux formes de piété au début de Q 8 : 72¹. Il ajoute, aux v. 21-22, que seule cette foi mérite les récompenses que Dieu a promises dans l'au-delà.

1. Voir les parallèles entre Q 9 : 20 et Q 8 : 72 ; en ce qui concerne les « émigrants » (*muhājirūn, wa-hājarū*) mentionnés ici, on peut affirmer avec Hoyland, *God's Path*, p. 102 : « De toute évidence, on en était venu depuis lors à appliquer le mot à tous ceux qui avaient quitté leur patrie pour rejoindre le combat contre les empires... Ainsi, le mot a simultanément le sens de soldat et de colon [*settler*] » ; « au VII^e siècle, il s'agit du mot le plus commun pour désigner les conquérants ».

23-27 Aux croyants. Avertissement contre les fausses alliances et la déviation du chemin de Dieu. L'aide divine dans le passé

23-24 Alors que les v. 19-22 dénoncent le manque de foi de groupes liés au service de la mosquée sacrée, l'auteur du v. 24 examine d'autres excuses parfois avancées pour ne pas s'engager dans le *jihād*. Il suppose que ce sont les relations personnelles et les intérêts matériels qui apparaissent plus importants que Dieu et Son messenger (comparer avec Mt 10, 37). Ce reproche est adressé aussi à d'autres groupes, comme c'est le cas au v. 19.

Le v. 23, qui proscriit la proximité et l'amitié avec des membres incroyants de sa propre famille, peut difficilement s'adresser au même groupe que les énoncés des v. 19-22, 24 ; il semble s'agir d'une clarification apportée au terme *walījah* (« allié ») au v. 16.

25-27 Les v. 25-27, avec le souvenir des victoires antérieures obtenues grâce à l'aide de Dieu (« au jour de Ḥunayn » : selon la tradition musulmane, il s'agirait d'une bataille qui se serait déroulée en 630 entre La Mecque et Ṭā'if, et qui paraissait quasiment perdue, avant d'être finalement gagnée avec l'aide de Dieu), forment une transition brusque et inattendue par rapport aux versets qui précèdent le v. 24. À l'origine, avant les ajouts successifs dans les v. 17-24, ils constituaient la suite directe des v. 14 s., et avaient pour fonction d'éliminer d'éventuelles hésitations par rapport à l'invitation de s'engager dans le combat armé (voir aussi, par exemple, Q 3 : 13, 123 ; 8 : 9, 26) : autrement dit, leur rôle était de rassurer les fidèles sur leur une victoire certaine.

Le v. 26 explique ce que l'on doit comprendre par « l'aide de Dieu » : elle se manifeste comme sa présence (*sakīnatahu*) dans le « repos et la tranquillité » qu'Il accorde aux croyants (voir aussi le v. 40 ; sur la *sakīna*, voir Q 2 : 248 ; 48 : 4, 18, 26). Le v. 27 rappelle (voir le v. 15) la possibilité de la repentance, et donc du pardon de Dieu.

28-37 Aux croyants. Exhortation à la lutte contre les polythéistes en prenant également en considération les juifs et les chrétiens.

Mise en garde contre la poursuite des richesses, exhortation à combattre les polythéistes. Mois sacrés

28 Le v. 28 traite à nouveau des polythéistes (voir v. 17 s.) ; à cause de leur impureté (*najas*), il ne leur sera plus permis de s'approcher de la mosquée sacrée après « la présente année ». En revanche, l'interpolation plus récente (v. 17-18) affirme qu'en raison de leur incroyance, l'accès à tous les lieux de cultes devrait leur être prohibé.

29-35 Le v. 29 doit être relié, avec son invitation à la guerre, au v. 36. Toutefois, au v. 36, il est question de la guerre contre les polythéistes, tandis qu'au v. 29, tous ceux qui ne pratiquent pas « la religion de la vérité » sont visés. Ainsi, contrairement au v. 36, le v. 29 décrit l'orientation générale de manière plus complète. Cela indique que le v. 29 est un ajout plus récent et que la suite du v. 28 se trouve au v. 36 (voir le mot-clé « polythéistes » dans les deux versets, ainsi que la référence aux réglementations saisonnières). Le fait que les v. 30-35 se réfèrent aussi spécifiquement aux juifs et aux chrétiens n'est que le résultat d'autres interventions dans le texte.

Au v. 29, il est remarquable que le premier énoncé général et complet contre tous « ceux qui ne pratiquent pas la religion de la vérité » soit ensuite restreint, avec la mention « parmi ceux qui ont reçu le Livre », aux groupes possédant l'Écriture, à savoir les juifs et les chrétiens. Cette spécification à la fin du v. 29 est due à un éditeur ultérieur (Bell, Blachère et Paret pensent également que l'on a affaire ici à des ajouts tardifs ; voir aussi Firestone, *Jihad*, p. 89) ; elle prépare ainsi l'enchaînement des reproches formulés contre les juifs et les chrétiens aux v. 30-35. La mention finale de la taxe de capitation (*jizya*, un *hapax* dans le Coran) pourrait aussi être un ajout rédactionnel (voir Kropp, « ... und sagen : "Er ist ein Ohr !" », p. 204).

La formulation '*an yadin* signifie que cet impôt devrait être réglé « en fonction des biens, des moyens » de la personne imposée (voir Kropp, *ibid.* ; voir aussi, Rubin, « Quran and *Tafsīr* », p. 140). On peut

se demander, avec Kropp, si cette partie du verset ne correspondrait pas « beaucoup mieux à une période plus avancée de l'époque omeyyade, pendant le règne du calife 'Abd al-Malik (r. 685-705), époque durant laquelle se situent l'organisation de la religion et de l'État islamiques » (Kropp, « ... und sagen : "Er ist ein Ohr !" », *loc. cit.*).

Dans le contexte de la sourate, l'interpolation des v. 30-35 sert à présenter explicitement les juifs et les chrétiens (certains groupes parmi eux ?) comme des polythéistes/associateurs, et les place ainsi dans la même catégorie que les ennemis mécréants qui doivent être combattus.

Les v. 30-31 sont censés montrer que les deux confessions parlent chacune d'un « fils » de Dieu. Alors qu'ailleurs dans le Coran, on reproche aux chrétiens¹ de considérer que Jésus est de nature divine (par exemple Q 5 : 14-17, 72), ici, on insinue seulement, par rapport aux juifs, qu'ils parlent d'un fils de Dieu.

Les raisons pour lesquelles l'auteur du v. 30 se réfère à 'Uzayr (c'est-à-dire l'Esdras des juifs) ne sont toujours pas claires. Dans la tradition juive, Esra (grec : Esdras) est l'auteur d'écrits importants (à la fin du *Quatrième Livre d'Esdras* (4 Esd 14, 50), il est présenté comme « le scribe de la connaissance du Très-Haut »). On lui réservait une place très honorable dans le judaïsme, mais cela n'explique pas l'énoncé coranique. Horovitz pense à un ouï-dire d'une secte juive qui attribuait à Esdras des caractéristiques divines (*Koranische Untersuchungen*, p. 127 s.), d'autres considèrent qu'il s'agit d'allégations de groupes ennemis des juifs (voir par exemple Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, p. 302).

Le v. 31 élargit l'accusation de polythéisme avec la mention des docteurs juifs (voir Q 5 : 44) et des moines chrétiens, ainsi que du Christ, à l'autorité desquels on se soumet plutôt qu'à celle de Dieu. Contrairement à ce que l'on trouve ici et au v. 34, en Q 5 : 82, le jugement porté sur les chrétiens et sur les moines est très positif. Andrae

1. Sur la question de savoir si le terme *al-naṣārā* (« nazaréens/nazoréens ») se réfère à des mouvements judéo-chrétiens ou à des courants conventionnels comme les jacobites et les nestoriens, voir Griffith, « *Al-Naṣārā in the Qur'an* ».

tente d'expliquer ce jugement visiblement fluctuant par l'idée « que Mahomet pense à deux genres différents de chrétiens ayant renoncé au monde » (*Origines*, p. 190). Mais cela signifie que l'auteur des v. 31-34 n'a pas acquis ses informations au même endroit ni à la même époque que l'auteur de Q 5 : 82. Le contraste entre ces deux affirmations n'est pas conciliable avec le modèle traditionnel de la genèse des textes coraniques (voir encore le v. 34).

Les v. 32-33 correspondent presque mot à mot à Q 61 : 8-9. Il est difficile de considérer que les v. 32-33 sont les plus récents et dépendent de Q 61 : 8-9, comme le suppose Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 300) ; en effet, les v. 32-33 s'insèrent bien dans leur contexte (voir les mêmes mots-clés, « religion de la vérité » et « envoyé », au v. 29 et 33, ainsi que l'allusion au polythéisme à la fin du v. 31 et au v. 33), alors que ce n'est pas le cas de Q 61 : 8-9. L'énoncé du v. 33 souligne encore une fois qu'il s'agit d'une guerre justifiée par les principes de la « religion de la vérité » contre le polythéisme (voir la fin du v. 36). Ce verset fait partie des énoncés coraniques à partir desquels les inscriptions du dôme du Rocher à Jérusalem ont été composées (voir Grabar, *Shape of the Holy*, p. 61 et 186).

Outre l'accusation de polythéisme, qui justifie la lutte contre les juifs et les chrétiens, les v. 34-35 se plaignent que de nombreux scribes juifs et moines chrétiens consomment frauduleusement les biens des gens (Q 4 : 161, avec la même formulation, ne porte que sur les juifs). Dans le contexte des v. 29-36, l'accusation qu'ils « se tiennent à l'écart du chemin de Dieu », qu'ils amassent de l'or et de l'argent pour eux-mêmes et ne les dépensent pas « sur le chemin de Dieu », implique une situation où les juifs et les chrétiens sont poussés, ou contraints, à fournir un soutien matériel aux actions guerrières « sur le chemin de Dieu » (voir *supra*, commentaire de Q 8 : 60).

Le v. 35 établit un lien direct entre les comportements dénoncés au v. 34 et le type spécifique de châtiment qui attend les coupables en enfer ; il forme ainsi la conclusion de l'interpolation commencée au v. 29, dont le but est de disqualifier les juifs et chrétiens et de les classer parmi les polythéistes.

36-37 Aucun lien n'est vraiment identifiable entre les v. 36-37 et les versets qui les précèdent immédiatement. Le dénombrement des mois, etc., ainsi que l'injonction du v. 36 à combattre les polythéistes, étaient initialement très adéquatement situés dans leur ancienne position, juste après le v. 28 (avant l'insertion des v. 29-35) ; en effet, à cet endroit, le thème de l'« exclusion des polythéistes de la mosquée sacrée » pour l'année à venir était une raison pertinente pour expliquer ensuite le calendrier de douze mois lunaires avec les quatre mois saints (voir Q 9 : 2). Ce calendrier est établi dans le « Livre de Dieu » (voir Q 6 : 38 ; 8 : 75) – il ne s'agit pas ici du Livre faisant le compte des actions humaines lors du Jugement dernier (voir Q 69 : 19-20 ; 83 : 7, 9, 20 ; 84 : 7, 10) – et il convient d'observer quatre mois sans guerre, razzia et vengeance du sang, afin de ne pas se rendre coupable de futurs combats armés (voir aussi Q 2 : 217). Le v. 37 ajoute que le report saisonnier des mois sacrés ainsi que leur redéfinition en tant que « profanes », etc., enfreint les règles de Dieu.

Sur la genèse de 9 : 1-37. Perspective globale

Pour l'élaboration de la version originale des v. 1-37 actuels, le souci fondamental était de clarifier la situation de départ concernant la lutte contre les polythéistes, et également de la légitimer.

Les formulations des v. 1-2, 4, 7, 12 suggèrent un contexte dans lequel se posait la question de savoir comment procéder avec des pactes de non-agression toujours en vigueur. On établit donc que seule la violation des accords, de la part des opposants (v. 4, 7, 12), peut justifier des mesures guerrières.

De toute évidence, dans une phase conflictuelle plus tardive, ce critère ne correspondait plus à la stratégie en vigueur ; en effet, aux v. 3, 5, 8-10, on ajoute que les pactes ont de toute façon toujours été ignorés par les parties adverses et qu'à l'avenir ils ne seront plus pris en compte. Le combat contre les opposants doit avoir pour objectif leur

anéantissement ou leur soumission (v. 5). Les v. 1-2, 4, 7, 12 pourraient donc constituer la strate la plus ancienne.

Pour ce qui est de la strate la plus ancienne parmi les v. 13-37, on peut penser aux v. 14-15, 25-27* qui, suivant les versets les plus anciens mentionnés plus haut (v. 1-2, 4, 7, 12), affirment que le combat survient selon la volonté de Dieu, mentionnent l'aide divine reçue dans le passé, et soulignent la perspective des victoires futures. Par la suite, un premier ajout (v. 16-18, 28), disqualifiant les polythéistes, est interpolé.

Les v. 29-35 ont été ajoutés avec le but spécifique d'identifier les juifs et les chrétiens (certains groupes parmi eux ?) aux polythéistes/associateurs, et ainsi les classer au même niveau que les ennemis mécréants qu'il fallait combattre.

Aux v. 13, 19-24, il s'agit de savoir dans quelle mesure les groupes qui ne s'engagent pas dans les combats contre les opposants polythéistes doivent être considérés comme mécréants. On prépare ainsi le thème qui dominera la longue section constituée par les v. 38-129.

38-127 *Contre la faiblesse de la foi et l'hypocrisie dans les rangs des croyants et parmi les bédouins durant la guerre « sur le chemin de Dieu »*

Le plan des v. 38-127 présenté plus haut permet déjà de reconnaître que cette section est l'aboutissement de plusieurs efforts successifs pour pointer du doigt le manque de foi des groupes qui refusaient de s'engager dans les combats opposant les croyants aux polythéistes, c'est-à-dire aux incroyants. De surcroît, les anomalies littéraires (par exemple les doublets, les redondances, les déplacements d'emphase au niveau du contenu) indiquent que plusieurs auteurs sont intervenus dans la rédaction de l'ensemble de la section.

38-41 Aux croyants. Rappel aux croyants réticents à combattre sur le chemin de Dieu

Le v. 38 s'adresse explicitement aux croyants ; l'interpellation « Ô vous qui croyez ! » n'est d'ailleurs utilisée, dans toute la section qui va du v. 38 au v. 129, qu'aux v. 119 et 123 (dans la partie précédente, aux v. 1-37, elle apparaît seulement aux v. 23, 28, 34 ; comparer à Q 8 : 15, 20, 24, 27, 29, 45). Le rédacteur du v. 38 se plaint du manque de volonté, parmi les croyants, de se rendre disponibles dans l'engagement sur le chemin de Dieu. Les raisons qu'il suppose à l'origine d'un tel comportement font penser aux accusations du v. 24 (voir aussi Q 8 : 28 ; 9 : 55, 85) : une certaine appréciation de la vie ici-bas, c'est-à-dire un amour des richesses, de la famille, etc., peut être la raison qui conduit à voir l'obligation de servir sur le « chemin de Dieu » comme un fardeau, rendant ainsi possible le reproche d'incroyance, car une telle attitude conduit à négliger le monde de l'au-delà (*al-'ākhira*), promis par Dieu (voir aussi, par exemple, Q 3 : 185 ; 43 : 35 ; 57 : 20). À cet égard, le v. 39 met l'accent – et avertit – sur la possible réaction punitive de Dieu (voir les parallèles avec la fin de Q 47 : 38).

Le v. 41, dans le prolongement direct du v. 39, indique clairement qu'en raison de la réaction négative possible de Dieu, les croyants doivent continuer à engager leurs biens et leur propre personne dans le combat (*jāhidū*) sur le « sentier de Dieu ». Plus loin, au v. 111, et en relation avec les v. 38-39, 41, le rédacteur entend motiver les croyants à s'engager dans le *jihād* : il ne met cependant pas l'accent sur les punitions divines, mais plutôt sur la récompense extraordinaire que les combattants connaîtront au paradis (dans le même sens, voir Q 3 : 195 ; 4 : 74 ; 61 : 10-12 ; voir en outre Q 2 : 216).

Comme les v. 38, 39, 41, le v. 40 s'adresse directement aux croyants ; cependant, il doit être considéré comme une interpolation tardive (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 302 : « le v. 40 est ici assez déconnecté »). Des allusions similaires à une ancienne menace, faite au messager par les incroyants, peuvent être trouvées, par exemple, en Q 60 : 1 ; 80 : 30 (voir aussi Q 17 : 76-77 et l'allusion à l'histoire commune à tous les messagers). Sur ce point, l'allusion à l'aide divine jadis accordée au messager doit rassurer les croyants sur le fait que les

incroyants seront les perdants. Il n'est cependant pas possible ici de déterminer la situation concrète à laquelle le texte fait allusion ; il n'est pas exclu que l'histoire mentionnée ici (situation dans une grotte) n'ait été mise en rapport avec l'Envoyé que dans un second temps, d'autant plus que dans la seconde partie du verset, l'interpolateur s'est servi presque mot-à-mot du v. 26 et de sa description de l'aide divine apportée à l'Envoyé.

42-46 Sur les motifs réels de ceux qui refusent d'aller à la guerre

Après que les croyants ont été directement avertis du danger de l'incroyance et savent qu'ils ne peuvent y échapper qu'en s'engageant sur le chemin de Dieu, les v. 42-46 se focalisent sur ceux qui ne « sortent » pas avec les croyants (voir le mot-clé *kharaja*, « sortir, quitter [quitter ses possessions, sa famille, *i.e.* changer de vie] », aux v. 42, 46, 47).

Au v. 42, les changements dans la forme d'adresse (discours en « tu », et non en « vous ») et dans la nature des accusations, ainsi que le reproche de mensonge, révèlent qu'il n'est plus question ici des combattants croyants dont il était question précédemment. Il est difficile de savoir s'il s'agit ici d'un noyau de pusillanimes situés derrière les troupes d'assaut ou plutôt de groupes qui devaient encore être convaincus d'intégrer l'armée.

Les v. 43-45, probablement interpolés plus tard, font référence à des négociations qui imposent la participation dans les campagnes militaires ; le v. 43 critique le fait qu'on acceptait auparavant des dispenses et des exemptions. Dans le contexte coranique actuel, un discours adressé à la deuxième personne du singulier (discours en « tu ») est compris comme une adresse à l'Envoyé. Cependant, le v. 43 sonne plutôt comme une sorte d'intimation adressée à un chef militaire qui ne s'était pas engagé de manière conséquente dans la guerre.

Les v. 44-45 fonctionnent comme un commentaire ultérieur du v. 43 : les vrais croyants sont identifiables au fait que l'on n'a pas

besoin de marchander avec eux ; leur conception de la foi implique la participation au *jihād*, et ils accomplissent bien évidemment les exigences du v. 41. Tous les autres, avec leurs doutes et leurs hésitations, ne font que montrer leur manque de foi véritable (v. 45).

À l'origine, le v. 46 pouvait être la suite directe du v. 42. Le serment de ceux qui ne sont pas sortis, c'est-à-dire partis au combat (v. 42), est ici démasqué comme un mensonge. De plus, Dieu est également ramené au centre de la scène : finalement, c'est Dieu lui-même qui les a maintenus à l'écart. La conclusion du verset, qui suggère que ces gens pouvaient rester avec les « inaptes au service militaire » (voir Blachère, *Coran*, p. 219) qui restaient à la maison (sur ce sujet, voir aussi v. 81-86), ne semble pas conçue comme un discours divin, mais plutôt comme un commentaire moqueur.

47-49 Sur le côté positif de la non-participation de certains groupes à la guerre

Contrairement aux v. 42-46, le v. 47 a en vue les combattants croyants (discours à la deuxième personne du pluriel) et souligne que la participation des groupes mentionnés aux versets précédents n'aurait entraîné que des conflits et des désaccords, et ce, jusqu'au chaos (*fitna*, voir Blachère, *Coran*, p. 219 : « en cherchant [à faire naître] la tentation [de désobéir] »).

Le v. 48 rappelle que ces groupes ont déjà cherché auparavant à installer ce désordre (*fitna*) et à embrouiller les ordres de l'Envoyé (discours à la deuxième personne du singulier, en « tu ») ; seul un ordre de Dieu, c'est-à-dire, de la plus haute instance, a pu clarifier la situation du commandement. On n'arrive cependant pas à distinguer la situation concrète à laquelle l'auteur fait allusion. Il n'est pas non plus certain qu'initialement, le discours en « tu » visait l'Envoyé.

La séquence du discours en « tu » au v. 48 se retrouve au v. 50. Une fois que les v. 50 et 48 sont connectés par le mot-clé *amr* (« affaire, ordre, chose, objet »), le v. 49 doit être vu comme une interpolation tardive. Cela est également étayé par le fait que la *fitna* (« tentation ») ne peut pas avoir ici le même sens qu'aux v. 47-48. L'interpolateur

veut s'assurer que de tels opposants soient considérés comme des « infidèles » (*kāfirūn*).

50-57 Refus et séparation définitive d'avec ceux qui ne veulent pas aller à la guerre

50-52 Les v. 50-52 font allusion à une situation dans laquelle les conflits belliqueux sont encore en cours et où la décision finale n'a pas encore été prise. Les groupes qui refusaient de participer aux combats réagissent avec inquiétude aux succès de l'Envoyé, alors que ses défaites et ses échecs leur ouvrent un espace libre qui leur permettrait de régler eux-mêmes leurs propres affaires, comme ils le faisaient auparavant (par rapport au v. 50, voir Q 3 : 120). Comme précédemment, aux v. 40-49, la question de savoir à quelle situation précise (tout au long de décennies d'efforts et de mouvements expansionnistes) ces versets font allusion, reste totalement ouverte.

Le v. 51 affirme clairement que tout ce que Dieu a prescrit pour les croyants finira par arriver (voir aussi, par exemple, Q 57 : 22). Le v. 52, par ailleurs, signale aux opposants à quel point les combattants sont résolus : rien d'autre que la victoire ou le paradis n'intéresse le croyant (« l'une des deux meilleures choses »). On ne sait toutefois pas si le v. 52 s'adresse à ceux qui ne veulent pas s'engager dans la guerre ou aux combattants adverses (voir l'adresse aux ennemis en Q 8 : 19).

53-54 Les v. 53-54 s'adressent à nouveau à ceux qui rechignent à aller combattre. En les déclarant indignes de faire des dons – puisqu'ils ne croient pas (*kafarū*) en Dieu et à Son envoyé, sont négligents dans la prière, etc. (v. 54) –, le texte accentue leur dévalorisation. Dans le contexte du passage, on pourrait penser aux dépenses pour les campagnes militaires (voir par exemple Q 2 : 195, 261, 262, 273 ; 8 : 60 ; 9 : 121 ; 57 : 10, chaque fois avec le verbe *anfaqa*, « dépenser », *fī sabīli llāh*, « sur le chemin de Dieu »). En outre, la plupart des textes concernant les « dépenses » (*nafaqāt*) se trouvent dans des contextes décrivant, de manière générale, les comportements pieux (voir par exemple Q 2 : 3, 267 ; 8 : 3 ; 13 : 22 ; 14 : 31 ; 22 : 35 ; 42 : 38 ; 35 :

29 (« en secret et en public ») ; 32 : 16 ; 4 : 39 (« dépenser sur ce que Nous leur avons donné ») ; voir aussi Q 25 : 67, dans le contexte de 25 : 63-64 ; Q 2 : 267 ; Q 2 : 215, avec des détails sur les bénéficiaires de ces dépenses ; Q 2 : 219, sur « les « excédents » ; voir aussi Q 2 : 264 ; 3 : 92 ; 36 : 47). La situation concrète dont il est ici question reste obscure.

55 Le v. 55 correspond presque à la lettre près au v. 85¹. L'énoncé, formulé comme un discours en « tu », est dirigé contre toute envie d'abondance de richesses et de progéniture et décrit toute fixation sur de tels biens comme de l'incroyance (voir Q 3 : 10 ; 8 : 28 comme « tentation, épreuve »). Le v. 55 présente la même argumentation que le v. 24 ; cependant, il résulte de la comparaison de ces deux versets qu'au v. 55, ce n'est peut-être pas l'Envoyé qui est le destinataire du message, mais plutôt un combattant qui hésite encore et reste séduit par la poursuite de richesses et d'une abondante descendance.

56 Le v. 56 (discours en « vous ») se focalise à nouveau sur des groupes qui ne prennent pas part au *jihād*. Malgré leur serment (v. 42) d'allégeance à la communauté, ces gens « font sécession » (*yafrāqūna*, voir Blachère, *Coran*, p. 220), et on ne peut pas compter sur eux. Le v. 57 ajoute que ces gens, en cas de guerre, profiteraient de toute occasion pour se sauver.

58-63 Exemples d'une foi insuffisante

Les v. 58-60 – avec les références spécifiques au comportement de ces personnes quand il s'agit du « partage des aumônes » (*ṣadaqāt*) –, ainsi que le v. 61, qui dénonce leurs actions dirigées contre le Prophète, fonctionnent comme une interpolation entre les v. 56-57 et les v. 62-63 (chaque fois un discours en « vous »), qui sont, d'un point de vue thématique, étroitement liés. En effet, tout comme les v. 56-57, les v. 62-63 font allusion à un groupe que les allocutaires doivent

1. Dans la *scriptio inferior* du palimpseste coranique de Sanaa (DAM 01 – 27.1), le v. 85 n'est pas attesté ; voir à ce sujet Sadeghi et Goudarzi, « Ṣan'ā' 1 », p. 23 et 61.

accepter ou rejeter. Alors qu'au v. 56 on affirme, en leur défaveur, que malgré leur serment, on ne peut pas compter sur les membres de ce groupe, le v. 62 affirme clairement qu'ils ne font en réalité pas d'efforts pour être acceptés par Dieu et par Son envoyé. Selon le v. 62, c'est donc cette foi déficiente qui détermine leur attitude concernant l'engagement dans les combats. Leur manque de fiabilité et leur louvoisement résultent de leur rejet de Dieu, ce qui doit être vu comme un affront envers Dieu et Son envoyé (v. 63). Cette argumentation est théologiquement chargée par rapport à celle des v. 56-57 et elle peut difficilement provenir du même auteur.

On notera que l'énoncé du v. 62 apparaît également, à nouveau, au v. 96 (voir aussi le v. 95) ; ici encore, le contexte est celui de groupes qui se maintiennent à l'écart de ceux qui combattent sur le « chemin de Dieu » (voir les v. 81-94*) mais évoquent leur pacte avec eux. Il est par ailleurs remarquable que le v. 96, ainsi que les v. 56 et 62-63, fonctionnent individuellement comme une sorte d'interface, au sens où à chaque fois, les séquences de textes qui suivent abordent un nouveau sujet : le v. 96 est suivi, aux v. 97-101, par des remarques sur le rôle des bédouins, les v. 62-63 par des propos sur les « hypocrites » (v. 64-68, voire aussi v. 73, 77), et le v. 56 par des questions relatives aux aumônes (*sadaqāt*).

À ces observations s'ajoute le fait que certains thèmes sont abordés à plusieurs reprises (« pardon » aux v. 80 et 113 ; « aumône » aux v. 58-60, 75, 79, 103). On relèvera également la présence de doublets : le v. 55 est repris presque littéralement au v. 85 ; le v. 87 au v. 93b ; le v. 94 est partiellement repris au v. 105.

Ces faits permettent de tirer les conclusions suivantes concernant les développements textuels qui ont conduit à la version de Q 9 : 38-129 dont nous disposons actuellement.

On ne peut en aucun cas parler d'une unité littéraire, mais cela ne veut pas dire qu'on ait affaire à une juxtaposition et une succession d'affirmations complètement désordonnées et abruptes. On peut clairement distinguer des caractéristiques structurales introduites avec des intentions littéraires (voir les analyses des v. 56 s., 62 s., 95 s.), qui indiquent plusieurs phases d'édition et d'expansion. Le schéma

de base identifiable en Q 9 : 38-123 – une juxtaposition et opposition entre, d'un côté, l'engagement sur le chemin de Dieu de croyants prêts au *jihād* (voir v. 41, 119-123*) et, de l'autre côté, les frileux (v. 38) ou les groupes qui se maintenaient à l'écart (voir par exemple v. 46, 56, 81 s.*) – est successivement enrichi par la conception de nouvelles séquences textuelles. D'autres groupes qui, à cause de leur mentalité et de leur comportement, se refusaient à prendre part au *jihād*, ou qui étaient accusés d'hypocrisie ou d'incroyance, sont ainsi disqualifiés.

Les v. 58-60, interpolés, se tournent contre ceux qui critiquent le partage des aumônes (*ṣadaqāt*), et le v. 60 nous renseigne sur les groupes de personnes qui pouvaient bénéficier de ces fonds (voir ici l'expression *fī ṣabīli llāhi wa-bni l-ṣabīli*, généralement rendu par « dans le chemin de Dieu et pour le voyageur », que Puin [*Diwan*, p. 54-57] rend par « pour le combat et pour le combattant »).

Le fait qu'ici le thème de l'« aumône » soit traité entre les v. 56-57 et les v. 62-63, et qu'il soit aussi abordé aux v. 75-79, 103-105, peut être perçu comme un autre indice suggérant que les v. 58-60 sont une interpolation tardive, dont le rôle, après le v. 56, est de dénigrer les groupes dont il est ici question et de les présenter comme des râleurs et des envieux.

Le v. 61 augmente l'ancienne liste de tous les groupes que l'on pouvait classer négativement, en faisant allusion aux gens qui « offensent et déprécient le prophète (voir Q 33 : 57, « Dieu et Son envoyé » ; 33 : 69, Moïse)¹. On ne sait pas à quoi précisément fait allusion l'expression « il est (une) oreille ». Veut-on dire qu'« il saisit tout », c'est-à-dire, qu'« on lui transmet tout » (ainsi Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 307), ou qu'« il prête l'oreille à tout croyant » ? Kropp (« ... und sagen : "Er ist ein Ohr !" », p. 202) considère que cela signifie probablement « celui qui entend ce que les autres n'entendent pas, qui croit entendre l'extraordinaire, mais aussi l'ésotérique, le surnaturel ». La

1. Dans la sourate 9, le terme « prophète », *nabīy*, est employé aux v. 61, 73, 113, 117 ; le terme « envoyé, messenger », *rasūl*, se trouve aux v. 1, 3, 7, 13, 16, 24, 26, 29, 33, 54, 59, 61, 62, 63, 65, 71, 74, 80, 81, 84, 86, 88, 90, 91, 94, 97, 99, 105, 107, 120, 128.

fin du verset est suspecte, puisqu'au lieu du terme « prophète », on revient au terme « envoyé » (comparer à Q 7 : 157-158).

64-80 Contre les hypocrites

Cette séquence se concentre sur des groupes présentés comme « hypocrites » (*munāfiqūn*)¹. Alors que précédemment, au v. 38 s., il était surtout question de savoir qui – et pour quelle raison – ne participe pas au *jihād* « sur le chemin de Dieu » et se maintient à l'écart, ici, les reproches dirigés contre les hypocrites mettent en évidence leur aversion pour les sourates qui ont été révélées, leur tendance à se moquer de Dieu, de Ses signes et de Son messenger et à ne pas prendre au sérieux les révélations (v. 64-65 ; comparer à Q 4 : 140) : ils sont ainsi à nouveau tombés dans l'incroyance (v. 66) et, contrairement aux croyants (v. 71), ils ordonnent ce qui est blâmable et interdisent ce qui est convenable, sans pour autant apporter de l'aide aux croyants (v. 67). La demeure finale des hypocrites et des incroyants sera donc l'enfer (v. 68). Ce jugement est répété au v. 73 ; il justifie l'appel adressé au Prophète de procéder avec fermeté contre les incroyants et les hypocrites.

L'interpolation tardive que constituent les v. 69-72 est perceptible (voir la technique de la « reprise répétitive » (*Wiederaufnahme*) – ici, la « reprise » des déclarations du v. 68 au v. 73). En plus de la perspective eschatologique déjà établie au v. 68 (« le feu de l'enfer »), l'interpolateur, au v. 69 (discours à la deuxième personne du pluriel), assimile les hypocrites à des groupes antérieurs qui ont agi et parlé exactement comme eux (voir la référence au v. 65) et qui, à la fin, ont totalement échoué. Le v. 70 rappelle les destins des peuples anciens, tels qu'ils se trouvent exposés dans les fameuses « légendes

1. Comparer avec les « hypocrites » ailleurs dans le Coran, par exemple Q 3 : 167 ; 4 : 88-89, 138-146 ; 63 : 1-8 ; au sujet des « hypocrites », *munāfiqūn*, voir Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 88, n. 5 : le terme est emprunté à l'éthiopien *mānafəq*, ici avec le sens de « douteur » ou « sceptique » (voir l'avis similaire de Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 64). Le verbe correspondant signifie « douter », « être inconstant » ; il est remarquable que très souvent il désigne également des gens qui doutent encore (voir aussi Firestone, *Jihad*, p. 78-79).

de punition » (*Straflegenden*). Aux v. 71-72, l'interpolateur attache une importance particulière aux pratiques pieuses des croyants¹ et au destin que Dieu leur promet au paradis, par opposition aux affirmations sur les hypocrites des v. 67-69 (voir les formulations du v. 72, qui font écho à celles du v. 68).

Par conséquent, les versets situés entre les v. 68 et 73 (le v. 73 correspondant littéralement à Q 66 : 9) doivent clairement être considérés comme un produit textuel secondaire, conçu et interpolé avec le but de s'adapter littérairement au contexte de cette section de la sourate.

Le long v. 74 revient sur le thème de la rechute dans l'incroyance, déjà évoqué au v. 66, et donne comme raison un plan qui s'est révélé infructueux (ce que dénote l'expression « parole d'impiété » reste énigmatique) ; malgré tout, le verset octroie encore aux personnes visées ici la possibilité de se convertir. Ce n'est pas du tout le cas aux v. 68, 73 ou 80². Cette tension s'explique par le fait qu'au v. 74, l'interpolateur ne veut pas fermer la porte de la conversion, c'est-à-dire de la repentance, à ces cas de désaffection extrême de la foi (voir par exemple Q 2 : 160 ; 4 : 145-146).

Les versets suivants (v. 75-76) ajoutent que certains parmi eux s'étaient engagés à donner l'aumône, car peut-être Dieu leur accorderait sa faveur (et leur octroierait des richesses, voir v. 74), mais qu'ils n'ont pas tenu cet engagement. Le v. 77 constate, par la suite, que leur attitude fondamentalement (« en leurs cœurs ») hypocrite était fortement ancrée. La formule *'a'qabahum nifāqan fī qulūbihim* n'est pas claire (*'a'qaba* signifie aussi bien « faire suivre » que « avoir pour conséquence », voir Blachère, *Coran*, p. 223, qui propose deux traductions différentes : « [Cette avarice] a pour conséquence hypocrisie en leurs cœurs » ; [Dieu] a fait suivre cela d'hypocrisie en leurs cœurs ») ; elle peut signifier que ce fut Dieu lui-même qui a fait d'eux des hypocrites (voir également, par exemple, Q 2 : 10).

1. Étrangement, l'engagement dans le chemin de Dieu, comme caractéristique du vrai croyant, n'est pas présent ici (contrairement à, par exemple, Q 8 : 74).

2. Il n'est pas certain que la mention du nombre « soixante-dix » au v. 80, soit une référence à Mt 18, 22.

Le passage tout entier (v. 75-79 ; sur le v. 78, comparer par exemple à Q 43 : 80 ; 58 : 7) devrait être compris comme une tentative d'harmoniser les différences entre les énoncés des v. 74 et 80, et d'expliquer pourquoi, au v. 74, après la rechute dans l'incroyance, la possibilité de la repentance est accordée ; en revanche, au v. 80, le manque de foi en Dieu et en Son envoyé ne peut jamais être pardonné : le v. 80 se réfère maintenant à ceux qui sont si fortement enracinés dans l'hypocrisie que, pour eux, toute demande de pardon serait vaine (voir Q 63 : 5-6).

Le noyau originel de la séquence actuelle sur les « hypocrites » (v. 64-80) consistait en Q 9 : 64-68, 80 ; un premier éditeur a interpolé les v. 69-72 avec le v. 73 reprenant l'énoncé du v. 68 ; l'interpolateur du v. 74 modifie légèrement l'accent du propos ; ensuite, les v. 75-79 ont encore été insérés.

81-96 L'envoyé de Dieu face à ceux qui répugnent à aller au combat

81-96 Il est question, aux v. 81-89, de groupes « qui restent assis » (voir le mot-clé *qa'ada* aux v. 81, 83, 86 ; il s'agit visiblement d'un usage grammaticalisé du terme, la formule signifiant simplement « ceux qui restent » ; pour un usage similaire, voir Q 85 : 6 et commentaire *ad loc.*). Ces groupes ne se sont pas engagés dans la lutte sur le chemin de Dieu ; autrement dit, ils ont été laissés derrière, et sont restés à la maison (v. 81). C'est aussi à cela que se réfèrent les v. 91-96 ; le v. 90, sur les bédouins (*a'rāb*) doit être vu comme une interpolation secondaire (comparer avec les bédouins aux v. 97-99). L'ensemble du passage n'a pas été conçu d'une seule main.

Il convient également de noter que le mot-clé « rester assis » (*qa'ada* ; voir Q 3 : 168 ; 4 : 95) est déjà présent au v. 46, et que les v. 42-49 traitent du même thème que les v. 81 s. (voir la connexion établie entre le v. 83 et les v. 42, 46, 47, au moyen du mot-clé *kha-raja*, « sortir »). La disposition actuelle du texte est-elle seulement le résultat des mises à jour successives d'une séquence de textes plus ancienne, dans laquelle les v. 83-88 formaient la suite directe des v. 42-47 s. ?

La critique – proférée au v. 81 – contre le désengagement de ces groupes, couplée à la menace du feu de l'enfer, est suivie par des instructions données à l'Envoyé, destinées à les exclure, à ne pas leur permettre de participer aux combats (v. 83), et, après leur mort, à prendre en compte leur statut de pécheurs (v. 84). Le v. 85 fonctionne ici de manière assez brusque, contrairement à sa version parallèle au v. 55. Il peut s'agir d'une interpolation plus récente (voir *supra*, commentaire du v. 55), qui a à l'esprit les « gens aisés » (*ulū l-ṭawli*), auxquels le v. 86 reproche de vouloir se soustraire à l'engagement commun dans la lutte aux côtés de l'Envoyé, même quand l'invitation à le faire provient d'une nouvelle sourate (*i.e.*, d'un nouveau texte, d'une nouvelle révélation). Le v. 87 précise, de manière désobligeante et moqueuse, que ces gens aisés s'associent à ceux qui, tels les femmes et les enfants, doivent rester à l'arrière (voir v. 46), car ils ne sont pas en situation de pouvoir combattre.

Les v. 88-89 peuvent alors établir un lien et un contraste avec le v. 81 (voir les liens lexicaux, par exemple *karihū 'an yujāhidū bi-'amwālihim wa-'anfusihim*, « ils ont répugné à lutter par leurs biens et leurs personnes », v. 81 / *jāhadū bi-'amwālihim wa-'anfusihim*, « ils ont lutté avec leurs biens et leurs personnes », v. 88 ; ou bien la référence au feu de l'enfer, au v. 81, *versus* celle aux ruisseaux du paradis, au v. 89), et mettre en évidence le comportement complètement différent de l'Envoyé, qui dirige la lutte armée avec « ceux qui ont cru en lui », qui peuvent espérer le paradis comme récompense. On notera que, contrairement aux v. 81-88, Q 4 : 95 considère que ceux qui luttent sur le chemin de Dieu ont un niveau d'excellence supérieur à ceux qui restent à l'arrière, et méritent une meilleure récompense (Paret ajoute : « le paradis ») ; les croyants qui restent à l'arrière ne sont cependant pas condamnés – contrairement à Q 9 : 81-88, ils ne sont donc pas exclus du salut.

Initialement, après les v. 87-89, on trouvait la première partie du v. 93 avec le mot-clé *ista'dhana*, « demander la permission » (présent aussi au v. 86), afin de signaler que des mesures pouvaient être prises contre le comportement des riches. Les v. 91-92 ont clairement été insérés rétrospectivement, avant le v. 93, afin de désigner ceux qui,

contrairement aux véritables tire-au-flanc, peuvent être dispensés du combat sur le chemin de Dieu, à cause de la maladie ou de la pauvreté (v. 91), ou par manque de moyen de transport (v. 92 ; s'agit-il d'une réminiscence d'une histoire transférée dans un second temps au Prophète ?). Ici aussi, l'interpolateur a appliqué la technique littéraire de la « reprise répétitive » (*Wiederaufnahme*) ; c'est pourquoi, après l'interpolation des v. 91-92, la fin du v. 93 correspond presque parfaitement à la fin du v. 87.

La référence complètement inattendue aux bédouins, au v. 90, a probablement été ajoutée encore plus tard. Après avoir examiné la séquence constituée par les v. 97-101 (ou jusqu'au v. 106) sur les bédouins, un éditeur ultérieur fait immédiatement référence, après les v. 81-89, au fait qu'il existait aussi parmi eux des tire-au-flanc. Le v. 94 fonctionne comme un ajout qui revient, rétrospectivement, sur le refus du v. 83 de les impliquer dans des actions ultérieures : même leurs excuses ne peuvent changer cette décision. La seconde partie du v. 94 correspond presque mot à mot au v. 105 (voir aussi les liens avec Q 62 : 8).

Le v. 96 clôt la séquence constituée par les v. 93-96 (voir *supra*, commentaires du v. 62). Le v. 95 constitue une disqualification supplémentaire et plus récente des gens visés au v. 96 : ils sont « impurs » (*rijs*, « souillure »).

97-101 Sur le comportement des bédouins

Le v. 97 commence par des réserves d'ordre général sur les bédouins (voir aussi Q 48 : 11, 16 ; 49 : 14-17) : ils sont plutôt considérés comme des incroyants et des hypocrites qui n'accordent aucune importance aux lois transmises par Dieu à travers Son Envoyé.

Alors que le v. 98 fait référence à ceux d'entre eux qui acceptent de faire des dépenses – mais sans conviction, et plutôt parce que les rapports de force les y obligent –, le v. 99 souligne le fait que d'autres contribuent librement et de tout cœur (voir aussi *supra*, les remarques sur les v. 53-54), ce qui, avec les prières de bénédiction faites par l'Envoyé (voir le v. 103), fait d'eux les bénéficiaires de la miséricorde divine (voir par exemple Q 21 : 86 ; 45 : 30, etc.).

Le v. 100, avec les promesses aux « émigrés », *al-muhājirūn* (voir plus haut les remarques sur le v. 20 ; voir aussi Q 8 : 72, 74-75), et aux « auxiliaires », *al-anṣār*, semble une interpolation tardive ; en effet, au v. 101, il est de nouveau et explicitement question des bédouins. Les raisons d'une telle interpolation à cet endroit ne sont pas évidentes. Il n'est à nouveau question des « émigrés » et des « auxiliaires » qu'au v. 117. Le souci de l'interpolateur aurait pu être d'affirmer que, de manière générale, Dieu est favorable aux « émigrés » et aux « auxiliaires », malgré les allusions critiques du v. 117 (repentance à cause d'une situation problématique).

Le v. 101 établit un parallèle entre certains groupes de bédouins et une partie des habitants de la « cité » (*al-madīna*), au sens où les uns et les autres sont accusés d'hypocrisie (voir aussi le v. 120). Il n'est pas sûr que le terme *al-madīna* désigne ici la ville de Médine (voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 199, n. 713 : « L'usage par le Coran de *al-madīna* [« la cité » ; voir Q 9 : 101, 120 ; 33 : 60 ; 63 : 8] est trop général pour que l'on suppose qu'il s'agit d'un nom propre », voir aussi *infra*, sur le v. 120).

102-106 Sur les pécheurs repentis (en règle générale ou parmi les bédouins ?)

Il est difficile de savoir si les v. 102-106 prennent position sur divers cas de figure relatifs aux groupes de bédouins mentionnés précédemment, au sens où ceux qui se repentiront, feront l'aumône et bénéficieront de la prière de l'Envoyé se verront pardonnés par Dieu, ou s'il est ici question d'autres personnes (voir v. 102, 106, « d'autres ont reconnu », « d'autres attendent »).

107-110 L'illégitimité des lieux de culte (chez les bédouins ?)

Ces versets critiquent une conduite de nature totalement diffamante. Il est ici question de groupes qui, à travers la prise d'un lieu de culte (*masjid*), ont provoqué nuisances, incroyance et divisions parmi les croyants. En outre, les anciens ennemis de Dieu et de Son

Envoyé reçoivent une mise en garde (le sens du terme *irṣād* n'est pas clair, comme le montrent les différentes interprétations des commentateurs et des traducteurs : Paret, « camp de base [*Stützpunkt*] », Bell, « pour fournir une cachette [*to provide a lurking place*] », Blachère, « pour faire le guet (?) » (voir sa discussion dans *Coran*, p. 227-228, n. 108). On parle peut-être ici d'un lieu de culte (à titre d'exemple) qui a été repris ou partagé par des communautés chrétiennes au cours de l'expansion des conquêtes sur le « chemin de Dieu », ce qui a suscité des irritations et des discussions (voir aussi *supra*, le commentaire de Q 7 : 29). Les v. 108-109 soulignent alors que seuls les lieux de culte ou de prière fondés sur la crainte (*taqwā*) de Dieu sont légitimes.

La parenthèse que constituent les v. 107-110 pourrait être attribuée à un interpolateur qui, en plus des développements précédents sur les hérésies, les dissidences, etc., souhaite donner un autre exemple de la menace qui pèse sur l'unité de la foi et des croyants dans le contexte de l'expansion des conquêtes.

111-112 Sur les croyants comme combattants sur le chemin de Dieu, et leur salaire

Sans qu'il y ait de lien observable avec les versets précédents (v. 107-110), l'auteur du v. 111 souligne que Dieu considère l'engagement total des croyants (« avec leurs biens et leur personne », voir v. 20, 41, 81, 88) dans la guerre sainte comme une offre commerciale, raison pour laquelle Il leur garantit le paradis comme récompense (voir aussi Q 4 : 74). Cependant, ni l'entrée immédiate au paradis ni l'assistance divine (voir en ce sens Q 3 : 169) ne sont ici explicitement mentionnés. On pourrait donc également penser que cet accès au paradis n'aura lieu qu'au jour du Jugement dernier (sur cette question, voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 156-157). Le verset fait allusion à une promesse contraignante de Dieu qui ne se trouve pas seulement dans le Coran, mais aussi dans la Torah et dans l'Évangile (l'idée est-elle de motiver aussi les juifs et les chrétiens à s'engager ?). On ne sait pas trop, cependant, à quel texte précis il

est fait référence (Mc 8, 34-36 ; Mt 5, 10 ?). La mention de la Torah et de l'Évangile à côté du Coran implique qu'ici *qur'ān* désigne une Écriture à part entière.

Le v. 112 semble fragmenté et n'apparaît pas comme la continuation du v. 111. L'énumération des formes de piété (le sens de *al-sā'iḥūna*, « ceux qui vagabondent, errent (?) », est obscur ; voir cependant Mortensen, « Spatial Expressions ») devrait être considérée comme un complément du v. 111, avec le but de signaler que ces croyants, quand bien même ils ne s'engageraient pas dans la guerre sainte, sont certains d'accéder au paradis (voir Paret, *Kommentar*, p. 213). Une telle clarification pouvait provenir de groupes qui avaient des réserves sur la propagande guerrière, présentée comme la « vraie foi » (voir *supra*, les remarques sur Q 8 : 2-4 comme clarification théologique/dogmatique de Q 8 : 72-75*).

113-118 Sur le Prophète et sa demande illégitime de pardon en faveur des polythéistes. La sollicitude renouvelée de Dieu

Les v. 113-118, avec leurs allusions à des attitudes incorrectes du Prophète et des croyants (voir le v. 113, qui prohibe les prières d'intercession en faveur des polythéistes, même s'il s'agit de membres de sa propre famille, voir aussi le v. 80), ainsi que des « émigrés » et des « auxiliaires » et des assistants » (v. 117, voir aussi v. 100), constituent un autre ajout. On ne peut que spéculer sur la question de savoir ce qui s'est effectivement produit : s'agit-il d'événements affectant directement le Prophète et sa communauté ou est-il question d'histoires militaires (voir v. 117-118) qui circulaient, d'une façon ou d'une autre ? Quoi qu'il en soit, le texte laisse entendre que le Prophète lui-même, et ses compagnons, ont aussi pu être égarés.

Les v. 113-116 traitent aussi d'une question générale, et importante, pour tous les croyants, à savoir si des intercessions en faveur de parents restés polythéistes étaient licites. Alors que la mention de la prière d'Abraham pour son père, dans d'autres textes coraniques (voir Q 14 : 41 ; 19 : 47 ; 26 : 86 ; 60 : 4), pouvait le suggérer, le v. 114

(qui fait implicitement référence à ces passages) explique pourquoi l'exemple d'Abraham ne peut être invoqué et appliqué.

Avant l'interpolation des v. 113-118, les énoncés du v. 111 sur la garantie divine du paradis étaient directement liés aux injonctions des v. 119-123, explicitement adressées aux croyants et les enjoignant de craindre Dieu et de lutter contre les infidèles (remarquer à chaque fois le discours en « vous », au v. 111 ainsi qu'aux v. 119 et 123).

119-123 Aux croyants. Instructions sur la lutte contre les incroyants sur le chemin de Dieu

Le v. 120 précise qu'aussi bien les habitants d'*al-madīna* que les bédouins (voir le v. 101) doivent s'impliquer dans la lutte armée menée par l'Envoyé de Dieu ; en outre, non seulement la mort des combattants (voir en ce sens le v. 111), mais également les difficultés de la guerre, ainsi que les succès contre les incroyants (« sur le chemin de Dieu »), sont voulus par Dieu (voir l'inclusion secondaire des dépenses et des mouvements au v. 121). Il n'est pas certain que ces propos fassent référence à la ville de Médine (Yathrib) (voir *supra*, le commentaire du v. 101). Il peut tout à fait être question ici de « ville et de campagne » en un sens large.

Le v. 122 ordonne que les croyants impliqués dans des opérations militaires divisent leur contingent et que seuls certains groupes partent en campagne (sur *nafara*, « s'avancer, aller de l'avant », voir aussi les v. 38, 41, 81, ainsi que Q 4 : 71, à chaque fois, de toute évidence, en un sens militaire). L'objectif affiché de telles consignes est de voir les groupes qui restent à l'arrière recevoir une instruction sur leur religion et pouvoir ainsi transmettre leur savoir à ceux qui reviennent des combats. L'interprétation de Paret, selon laquelle ce verset avait originellement pour but de mieux organiser la conversion à l'islam de tribus entières de bédouins, c'est-à-dire de le faire par (petits groupes), car « un afflux massif des convertis bédouins dans la région de Médine était indésirable » (« Sure 9, 122 », p. 234) paraît artificielle et absurde.

Le v. 123 s'adresse directement (voir en amont le v. 119) aux croyants. Il y exprime une injonction au combat qui fait écho aux

v. 38, 39 et 41, qui marquent le début de la seconde partie (v. 38-129) de la sourate 9. Les croyants (voir le v. 38) sont tout d'abord interpellés sur leur hésitation à se lancer dans la guerre sainte. Après les allusions aux menaces des châtements divins (v. 39), le texte décrète sans ambiguïté, au v. 41, qu'il est obligatoire de sortir et de s'engager dans la guerre sainte avec ses propres biens et sa propre personne.

Pour le rédacteur des v. 38-39, 41, il s'agit de renforcer, parmi les croyants, l'idée de l'engagement dans la guerre sainte et de contrecarrer une possible baisse de l'implication des croyants (v. 38). Il revient sur ce thème à la fin de la sourate (v. 123), et conclut en soulignant que le combat contre les incroyants doit se poursuivre avec la plus grande fermeté.

Le fait qu'au v. 123 on parle d'incroyants « dans les environs » (Blachère : « dans votre voisinage »), n'implique nullement (comme le veulent les commentateurs musulmans) qu'il soit ici question des alentours les plus proches de Médine (ainsi Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 323 : « des tribus dans le voisinage de Médine ») ; il peut parfaitement s'agir d'une consigne générale, à savoir : dans l'expansion de la guerre sainte, agir partout sans compromis contre les incroyants, où qu'on puisse les rencontrer (voir aussi *supra*, le v. 5).

La fonction de passages comme Q 9 : 38, 39, 41, 123 est de disqualifier (reproches de faiblesse et de superficialité de la foi, incroyance, avarice, manquement à la parole donnée, couardise, hypocrisie, apostasie, etc.) les groupes qui s'opposeraient à l'Envoyé, mais aussi ceux qui seraient sceptiques, hésitants, indécis, vis-à-vis de la lutte armée « sur le chemin de Dieu » – et cela concerne aussi bien les propres rangs de la communauté coranique que les milieux voisins (bédouins). Au final, seuls les croyants combattants sont considérés comme de vrais croyants (voir encore, plus explicitement, les v. 44, 88, 100, 111).

124-127 Sur la signification des sourates qui ont été révélées

Cette section suggère que la crédibilité et la signification de sourates déjà révélées sont mises en cause par certains croyants (les v. 64 et 86 montrent déjà de telles réactions ; voir aussi Q 47 : 20).

Le v. 124 cite des croyants qui contestent l'effet que les sourates – aussi bien celles déjà existantes que les futures – peuvent avoir sur le renforcement de la foi. Rien n'est dit du contenu spécifique de telles sourates ; vu le contexte (voir le v. 86), il pourrait s'agir de textes prônant l'engagement dans la guerre sainte comme partie constituante de la foi (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 323 : « nous pouvons supposer qu'elle [cette sourate] contenait une exhortation à la guerre », voir par exemple Q 47 : 20). L'auteur du v. 124 prouverait alors, par cette citation, que certains croyants s'opposaient à ces engagements et exhortations et, de ce fait, rejetaient les sourates/textes avec de tels contenus, considérant qu'elles ne permettaient pas de renforcer ou d'intensifier la foi¹.

Aux versets suivants, ce groupe est encore davantage disqualifié ; ses membres finissent comme mécréants (v. 125 ; on ne peut que spéculer sur ce dont il est exactement question au v. 126) ; le v. 127 décrit la manière dont ils cherchent à esquiver une situation de prédication.

Les versets à la fin de la sourate 9, en rétrospective des sections précédentes, rappellent qu'il faut prendre au sérieux l'impératif de l'engagement dans la guerre sainte, qu'il faut le voir comme quelque chose qui est toujours légitimé par la plus haute autorité, et qu'il convient de se séparer de tout groupe qui s'opposerait à de telles idées.

128-129 *Aux croyants. Référence à l'Envoyé issu de leurs rangs. À l'Envoyé. Profession de foi*

Aucun lien n'est perceptible entre ces deux versets, ni entre eux et les énoncés qui les précèdent. C'est la raison pour laquelle certains

1. Voir la formule *'ayyukum zādathu hādhihī 'īmānan*, « qui d'entre vous est grandi, en [sa] foi, par ceci ? ». Comparer à Q 8 : 2 : « les croyants sont ceux dont le cœur frémit et la foi augmente [*zādathum 'īmānan*] lorsque Dieu est invoqué et que Ses signes [*āyāt*] leur sont communiqués ». Ici, contrairement à Q 9 : 124, la disposition adéquate envers des textes de proclamations divines existants et disponibles suffit ; concernant la position exceptionnelle de Q 8 : 2-4, voir commentaire *ad. loc.*

exégètes anciens du Coran considéraient que ces références à l'Envoyé étaient des réminiscences de l'époque mecquoise, qui n'auraient trouvé qu'ici leur place au cours de la rédaction finale du texte coranique. On ne doit cependant pas ignorer que ces versets ont une fonction précise : d'une part, l'Envoyé (v. 128, discours en « vous », comme au v. 121) cherche le bien des croyants, mais leur comportement le blesse ; d'autre part, l'Envoyé lui-même (discours en « tu » adressé à l'Envoyé, suivi d'un discours en « je » de l'Envoyé), dans les situations difficiles (de la guerre sainte ?, voir Q 8 : 20, 40), peut compter sur le secours de la plus haute instance (comparer à Q 8 : 62, 64).

Résumé

Le fait que la sourate 9 ait connu une genèse longue et compliquée ne peut être nié. Il ne s'agit cependant pas d'une juxtaposition aléatoire de passages et de versets. En effet, les injonctions au combat – formulées au discours direct, aussi bien aux v. 1-37 (voir v. 12, 29a, 36) qu'aux v. 38-129 (voir v. 38, 39, 41, 123), mais aussi les références aux combattants croyants comme étant les seuls vrais fidèles (de manière explicite, aux v. 44, 88, 100, 111), montrent qu'il y avait une intention claire et constante à l'origine de la composition de la sourate et de ses réécritures et expansions ultérieures. Il est clair que cette sourate reflète l'idéologie de ceux qui prônent l'action militante contre l'incroyance et les croyances déviantes, et entendent ainsi propager la « vrai foi », comme le veut Dieu. Ces parties de texte appartiennent à la structure de base de la sourate. Les textes qui disqualifient l'attitude des groupes qui ne s'engagent pas dans les conflits militaires sont conçus selon cette perspective.

La manière détaillée et l'intensité de la tentative d'imputer à ces groupes faiblesse et superficialité de foi, couardise, manque de fiabilité, avarice, etc., et de ne pas reconnaître leurs croyances comme droites (voir *supra*, l'analyse des nombreuses interpolations successives), reflète une situation historique conflictuelle à l'intérieur du mouvement coranique, dans laquelle il s'agissait de faire en

sorte qu'une conception de la foi et de la piété plus agressive, avec les conduites et les actions militantes correspondantes, soit acceptée par la majorité et soit imposée aux groupes qui ne penchaient pas vers ces comportements agressifs (sur de telles voix dans le Coran, voir par exemple Q 2 : 109 ; 5 : 13 ; 16 : 125 ; 29 : 46 ; 42 : 15 ; 50 : 39 ; voir Firestone, *Jihad*, p. 47-48, 69-73). Cela soulève aussi la question de savoir précisément quels étaient les motifs décisifs qui ont amené ces groupes à s'opposer à une telle piété militante (voir aussi *supra*, sur les relations entre Q 8 : 2-4 et 8 : 72-74, et le résumé de la sourate 8).

Étant donné que le texte ne contient pas de références claires à des événements précis, les tentatives (très différentes) de localisation et contextualisation historique des différents passages et versets du texte durant la carrière de Muhammad, telles qu'on les rencontre habituellement dans la tradition islamique, ne sont nullement nécessaires, et sont même en partie peu convaincantes. Les relations textuelles que l'on a pu observer, et la situation conflictuelle qu'elles reflètent, pourraient très bien être liées aux développements sous « les premier califes... [qui] dirigeaient effectivement un « État-*jihād* », une entité politico-religieuse comprenant des combattants de différentes affiliations religieuses dont le but premier était l'expansion de l'État au nom de Dieu » (Hoyland, *Seeing Islam*, p. 555).

Traduit de l'allemand par Ebrard da Costa et Guillaume Dye.

*

Bibliographie

ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.

- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1950), *Le Coran 3, Traduction nouvelle* (Paris : Maisonneuve).
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ân)* (Paris : Maisonneuve).
- DONNER Fred M. (2010), *Muhammad and the Believers : At the Origins of Islam* (Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press).
- FIRESTONE Reuven (1999), *Jihad. The Origin of Holy War in Islam* (New York : Oxford University Press).
- FRIEDMANN Yohanan (2007-), « Dhimma », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), pars 1, 8-9, p. 87-92.
- GRABAR Oleg (1996), *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem* (Princeton : Princeton University Press).
- GRIFFITH Sidney H. (2011), « *Al-Naṣārā* in the Qur'ān : a Hermeneutical Reflection », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 301-322.
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin/Leipzig : De Gruyter).
- HOYLAND Robert G. (2007³), *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ : Darwin Press).
- HOYLAND Robert G. (2015), *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (Oxford : Oxford University Press).
- HOYLAND Robert G. (2015), « The Earliest Attestation of the *Dhimma* of God and His Messenger and the Rediscovery of P. Nessana 77 (60s AH / 680 CE) », dans Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, Robert Hoyland (dir.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (Leyde : Brill), p. 51-71.
- KHOURY Adel Th. (1996), *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, vol. 7 (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus).

- KROPP Manfred (2014), « ... und sagen : "Er ist ein Ohr !" Sprich : "Ein Ohr zum Guten für Euch !" » (Q9,61) », dans Katrin Müller, Andreas Wagner (dir.), *Synthetische Körperauffassung im Alten Testament und seinen Nachbarkulturen* (Münster : Ugarit-Verlag), p. 185-222.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MORTENSEN Mette Bjerregaard (2019), « Spatial Expressions of Ascetic Tendencies in the Qur'ān », *Numen* 66, *Numen* 66/5-6, p. 499-523.
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PARET Rudi (1979), *Der Koran* (Stuttgart : W. Kohlhammer).
- PARET Rudi (1953), « Sure 9, 122 und der Ġihād », dans *Die Welt des Islams* N.S. II, p. 232-236.
- POHLMANN Karl-Friedrich (2015), *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, 3^e éd. (Darmstadt : WBG).
- PRÉMARE Alfred Louis DE (2010), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris : Téraèdre).
- PUIN Gerd Rüdiger (1970), *Der Diwān von 'Umar ibn al-Hattāb – Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte* (Diss. Bonn).
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur'ān and Its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).
- RUBIN Uri (1982), « The Great Pilgrimage of Muḥammad : Some Notes on Sūra IX », *Journal of Semitic Studies* 27/2, p. 241-260.
- RUBIN Uri (1993), « Quran and *Tafsīr* : The Case of "‘an yadin" », *Der Islam* 70, p. 133-144 ; réimpr. dans Ibn Warraq (dir.), *What the Koran Really Says* (New York : Prometheus Books, 2002, p. 372-386).

SADEGHI Benham and Goudarzi, Mohsen (2012), « San‘ā’ 1 and the Origins of the Qur’ān », *Der Islam* 87, p. 1-129.

TORREY Charles C. (1933), *The Jewish Foundation of Islam* (New York : Jewish Institute of Religion Press. Bloch Publishing Co.), p. 62-126 ; réimpr. dans Ibn Warraq (dir.), *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York : Prometheus Books, 1998, p. 293-348).

GUILLAUME DYE ET JULIEN DECHARNEUX

Sourate 10

YŪNUS

(JONAS)

STRUCTURE GÉNÉRALE

109 versets. La sourate rime partout en *-īm/-īn/-ūn*, sauf au v. 108 (*-īl*). Le titre est tiré du v. 98 (voir commentaire *infra*).

Bien qu'elle aborde des thèmes variés et ne soit pas caractérisée par un récit particulièrement suivi, la sourate 10 possède une certaine unité thématique. Informée par des préoccupations parénétiques, elle aborde de nombreux thèmes typiques du Coran, comme l'unicité et l'omnipotence divines (v. 3, 18, 35, 55, 65-66), la providence et la bienfaisance de Dieu (v. 5-6, 22-23, 31, 57-59, 67), la justice divine, la résurrection et le jour du Jugement (v. 4, 9-10, 24, 26-30, 45, 52, 60-64), ou la prophétie (v. 2, 47). La sourate est aussi marquée par un ton polémique et menaçant contre les incroyants (*al-kāfirūn*) et les associa-teurs, comme on peut le voir dans le recours à des motifs littéraires variés : avertissements et menaces de châ-timents (v. 4, 7-8, 13, 17, 23, 27-30, 39, 45, 49, 54, 60, 69-70, 96-97), y compris les *Straflegenden*, les « histoires de punition » (v. 71-93), réfutations d'accusations et encouragements au messager coranique (v. 20, 38-43, 48-52), qui sont contrebalancés par de brefs passages sur les signes de Dieu (v. 3-6, 24, 31, 34, 101-103) et sur la rétribution dont bénéficieront les justes (v. 4, 9-10, 26). Les thèmes de l'incroyance (voir la répétition d'une formule comme *wa-mā kānū li-yu'minū*, « et ils n'ont pas cru » (v. 13, 40, 74, 88, 101), qui revient comme un leitmotiv), du mensonge (v. 39, 41, 45, 59, 60, 69), et de l'ingratitude humaines (v. 12, 21, 23, 60) sont au cœur du texte, dont la clef est sans doute l'idée, présente sous différentes formes, que Dieu guide les croyants et égare les incroyants (v. 9, 11, 33, 74, 96, 99, 100).

Cette sourate constitue clairement un texte composite, où s'entrelacent, dans une première partie (v. 1-70), des éléments caractéristiques d'un « schéma de prédication missionnaire » (voir Andrae, *Origines*, p. 174-177)¹ et une défense du messenger coranique et de sa mission (v. 2, 15-17, 20, 38, 41-43, 47-49) ; ces thèmes sont illustrés, dans une deuxième partie (v. 71-93), par le parallèle avec les histoires de Noé et Moïse ; s'ajoutent ensuite, dans une troisième partie plus hétérogène (v. 94-109), divers textes qui évoquent, glosent ou, parfois, contestent, certains passages des deux premières parties. Diverses additions et interventions éditoriales peuvent être repérées (voir commentaire, *infra*).

On peut proposer le plan suivant, qui suit en partie Droge (*Qur'ān*, p. 124 s.).

Plan

1 Lettres mystérieuses et invocation.

2 Prophète ou magicien ?

3-6 Signes divins et providence.

7-14 Châtiments, récompenses et avertissement divins.

15-21 Polémique entre le messenger et les incroyants.

22-23 Parabole de la tempête en mer.

24 Parabole sur la fugacité de la vie ici-bas.

1. À savoir : insistance sur l'unicité, l'omnipotence et la providence divines, auxquelles les hommes sont appelés à répondre avec gratitude et humilité, en changeant leur conduite et en n'adorant que Dieu ; or ils se montrent ingrats, et seront donc punis. Ce schéma se rencontre très souvent dans le Coran (de manière plus ou moins développée) : voir par exemple Q 13 : 2-6 ; 20 : 3-9 ; 23 : 12-22 ; 27 : 60-68 ; 30 : 18-27 ; 43 : 9-14 ; 45 : 2-9 ; 50 : 6-11 ; 71 : 9-26 ; 78 : 6-40 ; 79 : 27-41, et surtout Q 16 : 1-34 (voir commentaire *ad loc.*).

25-27 Rétribution des justes et châtement des incroyants.

28-30 Dialogue au Jour du jugement.

31-36 Polémique contre les incroyants : la bienfaisance et l'omnipotence divines.

37-45 Origine divine de la révélation et encouragements au messager coranique.

46-56 Dialogue avec les incroyants sur le Jugement dernier.

57-65 La providence divine.

66-70 Polémique contre les incroyants.

71-93 Récits sur les messagers.

71-74 Noé.

75-93 Moïse.

75-83 Moïse et Aaron devant Pharaon.

84-89 Dialogue entre Moïse et son peuple et dialogue entre Moïse et Dieu.

90-92 Traversée de la mer et destin de Pharaon.

93 Coda.

94-100 Doute, croyance et révélation.

101-109 Instructions aux croyants.

La tradition musulmane affirme qu'il existait dans le codex supposé détenir par un des compagnons de Muhammad, Ubayy b. Ka'b

(m. 649), un verset supplémentaire qui aurait été intercalé entre les v. 25 et 26 (certaines traditions affirment aussi que ce verset appartenait à la sourate 98 dans le codex de Ubayy). La forme de ce verset perdu varie selon les sources, mais la teneur fondamentale est pratiquement toujours la même : « Si le fils d'Adam [l'homme] possédait une vallée de trésors, il en voudrait une deuxième, s'il en avait deux, il en voudrait une troisième. Mais seule la poussière emplit le cœur de l'Homme et Dieu se tourne vers celui qui revient à Lui, repentant [*yatūbu allāh 'alā man tāba*] ». Toutefois, cette tradition n'apparaît guère crédible, dans la mesure où la finale en *-āb* de ce verset non canonique cadre mal avec la rime très régulière en *-īn/-ūn/-īm* de la sourate 10 (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 2, p. 248).

COMMENTAIRE

1 *Lettres mystérieuses et invocation*

Le premier verset est composé de deux parties. La première est constituée des « lettres mystérieuses », ou « lettres séparées » (*al-ḥurūf al-muqatta'āt*), 'alif lām rā'. La séquence 'alif lām rā' apparaît à l'entame de quatre autres sourates (11, 12, 14 et 15) sur les vingt-neuf commençant par des « lettres séparées » ('-l-m : 2, 3, 29, 30, 31, 32 ; '-l-m-r : 13 ; '-l-m-ṣ : 7 ; ḥ-m : 40, 41, 43, 44, 45, 46 ; ḥ-m-'-s-q : 42 ; ṣ : 38 ; ṭ-s : 27 ; ṭ-s-m : 26, 28 ; ṭ-h : 20 ; q : 50 ; k-h-y-'-ṣ : 19 ; n : 68 ; y-s : 36). À ce jour, le mystère du sens de ces lettres demeure entier (voir Massey, « Mysterious letters », et les différents commentaires *ad loc.*). Certains chercheurs ont considéré qu'il s'agissait d'un système de numérotation ou de classification de folios du Coran, alors que d'autres ont suggéré qu'il pourrait s'agir d'abréviations (titre de la sourate, *basmala*, épithète de Dieu, formules liturgiques, ou autres), en arabe, en hébreu ou en araméen, selon les hypothèses. L'idée qu'on

a affaire à des abréviations de formules est assez vraisemblable, mais aucun consensus n'a été atteint sur la signification de ces sigles.

Toujours au v. 1, les lettres mystérieuses sont suivies de l'affirmation déictique *tilka āyāt al-kitāb al-ḥakīm*, « Voilà les versets/signes de la sage Écriture¹ ». Il n'est pas impossible que le démonstratif *tilka* se réfère aux lettres mystérieuses elles-mêmes, mais il pourrait tout aussi bien se rapporter à ce qui suit, faisant ainsi du reste de la sourate les « signes/versets du Livre sage ». Ces hypothèses paraissent toutefois assez peu plausibles, dans la mesure où, grammaticalement, *tilka* est un démonstratif d'éloignement.

C'est en fait la problématique de l'auto-référentialité, réelle ou supposée, du Coran qui est ici en jeu : quand le texte coranique parle de *kitāb* ou de *qur'ān* (tout comme quand il parle de *sūra* et de *āyāt*), de quoi parle-t-il *exactement* (voir *infra*, commentaire du v. 37) ? On identifie souvent spontanément le *kitāb* (« Livre, Écriture ») et le *qur'ān* (« coran ») au *Coran* (à savoir l'ensemble du texte contenu dans le *muṣḥaf*, le codex), mais dans de nombreux cas, cela ne va nullement de soi. D'une part, au vu de l'histoire compliquée de la constitution du corpus coranique (voir Dye, « Le corpus coranique », vol. 1, chap. 18 et 19), il faudrait supposer que le texte, « par anticipation », fait référence à une entité, le Coran, qui n'existe pas encore au moment de la composition supposée de cette sourate, et dont l'existence future n'était nullement prévue – ; d'autre part, le *kitāb* ne doit pas nécessairement être identifié au *qur'ān* (terme qui pourrait initialement signifier « lecture », « prédication » ou « récitation », sans faire référence à une collecte fixe de textes). Certains chercheurs se sont demandé si le démonstratif *tilka* ne pointait pas moins vers les versets (*āyāt*) du texte

1. Comparer à Q 11 : 1, *kitābun uḥkimat āyātuhū thumma fuṣṣilat min ladun ḥakīmīn khabīr*, « Écriture dont les signes/versets ont été confirmés/clairement composés puis rendus explicites de la part d'un sage parfaitement informé » ; Q 12 : 1, *tilka āyātu l-kitābi l-mubīn*, « Voilà les versets/signes de la claire Écriture » ; Q 13 : 1 (introduit par '-l-m-r, au lieu de '-l-m), *tilka āyātu l-kitāb*, « Voilà les versets/signes de l'Écriture » ; Q 14 : 1, *kitābun anzalnāhu ilayka*, « Une Écriture que Nous avons fait descendre sur toi... » ; Q 15 : 1, *tilka āyātu l-kitābi wa-qur'ānin mubīn*, « Voilà les versets/signes de l'Écriture, et une Prédication claire ».

que vers les signes (*āyāt*) divins auxquels ces versets faisaient allusion (Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 367-368 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 327 ; Madigan, « Limits of Self-Referentiality », p. 63).

Le terme *kitāb* est par ailleurs extrêmement polysémique (Madigan, « Book »). Dans un certain nombre de cas, il semble désigner une écriture céleste archétypale présente auprès de Dieu. La notion de livre céleste, ou d'archétype céleste du Livre, est bien connue dans les littératures juives et chrétiennes, notamment dans les traditions issues du livre des Jubilés (García Martínez, « Heavenly Tablets »), ou dans la littérature apocalyptique (Baynes, *Heavenly Book Motif*). La probabilité que ce soit le cas dans ce passage paraît élevée. L'utilisation au v. 1 du démonstratif d'éloignement (*tilka*) pour désigner les signes/versets de l'Écriture, juste après la mention de lettres mystérieuses, étaye l'idée qu'il est ici question d'un livre situé sur un plan cosmique différent, autrement dit un Livre relevant du monde céleste (Stewart, « Mysterious Letters and Other Formal Features », p. 344). De plus, *kitāb* apparaît au premier verset de la sourate dans une sorte d'invocation (voir Q 2 : 1-2, 12 : 1, 13 : 1, 15 : 1, 26 : 1-2, 27 : 1, 28 : 1-2), et il est qualifié de *ḥakīm*, un adjectif utilisé près de cent fois dans le Coran pour qualifier Dieu, mais seulement trois fois pour décrire le *kitāb* (Q 10 : 1, 31 : 2, 43 : 4) et une fois pour décrire le *qur'ān* (Q 36 : 2).

2 Prophète ou magicien ?

Bell considère que le lien avec le verset précédent n'apparaît pas clairement (*Commentary*, vol. 1, p. 327), et il n'est pas exclu que le v. 1 soit une addition éditoriale postérieure au reste du texte. Néanmoins, il y a une relation assez logique entre les v. 1 et 2, relation que l'on trouve également au début des sourates 11, 12, 13, 14 et 15 : après une référence à l'Écriture/au Livre, le texte mentionne celui qui annonce et transmet cette Écriture (Q 10 : 2 ; 12 : 2 ; 13 : 2 ; 14 : 1b). Ici, Dieu, qui parle à la première personne du pluriel (nous de majesté), pose une question rhétorique et demande s'il est étonnant qu'il ait élu une personne dont le rôle est d'annoncer aux Hommes les bénéfices

qu'ils tireront de leur croyance en Dieu, alors que les incroyants répondent en traitant l'avertisseur élu par Dieu de « sorcier » ou de « magicien »¹. Selon la terminologie employée par Azaiez, nous avons affaire à un contre-discours², relevant plus précisément de la catégorie de polémique « contre le Prophète » (Azaiez, *Contre-discours*, p. 111). On ne sait pas trop si l'homme qui fait l'objet de ces attaques est Muhammad lui-même ou s'il s'agit de quelqu'un d'autre (voir par exemple Droge, *Qur'ān*, p. 124, et Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 327, pour des avis divergents). Il est rare que l'accusation d'être un « magicien » soit directement adressée au prophète coranique (être magicien, dans ce contexte, signifie avoir commerce avec les démons), mais on peut la retrouver en Q 38 : 4. En revanche, Moïse est très souvent accusé d'être un magicien (Q 7 : 109, 112, 10 : 79, 20 : 69, 26 : 34, 40 : 24, 43 : 49, 51 : 39) ; Jésus, dont les miracles sont assimilés à de la magie, l'est aussi dans deux passages (Q 5 : 110, 61 : 6). L'accusation de magie semble en tout cas être le lot de tout messenger (Q 51 : 52). Notons enfin que le *ductus* consonantique peut être lu *siḥr*, « magie », et non *sāḥir*, « magicien », l'idée de base restant la même.

Quoi qu'il en soit, ce verset entend légitimer le statut du messenger et surtout le fait qu'il est l'un des membres du peuple auquel il est envoyé. Ce dernier motif ne concerne pas uniquement le messenger coranique – il est récurrent (Q 12 : 109 ; 16 : 36, 43 ; 23 : 32 ; 38 : 4 ; 50 : 2) et concerne explicitement d'autres messagers antérieurs : Noé (Q 7 : 59, 63 ; 10 : 71, voir commentaire *infra*), Moïse et Aaron (Q 23 : 47), Hūd (par exemple Q 7 : 67 ; 10 : 50), Šālīḥ (par exemple Q 11 : 61 ; 26 : 154 ; 54 : 23-25), Shu'ayb (par exemple Q 11 : 84 ; 26 : 86).

Le Coran mentionne souvent l'objection qu'un homme ne saurait être un guide sûr ou le dépositaire de la révélation (Q 6 : 91 ; 11 : 27 ; 23 : 33-38 ; 36 : 15 ; 64 : 6), sans nécessairement identifier les messagers visés par une telle attaque. La critique pourrait être liée

1. L'expression *inna hādḥā la-sāḥirun mubīn* pourrait se traduire par « c'est de toute évidence un magicien ».

2. On entend par « contre-discours » le fait que le Coran rapporte, en faisant mine de le citer, le discours d'un adversaire de la prédication coranique.

à l'incapacité du messenger à réaliser des miracles (voir par exemple Q 10 : 20 ; 13 : 7) ; à en croire la manière dont le Coran présente les choses, l'un des problèmes les plus sérieux semble avoir justement été la nature humaine de ces messagers : on attendait en effet des êtres de nature angélique (Q 17 : 90-95, et commentaire *ad loc.* ; 21 : 7-10 ; 23 : 24) (Crone, « Angels versus Humans », p. 316-318).

L'expression *qadama šidqin* a suscité des traductions très diverses : « un avantage mérité par leur sincérité » (Masson) ; « le mérite antérieur de la croyance » (Blachère) ; « une présence méritée [pour leur loyauté antérieure] » (Hamidullah). *Šidq*, utilisé comme complément de nom, signifie « droit, comme cela devrait être » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 327), d'où *qadam šidq*, « une position méritée, un ancrage assuré » auprès de Dieu (sur des tournures parallèles, avec *šidq* utilisé comme complément de nom indéfini, voir Q 10 : 93 ; 17 : 80 ; 19 : 50 ; 26 : 84 ; 54 : 55).

3-6 Signes divins et providence

Les v. 3-6 constituent une énumération de différents signes témoignant de la providence divine (création du monde, d'où pouvoir de ressusciter les morts, ordre de la création) où, après une référence à l'idée qu'il n'y a pas d'intercession autre que celle permise par Dieu (v. 3), s'insèrent des promesses de récompenses et des menaces de châtimement (v. 4, qui anticipe le propos des v. 7-10). Alors qu'au v. 2, l'énonciateur, supposément Dieu, parlait à la première personne du pluriel, il est ici question de Dieu à la troisième personne du singulier.

D'un point de vue formel, ces versets ne sont pas, *stricto sensu*, une hymne (*contra* Neuwirth, *Studien*, p. 294, qui distingue les v. 3-4, présentés comme une hymne, des v. 5-6, présentés comme un passage relatif aux signes). Les marqueurs introductifs d'une hymne (*tabāraka*, « que soit béni », *subhān*, « gloire », *al-ḥamdu li*, « louange à », etc.) ne sont pas présents (voir Dye, « Le corpus coranique : contexte et composition », vol. 1, p. 793-794). Cependant, le texte reprend les

thématiques habituelles de l'hymnologie coranique, et il est introduit par *'inna rabbakumu llāhu lladhī*, (« certes, *votre* Seigneur est Dieu qui... », à comparer à des marqueurs de prières ou d'hymnes comme *rabbānā*, « *notre* Seigneur » (Q 3 : 8-9), ou l'usage de la construction *huwa lladhī*, « c'est Lui qui... », voir Dye, *ibid.*) : on peut donc parler de l'adaptation de formules et tropes hymniques à un contexte de prédication et d'exhortation. La stratégie rhétorique consistant à débiter une sourate par un texte glorifiant la providence divine n'est pas rare dans le Coran (voir Q 6 : 1-5 ; 13 : 2-4 ; 16 : 3-18 ; 23 : 12-22 ; 31 : 10-11 ; 32 : 4-9 ; 34 : 1-2 ; 35 : 1-17 ; 37 : 6-11 ; 39 : 5-7 ; 41 : 9-12 ; 45 : 3-13 ; 55 : 1-32 ; 57 : 1-6 ; 61 : 1 ; 62 : 1 ; 64 : 1-4 ; 67 : 1-5).

Le v. 3 met l'accent sur le rôle de Dieu dans la création qui, comme dans le Bible, s'est déroulée en six jours (voir Q 7 : 54 ; 11 : 7 ; 25 : 59 ; 32 : 4 ; 41 : 9-12 ; 50 : 38), après quoi Dieu « s'assit sur Son trône » (voir Q 2 : 255 ; 7 : 54 ; 9 : 129 ; 11 : 7 ; 13 : 2 ; 17 : 42 ; 20 : 5 ; 21 : 22 ; 23 : 86 ; 23 : 226 ; 25 : 59 ; 27 : 26 ; 32 : 4 ; 39 : 75 ; 40 : 15 ; 43 : 82 ; 57 : 4 ; 69 : 17 ; 81 : 20 ; 85 : 15). En ne mentionnant pas le repos de Dieu, mais en affirmant qu'il s'assit sur Son trône, ce passage pourrait implicitement polémiquer avec l'affirmation biblique selon laquelle « Dieu se reposa le septième jour » (Gn 2, 1-3), idée qui est explicitement dénoncée dans le Coran (Q 2 : 255 ; 46 : 33 ; voir Is 40, 28 ; voir Sirry, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 76-77 ; Decharneux, « Puissances divines »).

Le v. 3 soulève en outre une sérieuse difficulté, avec l'utilisation du mot *amr*, qui est très polysémique, puisqu'il peut signifier « ordre, commandement » (voir par exemple Q 20 : 90, 93), « sort, affaire » (par exemple Q 18 : 16), « comportement » (par exemple Q 59 : 15 ; 65 : 9) (voir Baljon, « “*Amr* of God” », pour une excellente synthèse). Les savants ont cherché très tôt à rapprocher ce terme de notions en apparence semblables dans d'autres traditions tardo-antiques. Rudolph qualifie ainsi le *amr* de « Verbe hypostasié », comparable au *memrā* targumique ou bien au *logos* philonien et néotestamentaire (Rudolph, *Abhängigkeit des Qorans*, p. 40-41). Dans la même ligne, Tor Andrae traduit *amr* par « parole » (Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 168).

Les chercheurs plus récents préfèrent cependant ne pas identifier trop facilement le *amr* coranique au *memrā* ou au *logos* (Baljon, « “‘Amr of God” », p. 7 ; voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 69 ; Tritton, *Muslim Theology*, p. 9). O’Shaughnessy parle plutôt d’une « force intermédiaire entre Dieu et le monde » (O’Shaughnessy, *Development of the Meaning of Spirit*, p. 39) et Nagel de « quelque chose comme le décret [de Dieu], un flot ininterrompu de Sa volition dans le monde » (Nagel, « Theology and the Qur’ān », p. 266). Notons par ailleurs que Shoemaker (*Death of a Prophet*, p. 222 ; *id.*, « “The Reign of God Has Come” », p. 529-530) a suggéré que l’expression signifiait, dans certains contextes (par exemple Q 16 : 2, voir commentaire *ad loc.*), « le règne [*rule*] de Dieu », sa souveraineté manifeste et visible sur le monde – en d’autres termes, le « royaume [eschatologique] de Dieu ».

Concernant le passage étudié ici, et l’expression *yudabbiru l-’amr*, « Il dirige le *amr* » (expression qui apparaît à trois autres reprises dans le Coran, voir Q 10 : 31 ; 13 : 2 ; 32 : 5), l’hypothèse la plus plausible est celle de Baljon (« “‘Amr of God” », p. 9) qui, en se fondant sur le parallèle avec Q 7 : 54¹, voit dans cette mention du *amr* divin une référence au rôle de Dieu dans la préservation de la création – ce que l’on pourrait appeler la « création continue ». Dans la même optique, Decharneux (« Puissances divines ») a suggéré que plusieurs mots coraniques, dont le mot *amr*, sont traités dans le texte coranique comme des puissances divines à part entière. Plus spécifiquement, il suggère qu’un certain nombre de tournures coraniques, incluant des termes comme *idhn* ou *amr*, rappellent la manière tout à fait singulière dont Jacques de Sarough parle des puissances de Dieu. L’utilisation du verbe *yudabbiru* dans ce contexte n’est pas anodine, dans la mesure

1. Comparer Q 10 : 3a et 7 : 54a, qui sont identiques : *’inna rabbakumu llāhu lladhī khalaqa l-samāwāti wa-l-’arḍa fī sittati ’ayyāmin thumma stawā ’alā l-’arshi*, « Votre Seigneur est Allāh qui a créé les cieux et la terre en six jours, puis s’est assis sur le Trône » ; ainsi que les parallèles thématiques entre Q 10 : 5-6 et 7 : 54b, sur le soleil et la lune, et l’alternance du jour et de la nuit. Noter aussi le parallélisme entre *yudabbiru l-’amr* (Q 10 : 3, « Il dirige le *amr* ») et *yughshī l-layla l-nahāra yatlubuhū ḥathīthan wa-l-shamsa wa-l-qamara wa-l-nujūma musakhkharātīn bi-’amrihī* (Q 7 : 54, « Il couvre le jour de la nuit qui poursuit celui-ci sans arrêt, Il a créé le soleil, la lune et les étoiles, soumis à Son commandement [*amr*] »).

où Jacques de Sarough utilise le verbe syriaque *dabbar*, « ordonner » (équivalent de l'arabe *dabbara*), pour décrire l'action de la puissance de Dieu (*ḥaylā* ou *remzā*) dans la préservation de la Création. Une telle interprétation permet d'expliquer la tension entre le verbe *khalaqa*, « Il a créé », conjugué à l'accompli, et le verbe *yudabbiru*, « Il dirige/ordonne », conjugué à l'inaccompli : on a là l'indice d'une volonté de la part du rédacteur de distinguer création originelle et création continue. L'une relèverait d'un temps maintenant révolu (celui des six jours de la Création) et aurait été le fait de la divinité ; l'autre aurait continuellement cours grâce à l'intervention de la puissance divine.

La fin de v. 3 insiste sur la toute-puissance divine, en rappelant que l'intercession avec Dieu n'est possible qu'avec Sa permission. Il faut voir là une allusion à l'idée coranique selon laquelle les adversaires du messager coranique, tout en vénérant Allāh, accordaient le rôle d'intercesseurs à des divinités/êtres inférieurs. On notera un parallèle avec le célèbre « verset du Trône » (Q 2 : 255) sur la notion d'intercession : *mā min shafī'in illā min ba'di idhnihi*, « il n'y a d'intercession qu'avec Sa permission (Q 10 : 3) / *man dhā llaḏī yashfa'u 'indahū illā bi-idhnihi*, « qui peut intercéder auprès de Lui sans Sa permission ? » (Q 2 : 255). Cette mention de l'intercession au v. 3 anticipe la discussion du même thème au v. 18, et pourrait avoir été ajoutée dans un second temps.

Le v. 4 se recentre sur le rôle créateur de Dieu qui « commence la création » (*yabdi'u l-khalq*) et « la renouvelle » ensuite (*wa-yu'īduhu*) – référence au renouvellement de la Création qui viendra après l'*eschaton* (voir Q 10 : 34 ; 27 : 64 ; 30 : 11, 19 ; 50 : 11 ; 85 : 13), autrement dit, à la résurrection. Le Coran parle souvent de la résurrection comme d'une « nouvelle création » (*khalq jadīd*, Q 13 : 5 ; 17 : 49, 98 ; 32 : 10 ; 34 : 7 ; 50 : 15) ou d'une « autre création » (*khalq ākhar*, Q 23 : 14, voir aussi Q 18 : 48 ; 36 : 79) (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 31).

Peut-être faut-il voir dans cette partie du v. 4 une glose postérieure du v. 3, qui rompt la continuité du passage décrivant l'ordre de la création divine (comparer Q 10 : 3-6 et Q 7 : 54). Sur la récompense des pieux, voir Q 30 : 45 ; 34 : 4 ; sur la « boisson brûlante » et le

« châtimement cruel » en enfer, voir Q 6 : 70 (voir aussi Q 37 : 67 ; 38 : 57 ; 47 : 15 ; 56 : 54 ; 78 : 25, etc.).

Les v. 5-6 insistent sur le rôle de Dieu dans la création et l'alternance du jour et de la nuit, et sur le signe divin que cela constitue. Le v. 5 semble un patchwork de différents versets coraniques : *huwa lladhī ja'ala l-shamsa diyā'an wa-l-qamara nūran*, « Il est Celui qui a fait du soleil une clarté et de la lune une lumière » est identique à Q 71 : 16, et très proche de Q 25 : 61 ; *wa-qaddarahū manāzila li-ta'lamū 'adada l-sinīna wa-l-ḥisāba*, « et qui a déterminé des mansions afin que vous connaissiez le nombre des années et le comput », évoque Q 17 : 12 ; 36 : 39 (voir aussi Q 6 : 96 ; 55 : 5). Selon Blachère, le mot *manāzil* (« mansions, phases ») au v. 5 fait référence aux « 28 divisions du zodiaque lunaire » (Coran, p. 232, n. 6). L'idée que Dieu « explique » (*yufaṣṣilu*) Ses signes traverse tout le Coran et peut être rapprochée de la conception de Dieu comme enseignant suprême, idée particulièrement développée dans la tradition syriaque orientale et notamment dans l'école de Nisibe (voir Decharneux, « God's Wisdom »).

7-14 Châtiments, récompenses et avertissement divins

7-10 Les v. 7-10 traitent des châtiments et récompenses destinés respectivement aux incroyants et aux croyants, en utilisant les images bien connues des feux de l'enfer et des rivières/ruisseaux du paradis (sur ce dernier point, voir Q 4 : 13, 57 ; 5 : 12, 85, 119 ; 9 : 89, 100 ; 14 : 23 ; 22 : 14, 23, et *passim*). On trouve là l'une des stratégies argumentatives favorites du Coran : après un passage sur la bienfaisance divine, où l'accent est mis, soit sur l'envoi du Livre et de la révélation (Q 3 : 2-9 ; 7 : 2-3 ; 11 : 1-7a ; 13 : 1 ; 15 : 1 ; 26 : 1-2 ; 27 : 1-2a ; 32 : 1-3 ; 39 : 21, 23), soit sur les beautés et les bienfaits de la création divine (pour les références, voir *supra*, commentaire des v. 3-6), le texte poursuit en rappelant les destins respectifs des croyants et des incroyants (par exemple Q 3 : 10-17 ; 6 : 6-11 ; 7 : 4-9 ; 11 : 7b-11 ; 13 : 5-6 ; 15 : 2-5 ; 26 : 3-9 ; 27 : 2b-6 ; 32 : 10-22 ; 34 : 3-9 ;

35 : 29-40 ; 37 : 12-34 ; 39 : 22, 24-26 ; 64 : 7-10 ; 67 : 6-12), soulignant ainsi la folie, l'obstination et l'ingratitude des incroyants.

On notera le changement de pronom aux v. 7-8 : alors que les versets précédents parlaient de Dieu à la troisième personne du singulier, les v. 7-8 mettent le propos dans la bouche de Dieu (« Notre rencontre »), avant que le texte, à partir du v. 9, ne revienne à la troisième personne du singulier.

Selon Crone, les damnés dont il est question aux v. 7-8 sont moins des incroyants (i.e. des polythéistes qui ne croiraient pas en la résurrection, par exemple) que des négligents qui se satisfont de la vie de ce monde mais restent indifférents aux signes de Dieu dont ils sont pourtant témoins (voir par exemple Q 13 : 25 ; 30 : 6) (Crone, « Quranic Mushrikūn I », p. 445-446).

Au v. 9, l'idée que Dieu dirige ceux qui sont croyants et pieux par, ou à travers leur foi (*bi- 'imānihim* ; sur le sens de la préposition *bi-* ici, voir par exemple Q 5 : 15-16 ; 42 : 52), est particulièrement ambiguë, voir *infra*, commentaire du v. 11.

Le v. 10 mentionne, d'une part, le salut (*salām*) que s'adressent, ou que reçoivent, les justes au paradis¹, et d'autre part les louanges qu'ils adressent à Dieu. Baumstark a rapproché ces deux formules (*subḥānaka llāhumma*, « Gloire à toi, ô Allāh », et *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-'ālamīn*, « Louange à Allāh, Seigneur des mondes ») de doxologies² chrétiennes tardo-antiques (Baumstark, « Jüdischer und christlicher Gebetstypus »).

11-14 Les v. 11-14 condamnent l'inconséquence et la versatilité de l'homme. On peut rapprocher le v. 11a, sur la hâte ou l'impatience de l'homme, de Q 17 : 11 ; 21 : 37, mais aussi de Q 13 : 6. Le v. 11b

1. Voir Q 14 : 23 ; 19 : 62 ; 33 : 44 ; 39 : 73 ; 56 : 26 ; voir aussi Q 13 : 23-24 ; 16 : 32, où le salut est prononcé par les anges qui accueillent les justes au paradis ; 36 : 58 (prononcé par Dieu) ; 56 : 90 (prononcé par les justes) ; quant à des passages comme Q 15 : 46 ; 25 : 75 ; 50 : 34, ils ne précisent pas qui prononce la parole de bienvenue. Sur le sens du terme *salām*, nom d'action lié au verbe *salima/yaslamu*, « être préservé, sain, sauf », voir Larcher, « *Jihād* et *salām* », p. 68-72.

2. Formules de louange, employées dans un cadre liturgique.

sous-entend que Dieu laisse les incroyants dans l'erreur. Ce passage relève du vaste dossier sur le libre arbitre de l'homme et la prédétermination/le décret divin : les actions pour lesquelles l'homme est jugé sont-elles le résultat de son libre choix, ou sont-elles prédéterminées par les choix et décrets divins ? Le Coran est ambigu et semble hésiter (voir Frolov, « Freedom », notamment p. 270 ; Izutsu, *God and Man*, p. 150-157). Ainsi, la fameuse formule *inna llāha lā yahdī man yuḍillu* (Q 16 : 37, voir commentaire *ad loc.*) peut aussi bien signifier « Dieu ne guide pas ceux qu'Il égare » que « Dieu ne guide pas ceux qui égarent [les autres] » ou « ceux qui s'égarent ». Une phrase comme *yuḍillu man yashā'u wa-yahdī man yashā'u*, « [Dieu] égare qui Il veut et guide qui Il veut » (Q 14 : 4 ; 16 : 93 ; 74 : 31 ; voir aussi Q 6 : 35, 125 ; 13 : 27), en revanche, soutient une vision déterministe, parfaitement résumée dans une phrase que Noé adresse à son peuple : « Mon conseil, si je veux vous conseiller, ne vous sera pas utile si Dieu veut vous jeter dans l'égarement » (Q 11 : 34). D'autres versets, cependant, vont nuancer cette vision déterministe, en indiquant que Dieu n'égare que ceux qui méritent de l'être : les pervers (*al-fāsiqūn*) (Q 2 : 26), un peuple injuste (Q 3 : 86), ou ceux qui ne croient pas dans Ses signes (Q 16 : 104). D'autres versets encore insistent sur la liberté et la responsabilité de l'homme : « quiconque le veut, qu'il soit croyant, quiconque le veut, qu'il soit incroyant » (Q 18 : 29 ; voir aussi Q 41 : 17). Néanmoins, cette idée se voit fortement nuancée par un autre passage : « Quiconque voudra, prendra un chemin vers son Seigneur, mais vous ne le voudrez qu'autant que Dieu voudra » (Q 76 : 29-30). Tout porte à croire que la communauté coranique – et pas simplement les théologiens musulmans postérieurs – était considérablement divisée sur cette question, et le texte coranique en porte la trace.

Le v. 12 revient sur le thème de l'ingratitude humaine, en parlant de « l'homme couché sur le côté, assis, ou debout » qui invoque Dieu quand un malheur le touche mais qui se détourne de Lui une fois le danger écarté. Il est possible que l'expression « homme couché sur le côté, assis, ou debout » (*li-janbihi aw qā'idan aw qā'iman*) signifie simplement « continuellement » (Droge, *Qur'ān*, p. 125, n. 22), ou plus plausiblement, « dans n'importe quelle circonstance [où le

malheur le touche] ». Le thème de ce verset, à savoir l'homme qui invoque Dieu dans l'affliction et s'en détourne une fois le secours venu, préfigure la parabole des v. 22-23.

Le v. 13 parle des générations qui ont été détruites pour s'être montrées injustes à l'égard de Dieu malgré les preuves amenées par les envoyés de Dieu. Ce passage fait donc allusion aux *Straflegenden*, « récits de châtements », bien connus dans le Coran, sans toutefois en mentionner un en particulier. Il annonce les v. 71-93.

Au v. 14, Dieu dit aux croyants qu'il « les a établis sur la terre comme successeurs/lieutenants (*khalā'ifa*) ». Le terme *khalīfa* est ambigu et peut signifier « successeur » (en l'occurrence, des peuples impies mentionnés au v. 13), ou « lieutenant, vice-régent » (comme en Q 2 : 30). La mention « pour considérer comment vous agiriez » est très révélatrice, et exprime « un thème central [qui] a gardé son pouvoir dans les circonstances les plus diverses partout où le Coran a été pris au sérieux : l'exigence d'une responsabilité personnelle dans l'agencement moral du monde naturel » (Hodgson, *Islam dans l'histoire mondiale*, p. 118 ; voir plus généralement la discussion, très suggestive, des p. 118ss).

Ce à quoi le texte fait référence en parlant de « la terre » (*al-arḍ*) reste obscur. Shoemaker suggère qu'il s'agit de Terre sainte. Selon lui, les v. 13-14, tout comme d'autres passages coraniques (voir Q 5 : 21, qui mentionne la « Terre sainte » (*al-arḍ al-muqadassa*), ou de manière moins explicite, mais plausible, Q 21 : 105-106 ; 33 : 27), montrent que la « libération de la Terre Sainte biblique se situe au cœur de la prédication de Muhammad » et de « l'idéologie religieuse des Croyants de la première heure ». Shoemaker note d'ailleurs que le v. 14 semble même indiquer que ces événements, c'est-à-dire l'entreprise de libération de la Terre sainte, a déjà eu lieu, ce qui impliquerait que ces versets ont été rédigés après la mort de Muhammad et la conquête de la Palestine (635-638), et non à la fin de la période mecquoise, comme le suggère l'exégèse traditionnelle (Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 218-219).

15-21 *Polémique entre le messager et les incroyants*

15-17 Les v. 15-17 fournissent un exemple de polémique contre le Coran (Azaiez, *Contre-discours*, p. 112), utilisant le principe rhétorique du contre-discours. Les détracteurs enjoignent l'allocutaire¹ coranique de leur procurer un *qur'ān* différent, ce à quoi il rétorque que ceci est hors de sa portée et qu'il ne fait que suivre ce que Dieu lui a révélé. Le texte entend donc insister sur l'intangibilité de la Révélation. L'affirmation « ne suivre que ce qui lui a été inspiré/révélé » (*in attabi'u illā mā yūhā*) revient quasiment mot à mot en différents endroits du corpus (voir Q 6 : 50 ; 7 : 203 ; 46 : 9).

18 Le v. 18 réplique aux adversaires de l'allocutaire coranique et concerne l'affirmation qu'il existe des intercesseurs (*shufa'ā'*) auprès de Dieu, idée que l'on rencontre ailleurs dans le Coran (par exemple Q 39 : 3 ; 46 : 28 ; voir Crone, « Religion of the Qur'ānic Pagans », p. 158-159). La critique de l'intercession était déjà présente au v. 3, où elle apparaissait sous une forme un peu différente, puisque la possibilité de l'intercession n'y était pas exclue (comme elle semble l'être ici), mais simplement soumise à la « permission [*idhn*] de Dieu ».

Il est tentant de considérer que ces « intercesseurs » sont les divinités inférieures dans le panthéon des polythéistes contre lesquels le Coran s'insurge. Le Coran suggérerait alors que ces polythéistes adorent le même Dieu que la communauté des croyants mais divergent sur le statut à conférer aux divinités subordonnées (*ibid.*, p. 153-154). La polémique coranique contre l'intercession peut cependant être aussi dirigée contre le christianisme, certains passages assimilant la vénération de Jésus, de Marie, des saints, des moines ou des prêtres à l'associationnisme (voir par exemple Q 3 : 64, 79 ; 5 : 76, 116 ; 9 : 31).

La manière dont le Coran parle ici de l'intercession et de l'inutilité de ces « êtres » (voir *infra*, v. 106, et aussi par exemple Q 6 : 71 ;

1. Le Coran met en scène un locuteur (le Dieu coranique) qui adresse son message à un destinataire premier (l'allocutaire) désigné très souvent par la deuxième personne du singulier.

21 : 66 ; 22 : 12 ; 25 : 55 ; 26 : 72-73, etc.) évoque la façon dont la Bible (par exemple Jr 2, 11 ; 6, 19 ; Is 44, 10) et la littérature pseudépigraphique (par exemple *Jubilés* 12) condamnent l'idolâtrie (Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 445). Le verset se conclut par une doxologie, que l'on retrouve mot à mot en Q 16 : 1 ; 30 : 40 ; 39 : 67 (voir aussi Q 6 : 100 ; 17 : 43).

19 Le v. 19 rompt la liste de contre-discours et de réfutations et pourrait être un ajout postérieur. Il affirme que les hommes formaient jadis une communauté mais qu'ils se sont ensuite disputés (voir Q 2 : 213 ; 21 : 92-93 ; 23 : 52-53). Le texte suggère que ce schisme parmi les hommes et l'impossibilité de résoudre leurs litiges participent du plan divin (voir Q 11 : 110, 118 ; 16 : 93 ; 41 : 45 ; 42 : 14, 21). L'idée que Dieu use de stratagèmes est évoquée au v. 21.

20-21 Les v. 20-21 reprennent le principe du contre-discours et des instructions données à l'allocutaire. Le v. 20a présente une attaque contre l'allocutaire coranique qui, selon les incroyants, n'aurait reçu aucun « signe de la part du Seigneur ». Le même reproche se retrouve, au mot près, en Q 6 : 37 ; 13 : 7, 27 ; 29 : 50 (voir aussi Q 2 : 118 ; 20 : 133 ; 21 : 5). Le v. 20b constitue la riposte coranique, qui soutient que la connaissance de l'invisible (*ghayb*) n'appartient qu'à Dieu (voir les autres réponses apportées à ce contre-discours dans les passages parallèles, qui sont chaque fois différentes). Le *ghayb* (littéralement, « absence ») est détenu par Dieu ou par les prophètes (Q 2 : 33 ; 3 : 44, 179 ; 6 : 59 ; 11 : 49 ; 27 : 65) et contenu dans le *kitāb* (Q 6 : 59 ; 34 : 3 ; 52 : 41 ; 57 : 25 ; 68 : 47). Pour une tentative de lecture de cette notion à la lumière de la littérature juive rabbinique, voir Decharneux, « God's Wisdom ».

La formule *fa-ntazirū 'innī ma'akum minā l-muntazirīn* (« Attendez ! Oui, je suis avec vous parmi ceux qui attendent »), à forte connotation eschatologique, fait écho au v. 11, et est répétée au v. 102 ; elle se trouve aussi en Q 6 : 158 (un passage concernant l'advenue d'un signe de Dieu) ; 7 : 71 ; 9 : 52 ; 11 : 122 ; 52 : 31 ; voir aussi Q 11 : 93 ; 20 : 135 ; 32 : 30. Tous ces textes montrent à quel point l'attente

de l'Heure, et donc du règne de Dieu (et peut-être l'inquiétude de ne pas la voir arriver, voir *infra*, commentaire du v. 46, et voir aussi par exemple Q 16 : 2 ; 17 : 73-75, et les commentaires *ad. loc.*), constituaient des préoccupations centrales de la communauté coranique (voir par exemple Shoemaker, *Apocalypse of Empire*, en particulier p. 116-145).

Le v. 21 met en garde les hommes qui utilisent des stratagèmes (*makr*) contre Dieu, sa miséricorde et ses signes. Le texte rappelle l'omniscience de Dieu et souligne que Dieu connaît les stratagèmes de chacun grâce à ses envoyés (*rusul*, supposément des anges), qui les consignent par écrit (voir Q 6 : 61 ; 43 : 80 ; 50 : 17-18 ; 82 : 10-12). L'idée que Dieu est plus efficace, en termes de ruses et de stratagèmes, que Ses adversaires, et que le succès du plan divin est inéluctable (tout advient donc selon le plan divin), est un aspect central de la théologie coranique (Q 3 : 54 ; 7 : 99 ; 8 : 30 ; 12 : 76 ; 13 : 42 ; 14 : 46 ; 27 : 50). Cette notion de dessein et de plan divins est d'origine biblique (par exemple Is 5, 19 ; 44, 26 ; 46, 11 ; Ps 33, 11) et néotestamentaire (par exemple Rm 8, 28-29 ; Ep 1, 11 ; 3, 11 ; et surtout Ac 2, 23 ; 4, 28, et *passim*, où la mort de Jésus apparaît comme une étape du plan divin – une idée qui ne semble pas étrangère au Coran, selon certaines interprétations de Q 3 : 54 et 4 : 157, voir Reynolds, « Muslim Jesus », p. 254 ; Dye, « Mapping the Sources »).

22-23 Parole de la tempête en mer

La parabole des v. 22-23 illustre la versatilité et l'ingratitude de l'homme, qui appelle Dieu à l'aide et croit en Lui dans les épreuves, et L'oublie une fois que tout va bien (voir Q 7 : 189 ; 11 : 9-10 ; 16 : 53-55 ; 30 : 33 ; 39 : 8). Elle présente une des quatre occurrences d'un récit de marins pris dans une tempête en mer (Q 17 : 67 ; 29 : 65 ; 31 : 32 ; voir aussi Q 6 : 63 ; 27 : 63). Speyer (*Biblischen Erzählungen*, p. 448) a rapproché ces passages du Ps 107, 23-30, qui décrit des marins pris dans une tempête en mer, et qui, grâce à leurs invocations envers Dieu, furent ramenés à bon port. On notera cependant

deux différences : d'une part, le Coran ajoute une dimension eschatologique (v. 23) absente de Ps 107, 23-30 ; d'autre part, alors que le passage des Psaumes indique simplement que les marins ont appelé Dieu à leur secours (v. 28), le Coran (friand de récits mêlant narrations et dialogues) insère le texte d'une prière de supplication (v. 22). Il convient également de relever (voir Decharneux, « La navigation dans le Coran ») que ce passage du psaume 107 a connu une certaine postérité et qu'il a été paraphrasé dans divers textes chrétiens de l'Antiquité tardive, depuis le *Traité sur le baptême* de Tertullien jusqu'aux homélies de Jacques de Sarough (chez qui il est notamment utilisé dans un contexte eschatologique). La quasi-totalité de ces paraphrases chrétiennes font du navire traversant la tempête un « type » de l'Église et des écueils auxquels elle est confrontée, écueils que seule la foi permet de surmonter.

Le passage présente également une difficulté d'ordre linguistique. En effet, l'étymologie du mot *fulk* (« bateau ») est obscure. Ce terme apparaît vingt-trois fois dans le Coran (contre seulement quatre attestations pour *jāriya* et *saḫna*). Bien que la racine FLK soit usitée en arabe, il semble que *fulk* soit d'origine étrangère. De fait, le comportement grammatical de *fulk*, d'un passage à l'autre du Coran, est tout à fait inhabituel, dans la mesure où il demeure systématiquement invariable, alors même que les mots qui s'y rapportent s'accordent tantôt au masculin singulier, tantôt au féminin singulier ou pluriel. Il pourrait s'agir, selon Karl Vollers (« Beiträge », p. 620), d'un emprunt au grec *ἐφόλκιον*, qui désigne un petit bateau, mais l'hypothèse soulève quelques difficultés (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 229-230 ; Decharneux, « Navigation dans le Coran », p. 128).

24 Parabole sur la fugacité de la vie ici-bas

Le texte se poursuit par une autre parabole ou image (*mathal*) sur la vanité et la fugacité de la vie ici-bas : les beautés et les atours de la vie ici-bas (*ḥayāt al-dunyā*) sont le fruit de l'action divine, et dépendent de Dieu. Il convient donc de garder continuellement à l'esprit que la

vie ici-bas est éphémère, et que la vie future est plus importante (voir *supra*, v. 7, et *infra*, commentaire du v. 88, ainsi que Q 57 : 20 ; voir aussi par exemple Q 6 : 32, 70 ; 7 : 51 ; 9 : 38 ; 13 : 26 ; 28 : 60 ; 29 : 64 ; 40 : 39 ; 43 : 35 ; 47 : 36), le jugement (*amr*) de Dieu pouvant frapper à tout moment (« de nuit comme de jour »). Il s'agit d'une variation sur une thématique particulièrement cruciale dans la piété chrétienne tardo-antique¹ (voir Andrae, *Origines*, p. 94-95, 106-108).

On notera l'emploi du mot *zukhruf*, « parure, décoration », aux origines incertaines (voir Q 6 : 112 ; 17 : 95 ; 43 : 34). Jeffery suppose qu'il s'agirait d'une déformation du terme syriaque *zehūrīthā*, désignant « une couleur écarlate clair utilisée pour les décorations » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 150).

25-27 Rétribution des justes et châtimement des incroyants

Les v. 25-27 traitent à nouveau de la rétribution des justes et du châtimement encouru par « ceux qui auront accompli de mauvaises actions ».

Le court v. 25 contient une expression rare dans le Coran : *dār al-salām*, « la demeure de la paix » (voir Q 6 : 127). Rippin voit là une référence à la vie du croyant dans l'ici et le maintenant (Rippin, « God », p. 230) ; Bell considère en revanche que l'expression a d'évidentes connotations eschatologiques (*Commentary*, vol. 1, p. 333). L'usage de *salām* peut ici faire écho au v. 10. Sur l'expression *ṣirāṭ mustaqīm*, voir Q 1 : 6 et commentaire *ad loc.* Sur la proximité entre le v. 25 et les *Hymnes sur le Paradis* 13 : 1 d'Éphrem de Nisibe, voir Witztum, *Syriac Milieu*, p. 39, n. 139.

Les v. 26-27, dans un style un peu différent, reviennent sur des thèmes déjà abordés aux v. 4, 7-10. Sur la « très belle récompense, et davantage », voir Q 2 : 58 ; 6 : 160.

1. On pense à l'importance de passages bibliques comme Mt 25, 13.

28-30 *Dialogue au Jour du jugement*

Dans la continuité du v. 21, le début du v. 28 introduit un discours à la première personne du pluriel (« Nous » divin), contrairement aux v. 22-27 qui parlaient de Dieu à la troisième personne du pluriel. Les v. 28-30 reviennent à la polémique contre le *shirk*, le fait d'associer d'autres êtres à Dieu (voir v. 18), et mettent en scène un dialogue entre Dieu et les associateurs/polythéistes lors du Jugement dernier.

La manière dont le Coran parle ici de ces êtres associés (*shurakā'*) à Dieu par les polythéistes semble indiquer qu'il ne nie pas leur existence. Les v. 28-29 dépeignent en effet une scène du Jour du jugement où même les associés (les divinités païennes ? les djinns (Q 34 : 41) ?) désavoueront leurs adorateurs en affirmant qu'ils étaient restés indifférents à leurs adorations (voir Q 28 : 63 ; 46 : 5). Une comparaison avec des passages parallèles est intéressante : en Q 18 : 52, au Jour du jugement, les « associés » ne répondent tout simplement pas aux invocations des polythéistes (voir aussi Q 6 : 22-24 ; 28 : 64) ; en Q 19 : 82, ils renient l'adoration dont ils sont l'objet¹ et se présentent comme les adversaires des polythéistes, qu'ils abandonnent à leur sort (voir par exemple Q 6 : 94) et traitent de menteurs (Q 16 : 86). Un texte comme Q 35 : 14 condense plusieurs de ces réponses.

El-Badawi relève l'emploi, au v. 29, du terme *'ibādāt*, qui apparaît régulièrement dans le Coran pour désigner des « actes religieux » ou « actes de vénération » et rappelle le mot syriaque *'bādē* (« actes »), employé notamment dans la traduction syriaque de l'Évangile selon Matthieu (El-Badawi, « Condemnation in the Qur'ān », p. 458).

Fait intéressant, alors que les variantes que nous fournissent les sept lectures canoniques du Coran concernent principalement la vocalisation, et plus rarement la disposition des signes diacritiques, le v. 30 présente justement une variation dans les points diacritiques. Le verbe *tablū*, « [chaque âme] éprouvera », présent dans cinq des sept

1. Alors qu'en Q 30 : 13, ce sont les associateurs qui nient avoir adoré ces divinités.

lectures, devient *tatlū* (« lira ») dans les versions de Ḥamza et d'al-Kisā'ī (Bergsträsser et Prezl, dans Nöldeke, *Geschichte*, vol. 3, p. 140, n. 138).

L'expression *mā 'aslafat* (« ce qu'elle aura précédemment accompli », trad. Blachère) est une métaphore commerciale (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 334), *'aslafat* signifiant « payer quelque chose à l'avance ».

31-36 *Polémique contre les incroyants : la bienfaisance et l'omnipotence divines*

Les v. 31-36 mettent en scène une discussion entre l'allocutaire coranique et des incroyants. L'allocutaire adresse une série de questions qui appellent toutes une réponse identique – Dieu. Le texte rassemble plusieurs *topoi* typiques des schémas argumentatifs du Coran. Il ne faut pas voir ici le reflet d'une discussion concrète entre le messager coranique et ses adversaires ; tout indique qu'il s'agit d'une composition littéraire rassemblant des tropes argumentatifs déjà présents dans plusieurs autres passages coraniques.

31-32 Le v. 31 adresse une série de questions sur les bienfaits que Dieu accorde à Ses créatures, et sur Sa puissance. La formule *qul man yarzuqukum mina l-samā'i wa-l-'arḍ* (« Dis : qui vous attribue de la nourriture du ciel et de la terre ? ») se retrouve au mot près en Q 34 : 24, où la réponse donnée juste après est, sur le fond, assez proche de celle du v. 32 (pour d'autres passages parallèles, voir Q 27 : 64 ; 35 : 3 ; voir aussi Q 16 : 73 ; 29 : 17 ; 67 : 21). Le parallèle le plus proche de *'am-man yamliku l-sam'a wa-l-'abṣāra*, « qui détient l'ouïe et les yeux ? », se trouve en Q 67 : 23, où il est question de l'ouïe, de la vue, et des cœurs (*'af'ida*, sg. *fu'ād*), c'est-à-dire de l'intelligence, de la compréhension (sur la série *sam'* [ouïe] – *baṣar* [œil] – *qalb/fu'ād/ṣadr* [cœur, poitrine, i.e. intelligence], voir Q 6 : 46 ; 16 : 78 ; 17 : 36 ; 23 : 78 ; 45 : 23 ; 46 : 26 ; voir Kropp, « ... und sagen », p. 210-211).

Sur l'idée de faire sortir le vivant du mort (la résurrection) et le mort du vivant (la capacité de détruire), voir Q 3 : 27 ; 6 : 95 ; 30 : 19. Pour l'interprétation de l'expression *yudabbiru l-amr*, voir commentaire du v. 3, *supra*.

33 Le v. 33 – de manière très significative, situé au centre de la section constituée par les v. 31-36, et condensant ainsi l'enseignement du passage – reprend l'un des leitmotifs de la sourate, à savoir que Dieu guide les croyants et égare les incroyants (voir *supra*, commentaire du v. 11 ; voir aussi les v. 9, 33, 74, 96, 99, 100). Comparer à Q 36 : 7, 70 ; 40 : 5-6.

34-36 Les v. 34-36 reviennent à une série de questions (la réponse éventuelle des incroyants n'est plus mentionnée, contrairement au v. 31), qui concernent, au v. 34, le pouvoir créateur et résurrecteur de Dieu, et au v. 35, le pouvoir divin de guider les hommes vers la vérité. Le v. 34 aborde donc une thématique déjà présente au v. 31, mais il le fait avec des formulations différentes (voir Q 30 : 40). Le texte s'attaque une nouvelle fois aux divinités des polythéistes, qui apparaissent, selon un *topos* souvent répété dans le Coran, inefficaces et impuissantes (voir par exemple Q 7 : 191 ; 13 : 14-16 ; 22 : 12 ; 25 : 3 ; voir Zebiri, « Argumentation », p. 270-271). Le v. 36 établit un contraste entre, d'un côté, la certitude et la vérité de ceux qui sont guidés par Dieu et, d'un autre côté, les suppositions, les hypothèses et les conjectures des incroyants (voir plus loin, v. 66 ; voir aussi Q 2 : 78 ; 4 : 157 ; 6 : 116, 148 ; 53 : 23, 28 ; 43 : 20 ; 45 : 24).

37-45 *Origine divine de la révélation et encouragements au messenger coranique*

Les v. 37-45 répondent aux accusations selon lesquelles les textes présentés comme révélés par le messenger coranique ne seraient pas d'origine divine.

37 Le v. 37 soulève de nombreuses difficultés. La première concerne l'expression *hādhā l-qur'ān*, « ce *qur'ān* ». Doit-on considérer qu'il s'agit du Coran dans son ensemble¹ – ce qui pourrait indiquer l'existence d'autres corans (voir Q 39 : 27-28) –, ou plus plausiblement (voir *supra*, commentaire du v. 1), qu'il n'est question ici que d'une récitation d'un texte coranique, selon un usage attesté en Q 6 : 19 ; 10 : 61 ; 13 : 31 ; 72 : 1 (Droge, *Qur'ān*, p. 127, n. 54) ? La seconde difficulté porte sur le lien entre le *qur'ān* et le *kitāb*, le « Livre », l'« Écriture ». On rencontre ici une série de problèmes supplémentaires : la dénotation exacte de *kitāb* (livre céleste, ou référence à des révélations et écrits antérieurs faisant autorité), la signification de termes comme *taṣḍīq* et *tafṣīl*, et les tensions, pour ne pas dire les contradictions, à l'intérieur même du corpus coranique, entre différents passages traitant des relations entre « descente, révélation » (*tanzīl*), « Écriture » (*kitāb*), « signes/versets » (*āyāt*) et « récitation, prédication » (*qur'ān*).

Comme le note en effet Segovia (*Quranic Noah*, p. 12), la manière dont le Coran parle de ces questions est particulièrement embrouillée. Le v. 37 distingue clairement le *qur'ān* du *kitāb* : le premier est une « confirmation » (*taṣḍīq*²) des messages qui lui sont antérieurs (*bayna yadayhi*) et une explication (*tafṣīl*³) du second (voir le phrasé parallèle en Q 12 : 111, qui contient la seule autre occurrence coranique du

1. Comme le fait Masson, qui traduit « le Coran », ce qui se justifierait davantage pour un passage comme Q 9 : 111.

2. La notion de « confirmation » est centrale dans la conception coranique de la révélation et de la prophétie. Elle est généralement exprimée avec le participe actif *muṣaddiq*, « confirmant ». Voir Q 2 : 41, 89, 91, 97, 101 ; 46 : 12, 30 (la nouvelle révélation confirme la Torah) ; 3 : 3 (la nouvelle révélation confirme les messages antérieurs, en l'occurrence la Torah et l'Évangile) ; 3 : 39 (Jean confirmera, authentifiera, un Verbe émanant de Dieu, à savoir Jésus) ; 3 : 50 ; 5 : 46 ; 61 : 6 (Jésus confirme, ou déclare véridique, « ce qui a été donné de la Torah »), etc.

3. En Q 6 : 154, c'est le Livre, le *kitāb* (donc la Torah), donné à Moïse, qui est le *tafṣīl*, « l'exposé, l'explication », de « toute chose » ; en Q 7 : 145, ce sont les Tables (*al-'alwāḥ*) qui le sont. Le verbe *faṣṣala*, « expliquer, rendre intelligible », s'applique aussi au contenu même de la révélation : en Q 7 : 52, Dieu dit avoir expliqué un Livre, l'avoir rendu intelligible. C'est aussi un *kitāb* qui est dit être « exposé intelligiblement » en Q 6 : 114, mais il s'agit là d'une référence à la révélation reçue par le messager coranique. Dans la plupart des cas, cependant, ce sont les *āyāt* (signes ou versets

terme *taṣdīq*). En Q 41 : 3, ce sont les *versets* (*āyāt*) du Livre (*kitāb*) qui ont été rendus intelligibles (*fuṣṣilat*), le Livre pouvant être identifié à la révélation (*tanzīl*) divine (Q 41 : 2) – sans qu’une telle identification soit absolument certaine. En Q 43 : 2-4, il est question d’un *qur’ān* arabe, d’une prédication ou récitation, qui a été fait à partir du *kitāb* (v. 3), lequel est dit se trouver dans l’archétype (la « mère du Livre », *umm al-kitāb*) auprès de Dieu (ce qui peut suggérer une différence entre le Livre lui-même et l’archétype céleste du Livre). En revanche, en Q 56 : 77-78 et en 85 : 22, ce qui se trouve dans l’archétype céleste – dans un « écrit caché » (*kitāb maknūn*), ou sur « une Table préservée (*lawḥ mahfūz*) » –, est non pas le Livre, mais un (et non pas le) *qur’ān* (une prédication/récitation). Pour compliquer le tout, des passages comme Q 15 : 1 ; 27 : 1, semblent identifier les versets (*āyāt*) du *kitāb* et du *qur’ān* ; quant à Q 3 : 7, après avoir identifié le Livre (*kitāb*) et la révélation (*tanzīl*) – sans jamais mentionner le *qur’ān* –, il affirme que seuls certains versets (*āyāt*) du Livre sont identiques à la « mère du Livre » (*umm al-kitāb*) – ce qui implique que d’autres versets du Livre (et donc de la révélation) ne sont pas identiques à l’archétype céleste dans lequel le Livre lui-même, selon Q 43 : 2-4, est supposé se trouver...

Que veut donc dire exactement le v. 37 ? Selon Sinai, le terme *tafṣīl* pourrait fournir une clé permettant d’expliquer les relations entre *qur’ān* et *kitāb* (Sinai, « Qur’ānic Self-Referentiality », p. 120-126). Le *kitāb* désignerait un livre céleste contenant tout le savoir de Dieu, et le *qur’ān* serait la réalisation terrestre de ce livre céleste – une réalisation qui ne peut cependant être, selon Sinai, ni une traduction (arabe), ni une récitation, ni une interprétation du Livre céleste. De manière pour le moins paradoxale, Sinai suggère alors de comprendre le *qur’ān* comme un « targoum divin » du *kitāb* (*ibid.*, p. 124-125), autrement dit, à la fois comme une traduction et une interprétation du livre céleste, le *qur’ān* apparaissant comme une paraphrase libre du *kitāb* mais conservant son essence, tout comme le targoum est à la fois une traduction et une paraphrase de la Bible, mais conserve le statut textuel

divins) qui sont décrits par des termes relevant de la racine *FṢL* (voir Q 6 : 55 ; 7 : 32, 133, 174 ; 9 : 11 ; 10 : 5, 24 ; 11 : 1 ; 13 : 2 ; 30 : 28 ; 41 : 3, 44).

de cette dernière. Dans ce contexte, la notion de *tafṣīl* désignerait le processus de « translation » du *kitāb* vers le *qur'ān*.

Cette théorie générale sur les relations entre *kitāb* et *qur'ān* peut-elle s'appliquer ici ? Ce n'est pas impossible, mais il ne faut sans doute pas chercher un système véritablement cohérent dans la conception coranique du Livre, qui reproduit à de nombreux égards les tensions entre transcendance et immanence qui traversent la conception de la Torah (céleste et terrestre) dans le judaïsme (sur ce sujet, voir Trigano, « Torah »). Sans doute est-il plus prudent de se limiter à dire que « le mot *kitāb* exprime plutôt une revendication quant à l'origine des mots sur les lèvres du Prophète : ils sont *kitāb* parce qu'ils viennent de Dieu, du royaume de la connaissance et de l'autorité de Dieu, tels qu'ils sont symbolisés par l'écrit » (Madigan, « Book », p. 251).

Reprenons le passage crucial du verset : *taṣdīqa lladhī bayna yadayhi wa-tafṣīla l-kitāb*, « une confirmation de ce qui lui est antérieur et une exposition du Livre ». Si on regarde les passages parallèles où il est question de « confirmer, rendre véridique » (voir n. 12, *supra*), il s'agit bien de confirmer des révélations comme la Torah (que le terme *kitāb* peut désigner) et éventuellement l'Évangile. En Q 12 : 111, le récit de Joseph est dit, lui aussi, être « une confirmation de ce qui lui est antérieur » (même formule qu'au v. 37), et une « exposition de toute chose (*tafṣīl kulli shay'in*), un guide et une miséricorde pour un peuple qui croit » (*hudan wa-raḥmatan li-qawmin yu'minūn*). Cette dernière formule admet divers parallèles (Q 7 : 52 ; 16 : 64, 89), mais le passage le plus proche est Q 16 : 154, où le *kitāb* doit être identifié à la Torah : « Nous avons donné à Moïse le Livre (*kitāb*), une perfection pour celui qui fait le bien, une exposition de toute chose, un guide et une miséricorde » (*tafṣīlan li-kulli shay'in wa-hudan wa-raḥmatan*). La lecture la plus simple et la plus économique du v. 37 suppose que *bayna yadayhi* et *kitāb* font référence à la même chose, à savoir les révélations antérieures (voir Q 2 : 41, 89, 91, 97, 101, où il s'agit bien de la Torah terrestre), venues de Dieu, auxquelles la prédication coranique (parce qu'elle est, elle aussi, d'origine divine) est parfaitement fidèle, et dont elle expose et commente le message.

Sur l'expression *lā rayba fīhi*, « il ne s'y trouve aucun doute », voir Q 2 : 2 ; 32 : 2. Voir le contraste avec le doute (*shakk*) mentionné aux v. 94, 104.

38 Le v. 38 relève de ce qu'il est convenu d'appeler les versets dits de *taḥaddī* (« défi », voir Radscheit, « Provocation », p. 312-313 ; Urvoy et Urvoy, *Action psychologique*, p. 27-31) : les adversaires qui mettent en doute l'origine divine des propos transmis par le messenger coranique, qu'ils accusent d'avoir forgé le texte (Q 11 : 13, 35 ; 16 : 101 ; 21 : 5 ; 25 : 4 ; 32 : 3 ; 34 : 43 ; 46 : 8 ; voir aussi Q 16 : 103, et commentaire *ad loc.*), sont invités à produire un texte similaire (Q 2 : 23 ; 11 : 13 ; 17 : 88 ; 52 : 34). Ce défi est censé réduire les adversaires au silence, puisque la révélation ne peut être que d'origine divine : même l'association des hommes et des djinns ne permettrait pas de produire quelque chose de similaire au Coran (Q 17 : 88).

La manière dont le défi est formulé varie quelque peu : il peut être question de produire un « récit » (*ḥadīth*) similaire (Q 52 : 34), une sourate (*sūra*) (Q 2 : 23 ; 10 : 38), par quoi il faut simplement comprendre un texte¹, ou enfin dix sourates (textes) (Q 11 : 13). On notera enfin l'usage de l'expression *min dūni llāh*, « en dehors de Dieu », présente aussi bien au v. 38 qu'au v. 39, et répétée en fin de sourate (v. 104, 106).

39-43 Les versets suivants apparaissent comme une suite d'encouragements et de conseils adressés au messenger coranique, que l'on suppose, au vu du texte, assez découragé par l'échec relatif de sa prédication.

Sur l'expression *lī 'amalī wa-lakum 'amalukum*, « à moi mes œuvres, et à vous vos œuvres » (v. 41) : voir Q 2 : 139 ; 28 : 55 ; 42 : 15. On peut la rapprocher de la formule *lakum dīnukum wa-liya*

1. Le terme *sūra* désigne ici un simple fragment de texte, non une sourate entière (de Prémare, *Origines*, p. 31). Le terme n'est pas d'origine arabe et aurait été emprunté soit à l'hébreu (*shūra*, « rang, rangée, file » ; solution la moins plausible) soit au syriaque (*sūrtā*, « écrit ») (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 181), sans qu'on sache si l'emprunt est antérieur ou non à la période de composition du Coran.

dīnī, « à vous votre façon de faire (*dīn*), et à moi ma façon de faire » (Q 109 : 6). Sur cette expression, outre le commentaire *ad loc.*, voir Puin, « Vowel Letters ». Voir aussi le texte de la « charte de Yathrib », ou « Constitution de Médine », dans la recension d'Ibn Ishāq : « aux juifs leur *dīn*, et aux *muslimīn* leur *dīn* » (voir Lecker, *The "Constitution of Medina"*, § 28, p. 8/35). Ce type de formule semble pouvoir servir dans des contextes très différents : parfois comme une façon d'acter des différences irréconciliables avec des adversaires, parfois comme un moyen de reconnaître les actions et les conduites différentes, mais légitimes, des alliés.

44-45 En soulignant que l'incroyance relève de la responsabilité des Hommes (v. 44) et en rappelant (v. 45) le châtement qui attend, au jour du Jugement, ceux qui ne croient pas et traitent de mensonge (voir v. 39, 41) « la rencontre avec Dieu », les v. 44-45 constituent une habile transition entre la réfutation des doutes des incroyants sur l'origine divine de la révélation et le dialogue avec les incroyants sur le Jugement dernier (v. 46-56).

Selon le v. 44, les incroyants seuls sont responsables de leur sort : le texte suppose donc le libre-arbitre de l'homme, contredisant la conception des actes humains fondés sur la prédétermination et le décret divins qui est dominante dans la sourate (voir notamment les v. 11, 33, 74, 96, 99, 100). La même formule se trouve, quasiment à l'identique, en Q 9 : 70 ; 29 : 40 ; 30 : 9 (voir aussi par exemple Q 3 : 117 ; 11 : 101 ; 16 : 33, 118 ; 43 : 76). On peut émettre l'hypothèse que dans le cadre d'une révision du texte de la sourate, un éditeur a cherché à atténuer le caractère « déterministe » du propos général par l'insertion de ce verset (voir *infra*, v. 98, 108).

Selon le v. 45, les hommes, au moment où ils seront ressuscités pour être jugés, n'auront aucune conscience du temps écoulé depuis leur mort (« comme s'ils n'étaient demeurés qu'une heure du jour »). Cette idée, qui se trouve à divers endroits du texte coranique (Q 2 : 259 ; 17 : 52 ; 18 : 12, 19 ; 20 : 103-104 ; 23 : 112-114 ; 30 : 55 ; 46 : 35), rejoint celle du « sommeil des âmes » du christianisme syriaque : entre la mort et jour du Jugement, où les hommes seront ressuscités dans

leur chair pour être jugés, les âmes des morts sont plongées dans une sorte de sommeil leur faisant perdre toute conscience du temps : ils ont ainsi l'impression, au jour du Jugement, de se réveiller après un bref moment passé à dormir (Andrae, *Origines*, p. 165-167 ; Tesei, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 218-219).

46-56 *Dialogue avec les incroyants sur le Jugement dernier*

Les v. 46-56 poursuivent les encouragements et les conseils adressés à l'allocutaire coranique (voir v. 39-43), d'abord par une précision relative à la venue de l'Heure (v. 46), puis par un propos eschatologique d'ordre plus général (v. 47), ensuite par une série de contre-discours et ripostes (v. 48-54).

46 Le v. 46, tout comme d'autres passages coraniques (voir v. 20 ; Q 13 : 40 ; 17 : 73-75 et commentaire *ad loc.* ; 40 : 77) suppose que l'on s'attend à une fin du monde imminente (Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 35-41 ; Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 188), dont le messenger coranique pourrait être le témoin : le texte mentionne une telle possibilité, mais n'exclut pas que le messenger coranique soit rappelé (*tawaffā*) à Dieu avant cet événement. Sur le sens de *tawaffā*, comparer Casanova (*Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 35-36), qui considère que l'idée de la mort de Muhammad n'est pas impliquée (Muhammad ira vers Dieu, sera élevé vers Dieu), et Reynolds, (« The Muslim Jesus »), pour qui l'usage de *tawaffā*, dans le corpus coranique, implique toujours l'idée de mort.

Casanova (*ibid.*, p. 36) suppose une possible altération du passage : initialement, le texte n'aurait-il pas simplement annoncé au messenger coranique qu'il serait témoin du jour du Jugement ? Dans la mesure où la fin du monde tardait à venir, il convenait de mettre le texte à jour, en ajoutant le second terme de l'alternative, l'affirmation univoque initiale (« Nous te montrerons ») devenant le premier terme

d'une alternative (« soit Nous te montrerons, soit Nous te rappellerons à Nous »). Notons aussi les parallèles textuels entre les v. 42-43 et Q 43 : 40, ainsi qu'entre le v. 46 et Q 43 : 41-42 – il apparaît que Q 10 : 42-46 (sans le v. 44, ajouté ultérieurement) est une réécriture et une expansion de Q 43 : 40-42.

47 Le v. 47 pourrait être lu dans la continuité du verset précédent, comme la suite du discours divin adressé au messenger coranique. Il s'agit cependant plutôt d'un développement indépendant (comparer Q 39 : 69 ; voir aussi Q 4 : 41 ; 16 : 84, 89 ; 28 : 75), qui répète le propos du v. 44 (voir commentaire *ad loc.*). L'idée est que chaque peuple a reçu un messenger et a donc été informé de la révélation : ceux qui ne croient pas ne peuvent donc s'en prendre qu'à eux-mêmes.

La formule *quḍiya baynahum bi-l-qisṭi wa-hum lā yuẓlamūn*, « il sera décidé entre eux, avec équité, et personne ne sera lésé » n'apparaît qu'à deux reprises dans tout le corpus coranique : ici, et quelques versets plus loin, au v. 54 (voir commentaire *ad loc.*). Il s'agit d'une variante de *quḍiya (baynahum) bi-l-ḥaqq*, « il sera décidé (entre eux), selon la vérité » (Q 39 : 69, 75 ; 40 : 78).

48-54 À partir du v. 48, le texte revient au système alternant contre-discours et conseils de ripostes adressés au messenger coranique. Il relève ainsi de la catégorie des discours polémiques « contre l'eschatologie » (Azaiez, *Contre-discours*, p. 113-114). Les questions centrales portent sur la venue de l'Heure, qui semble se faire attendre (d'où les doutes exprimés par les adversaires du message, voir v. 48) et son inéluctabilité (v. 52-53). La formule *matā hādhā l-wa'd*, « à quand cette promesse ? » (v. 48), se retrouve mot à mot dans d'autres passages (Q 21 : 38 ; 27 : 71 ; 34 : 29 ; 36 : 48 ; 67 : 25). Selon une stratégie bien rôdée dans le Coran, le texte réplique que la réponse à une telle question n'appartient qu'à Dieu (voir v. 20, *supra* ; voir aussi par exemple Q 17 : 85), qui décide du terme (*'ajal*, voir v. 11) fixé à chaque communauté (voir les parallèles textuels en Q 7 : 34 ; 16 : 61 ; 34 : 40 ; voir aussi Q 15 : 5 ; 23 : 43), terme qui « ne peut être ni retardé, ni avancé d'une heure ». Les expressions *li-kulli 'ummatin*

rasūlun (v. 47, « à chaque communauté un envoyé ») et *li-kulli 'umma-tin 'ajalun* (v. 49, « à chaque communauté un terme ») confirment le contexte eschatologique de ce passage (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 2). Sur *'ajal*, une des notions centrales de l'eschatologie coranique¹, voir, en plus des références déjà mentionnées, Q 6 : 2, 60, 128 ; 7 : 135 ; 11 : 3, 104 ; 13 : 38 (*li-kulli 'ajalin kitābun*, voir commentaire *ad loc.*) ; 14 : 10 ; 17 : 99 ; 20 : 129 ; 22 : 5, 33 ; 29 : 5, 53 ; 30 : 8 ; 35 : 45 ; 39 : 42 ; 40 : 67 ; 42 : 14).

Aux v. 50-51, l'idée que les incroyants pourraient vouloir hâter la venue du jour du Jugement est ironique. Le texte se moque de ceux qui, voyant leur fin proche, se convertissent soudainement, ou demandent un court délai supplémentaire (voir aussi Q 14 : 44 ; 29 : 53 ; 63 : 10 ; 71 : 4). Le thème de la conversion ou plutôt de la croyance à la dernière minute revient à la fin de la sourate (v. 90-92, 96-97). Le sort de ces « convertis de la dernière heure » est très clair : ils goûteront au châtement éternel (voir Q 4 : 18 ; 6 : 158 ; 32 : 29 ; 40 : 84-85).

Au v. 54, l'expression *asarrū al-nadāma* est d'interprétation difficile. *Asarra* signifie « renfermer », et *nadāma* « regret, déception ». Les traductions habituelles (« Ils dissimuleront/cèleront leur[s] regret[s] ») ne font pas grand sens. Il faut probablement comprendre « Ils regretteront profondément » (voir Witztum, *Syriac Milieu*, p. 138, n. 103 ; Paret, *Kommentar*, p. 224).

À la fin du v. 54, la formule *quḍiya baynahum bi-l-qisṭi wa-hum lā yuḏlamūn* reprend mot à mot la fin du v. 47 – les deux seules occurrences de cette formule dans le Coran. Il s'agit d'un cas typique de « reprise répétitive », ou *Wiederaufnahme* (sur cette notion, voir Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 50 s., 84 s.), une technique littéraire consistant à insérer un ajout rédactionnel en terminant par la répétition du verset (ou d'une partie du verset) qui précédait l'insertion. Il apparaît donc très probable que les v. 48-54 soient un ajout postérieur et n'appartiennent pas à la version originale de la sourate.

1. Le terme a aussi un sens cosmologique, et peut porter sur le cours du soleil et de la lune (par exemple Q 35 : 13 ; 39 : 5 ; 46 : 3).

55-56 Les v. 55-56, qui formaient sans doute, à l'origine, la suite du v. 47, condensent les aspects les plus saillants de la puissance de Dieu : la souveraineté sur Sa création, et Son pouvoir de résurrecteur et de juge. Ce faisant, ils font écho au tout début de la sourate (v. 3-4). Sur l'idée que Dieu ne manque jamais à Sa promesse (v. 55), ce qu'oublie la plupart des hommes, voir les parallèles textuels en Q 16 : 38 ; 28 : 13 ; 30 : 6. L'expression « Il fait vivre et Il fait mourir » (*yuhyī wa-yumīt*, v. 56), a de très nombreux parallèles textuels (Q 2 : 258 ; 7 : 25, 158 ; 9 : 116 ; 15 : 23 ; 22 : 6 ; 23 : 80 ; 40 : 68 ; 44 : 8 ; 45 : 26 ; 57 : 2).

La formule stéréotypée qui ouvre le v. 55, *'a-lā 'inna li-llāhi mā fī l-samāwāti wa-l-'arḍ*, « Quoi ! À Dieu n'appartient-il pas ce qui est dans les cieux et sur la terre ? », se retrouve à l'identique au v. 66 (voir commentaire *ad loc.*).

57-65 La providence divine

Les v. 57-65 rassemblent plusieurs textes brefs, qui apparaissent peu liés entre eux.

57-60 Le v. 57 décrit plusieurs caractéristiques de la révélation : elle est une exhortation (*maw'īza*, voir Q 2 : 66 ; 3 : 138 ; 5 : 46 ; 7 : 145 ; 11 : 120 ; 24 : 34), une guérison » (*shifā'*, voir Q 17 : 82, où le terme est couplé à *rahma* ; 41 : 44, où il est couplé à *hudā*), un guide (*hudā*, nombreuses occurrences, voir par exemple Q 2 : 2, 97 ; 3 : 4 ; 5 : 44, etc.), une miséricorde/grâce (*rahma*, très nombreuses occurrences, dont certaines, justement, avec *hudā*, voir Q 6 : 154, 157 ; 7 : 52 ; 12 : 111 ; 16 : 64, 89). Le v. 58 se connecte au précédent avec le mot-clé *rahma* (« de la faveur de Dieu, de Sa grâce/miséricorde », *bi-faḍli llāhi wa-bi-rahmatihī*) : on comprend donc que l'homme est invité à tourner son regard vers les biens véritables, à savoir l'adoration de Dieu et la Vie dernière, loin des possessions terrestres. Le v. 60b, « Dieu est certes plein de faveur... », relié au v. 58 par le mot-clé *faḍl*, « faveur », déplore l'ingratitude humaine.

Le v. 59 est déconnecté du reste et apparaît comme une interpolation (à l'intérieur d'un texte – les v. 57-65 – qui est vraisemblablement lui-même un ajout ultérieur au texte original de la sourate, voir *infra*). On saisit cependant les raisons de l'interpolation : il s'agit sans doute de nuancer la critique des possessions (et implicitement des plaisirs ?) terrestres impliquée par la formulation du v. 58 – Dieu a aussi pourvu le monde de choses bonnes auxquelles l'homme a accès. Il y a en effet une tension dans le Coran entre les passages qui insistent sur le caractère fugace et illusoire du monde présent (voir par exemple *supra*, commentaire du v. 24), et les passages qui soulignent les bontés de la création divine (voir par exemple Q 16 : 2-34, 65-69) dont l'homme a le droit de jouir. Le terme *rizq* évoque la nourriture ; on peut donc aisément rapprocher ce verset de Q 5 : 87, *lā tuḥarrimū l-tayyibātī mā 'aḥalla llāhu lakum*, « ne déclarez pas illicites les excellentes [nourritures] que Dieu a déclarées licites pour vous », accusation qui relève d'une polémique anti-juive (voir aussi par exemple Q 5 : 4-5 ; 7 : 157 ; 16 : 116). En Q 4 : 160, l'abondance des interdits alimentaires dans la loi juive est interprétée comme une punition divine (en quoi le Coran suit un *topos* chrétien, voir par exemple Justin Martyr, *Le Dialogue avec Tryphon* 18 : 2 ; *Lettre à Barnabé* 10 : 9 ; Aphraate, *Exposés* 15 : 3-4), donc comme la conséquence d'une faute ; ici, elle est vue comme un exemple de transgression et de forgerie.

Le v. 60a (qui reprend le v. 59b, sur ceux qui forgent le mensonge) sert à rattacher le v. 59b au v. 60b : il est donc lui aussi un ajout postérieur.

61-65 Les v. 61-65 abordent l'omniscience divine et la récompense des œuvres (Blachère, *Coran*, p. 239). Le texte est parfois assez embrouillé : ainsi, au v. 61, outre l'alternance entre discours à la deuxième personne du singulier et à la deuxième personne du pluriel, on rencontre l'étrange tournure *wa mā tatlū minhu min qur'ān*. Un problème se pose ici (en plus du sens exact de *qur'ān*, voir *supra*) : l'antécédent du pronom personnel *-hu* (s'agit-il d'une référence à la « situation, l'affaire », *sha'n*, dont il est question juste avant, ou d'une référence à la prédication/la récitation, le *qur'ān* ? voir Paret,

Kommentar, p. 224). Les traducteurs hésitent, et leurs choix ne sont pas toujours convaincants. L'idée générale de ce verset, qui a sans doute subi divers remaniements éditoriaux (ce qui explique sa syntaxe alambiquée), est toutefois assez claire : quoique l'on fasse, Dieu le sait et en tient compte au jour du Jugement. Sur l'idée que Dieu est témoin, voir le v. 46, *supra*, ainsi que par exemple Q 3 : 98 ; 46 : 8 ; 85 : 9 ; la dernière partie du verset (« il n'échappe à ton Seigneur... ») se trouve quasiment à l'identique en Q 34 : 3. Le terme *dharra*, que les traducteurs rendent en général par « atome », désigne littéralement une très petite fourmi.

Les v. 62-65 encouragent et rassurent les croyants sur le sort qui les attend. Ils sont un patchwork de formules coraniques stéréotypées (pour une liste de parallèles, voir Paret, *Kommentar*, p. 224-225). L'idée (v. 64) qu'il n'y a « nulle modification aux paroles/arrêts [*kalimāt*] de Dieu » se rencontre à d'autres endroits du Coran (Q 6 : 34, 115 ; voir aussi Q 18 : 27, qui est un peu différent, voir Blachère, *Coran*, p. 321) et est toujours liée à l'histoire des messagers ; le texte anticipe ainsi sur les récits des v. 71-93 (il est d'ailleurs à nouveau question des paroles [*kalimāt*] de Dieu au v. 82).

66-70 *Polémique contre les incroyants*

66-67 Le v. 66 reprend mot à mot la formule du v. 55, *'a-lā 'inna li-llāhi mā fī l-samāwāti wa-l-'ard*, « Quoi ! À Dieu n'appartient-il pas ce qui est dans les cieux et sur la terre ? ». Il s'agit probablement, là encore, d'un cas de « reprise répétitive », ou *Wiederaufnahme* (voir *supra*), qui permet de reprendre le fil du propos après l'interpolation des v. 56-65. L'expression qui clôt le v. 55 (*wa-lākinna 'aktharahum lā ya'lamūn*, « mais la plupart d'entre eux ne savent pas ») est souvent suivie d'un motif polémique (voir Q 6 : 37 ; 7 : 131 ; 8 : 34 ; 44 : 39), et on peut supposer qu'à l'origine, le v. 55 était suivi du v. 66b, qui fait par ailleurs directement écho aux v. 34-36. Le v. 67 (voir Q 27 : 86 ; 40 : 61) évoque le v. 6. Le fait que les v. 55, 66-67, qui se suivaient sans doute à l'origine, condensent des thèmes (la souveraineté de Dieu

sur les cieux et la terre, l'alternance du jour et de la nuit) particulièrement prégnants aux v. 3-6, suggère que la séquence formée par les v. 3-67*¹ devait constituer le texte de base de la sourate.

68-70 Les v. 68-70, initiés par un contre-discours, relèvent d'une polémique sur Dieu (Azaiez, *Contre-discours*, p. 109-111). L'expression (*ittakhadha llāhu waladan* (reprise à l'identique, dans le cadre d'un contre-discours, en Q 2 : 116 ; 18 : 4 ; voir aussi Q 19 : 88 ; 21 : 26, où Allāh est remplacé par al-Raḥmān) est plus ambiguë qu'il n'y paraît. *Walad* peut en effet signifier aussi bien « fils » que « fille », et il peut également avoir un sens de collectif (« la progéniture », « les enfants »). Si on comprend « fils », on fera alors de la péripécie un passage spécifiquement anti-chrétien, avec l'idée que c'est la filiation divine de Jésus qui est visée (voir par exemple Q 4 : 171 ; 5 : 73 ; 9 : 30 ; 19 : 35). Si, en revanche, si on comprend *walad* au sens d'un collectif, la polémique sera susceptible de viser aussi bien les polythéistes que les chrétiens. Par ailleurs, le verbe (*ittakhadha* signifie « prendre » ; si on le traduit littéralement et que l'on comprend *walad* comme « fils », alors l'idée est que Dieu n'a pas pris de fils, i.e., n'a pas adopté de fils, et on supposera alors que c'est une christologie adoptionniste, voire « nestorienne », qui est spécifiquement visée (Kropp, « Tripartite », p. 258). Cependant, on peut aussi considérer que *ittakhadha llāhu waladan* est juste une façon de dire que « Dieu n'a pas de fils/d'enfant/ Dieu ne s'est donné aucun fils, aucun enfant », ce qui en ferait un parfait synonyme d'une autre formule, qui apparaît sous une forme interrogative, *'annā yakūnu lahū waladun*, « comment Dieu pourrait-il avoir un enfant ? » (Q 6 : 101). Pour une expression de la même idée, mais à la forme négative, voir *lam yattakhidh waladan*, « il n'a (pris) d'enfant » (Q 17 : 111 ; 25 : 2) ; *mā ttakhadha llāhu min waladin* (Q 23 : 91, même sens) ; *mā kāna li-llāhi 'an yattahidha min waladin*, « il ne sied pas à Dieu de prendre/d'avoir un enfant » (Q 19 :

1. Un * après les versets indique que le texte transmis contient des parties secondaires ajoutées après coup et qu'un stade préliminaire plus ancien doit être en pris en considération. Ici, il s'agit donc des v. 3-67, moins les interpolations et réécritures ultérieures.

35 – l'énoncé est ici spécifiquement dirigé contre les chrétiens ; voir aussi Q 19 : 91-92, où Allāh est remplacé par al-Raḥmān). On peut rapprocher ces passages de textes comme Q 37 : 152 ; 43 : 81, et surtout la sourate 112 (voir commentaire *ad loc.*).

Comme au v. 68, la plupart des occurrences de ces formules sont suivies d'une doxologie (Q 2 : 116 ; 21 : 26 ; 6 : 101-102 ; 17 : 111 ; 19 : 35 ; 23 : 91) ; dans un cas, elle est intégrée à une doxologie (Q 25 : 2).

Le v. 69 reproche aux adversaires de « forger des mensonges », point sur lequel la sourate a déjà insisté aux v. 17, 39, 41, 59-60, et que le Coran évoque très souvent (voir Q 6 : 21 ; 7 : 37 ; 11 : 18 ; 29 : 68, et *passim*). Si ce sont les chrétiens qui sont spécifiquement ciblés, les mensonges condamnés ici sont la filiation divine de Jésus et plus généralement les doctrines chrétiennes visées par un passage comme Q 4 : 171. Le v. 70, qui ne s'ajuste pas très bien au précédent (noter le passage d'un discours à la troisième personne du singulier, au v. 69, à un discours à la première personne du pluriel), fait écho au v. 23. Sur l'opposition jouissance temporaire/châtiment douloureux (un *topos* coranique), voir Q 2 : 36, 126 ; 3 : 197 ; 11 : 48 ; 16 : 117 ; 31 : 24.

71-93 *Récits sur les messagers*

Alors que la sourate, à partir notamment du v. 31, avait alterné contre-discours, réponses polémiques et encouragements au messenger coranique, on passe à partir du v. 71 à un nouveau genre littéraire, avec une suite de récits très allusifs, comme toujours dans le Coran.

On doit à Josef Horovitz (*Koranische Untersuchungen*, p. 10-32) le terme *Straflegenden* (légendes, ou histoires, de punitions ou châtiements divins) pour désigner un genre littéraire extrêmement prégnant dans le Coran. Selon le schéma de base commun à tous ces récits (voir Pohlmann, commentaire de la sourate 7, *supra* p. 312-316), Dieu envoie un messenger à un peuple (ce messenger étant en principe issu du peuple auquel il est envoyé, voir *supra*, commentaire du v. 2) ; le

messenger avertit le peuple et lui enjoint de se repentir et de s'adorer que Dieu ; le peuple se montre récalcitrant, ne prend pas au sérieux les avertissements et rejette le messenger ; en réponse, il est anéanti par Dieu, contrairement au messenger, qui est sauvé (il est parfois fait mention de quelques croyants parmi ce peuple qui ont suivi le messenger, et qui sont aussi sauvés).

Cette même histoire se répète avec différentes figures (voir Q 9 : 70), notamment Noé, Hūd (envoyé aux 'Ād), Šālīḥ (envoyé au Thamūd), Lot, et Shu'ayb (envoyé au peuple de Madyan) – l'ordre d'apparition des messagers dans chaque sourate étant très souvent le même. Chaque envoyé énonce le même message, celui d'un strict monothéisme et d'une attente eschatologique – d'où l'expression, dans la recherche savante, de « monoprophétisme » (Gilliot, « Poète ou prophète » ; de Prémare, « L'islam comme monoprophétisme »). Ces histoires apparaissent comme des *illustrations* d'une situation actuelle. Le message qu'elles véhiculent est clair : si vous continuez à vous opposer à l'envoyé de Dieu et au message qu'il apporte (ou qu'apportent ceux qui se réclament de lui), si vous ne prenez pas au sérieux le risque du châtement divin et la venue de l'Heure, si vous ne vous repentez pas et continuez à donner à Dieu des associés, alors vous subirez le sort de ces peuples que Dieu a anéantis, alors même qu'ils se comportaient comme vous, et doutaient comme vous du message qu'ils recevaient. Comme le note de Prémare, c'est là « une vision apocalyptique de l'histoire humaine, débouchant sur une eschatologie. Dans un même mouvement, la prédication de Muhammad veut « révéler », « dé-voiler » (apocalypse) le sens du passé en fonction de l'actualité ; et elle projette passé et présent dans le futur du « Jour dernier » (eschatologie) » (« Le thème des peuples anéantis », p. 12).

Non seulement les récits mettant en scène différents envoyés se ressemblent beaucoup (voir par exemple Q 7 : 59-93, et commentaire *ad loc.*), mais l'histoire d'un même envoyé peut être racontée plusieurs fois, dans des versions sensiblement différentes, qui témoignent de phénomènes de réécriture (voir Dye, « Le corpus coranique : contexte et composition », vol. 1, spéc. p. 806-810). Ainsi, pour en rester aux deux personnages dont il est question aux v. 71-93, l'histoire de Noé

est narrée à sept reprises (Q 7 : 59-64 ; 10 : 71-74 ; 11 : 25-49 ; 23 : 23-30 ; 26 : 105-22 ; 54 : 9-17 ; 71 : 1-28), et celle de Moïse, qui ne relève que partiellement des *Straflegenden*, est racontée dix-huit fois (Q 2 : 49-93 ; 7 : 103-166 ; 10 : 75-93 ; 11 : 96-99 ; 20 : 9-98 ; 23 : 45-49 ; 25 : 35-36 ; 26 : 10-68 ; 28 : 3-50 ; 40 : 23-45 ; 43 : 46-56 ; 44 : 17-33 ; 51 : 38-40 ; 54 : 41-43 ; 69 : 9-10 ; 73 : 15-16 ; 79 : 15-26).

L'examen des v. 71-93 doit donc être mené en gardant à l'esprit plusieurs questions : pourquoi le ou les auteurs ont choisi, dans le répertoire d'histoires et de personnages possibles, de se focaliser sur Noé (v. 71-74) et Moïse (v. 75-93) ? Étant donné qu'il existe des liens entre les différentes versions de ces histoires, peut-on déterminer quelles versions plus anciennes ont été employées pour la composition de ces versets, et quels renseignements peut-on tirer de la manière dont le ou les auteurs s'approprient et modifient les textes qu'ils utilisent ?

71-74 Noé

71-73 La version du récit sur Noé dans la sourate 10 est très brève – c'est même la version la plus courte de tout le corpus. Elle est introduite par la formule *wa-tlu 'alayhim naba'a... idh*, « et récitez-leur l'histoire... quand », assez rare dans le Coran (Q 5 : 27 ; 7 : 175 ; 26 : 69 ; voir aussi Q 18 : 27 ; voir Samji, *Qur'ān*, p. 186-187), surtout si on la compare à des expressions comme *wa-dhkur*, « et rappelle-toi », ou *wa-idh*, « et quand ».

Les récits coraniques sur Noé (voir Segovia, *Qur'anic Noah*, p. 28-34, pour une présentation synoptique ; Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 89-115 ; voir aussi les commentaires de Q 11 : 25-49, *infra* ; Q 71 : 1-28, vol. 2/2) suivent en général le schéma suivant (Segovia, *ibid.*, p. 29) : (a) *investiture* (Q 7 : 59a ; 11 : 25 ; 23 : 23 ; 54 : 9 (si on considère l'expression « Notre serviteur » comme une forme d'investiture implicite) ; 71 : 1) ; (b) *admonition* (Q 7 : 59b ; 10 : 71-72 ; 11 : 25-26 ; 23 : 23 ; 26 : 106-110 ; 71 : 2-4, 10-20) ; (c) *prédiction du désastre* (Q 7 : 59c ; 11 : 26 ; 71 : 4) ; (d) *contestation* (Q 7 : 60, 64 ; 10 : 73a ; 11 : 27, 32, 43 ; 23 : 24 ; 26 : 111, 116 ; 54 : 9 ; 71 : 7, 21-23, exprimée dans ce dernier cas, non dans un contre-discours

attribué aux adversaires, mais dans le discours de Noé à Dieu) ; (e) *justification* (Q 7 : 61-63 ; 11 : 28-31, 33-34 ; 26 : 112-115) ; (f) *monologue de Noé ou dialogue de Noé avec Dieu* (Q 11 : 45-47 ; 23 : 26 ; 26 : 117-118 ; 54 : 10 ; 71 : 5-28) ; (g) *thème apocalyptique : punition des incroyants et salut des croyants* (Q 7 : 64 ; 10 : 73b ; 11 : 36-48 ; 23 : 27-29 ; 26 : 119-120 ; 54 : 11-14 ; 71 : 25) ; (h) *coda eschatologique* (Q 10 : 73c-74 ; 11 : 49 ; 23 : 30 ; 26 : 121-122 ; 54 : 15-17).

Avec le récit (très différent dans sa structure) de la sourate 54, la version de la sourate 10 est la plus allusive – trois des huit étapes (investiture, contestation, justification) sont absentes, et les cinq autres sont très brièvement présentées (en revanche, la version de la sourate 11 est la seule à contenir toutes les étapes).

S'il est question du peuple de Noé (v. 71 ; il s'agit du *topos* coranique, déjà mentionné *supra*, v. 2, du messenger envoyé à son peuple) dans toutes les versions (Q 7 : 59 ; 11 : 25 ; 23 : 23 ; 26 : 105 ; 54 : 9 ; 71 : 1), seules les sourates 7, 11, 23 et 71 parlent de l'investiture divine de Noé (*la-qad 'arsalnā nūh, 'innā 'arsalnā nūh*, « Nous avons envoyé Noé »). La suite du v. 71 est quant à elle inintelligible sans les parallèles fournis par d'autres passages coraniques. Noé interpelle ainsi son peuple : *yā-qawmi 'in kāna kabura 'alaykum maqāmī wa-tadhkīrī bi-'āyāti llāhi*, « Ô mon peuple ! si mon *maqām* et mon rappel des signes de Dieu vous sont difficiles à supporter... ». La plupart des traducteurs comprennent *maqām* comme un « séjour, i.e. une présence » (Blachère, « si vous pèsent mon séjour [parmi vous] » ; Masson, « si ma présence parmi vous »). Il semble cependant plus pertinent de comprendre ici *maqām* comme « la position, la situation sociale » (voir Q 19 : 73), auquel cas le v. 71 ferait directement référence à Q 11 : 27 ; 26 : 111. La suite du verset, où Noé place sa confiance en Dieu (*'alā llāhi tawakkaltu*, formule-clé reprise, à la première personne du pluriel, au v. 85 ; voir Q 7 : 89) et enjoint ses adversaires de prendre une décision à son sujet, peut également paraître cryptique. Elle s'éclaire cependant très bien si on pense à la sourate 26, où au v. 116, les adversaires de Noé menacent de le lapider (c'est peut-être ce dont il est aussi question en Q 71 : 22), et où, au v. 118, Noé demande à Dieu de trancher entre les incroyants et lui, ainsi que de sauver les croyants qui le suivent.

Ce verset constitue visiblement l'arrière-plan de la formule '*alā llāhi tawakkaltu*.

On notera l'ironie du v. 71, où Noé dit à ses adversaires de se mettre d'accord avec leurs associés (*shurakā'*) – une référence à d'autres groupes (humains), ou aux divinités que ces polythéistes adorent (Q 71 : 22-23) ? –, et où il emploie deux fois le mot *amr* pour parler de la décision (parfaitement vaine et vouée à l'échec) que prendront ses adversaires à son sujet, en contraste avec le *amr* divin, le commandement de Dieu, qui les anéantira.

Le v. 72 rappelle qu'un authentique prophète ne demande pas de salaire ou de récompense (plusieurs parallèles coraniques : Q 11 : 29, 51 ; 26 : 109, 127, 145, 164, 180 ; 34 : 47, voir aussi Q 6 : 90 ; 12 : 104 ; 36 : 21 ; 38 : 86-87 ; 42 : 23). La formule ne se rencontre que dans deux autres versions de l'histoire de Noé : dans la sourate 11 et dans la sourate 26 (elle apparaît même comme un leitmotiv dans cette dernière). Le parallèle pré-coranique le plus clair se trouve sans doute dans le *Pasteur d'Hermas* (œuvre chrétienne, en grec, du début du II^e siècle) :

[Le faux prophète] reçoit un salaire pour sa prophétie – sans elle, il ne prophétise pas. Mais comment l'esprit divin peut-il recevoir un salaire pour ses prophéties ? Le prophète de Dieu ne peut pas faire cela, mais l'esprit de ces autres prophètes est terrestre [Commandement 11, § 12].

L'idée se rencontre sous différentes formes dans les littératures juives ou chrétiennes : l'enseignant (*b. Bek.* 29a ; *Tanḥ. Exod.*, *Ki Tissa*, 29) ou l'apôtre (Mt 10, 8), c'est-à-dire l'envoyé, ou le messager (arabe *rasūl*), a reçu gratuitement, et donne gratuitement (voir Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 659-660 ; Basser et Cohen, *Gospel of Matthew*, p. 256-257).

Sur l'expression *wa-'umirtu 'an 'akūna mina l-muslimīn*, « et j'ai reçu l'ordre d'être parmi ceux qui se soumettent (ou s'en remettent) [à Dieu] », voir Q 27 : 91 (voir *infra*, v. 84, et aussi Q 6 : 71 ; 40 : 66). *Muslim* n'est pas ici un terme d'autodésignation (une traduction par « musulman » serait anachronique) ; il désigne simplement une

certaine attitude, celle de se soumettre ou de se vouer à Dieu (voir par exemple Larcher, « *Jihād et salām* », p. 68-69 ; voir aussi Bravmann, *The Spiritual Background*, p. 7-26, pour qui *islām* désigne le sacrifice de soi pour Dieu, l'inclination à se sacrifier pour la cause de Dieu).

Le v. 73 condense les étapes de la *contestation*¹, du *thème apocalyptique*² et de la *coda eschatologique*.

74 Le v. 74 résume la « suite de l'histoire », qui est toujours la même – les peuples traitent de mensonge le message des envoyés de Dieu. Un parallèle textuel remarquable se trouve en Q 7 : 101. Cet accord entre les deux versets reflète une affinité plus profonde entre Q 10 : 71-93 et Q 7 : 59-137. Ces deux sourates adoptent en effet une stratégie similaire. Une première section traite de légendes de punition (Q 10 : 71-73 ; 7 : 59-93) : la principale différence est que la sourate 10 se limite à une brève version de l'histoire de Noé, avant de mentionner, de manière générique, l'envoi des autres messagers (v. 74), alors que la sourate 7, beaucoup plus détaillée, présente la série classique des légendes de punition (Noé, Hūd, Šālīḥ, Lot et Shu'ayb, voir commentaire *ad loc.*). Une deuxième section, beaucoup plus brève (Q 10 : 74 ; 7 : 94-102, voir commentaire *ad. loc.*), rappelle l'attitude de Dieu envers les peuples impies et livre son verdict sur la conduite de ces peuples : malgré les preuves et les signes qui leur ont été apportés, ils ont traité les messagers de menteurs et Dieu a scellé leurs cœurs (Q 10 : 74 ; 7 : 100-101 ; sur le scellement des cœurs³, voir aussi Q 2 : 7 ; 6 : 46 ; 16 : 108 ; 42 : 24 ; 45 : 23). Une troisième section (Q 10 : 75-93 ; 7 : 103-137) concerne Moïse et les fils d'Israël, et contient de nombreux parallèles (voir *infra*). Tout porte donc à croire qu'il y a un

1. « Ils te traitèrent de menteur », qui reprend à la fois un leitmotiv de la sourate 10 et une accusation présente en Q 7 : 164 ; 26 : 117 ; 11 : 27.

2. Ici, le verset est très proche des formulations en Q 7 : 64 ; 119-120 ; le mot *fulk*, « arche », est le même que celui qui désigne le bateau, *supra*, v. 24 ; on notera surtout la formule *wa-ja'alnāhum khalā'ifa*, « et nous fîmes d'eux les successeurs/lieutenants [sur la terre] », qui n'apparaît dans aucune version parallèle et a clairement été ajoutée ici pour faire écho au v. 14.

3. L'idée peut être rapprochée des « cœurs incirconcis » (*ghulf*, Q 2 : 87-88) ; sur ce passage, voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 147-155.

lien étroit entre la conception de la sourate 7 et celle de la sourate 10 (la sourate 11, par exemple, situe l'histoire de Moïse aux v. 96-99, après les récits sur Noé, Hūd, Šāliḥ, Abraham, Lot, et Shu'ayb, mais avant les v. 100-102, dont s'inspire Q 7 : 94-102 ; la sourate 26 mentionne aussi Moïse, mais aux v. 10-68, bien avant le récit de Noé).

Plusieurs conclusions peuvent être tirées des considérations précédentes. Premièrement, les *détails* des v. 71-74 s'expliquent par (1) la prise en compte d'éléments présents dans la sourate 26 et dans d'autres récits sur Noé, ou par (2) la présupposition d'éléments spécifiques à la sourate 26, ou enfin par (3) l'insertion d'allusions ou de renvois à d'autres passages de la sourate 10¹. En revanche, la *structure* des v. 71-93 évoque résolument la sourate 7, d'où l'on peut conclure, à ce stade de l'analyse, soit que Q 10 : 71-93 s'inspire, dans la conception de son plan, de Q 7 : 59-137 ; soit que Q 7 : 59-137 est une version développée de Q 10 : 71-93.

75-93 Moïse

Le récit sur Moïse peut être divisé en plusieurs sections : Moïse et Aaron devant Pharaon, et le miracle des bâtons (v. 75-83) ; adresse de Moïse à son peuple et dialogue avec Dieu (v. 84-89) ; traversée de la mer et destin de Pharaon (v. 90-92) ; coda (v. 93). Le texte est extrêmement allusif et ne peut être compris sans connaître le sous-texte biblique (Ex 4-14) et les autres versions coraniques, les passages parallèles les plus proches se trouvant en Q 7 : 103-137 (voir commentaire *ad loc.*) ; 26 : 16-58.

1. Cela reste un peu spéculatif, mais dans la mesure où les v. 71-74 semblent particulièrement tributaires d'une version précise de l'histoire de Noé – celle de la sourate 26, on peut être tenté de comprendre *wa-tlu 'alayhim naba'a nūḥ idh*, « et récitez-leur l'histoire de Noé, quand... » (v. 71), comme une injonction à réciter Q 26 : 105-122, les v. 71-74 donnant en fait la morale que le(s) auteur(s) de la sourate 10, dans le contexte de sa (leur) composition, entend(ent) donner à l'histoire de Noé, telle qu'elle est narrée dans la sourate 26.

75-83 Moïse et Aaron devant Pharaon

75-78 Le v. 75 est introduit par la formule *thumma ba'athnā min ba'd*, « puis Nous avons envoyé après... », identique à celle utilisée au verset précédent. La seule autre occurrence de cette expression se trouve en Q 7 : 103, justement au début de la section sur Moïse (mis à part la place de *bi-'āyātīnā*, « avec Nos signes », Q 7 : 103a et 10 : 75a sont absolument identiques), ce qui reflète bien le lien entre les sourates 7 et 10.

Le v. 75, particulièrement elliptique, fait allusion au premier miracle du bâton (voir Ex 7, 8-11) : devant Pharaon et ses serviteurs, Aaron, sur l'ordre de Moïse, jette un bâton par terre, qui se transforme en serpent. Pharaon, peu convaincu par ce prodige, appelle à la rescousse ses magiciens.

Ce verset diffère de la version biblique à plusieurs égards. Premièrement, rien n'est dit des raisons pour lesquelles Dieu investit Moïse et Aaron et leur demande d'aller voir Pharaon. On sait dans la Bible qu'il s'agit d'obtenir la libération du peuple d'Israël, ce que Pharaon refusera (Ex 7, 1-7). Plusieurs passages parallèles du Coran sont plus explicites (Q 7 : 105 ; 20 : 47 ; 26 : 16-17). Deuxièmement, le récit biblique est d'une certaine manière dédoublé : en Ex 7, 8-9, Dieu donne ses instructions à Moïse et Aaron, et l'épisode du bâton proprement dit est narré au v. 10. Un tel dédoublement est absent ici et dans la plupart des versions coraniques ; on en trouve un équivalent seulement en Q 20 : 17-24 ; 26 : 10-17. Troisièmement, les « serviteurs » de Pharaon, dans la Bible (et dans la Peshitta) deviennent « les notables, les chefs » de Pharaon (*al-mala'*), une formule qui revient à plusieurs reprises dans les récits sur Moïse (Q 7 : 103 ; 11 : 97 ; 23 : 46 ; 43 : 46 ; voir aussi Q 28 : 32), et dans les autres légendes de punition (Q 7 : 60, 66, 75, 88, 90 ; 11 : 27, 38 ; 23 : 24, 33)¹. Le texte évoque ainsi l'arrogance des élites face au message apporté par l'envoyé de Dieu.

1. Que cette expression soit très présente dans la sourate 7 n'est certainement pas une coïncidence.

Les v. 75b-78, où s'exprime le refus de Pharaon, malgré l'insistance de Moïse (on retrouve à nouveau la forme dialoguée), est un patchwork de formules stéréotypées et de *topoi* coraniques. Le v. 75b est identique à Q 7 : 133b (voir aussi Q 45 : 41). Sur le verbe *istakbara*, « s'enfler d'orgueil », voir, dans le même contexte, Q 23 : 46 ; voir aussi par exemple Q 2 : 34, 87 ; 4 : 173 ; 14 : 21 ; 25 : 21, etc. On notera que le verbe est très souvent utilisé dans la sourate 7 (Q 7 : 36, 40, 75-76, 88, 133), même si, curieusement, il n'apparaît pas en Q 7 : 103. Sur *qawm mujrimīn*, « peuple criminel », voir Q 7 : 133 ; 15 : 58 ; 45 : 31 ; 51 : 32 ; ainsi que *supra*, v. 13, *qawm al-mujrimīn* (voir aussi Q 12 : 110 ; 46 : 25). Le terme *mujrim* est repris au v. 82. Sur les parallèles aux v. 76-78, voir Paret, *Kommentar*, p. 226.

79-83 Les v. 79-82 relatent le second miracle du bâton (Ex 7, 11-13) : Pharaon fait venir ses magiciens, qui accomplissent le même prodige – chacun jette son bâton, qui devient un serpent, mais le bâton (serpent) d'Aaron engloutit tous les autres.

Le Coran est ici très allusif : Moïse dit simplement que Dieu va annuler, rendre vain (*baṭala*, v. 81) la magie des gens de Pharaon. Il est impossible de comprendre ce dont il est question sans une connaissance du récit biblique ou de versions coraniques parallèles (Ex 7, 12 ; Q 7 : 118 ; 20 : 69 ; 26 : 45). Notons que c'est uniquement dans les sourates 7 et 10 que le verbe *baṭala* est utilisé – indice supplémentaire des dépendances littéraires entre ces deux textes. Plus précisément, on constate des liens littéraires particulièrement forts entre les récits des sourates 7, 10 et 26 (et à certains égards la sourate 20).

Pour des parallèles textuels, voir, pour le v. 79, Q 7 : 111-112 ; 20 : 58-60 ; 26 : 36-38 ; pour le v. 80 ; voir Q 26 : 41-43 ; 7 : 113-116 (la sourate 10 est ici plus proche de la sourate 26, où c'est Moïse qui ordonne aux magiciens de jeter leur bâton, alors que dans la sourate 7, ce sont les magiciens qui ordonnent à Moïse de le jeter) ; pour les v. 81-82, voir Q 7 : 116-118 ; 20 : 67-69 ; 26 : 44-45. Sur l'énoncé « par Ses paroles, Dieu fait triompher la vérité, malgré la répulsion qu'en ont les criminels » (*wa-yuḥiqqu llāhu l-ḥaqqā bi-kalimātihī wa-law kariha l-mujrimūn*, v. 82), voir Q 8 : 7-8 ; 42 : 24.

Dans l'épisode biblique, il est question du bâton d'Aaron (Ex 7, 8.10) – bâton qui jouera un grand rôle dans la suite du récit. Dans le Coran, c'est Moïse qui jette le bâton (Q 20 : 69). Dans la sourate 10, Aaron, mentionné au v. 75, disparaît ensuite du récit pour revenir brièvement au v. 87 (avant de disparaître à nouveau). Tout comme la sourate 7 (voir *supra*, commentaire de Q 7 : 103-126), et contrairement aux sourates 20 et 26, la sourate 10 n'est manifestement pas intéressée par le personnage d'Aaron.

Le v. 83a soulève une difficulté. Il y est écrit *fa-mā 'āmana li-mūsā 'illā dhurriyyatun min qawmihi*, « seule eut foi en Moïse une descendance issue de son peuple ». On comprend spontanément qu'il s'agit d'une descendance (*dhurriyya*, seule occurrence de ce terme dans les récits sur Moïse) parmi le peuple de Moïse : c'est naturel d'un point de vue grammatical, et le verset suivant parle également du peuple de Moïse. En revanche, dans les versions parallèles de cet épisode, il est question des magiciens qui, suite au miracle du bâton, se convertissent et se prosternent (Q 7 : 120-122, 125-126 ; 20 : 70, 72-73 ; 26 : 46-48, 50-51). Or le v. 83b mentionne la crainte que Pharaon inspire à ceux qui croient en Moïse : cela pourrait être une allusion aux terribles menaces que Pharaon adresse aux magiciens convertis en Q 7 : 123-124 ; 20 : 71 ; 26 : 49. Sur le v. 83c (« Pharaon fut certes superbe sur terre... »), voir Q 28 : 4 ; 44 : 31. En résumé, si on suit la logique narrative de la péricope, on considèrera qu'il est question du peuple de Moïse ; si on suit les parallèles coraniques, il sera plutôt question du peuple de Pharaon.

*84-89 Dialogue entre Moïse et son peuple
et dialogue entre Moïse et Dieu*

84-86 Le Coran insère ici un dialogue entre Moïse et son peuple. Un tel dialogue, à ce stade du récit, n'apparaît que dans une seule version parallèle, celle de la sourate 7, aux v. 128-129 (on ne le trouve pas non plus dans la Bible, mais les thèmes évoqués peuvent faire penser à Ex 14, 13-14, qui apparaît toutefois plus tard dans le déroulement de l'histoire). Dans la sourate 7, ce dialogue évoque directement (et de manière très cohérente avec la logique du récit) la sortie d'Égypte.

Dans la sourate 10, en revanche, il s'agit uniquement d'une profession de foi monothéiste « générale ». La formulation des v. 84-86 est d'ailleurs différente de Q 7 : 128-129. Il s'agit certes de motifs coraniques courants, mais adaptés au contexte précis de cette sourate. Ainsi, *fa-'alayhi tawakkalū*, « placez votre confiance en Lui » (v. 84) et *'alā llāhi tawakkalnā*, « nous plaçons notre confiance en Dieu » (v. 85), font écho à *'alā llāhi tawakkaltu*, « je place ma confiance en Dieu », prononcé par Noé au v. 71 ; *'in kuntum muslimīn*, « si vous êtes soumis » (v. 84) évoque le v. 72 (sur d'autres parallèles, voir Paret, *Kommentar*, p. 227).

87 Le v. 87 est curieux et pose divers problèmes. Premièrement, il n'apporte rien à la narration, et même s'y insère mal. Deuxièmement, il n'a aucun équivalent dans les passages coraniques parallèles. Troisièmement, il est en l'état à peu près incompréhensible.

Dieu révèle (*awḥaynā*) à Moïse et Aaron d'installer en Égypte (*bi-miṣr*, une des rares indications géographiques concrètes du texte) des édifices, ou des demeures (*buyūt*), et de les placer *qiblatan*. Si l'on excepte les cinq occurrences de la sourate 2 (v. 142-145), il s'agit ici de l'unique usage coranique du terme *qibla*. La *qibla* désigne en principe l'orientation de la prière ; dans une mosquée, une petite niche appelée *miḥrāb* indique la *qibla*, à savoir la direction de la Mecque. Au VII^e siècle, cependant, la question de l'orientation de la prière est en revanche beaucoup plus disputée (voir Kimber, « Qibla », et Bashear, « Qibla musharriqa », pour deux approches différentes de la question).

Hormis Masson qui ne prend pas *qibla* en son sens technique et religieux (elle traduit « disposez vos demeures l'une en face de l'autre (*qiblatan*) », *Coran*, p. 260), les traducteurs et exégètes hésitent entre deux interprétations, dont aucune n'est vraiment convaincante : soit « fondez des demeures et donnez-leur l'orientation de la *qibla* », soit « faites des demeures et faites-en des *qibla* (i.e. des *masājid*, des lieux de prière) » (Blachère, *Coran*, p. 242, n. 87).

On notera également une curiosité grammaticale (Paret, *Kommentar*, p. 227) : la première injonction (« fondez, installez », *tabawwa'ā*), est au duel, puisque le discours divin s'adresse à Moïse et à son frère ;

les deux suivantes (« faites... accomplissez », *ij'alū... aqīmū*) sont au pluriel, ce qui indique qu'elles s'adressent au peuple d'Israël ; en revanche, la troisième (« annonce la bonne nouvelle aux croyants », *bashshiri l-mu'minīn*, voir Q 9 : 112 ; 61 : 13) est au singulier, et on peut penser qu'elle s'adresse spécifiquement à Moïse.

Le caractère déconnecté et embrouillé de ce passage invite à y voir une interpolation (sans doute postérieure aux conquêtes, là où Blachère (*Coran*, p. 242, n. 87) voit un texte d'époque médinoise). En revanche, l'injonction adressée à Moïse à la fin du verset, qui fait écho au v. 2 (*bashshiri l-ladhīna 'āmanū*, « annonce la bonne nouvelle à ceux qui croient »), est probablement originale : la « bonne nouvelle » est ici la sortie d'Égypte, et le secours que Dieu apporte aux croyants.

88-89 Tout comme l'adresse de Moïse à son peuple aux v. 84-86, ces versets n'ont pas d'équivalent dans les passages coraniques parallèles. Dans le récit biblique, c'est bien Dieu qui annonce qu'il endurecra le cœur de Pharaon (Ex 4, 21 ; 7, 3-4.13.22 ; 8, 15 ; 9, 7.12.35 ; 10, 20.27 ; 10, 10 ; 14, 4.17).

L'ensemble des v. 84-89, dans sa version originelle, suit une progression claire : Moïse exhorte son peuple à croire en Dieu et à placer sa confiance en lui (v. 84), le peuple accepte (v. 85) et demande sa délivrance (v. 86), ce que Dieu agrée (fin du v. 87). La prière du peuple (v. 85-86) est complétée par une prière imprécatoire de Moïse (v. 88), que Dieu exauce (v. 89).

Deux éléments clés de la sourate sont ici combinés. Premièrement, Dieu a bel et bien le pouvoir d'égarer les incroyants, et d'endurcir leurs cœurs (*shadada 'alā qulūbihim*, comparer à *ṭaba'a 'alā qulūb*, « sceller les cœurs », au v. 74, voir commentaire *ad loc.*). Deuxièmement, Il le fait ici à la demande de Moïse, autrement dit : Dieu vient en aide à Ses serviteurs, Il leur apporte Son secours quand ils en ont besoin, et Il combat leurs ennemis, quand Ses serviteurs le sollicitent. On voit bien la complémentarité des deux récits de punition : celui sur Noé rappelle que Dieu punit ceux qui ne croient pas en Lui, mais sauve le messager et ceux qui l'ont suivi ; celui sur Moïse rappelle que Dieu combat les ennemis des croyants.

Le texte précise la manière dont Dieu égare les incroyants : il fait en sorte que la vie ici-bas (*ḥayāt al-dunyā*) leur paraisse belle, leur soit enjolivée, voir *supra*, v. 24, et commentaire *ad loc.* (voir aussi, entre autres, les parallèles suivants : Q 2 : 212 ; 3 : 14 ; 6 : 122). Sur l'idée que la poursuite des biens terrestres distrait de la pensée de Dieu et de son jugement et égare l'homme, voir v. 7, *supra*, et par exemple Q 11 : 15-16 ; 17 : 18 ; 70 : 18 ; 89 : 19-20 ; 92 : 8 ; 100 : 8 ; 102 : 1 ; 104 : 2 (voir Andrae, *Origines*, p. 96-97 ; Sinai, « Eschatological Kerygma », en particulier p. 226).

Au v. 88, l'imprécation « endurcis leurs cœurs (*wa-shdud 'alā qulūbihim*) et qu'ils ne croient que quand ils verront le Tourment cruel (*fa-lā yu'minū ḥattā yaraw l-'adhāba l-'alīm*) » annonce le v. 92. La formule *fa-lā yu'minū ḥattā yaraw l-'adhāba l-'alīm* n'apparaît que dans un seul autre passage coranique, Q 26 : 201 (voir aussi Q 26 : 97). Le v. 89 indique seulement que Dieu a exaucé la prière de Moïse ; on peut supposer qu'il est fait allusion aux plaies d'Égypte (Ex 7, 14-11, 10), sujet sur lequel le Coran n'est curieusement guère loquace (voir seulement Q 7 : 133 ; 17 : 101 ; 27 : 12 ; 43 : 48-50).

90-92 Traversée de la mer et destin de Pharaon

Les v. 90-92 n'ont aucun parallèle dans le corpus coranique, hormis la formule au début du v. 90, *wa-jāwaznā bi-banī 'isrā'ila l-baḥr*, « et Nous avons fait traverser la mer aux fils d'Israël », que l'on retrouve mot à mot à un seul endroit, Q 7 : 138 (exemple supplémentaire des dépendances littéraires entre les deux sourates). Le Coran n'évoque pas ici la sortie d'Égypte (Ex 12-13) et résume la passage de la mer (Ex 14, 5-31) en une phrase, pour en arriver à ce qui était annoncé au v. 88, à savoir la conversion *in extremis* de Pharaon, un épisode absent du récit biblique (Ex 14, 26-31) où rien n'est dit explicitement de Pharaon, même s'il paraît naturel de conclure qu'il a été, comme ses troupes, englouti par les flots.

Quoi qu'il en soit, voyant sa perte arriver, Pharaon prononce soudainement une profession de foi, *lā ilāha illā lladhī amanat bihi banū isrā'īl* (« il n'y a pas de Dieu en dehors de celui dans lequel croient

les fils d'Israël ») et ajoute être de ceux qui se soumettent (sur le mot *muslim*, voir *supra*, commentaire des v. 71-73). Dieu ironise (*āl-’āna wa-qad ‘aṣayta qablu*, « Maintenant ? alors que tu as désobéi avant ? ») et condamne sa mécréance (v. 91), puis annonce à Pharaon qu'Il va faire de lui un signe « en le sauvant dans son corps » (*nun-ajjika bi-badanika*).

Toute la question est de savoir ce que cela signifie exactement, et s'il y a des précédents à ce récit. On peut renvoyer à une étude récente de Sinai (« Pharaoh's Submission »), qui discute précisément ce point. Sinai montre, à la suite de Paret (« Le corps de Pharaon »), que selon toute vraisemblance, Dieu n'accepte pas le repentir de Pharaon (voir aussi *supra*, commentaire du v. 51) : Pharaon périt bel et bien sous les flots, mais son corps est « sauvé » afin d'être porté en exemple et en avertissement pour les générations futures (Sinai, « Pharaoh's Submission », p. 239-240 ; Paret, « Corps de Pharaon », p. 236-237), sur le modèle, peut-on supposer, du corps de la femme de Lot (Gn 19, 26). Sinai note toutefois qu'il existait, dans la littérature juive ancienne, un débat autour de la repentance et du destin de Pharaon : à côté de textes comme *3 M* 6, 4 ou *4 Esd* 1, 10, qui affirment explicitement que Pharaon est mort sous les eaux, *Mekhilta de-Rabbi Shim'on bar Yoḥai* (v^e siècle ?) mentionne deux avis contradictoires (p. 114, XXVI : 3 ; voir Sinai, « Pharaoh's Submission », p. 241-244) : celui de Rabbi Judah qui, en se fondant sur Ps 136, 15, soutient la mort de Pharaon, et celui de Rabbi Néhémie qui, en se fondant sur Ex 9, 16, affirme que Pharaon a survécu. Il semble bien que le Coran prenne position sur cette question, et rejette l'idée que le repentir tardif de Pharaon puisse le sauver (comparer aux v. 22-23, *supra*).

93 Coda

Ce verset fait visiblement référence à l'établissement des fils d'Israël sur la Terre promise (voir Q 7 : 137 ; 26 : 59 ; voir aussi Q 28 : 5-6). L'énoncé *wa-razaqnāhum min al-ṭayyibāt*, « et Nous leur avons donnés de bonnes [nourritures] » apparaît aussi en Q 45 : 16, dans un passage où les fils d'Israël sont dits être préférés aux autres hommes

(voir aussi Q 17 : 70, à propos des fils d'Adam). Ce passage évoque aussi bien le v. 31 que le v. 59 (voir commentaires *supra*). Sur les divergences après avoir reçu la science, voir Q 3 : 19 ; 42 : 14 ; 45 : 17 (voir aussi Q 2 : 213 ; 98 : 4). Bell considère, de manière plausible, que le Coran fait ici allusion aux divergences entre juifs et chrétiens (*Commentary*, vol. 1, p. 346).

Deux conclusions peuvent être tirées des analyses précédentes : premièrement, l'auteur de Q 10 : 71-93* se fonde sur les sourates 26 et 7 ; deuxièmement, il adapte sa réécriture des histoires de Noé et Moïse au contexte de la sourate 10 (plus vraisemblablement au contexte de Q 10 : 3-67*, voir *supra*, commentaire des v. 66-67).

94-100 *Doute, croyance et révélation*

On passe à partir du v. 94 à une nouvelle section, déconnectée de la précédente sur les « récits de châtements ». La fin de la sourate rassemble ainsi des textes brefs, qui apparaissent comme des ajouts destinés à compléter, gloser ou, parfois, contester d'autres passages de la sourate.

94-95 Comme le note Blachère (*Coran*, p. 243, n. 94), les v. 94-95 soulèvent une difficulté : ils enjoignent à l'allocutaire, au cas où il aurait un doute (*shakk*) sur la révélation, d'interroger ceux « qui lisent le Livre [*kitāb*] avant » lui, à savoir, les juifs et/ou les chrétiens (v. 94), et de ne pas traiter de mensonge les signes de Dieu (v. 95) – injonctions qui ne font apparemment sens que si l'allocutaire est en proie au doute. Il existe deux principales interprétations. La première (en accord avec l'interprétation la plus courante de '*anzalnā 'ilayka*, « Nous avons fait descendre sur toi », Q 2 : 99 ; 4 : 105 ; 5 : 48 ; 16 : 44 ; 29 : 47 ; 39 : 2) considère que le « toi » auquel s'adresse la voie divine est Muhammad. On peut alors se demander si le texte fait référence à un véritable doute ou s'il s'agit simplement d'une question rhétorique, en vue d'obtenir en réponse une affirmation explicite de certitude de la part du messager. La seconde interprétation estime

que l'allocutaire est anonyme et que l'injonction, extrêmement vague, peut être adressée à n'importe quel croyant. L'hypothèse la plus plausible, à notre sens, est qu'il n'y a ici nulle référence à un épisode de la vie du messager coranique, mais simplement une mise en scène de la voix coranique, *i.e.* l'usage d'un dispositif littéraire spécifique qui, par une question rhétorique adressée au messager, entend convaincre son audience de la véracité de la révélation et de sa conformité aux révélations précédemment reçues par les juifs et/ou les chrétiens. Le principal renseignement historique que l'on peut tirer de ce verset est qu'il suppose une situation sociale où des juifs et/ou des chrétiens sont présents et en contact avec les croyants.

96-100 Le v. 96 reprend quasiment mot à mot le v. 33, et le v. 97 fait directement référence au v. 88, dont il cite la fin *ad litteram* (voir commentaires *ad loc.*). Ces deux versets répètent ainsi le message central de la sourate, qui est à nouveau précisé aux v. 99-100. Selon le v. 99, « si ton Seigneur l'avait voulu » (*law shā'a rabbuka*, voir Q 6 : 112 ; 11 : 118), tous les gens auraient cru et n'auraient formé qu'une seule communauté (voir *supra*, v. 19). L'allocutaire ne doit donc pas être affligé par l'échec relatif de sa mission (Q 6 : 35 ; voir aussi *supra*, v. 39-43 ; 12 : 103), qui s'explique par le plan et la volonté de Dieu. Le v. 100 (voir aussi Q 6 : 125) rappelle qu'on ne peut croire qu'avec la permission (*idhn*) – ou plutôt la grâce, ou la volonté ? – de Dieu (sur la formule *bi-'idhni llāh*, voir Dye, « Mapping the Sources »). Le texte évoque l'idée déjà exprimée aux v. 9, 11, 33, 74, 96 : Dieu guide les croyants et égare les incroyants, et nul ne peut aller contre Sa volonté. Le messager ne peut pas non plus contraindre (*akraha*) les gens à croire (voir par exemple Q 2 : 256, voir à sujet *supra*, commentaire *ad loc.*, ainsi que Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 72-79). Il n'est pas impossible que ces versets reflètent les sentiments que le prophète coranique a pu éprouver à un moment ou à un autre de sa carrière, mais il n'est pas nécessaire de les lire seulement selon ce prisme : il peut simplement s'agir d'une mise en scène de la voix coranique, qui peut ainsi, de manière générale, reconforter et exhorter les croyants pieux et les prédicateurs qui rencontrent des résistances dans leur mission. Notons qu'au v. 100, le terme *rijs*, qui signifie étymologiquement

« souillure », semble avoir pris le sens de « courroux », par contamination avec son quasi-homophone *rijz* (Blachère, *Coran*, p. 244, n. 100).

Le v. 98, situé au milieu de cette séquence, débute par la formule *fa-law-lā*, « pourquoi + négation... », qui apparaît plusieurs fois dans le corpus pour exprimer la déception de la voix coranique (voir en particulier Q 11 : 116 ; voir aussi par exemple Q 6 : 43 ; 9 : 122 ; 43 : 53) : « pourquoi ne s'est-il pas trouvé une cité qui ait cru et qui ait profité de sa foi ? ». On imagine que l'exemple d'une cité qui a cru serait utile au prédicateur (en contrepoint des nombreuses histoires de punition), et la réponse divine à la déception du prédicateur se trouve précisément aux v. 99-100.

La suite du v. 98 introduit une exception – « sauf le peuple de Jonas », ici honoré contre ceux qui, malgré les signes de Dieu, ne croient pas. On sait, d'après le texte biblique (Jon 3), qu'un châtement imminent lui était promis, en raison de son impiété, mais qu'il fut finalement épargné lorsqu'il se repentit et crut en Dieu. Le fait que le Coran suive ainsi la version biblique est étonnant, dans la mesure où cette rétractation divine tranche avec les autres récits de châtements coraniques (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 126-130 ; Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 410), notamment dans cette sourate (voir v. 51, 90-92). L'hypothèse la plus plausible, fondée à la fois sur des raisons de forme (une clause introduite *'illā*, un moyen commode pour procéder à un ajout textuel¹, et un verset sensiblement plus long que les autres) et de fond (une thèse sur la repentance différente de celle du texte principal), est qu'il s'agit justement d'un ajout postérieur, de la part d'un rédacteur qui entendait nuancer et corriger la vision beaucoup plus intransigente qui domine autrement la sourate. Peut-être s'agit-il de la main qui a inséré le v. 44 (voir *supra*, commentaire *ad loc.*).

On peut ajouter quelques brèves remarques sur le Jonas coranique, qui donne ici son titre à la sourate. Le nom de Jonas est présent dans

1. Voir par exemple Dye, « Ascetic and Nonascetic Layers », à propos de Q 23 : 6-7 et 70 : 30-31. Le simple fait qu'un morceau de texte soit introduit par *'illā* n'est évidemment pas suffisant pour suspecter une interpolation.

trois autres passages coraniques (Q 4 : 163 ; 6 : 86 ; 37 : 139), mais le personnage de Jonas est désigné ailleurs par les épithètes *dhū l-nūn* (Q 21 : 87) et *ṣāhib al-ḥūt* (Q 68 : 48), qui peuvent se traduire par « [l'homme] du poisson/de la baleine ». Jonas est le seul des prophètes bibliques dits « majeurs et mineurs »¹ à apparaître dans le corpus coranique. On peut s'interroger sur les raisons qui peuvent justifier cette place dans le Coran – sans doute est-ce lié au statut paradigmatique de l'histoire de Jonas, comme exemple de la miséricorde divine. Reynolds a ainsi noté que la figure de Jonas a connu une certaine postérité dans la littérature néotestamentaire, dans le prolongement de laquelle le Coran paraît se situer (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 129). L'hypothèse d'une influence chrétienne sur le Jonas coranique est par ailleurs étayée par des arguments d'ordre philologique. En effet, l'arabe Yūnus² provient d'une forme chrétienne du nom de Jonas (voir grec Iōnas, éthiopien Yonas, araméen palestinien chrétien Yūnas/Yūnis, voir Dye et Kropp, « Le nom de Jésus », p. 175), et non de l'hébreu Yōnā, ce qui peut renforcer la proximité entre la relecture chrétienne du Jonas biblique et le récit coranique.

101-109 Instructions aux croyants

Les v. 101-109 reprennent les thèmes clés de la sourate, sous la forme d'injonctions introduites par *qul*, (« dis », au singulier). Le Coran emploie très souvent (plus de trois cent cinquante fois) l'impératif *Qul* (« Dis ! »)³, que les exégètes musulmans comprennent comme

1. Les prophètes majeurs, ou grands prophètes (ainsi nommés car les livres bibliques qui portent leur nom sont plus longs que ceux des prophètes mineurs), sont Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, auxquels on peut ajouter Baruch et Daniel ; les prophètes mineurs, ou petits prophètes, sont ceux de la collection des « douze livres prophétiques » de la Bible : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie.

2. Parfois vocalisé Yūnas – possiblement la prononciation originelle – ou Yūnis.

3. Sur les usages de *qul*, voir Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 14. Voir aussi Welch, « Al-Ḳur'ān », p. 422b-423a.

l'ordre donné par un locuteur (Dieu) à un messager (Muhammad) de répéter un message à sa communauté. L'usage de *qul* apparaît plutôt, en règle générale, comme une technique rédactionnelle destinée à présenter un discours humain, par exemple un texte d'instruction, comme un discours d'origine divine.

101-103 Le v. 101 évoque les preuves et signes de Dieu (voir notamment v. 3-6 ; voir aussi Q 45 : 3), ainsi que le rôle des avertisseurs, qui informe toute la sourate ; le v. 102a fait directement écho aux v. 71-93, et le v. 102b reprend mot à mot l'exclamation eschatologique du v. 20 (*fantazirū 'innī ma'akum minā l-muntazirīn*, « attendez ! je suis avec vous, parmi ceux qui attendent »). Le v. 103 précise que les messagers et les croyants seront sauvés, ce qui était la morale des histoires de punition des v. 71-93 : Dieu n'abandonne pas ceux qui croient en Lui et L'invoquent.

104-109 Les v. 104 et 108 sont introduits par la formule *qul yā ayyuhā al-nās* (Samji, *Qur'ān*, p. 229-230). Autant l'usage de *qul* est massif et celui de *yā ayyuhā al-nās* (« ô vous, les Hommes », voir *ibid.*, p. 131-132) assez courant (une vingtaine d'occurrences), autant la combinaison des deux est très rare (deux occurrences hors de la sourate 10 : Q 7 : 158 ; 22 : 49 ; mais voir aussi Q 62 : 6 ; 109 : 1).

Au v. 104, *'in kuntum fī shakkin min dīnī*, « si vous êtes dans le doute au sujet de mon culte [*dīn*, que l'on traduit souvent par « religion »]¹ », renvoie au v. 94, *'in kunta fī shakkin mim mā 'anzalnā 'ilayka*, « si tu es dans le doute à propos de ce que Nous avons fait descendre sur toi ». La suite du verset apparaît comme une profession de foi à déclamer pour renforcer sa certitude et son sentiment religieux. Le texte évoque le début de sourate 109 (est-ce une coïncidence si ces deux passages commencent par *qul yā ayyuhā* ?), avec une phraséologie légèrement différente (ici, « je n'adore pas *lladhīna ta'budūna min dūni llāh*, ceux que vous adorez en dehors de Dieu », au lieu, dans la sourate 109, de « *mā ta'budūn*, ce que vous adorez »). Le verset utilise plusieurs formules qui évoquent d'autres passages de la sourate 10 : *min dūni llāh*,

1. Noter l'usage de la première personne, autre technique rédactionnelle pour présenter le propos comme un discours d'origine divine.

« en dehors de Dieu » (v. 18, 37, 38, 66, voir plus loin, v. 106) ; *llāha lladhī yatawaffākum*, « Dieu qui vous fera mourir/vous rappellera à Lui » (voir v. 46, 56) ; *'umirtu 'an 'akūna mina l-mu'minīn*, « Il m'a été commandé d'être du nombre des croyants » (voir la même formule au v. 72, ainsi qu'en Q 27 : 91, avec *muslimīn* au lieu de *mu'minīn*). Le fait que le terme d'autodésignation *mu'min* soit employé montre bien que l'énoncé est destiné à être répété par tout croyant.

On passe sans transition, aux v. 105-107, à un autre type de texte d'instruction, adressé au singulier. Il s'agit donc d'un texte indépendant (ou d'une suite de versets indépendants) du v. 104.

Le v. 105 a de nombreux parallèles (par exemple, sur l'expression *dīn ḥanīfan*, Q 30 : 30, 43 ; sur la formule « ne soyez pas au nombre des associateurs », voir par exemple Q 6 : 104). Le terme central, notoirement obscur, est celui de *ḥanīf*, en principe associé à la figure d'Abraham (Q 2 : 135 ; 3 : 67, 95 ; 4 : 124 ; 16 : 123, *et passim*). *Ḥanīf* fait référence, pour le dogme musulman, à une forme de « monothéisme pur » (il sera donc associé à la *fiṭra*, la « nature originelle » de l'homme, et donc à l'idée d'une religion naturelle monothéiste). Or *ḥanīf* est apparenté au syriaque *ḥanpā*, qui signifie « païen ». Par ailleurs, dans toutes les langues sémitiques où elle apparaît, la racine HNP a un sens négatif, lié notamment à la tromperie, l'hypocrisie, ou l'idolâtrie – sauf en arabe. On se trouve donc face une réelle difficulté : comment un terme qui devrait en principe signifier « païen » pourrait-il avoir un sens positif dans le Coran ?

Plusieurs interprétations paraissent possibles, mais un point semble clair¹. Le terme syriaque *ḥanpā* ne désigne pas seulement un *païen*, de manière péjorative : il peut en effet avoir une autre signification. Considérons ce passage de l'épître aux Romains : « Car je ne rougis pas de l'Évangile : il est force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord, puis du Grec » (Rm 1, 16). « Grec » traduit ici *Ἑλλην*,

1. Voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 80-87 ; Blois, « *Naṣrānī* and *ḥanīf* », p. 16-25. Approche différente chez Rubin, « *Ḥanīfiyya* and Ka'ba » et Sirry, « The Early Development of the Quranic *Ḥanīf* ». Gil, « The Creed of Abū 'Āmir », rapproche le terme *ḥanīf* du manichéisme. Histoire des théories sur le « hanifisme » chez Gilliot, « Muḥammad, le Coran et les "contraintes de l'histoire" ».

mais l'idée derrière ce terme est évidemment celle de non-Juif, autrement dit, de *Gentil*. Or la principale traduction syriaque de la Bible, la Peshitta, peut traduire *Ἑλλήν* par *ḥanpē* (pluriel de *ḥanpā*). En un mot : le sens premier de *ḥanpā* est bien le sens négatif de « païen », d'« idolâtre », mais le terme a acquis un sens dérivé, « Gentil », qui a perdu toute connotation négative. *Ḥanpā* en est ainsi venu à traduire (mais pas de façon systématique), dans la Peshitta, des termes comme *ἔθνη* ou *ἔθνικός* (Mt 6, 7 ; 10, 5 ; 18, 17 ; 1 Cor 5, 1 ; 10, 20 ; 12, 2), ou *Ἑλλήν* (Mc 7, 26 ; Jn 7, 35 ; Ac 18, 4.17). Il s'applique donc très bien à Abraham (voir Rm 4, 9-12), monothéiste, croyant en Dieu, sans pour autant être lié par la loi juive.

Les v. 106-107 reprennent la critique de l'idolâtrie, avec des arguments qui font référence aux v. 18 et 27 (voir commentaires *ad loc.*).

Le v. 108, introduit par *qul yā ayyuhā al-nās*, reprend le fil du propos entamé au v. 104. Il insiste sur l'idée de libre-arbitre et de responsabilité dans le choix que font les Hommes entre la « bonne direction » (*hudā*) et « l'égarement » (*ḍalāl*) (voir Q 5 : 105 ; 17 : 15 ; 27 : 92). Comme aux v. 44 et 98, le texte corrige et conteste ici la vision plus déterministe du reste de la sourate. On peut suspecter une interpolation. Il s'agit en outre du seul verset qui rompt la rime de la sourate (finale en *-īl*, au lieu de *-īm/-īm/-ūn* partout ailleurs).

La sourate (v. 109) se conclut en appelant à l'obéissance et à la constance dans la prière.

Sur la genèse de la sourate 10. Résumé

Les considérations précédentes ne permettent certes pas de retracer en détail la genèse complète de la sourate 10. Elles offrent cependant la possibilité de repérer plusieurs strates de composition, et ainsi d'établir les grandes lignes du développement d'un texte composite et particulièrement complexe.

Si l'on met de côté les v. 1-2, dont il est difficile de savoir à quelle étape de la composition ils ont été joints à l'ensemble, on peut

penser qu'une version plus ancienne de la sourate¹ était constituée des v. 3-67*, avec les v. 3b, 4b, 13-14, 19, 44, 47, 48-54, 57-66a, 68-70 que l'on peut suspecter (avec des raisons plus ou moins dirimantes) d'être des ajouts ultérieurs. Cette séquence ancienne devait donc être assez proche de : v. 3a, 4a, 5-12, 15-18, 20-43, 45-46, 55-56, 66b-67. Ces textes sont postérieurs à d'autres sourates, car on a affaire dans certains cas à un patchwork, ou une reprise, d'autres versets coraniques (voir les commentaires sur les v. 5, 31-36, 42-43, 45-46).

Ce texte initial a subi une expansion qui se manifeste par deux phénomènes (dont la chronologie exacte ne peut être déterminée à ce stade de l'analyse) : une expansion des v. 3-67*, avec divers ajouts (par exemple le v. 19, ou les v. 48-54, destinés à réfuter les doutes sur la venue de l'Heure), et l'adjonction d'une nouvelle section, constituée par les récits de châtiments des v. 71-93*.

On peut noter plusieurs choses concernant ces récits : premièrement, ils sont délibérément composés pour s'intégrer au contexte initié par les v. 3-67* ; deuxièmement, l'auteur responsable des récits sur Noé et Moïse a abondamment utilisé les versions parallèles des sourates 26 et 7² ; troisièmement, cette section a aussi connu des phénomènes de réécriture limités, mais bien réels, avec l'interpolation du v. 87 (sauf la fin).

Une expansion supplémentaire (plus tardive, car elle fait référence aux deux principales sections de la sourate, et qui peut être concomitante d'autres interventions éditoriales, plus circonscrites cependant) est constituée par les v. 94-109. On peut en effet repérer l'intervention, plus tardive, d'un éditeur (v. 44, et surtout 98 et 108) qui entend fortement modérer la vision déterministe de la sourate.

Étant donné les différentes mises à jour et réécritures du texte, il est peu probable que l'ensemble de la sourate remonte à un seul auteur, ni même à un seul contexte de production.

1. Pas forcément la version originelle, dont la reconstruction est sans doute hors de notre portée, mais la version la plus ancienne que nous pouvons, avec plus ou moins de probabilité, reconstituer.

2. Cela n'implique pas que la sourate 10 est postérieure à la sourate 7, mais signifie simplement que Q 10 : 71-93* (et même plus précisément Q 10 : 75-93*) est postérieur à une version de ces récits que l'on trouve en Q 7 : 59-137.

*

Bibliographie

- ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.
- AZAIEZ Mehdi (2015), *Le contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
- AZAIEZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- EL-BADAWI Emran (2011), « Condemnation in the Qur'ān and the Syriac Gospel of Matthew », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 449-466.
- BALJON Johannes M. S. (1959), « The 'Amr of God' in the Koran », *Acta Orientalia* 23, p. 7-18.
- BASHEAR Suliman (1991), « Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches », *Muslim World* 81/3-4, p. 267-282.
- BASSER Herbert W., COHEN Marsha B. (2015), *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions : A Relevance-Based Commentary* (Leyde : Brill).
- BAUMSTARK Anton (1927), « Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran », *Der Islam* 16, p. 229-248 ; trad. anglaise par Élisabeth Puin dans Ibn Warraq (dir.), *Christmas in the Koran. Luxenberg, Syriac and Judeo-Christian Background of Islam* (Amherst : Prometheus Books, 2014), p. 265-284.
- BAYNES Leslie (2012), *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE-200 CE* (Leyde : Brill).
- BELL Richard (1926), *The Origin of Islam and Its Christian Environment : The Gunning Lectures (1925)* (Londres : Macmillan).

- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, 2 vol. (éd. Edmund Bosworth et M. E. J. Richardson) (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ān)* (Paris : Maisonneuve).
- BLOIS François DE (2002), « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἑθνικός) : Studies in the religious Vocabulary of Christianity and Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65/1, p. 1-30.
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BRAVMANN Meir M. (1972), *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts* (Leyde : Brill).
- CASANOVA Paul (1911-1924), *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, 3 vol. (Paris : P. Geuthner).
- CRONE Patricia (2010), « The Religion of the Qur'ānic Pagans : God and the Lesser Deities », *Arabica* 57, p. 151-200.
- CRONE Patricia (2011), « Angels versus Humans as Messengers of Gods. The View of the Qur'ānic Pagans », dans Philippa Townsend, Moulie Vidas (dir.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity* (Tübingen : Mohr Siebeck), p. 315-336.
- CRONE Patricia (2012), « The Quranic Mushrikūn and the Resurrection [Part I] », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75/3, p. 445-472.
- CRONE Patricia (2013), « The Quranic Mushrikūn and the Resurrection [Part II] », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76/1, p. 1-20.
- DECHARNEUX Julien (2019), « La navigation dans le Coran : entre Psaumes et *topoi* tardo-antiques », *Acta orientalia belgica* 32, p. 127-142.
- DECHARNEUX Julien (à paraître) « God's Wisdom and Some Other Key Notions of the Qur'ān Through the Lens of Late Antique Rabbinic Literature ».
- DECHARNEUX Julien (à paraître), « Puissances divines et maintien de l'Univers selon le Coran ».
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox Publishing).
- DYE Guillaume, KROPP Manfred (2011), « Le nom de Jésus ('Īsā) dans le Coran, et quelques autres noms bibliques : remarques sur l'onomastique coranique », dans Guillaume Dye, Fabien Nobilio (dir.), *Figures bibliques en islam* (Bruxelles/Fernelmont : EME), p. 171-198.

- DYE Guillaume (2019), « Ascetic and Nonascetic Layers in the Qur'an : A Case Study », *Numen* 66.
- DYE Guillaume (à paraître), « Mapping the Sources of the Qur'anic Jesus ».
- FROLOV Dmitry V. (2002), « Freedom and Predestination », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 267-271.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino (1997), « The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees », dans Matthias Albani, Jörg Frey, Armin Lange (dir.), *Studies in the Book of Jubilees* (Tübingen : Mohr Siebeck), p. 243-260.
- GIL Moshe (1992), « The Creed of Abū 'Āmir », *Israel Oriental Studies* 12, p. 9-57.
- GILLIOT Claude (2006), « Muḥammad, le Coran et les “contraintes de l'histoire” », dans Stefan Wild (dir.), *Self-Referentiality in the Qur'ān* (Wiesbaden : Harrassowitz), p. 3-26.
- GILLIOT Claude (2001), « Poète ou prophète ? Les traditions concernant la poésie et les poètes attribuées au prophète de l'islam et aux premières générations musulmanes », dans Floréal Sanagustin (dir.), *Paroles, Signes, Mythes. Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh* (Damas : Institut français de Damas), p. 331-396.
- HODGSON Marshall (1998), *L'Islam dans l'histoire mondiale*, textes réunis, traduits de l'américain et préfacés par Abdessalam Cheddadi (Paris/Arles : Sindbad/Actes Sud).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin : De Gruyter).
- IZUTSU Toshihiko (1964), *God and Man in the Koran : Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo : Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies).
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde, Brill, 2007).
- KIMBER Richard (2004), « Qibla », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 325-328.
- KROPP Manfred (2011), « Tripartite, but Anti-Trinitarian Formulas in the Qur'ānic Corpus, Possibly Pre-Qur'anic », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *New Perspectives on the Qur'ān : The Qur'ān in Its Historical Context 2* (Londres : Routledge), p. 247-264.
- KROPP Manfred (2014), « ... und sagen : “Er ist ein Ohr !” Sprich : ‘Ein Ohr zum Guten für Euch !’ (Q9,61) », dans Katrin Müller, Andreas Wagner

- (dir.), *Synthetische Körperauffassung im Alten Testament und seinen Nachbarkulturen* (Munster : Ugarit-Verlag), p. 185-222.
- LARCHER Pierre (2012), « Jihād et salām : guerre et paix dans l'islam, ou le point de vue du linguiste », dans Isabelle Chave (dir.), *Faire la guerre, faire la paix. Approches sémantiques et ambiguïtés terminologiques* (Paris : Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques), p. 63-74.
- LECKER Michael (2004), *The "Constitution of Medina". Muḥammad's First Legal Document* (Princeton : The Darwin Press).
- MADIGAN Daniel A. (2003), « Book », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 242-251.
- MADIGAN Daniel (2006), « The Limits of Self-Referentiality in the Qur'ān », dans Stefan Wild (dir.), *Self-Referentiality in the Qur'ān* (Wiesbaden : Harrassowitz), p. 59-69.
- MASSEY Keith (2003), « Mysterious Letters », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 471-476.
- MASSON Denise (1967), *Le Coran. Traduction par D. Masson* (Paris : Gallimard).
- Mekhilta de Rabbi Shim'on bar Yoḥai (2006), trad., introduction et notes par W. David Nelson (Philadelphie : The Jewish Publication Society).
- NAGEL Tilman (2006), « Theology and the Qur'ān », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 256-275.
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin/New York : De Gruyter).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*, éd. Friedrich Schwally (Leipzig : T. Weicher) ; vol. 3 : *Die Geschichte des Korantexts*, éd. G. Bergsträßer et O. Pretzl, Leipzig, 1938 (= 5. Nachdruck der 2. Auflage 1909-1938, Hildesheim 2005).
- O'SHAUGHNESSY Thomas (1953), *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* (Rome : Pont. Institutum Orientalium Studiorum).
- PARET Rudi (1962), « Le corps de pharaon : signe et avertissement pour la postérité (Sourate X, 92) », dans Marcel Bataillon et alii (dir.), *Études*

- d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris : Maisonneuve et Larose), p. 235-237.
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- POHLMANN Karl-Friedrich (2015), *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, 3^e éd. (Darmstadt : WBG).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (1988), « Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs. Une vision de l'histoire », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 48, p. 11-21.
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (1996), « L'islam comme monoprophétisme », dans Annie Laurent (dir.), *Vivre avec l'islam. Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet* (Versailles : Saint-Paul), p. 150-162.
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2004), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris : Téraèdre).
- PUIN Gerd-Rüdiger (2011), « Vowel Letters and Ortho-Epic Writing in the Qur'ān », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 147-190.
- RADSCHKEIT Matthias (2004), « Provocation », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 308-314.
- REYNOLDS Gabriel Said (2009), « The Muslim Jesus : Dead or Alive ? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72/2, p. 237-258.
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).
- REYNOLDS Gabriel Said (2018), *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary* (New Haven : Yale University Press).
- RIPPIN Andrew (2006), « God », dans Andrew Rippin (dir.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān* (Oxford : Blackwell), p. 223-233.
- RUBIN Uri (1990), « Ḥanīfiyya and Ka'ba. An Inquiry into the Arabian pre-Islamic Background of *dīn Ibrāhīm* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, p. 85-112.
- RUDOLPH Wilhelm (1922), *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart : Kohlhammer).
- SAMJI Karim (2018), *The Qur'ān. A Form-Critical History* (Berlin : De Gruyter).

- SEGOVIA Carlos A. (2015), *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity* (Berlin : De Gruyter).
- SHOEMAKER Stephen J. (2012), *The Death of a Prophet : The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- SHOEMAKER Stephen J. (2014), « "The Reign of God Has Come" : Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica*, 61/5, p. 514-558.
- SHOEMAKER Stephen J. (2018), *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- SINAI Nicolai (2006), « Qur'ānic Self-Referentiality », dans Stefan Wild (dir.), *Self-Referentiality in the Qur'ān* (Wiesbaden : Harrassowitz), p. 103-134.
- SINAI Nicolai (2017), « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », dans Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, Guy Stroumsa (dir.), *Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries* (Louvain : Peeters), p. 219-266.
- SINAI Nicolai (2019), « Pharaoh's Submission to God in the Qur'an and in Rabbinic Literature. A Case Study in Qur'anic Intertextuality », dans Holger M. Zellentin (dir.), *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity. Return to the Origins* (Londres : Routledge), p. 235-260.
- SIRRY Mun'im (2011), « The Early Development of the Quranic *Ḥanīf* », *Journal of Semitic Studies* 56/2, p. 345-366.
- SPEYER Heinrich (1988³), *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim : Georg Olms Verlag) [1^{re} éd. 1931].
- STEWART Devin J. (2011), « The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in light of Greek and Babylonian oracular texts », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'an in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'an* (Londres : Routledge), p. 323-348.
- TRIGANO Shmuel (2012), « La Torah : céleste ou terrestre ? Les positions contrastées du judaïsme », *Pardès* 51, p. 87-92.
- TRITTON Arthur S. (1947), *Muslim Theology* (Londres : Luzac & Company).
- URVOY Marie-Thérèse, URVOY Dominique (2007), *L'Action psychologique dans le Coran* (Paris : Éd. du Cerf).

VOLLERS Karl (1896), « Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten 2 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50, p. 607-657.

WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).

WELCH Alfort T. (1986), « Al-Ḳur'ān », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., vol. 5 (Leyde : Brill), p. 400-429.

WITZTUM Joseph B. (2011), *The Syriac Milieu of the Quran. The Recasting of Biblical Narratives*, thèse de doctorat, Princeton University.

ZEBIRI Kate (2006) « Argumentation », dans Andrew Rippin (dir.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān* (Oxford : Blackwell), p. 266-281.

TOMMASO TESEI

Sourate 11

HŪD
(HUD)

STRUCTURE GÉNÉRALE

123 versets. Les rimes sont principalement en *-īr/-ūr/-īl* (v. 1-5, 9-12, 40, 63, 111-112), *-īn/-ūn/-īm* (v. 6-8, 13-39, 41-56, 67, 85, 94, 96, 113-123), *-īd/-ūd/-īb/-ūb* (v. 59-62, 64-65, 68, 71-73, 75-83, 87-90, 93, 95, 97-105, 107, 110). Le titre est tiré du nom du prophète Hūd, dont le récit est relaté aux v. 50-60.

La sourate est assez cohérente du point de vue de son contenu, plusieurs thèmes y étant répétés. Un des sujets principaux est celui des « récits de punition », qui se concentrent sur le thème de la punition divine des peuples ayant rejeté les messagers de Dieu. Une longue section narrative, située entre l'introduction et la conclusion, occupe la place la plus importante de la sourate (v. 25-99). Cette section est composée de quatre blocs narratifs, dont certains sont subdivisés en sous-parties : [1] le récit de Noé (v. 25-49), le récit de Hūd et du peuple de 'Ād (v. 50-60), et le récit de Šāliḥ et du peuple de Thamūd (v. 61-68) ; [2] le récit d'Abraham et des hôtes célestes (v. 69-76) et le récit de Loth (v. 77-83) ; [3] le récit de Shu'ayb et du peuple de Madian (v. 84-95) ; [4] le récit de Moïse et de Pharaon (v. 96-99). Selon Bell, le deuxième bloc narratif interrompt la continuité d'un passage plus ancien qui serait composé des blocs 1 et 3 (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 204). Cela se vérifierait par l'emploi, dans ces récits, de formules introductives reliées entre elles : *wa-laqaḍ arsalnā Nūḥ ilā qawmihi*, « Nous avons certes envoyé Noé à son peuple » (v. 25) ; *wa-ilā 'Ād akhāhum Hūd*, « et aux 'Ād leur contribue Hūd » (v. 50) ; *wa-ilā Thamūd akhāhum Šāliḥ*, « et aux Thamūd leur contribue Šāliḥ » (v. 61) ; *wa-ilā Madyan akhāhum Shu'ayb*, « et aux Madian leur contribue Shu'ayb » (v. 84).

Toutefois, ailleurs dans le Coran, les récits d'Abraham et de Loth sont insérés (ensemble ou séparément) entre les récits de Šāliḥ et de Shu'ayb (Q 7 : 73-93 ; 9 : 70 ; 22 : 42-44 ; 29 : 14-38) et dans le cadre d'une séquence narrative plus étendue qui reproduit celle de la sourate 11, soit : Noé//Hūd//Šāliḥ//Abraham et/ou Loth//Shu'ayb. Bell remarque en outre que le récit concernant Moïse, qui dans cette sourate conclut la longue section narrative, diffère des précédents, dans la mesure où il est centré sur le thème du châtiment après la Résurrection, au lieu d'être focalisé sur la destruction des incroyants. Il postule que le récit de Moïse fut ajouté à l'ensemble des récits précédents afin « de leur adjoindre une dimension eschatologique » (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 204). Néanmoins, il convient de noter qu'en Q 22 : 42-44 et en Q 29 : 14-40, le récit de Moïse complète la séquence susmentionnée Noé//Hūd//Šāliḥ//Abraham et/ou Loth//Shu'ayb, formant ainsi un parallèle exact avec l'ordre des récits des v. 25-99.

À l'inverse de Bell, Blachère voit la section narrative comme une composition unique. Elle est insérée entre une première section composée de révélations juxtaposées (v. 1-24) et une troisième section (v. 100-123) qui est formée d'une partie primitive liée à la section précédente, ainsi que d'une partie plus tardive (v. 113-123) qui lui a été ajoutée (Blachère, *Coran*, p. 245).

Plan

1 Introduction. Lettres mystérieuses et description du Livre.

2-24 Le Messenger et les incroyants.

2-4 Le Messenger et son message.

5-7a Les qualités de Dieu.

7b-11 L'inconstance des incroyants.

- 12-16** Polémique avec les incroyants.
- 17** Encouragement au Messager.
- 18-24** Incroyants et croyants.
- 25-68** Premier bloc narratif.
 - 25-49** Le récit de Noé.
 - 50-60** Le récit de Hūd et des ‘Ād.
 - 61-68** Le récit de Šālīḥ et des Thamūd.
- 69-83** Second bloc narratif.
 - 69-76** Le récit d’Abraham et des hôtes célestes.
 - 77-83** Le récit de Loth.
- 84-95** Troisième bloc narratif. Le récit de Shu‘ayb et du peuple de Madian.
- 96-99** Quatrième bloc narratif. Le récit de Moïse et de Pharaon.
- 100-123** Conclusion.
 - 100-108** Conclusions et leçon morale des récits de châtement.
 - 109-123** Encouragement final au Prophète.

COMMENTAIRE

1 Introduction. Lettres mystérieuses et description du Livre

La combinaison des lettres « mystérieuses » introductives, *alif-lam-rā'*, est la même que celle qui se trouve au début des sourates 10, 12, 14 et 15.

Selon Droge, le mot *kitāb* (« livre ») renvoie ici au Coran à la fois en tant que récitation orale et en tant qu'écriture (*Qur'ān*, p. 122, n. 2).

L'expression *uḥkimat āyātuhu*, « dont les versets ont été (clairement) confirmés » qui renvoie ici au livre, peut être comparée à la déclaration analogue de Q 22 : 52 (*yuḥkimu Llāh āyātihi*, « Dieu confirme ses versets »). Le verbe qui suit, *fuṣṣilat* (« rendus intelligibles »), est souvent associé aux versets coraniques ou aux signes (*āyāt*) dans d'autres passages (Q 6 : 55, 97-98, 126 ; 7 : 32, 174 ; 9 : 11 ; 10 : 5, 24 ; 13 : 2 ; 30 : 28 ; 41 : 3, 44). Ce verset peut être comparé, en particulier, à Q 41 : 3 : *kitāb fuṣṣilat āyātuhu*, « un livre dont les versets ont été rendus intelligibles », ainsi qu'à Q 41 : 44 : *la-qālū lawlā fuṣṣilat āyātuhu*, « ils auraient dit : « Pourquoi ces versets n'ont-ils pas été rendus intelligibles ? ». Plusieurs savants ont rapproché ces affirmations sur « le livre » d'idées exprimées en Q 3 : 7, où une distinction est faite entre les versets *muḥkamāt*, « clairs », et *mutashābihāt*, « allégoriques » (voir Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 205, n. 2 ; *id.*, *Commentary*, vol. 1, p. 349 ; Blachère, *Coran*, p. 245, n. 1 ; Droge, *Qur'ān*, p. 133, n. 3).

Les derniers mots du verset, *min ladun ḥakīm khabīr*, « de la part d'un [Seigneur] sage et informé » sont comparables à Q 27 : 6, *wa-innaka latulaqqā l-qur'ān min ladun ḥakīm 'alīmin*, « en vérité, tu reçois le *qur'ān* de la part d'un [Seigneur] sage et omniscient ».

2-24 Le Messenger et les incroyants

2-4 Le Messenger et son message

La déclaration du prophète coranique au v. 2 : *allā ta‘budū illā Llāh innanī lakum minhu nadhīr wa-bashīr*, « N’adorez que Dieu ! Je suis pour vous, de Sa part, un avertisseur et un annonciateur », trouve un écho dans des paroles similaires prononcées par Noé aux v. 25-26 : *innī lakum nadhīr mubīn an lā ta‘budū illā Llāh*, « je suis pour vous un avertisseur explicite. N’adorez que Dieu ». C’est là l’un des nombreux cas où les personnages de Noé et du prophète coranique semblent se confondre en un seul. On a souvent l’impression que le Coran transpose des événements qui arrivent à son prophète dans des épisodes de la vie de Noé (voir Firestone, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur’an Seminar*, p. 160-161).

5-7a Les qualités de Dieu

Le début du v. 5, *a-lā innahum yathnūna šudūrahū li-yastakhfū minhu*, signifie littéralement : « n’est-il pas vrai qu’ils replient leurs poitrines pour se cacher de Lui ? ». Comme le souligne Droge, cette image se fonde sur l’idée que la poitrine est « le siège de la pensée et du savoir », cherchant ainsi à montrer que les incroyants essayent de cacher leurs pensées à Dieu (Droge, *Qur’ān*, p. 133, n. 8).

L’expression *kitāb mubīn*, « livre clair » (v. 6), apparaît plusieurs fois dans le corpus (Q 5 : 15 ; 6 : 74 ; 10 : 61 ; 12 : 1 ; 15 : 1 ; 26 : 2 ; 27 : 1, 75 ; 28 : 2 ; 34 : 3 ; 43 : 2 ; 44 : 2). Dans le contexte de ce verset, il semblerait qu’elle désigne une sorte de registre céleste qui enregistre tous les actes de la création. L’expression a le même sens en Q 6 : 59 ; 10 : 61 ; 27 : 75 ; 34 : 3. Le même adjectif *mubīn*, « clair », est employé à nouveau au v. 7, ainsi qu’aux v. 25 et 96 (sans toutefois y qualifier le livre).

L’idée selon laquelle Dieu a créé les cieux et la Terre en six jours (v. 7) rappelle clairement Gn 1. En revanche, il est plus douteux que l’image du trône divin situé sur les eaux (v. 7) trouve des parallèles

bibliques. Blachère la rapproche de Gn 1, 2 et plus précisément de la phrase « l'Esprit d'Élohim planait au-dessus des Eaux » (Blachère, *Coran*, p. 246, n. 9). Droge relie cette image à celle de l'eau qui se situe au-dessus de la voûte céleste mentionnée en Gn 1, 6-8 ; Ez 1, 22-25 (Droge, *Qur'ān*, p. 133, n. 9). Il est remarquable que l'idée de l'eau céleste se trouve dans plusieurs passages coraniques (voir Tesei, « Some Cosmological Notions », p. 26-29 ; *id.*, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 306). Reynolds, quant à lui, suggère que cette description coranique peut trouver un écho en Ps 104, 1-3, où il est dit que le palais de Dieu se situe sur les eaux (*Qur'ān and the Bible*, p. 344). Par ailleurs, Bell trouve un parallèle avec Ap 4, 6 : « Devant le trône, comme une mer de verre, semblable à du cristal » (*Commentary*, vol. 1, p. 350).

L'idée de Dieu qui crée le monde afin d'éprouver l'humanité (*li-yabluwakum ayyukum aḥsan 'amal*, « pour éprouver lequel de vous serait meilleur en actions ») se retrouve dans un phrasé similaire en Q 18 : 7, *innā ja'alnā mā 'alā l-arḍ zīnat laḥā li-nabluwahum ayyuhum aḥsan 'amal*, « Nous avons fait de ce qui est sur la terre une parure pour elle afin d'éprouver lequel d'entre eux est le meilleur en œuvres » (voir aussi Q 67 : 2).

7b-11 L'inconstance des incroyants

Le lien entre les différentes composantes du v. 7 (indiquées ici par 7a et 7b) ne va pas de soi. En particulier, l'énoncé *wa-la-in qulta innakum mab'ūthūna min ba'd al-mawt la-yaqūlanna al-ladhīna kafarū in hādhā illā siḥr mubīn*, « Certes, si tu dis : "Vous serez ressuscités après la mort", ils répondent : "Ceci n'est que sorcellerie évidente !" » (voir Q 10 : 76 ; 37 : 14-17) ne s'accorde pas très bien avec ce qui précède. Bell remarque que « ce verset ne rime pas avec le reste, et est probablement constitué de deux morceaux » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 350).

L'idée exprimée au v. 8, *wa-la-in akhkharnā 'anhum al-'adhāb ilā ummat ma'dūda*, « Si Nous retardons pour eux le Châtiment jusqu'à un moment compté », se trouve répétée plus loin, à peu près dans les

mêmes termes, au v. 104 : *wa-mā nu'akhiruhu illā li-ajal ma'dūd*, « Nous ne le retarderons [*i.e.* le Châtiment] que jusqu'à un terme déterminé ».

Le thème de l'inconstance du comportement des hommes envers Dieu ainsi que leur ingratitude revient fréquemment dans le corpus coranique (par exemple Q 10 : 12 ; 14 : 34 ; 17 : 67 ; 42 : 48).

12-16 Polémique avec les incroyants

À propos du défi lancé par les incroyants de faire descendre un trésor des cieux ou un ange (v. 12), voir Q 6 : 8, 50 ; 11 : 31 ; 25 : 8 ; 43 : 53.

Concernant les accusations des incroyants qui affirment que la révélation a été forgée par le prophète du Coran (*iftarāhu*, « il l'a forgé »), voir Q 10 : 38 ; 21 : 5 ; 25 : 4 ; 32 : 3 ; 46 : 8. Au v. 35, cette accusation est portée contre Noé, ce qui constitue un autre exemple de la superposition, mentionnée précédemment, des figures de Noé et du prophète coranique.

Au défi lancé par les incroyants répond le défi d'apporter dix sourates semblables à celles dont est composé le Coran (*fa-atū bi-'ashr suwar mithlihi*, « apportez dix sourates semblables à ceci »). On trouve ici un parallèle au contre-discours employé en Q 2 : 23 ; 10 : 38, qui met au défi les incroyants ayant accusé le prophète du Coran de forgerie d'« [apporter] une sourate semblable », *fa-atū bi-sūrat min mithlihi* (Q 2 : 23) / *fa-atū bi-sūrat mithlihi* (Q 10 : 38). La référence à un nombre spécifique de sourates, qui ne trouve de parallèle nulle part ailleurs dans le corpus coranique, est remarquable, puisque le défi d'apporter dix sourates est mentionné dans la onzième sourate : cela pourrait ne pas relever de la coïncidence et suggère que l'auteur est conscient qu'il existe dix chapitres précédant le présent.

Blachère remarque que les v. 15-16 interrompent le développement de l'argumentation et semblent relever d'une insertion ultérieure (*Coran*, p. 247, n. 18).

17 Encouragement au Messager

La structure du v. 17 est confuse. La phrase interrogative introduite par *a-fa man* n'est pas complète. Bell et Paret renvoient tous deux à Q 47 : 14 pour une version complète fondée sur la même structure syntaxique (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 353 ; Paret, *Koran*, p. 233). Paret suggère que la phrase devrait se terminer par quelque chose comme *ka-man iftarā 'alā Llāh kadhiban*, « comme celui qui forge un mensonge contre Dieu ? ». Droge remarque que « quelque chose semble manquer ici ; peut-être qu'à l'origine l'autorité du Prophète (c'est-à-dire le Coran et avant cela, la Torah) était opposée à celle de ses adversaires (juifs?) » (*Qur'an*, p. 134, n. 29). Bell et Blachère, quant à eux, rapportent que Barth a cherché à résoudre le problème en lisant *wa-man* au lieu de *a-fa-man* et le reliant à *ulā'ika yu'minūna bihi*, « ceux-là croient en lui », plus loin dans le verset (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 353 ; Blachère, *Le Coran*, p. 247, n. 20). Bell n'est toutefois pas convaincu par cette solution et, préférant la lecture *a-fa-man*, il postule qu'« originellement il était question d'une comparaison entre la personne qui se repose sur une preuve et celle qui n'y croit pas, et qu'au moment de la révision, l'interrogatif a été supprimé et que la phrase "ceux-là croient en lui" a été ajoutée, ainsi que la fin du verset à partir de *fa-l-nār* [alors le Feu] » (*ibid.*, p. 353). À l'inverse, Blachère prend au sérieux l'hypothèse de Barth et fournit deux traductions différentes du verset, fondées respectivement sur *a-fa-man* et *wa-man* (*Coran*, p. 247).

Selon Paret, le « témoin de Lui » (*shāhid minhu*) ne peut pas se référer au prophète du Coran, mais doit désigner l'ange de la révélation (il renvoie à Q 4 : 166 : « Mais Dieu témoignera de ce qu'Il a fait descendre vers toi : Il l'a fait descendre en toute connaissance. Les Anges témoigneront combien Dieu suffit comme témoin », *Koran*, p. 233). Si tel est le cas, on peut constater que « les témoins » (*al-ashhād*) qui sont mentionnés au verset suivant (v. 18) semblent eux aussi être des anges (voir Blachère, *Coran*, p. 248, n. 21 ; Droge, *Qur'an*, p. 135, n. 33 ; voir cependant Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 355 pour qui *al-ashhād* désigne les messagers).

Le v. 17 mentionne le livre de Moïse (*kitāb Mūsā*), dont il est à nouveau question au v. 110, où il est dit que cette Écriture a été l'objet de désaccords. De manière intéressante, le v. 17 évoque lui aussi le désaccord des gens autour de l'acceptation de la révélation divine : *ulā'ika yu'minūna bihi wa-man yakfur bihi*, « Ceux-là croient en lui et celui qui ne croit pas en lui... » (il est cependant difficile de savoir si le suffixe *-hu* renvoie au « livre de Moïse » ou à la révélation en général).

18-24 Incroyants et croyants

La question rhétorique du v. 18 : *wa-man aẓlamu mimman iftarā 'alā Llāh*, « qui donc est plus injuste que celui qui forge un mensonge contre Dieu ? », est répétée *ad litteram* en Q 6 : 21. Dans le contexte de la sourate 11, elle semble venir comme une réponse aux attaques formulées contre le prophète du Coran ainsi que contre Noé (v. 13, 35) qui sont accusés d'avoir forgé la révélation.

La phrase du v. 20 : « Ils ne pouvaient entendre et ne voyaient point », qui désigne les incroyants, est en dialogue avec la parabole des deux groupes du v. 24, où les incroyants et les croyants sont respectivement comparés à « l'aveugle et au sourd, à celui qui voit et à celui qui entend ».

25-68 Premier bloc narratif

25-49 Le récit de Noé

L'histoire de Noé se trouve en six autres endroits du corpus (Q 7 : 59-64 ; 10 : 71-74 ; 23 : 23-30 ; 26 : 105-22 ; 54 : 9-17 ; 71 : 1-28). Bien que le récit coranique présente des affinités thématiques avec celui de la Bible, tel qu'on le trouve en Gn 6, 9-9.17 – surtout en ce qui concerne le thème du Déluge et de la construction de l'Arche –, les traditions biblique et coranique diffèrent néanmoins par leur contenu et leur structure. Comme le constate Reynolds, dans les récits de Noé, « le Coran insiste non pas sur le déluge mais sur la confrontation de

Noé avec son peuple mécréant *avant* le déluge. La manière dont le Coran décrit cette confrontation se démarque fondamentalement du récit du déluge de la Genèse où Noé s'exprime seulement *après* avoir débarqué de l'arche » (*Qur'ān and the Bible*, p. 347).

Contrairement au Noé biblique, qui est décrit comme un « homme juste [et] intègre au milieu des générations » (Gn 6, 9), le Noé (Nūḥ) coranique est présenté comme un des messagers de Dieu, d'où la phrase au v. 25 : *wa-laqad arsalnā Nūḥ ilā qawmihi*, « Nous avons envoyé Noé à son peuple » dans laquelle le verbe « Nous avons envoyé » dérive de la même racine *r-s-l* que le substantif *rasūl*, « messager » (voir Q 7 : 61, où Nūḥ est simplement désigné par le mot *rasūl* : *wa-lākinnī rasūl min rabb al-'ālamīn*, « Mais je suis un messager du Seigneur des mondes »).

La phrase du v. 25 : *innī lakum nadhīr mubīn*, « Je suis pour vous un avertisseur explicite », est répétée dans les versions parallèles de ce récit, en Q 71 : 2 ; 26 : 115, tandis qu'en Q 15 : 89, elle concerne le prophète du Coran. L'emploi d'une même expression ou phrase pour désigner Noé et le prophète coranique n'est pas propre à ce verset. Ainsi, l'affirmation des adversaires de Noé en Q 23 : 25, *rajul bihi jinna*, « c'est un homme atteint de folie », par exemple, est la même qui se trouve employée dans les accusations portées contre le prophète du Coran en Q 7 : 184 ; 23 : 69-70 ; 34 : 8, 46. L'accusation analogue qui fait de Noé un « possédé » (*majnūn*) en Q 54 : 9 trouve des parallèles dans des affirmations similaires concernant le prophète coranique en Q 15 : 6 ; 37 : 35-36 ; 44 : 14 ; 68 : 2 ; 81 : 22. Un autre cas similaire sera traité plus loin, à propos du v. 31.

En plusieurs endroits du corpus coranique, les figures de Noé et du prophète du Coran semblent ainsi être superposables. Plusieurs chercheurs pensent que divers éléments du récit coranique sur Noé pourraient être l'écho de situations de la vie du prophète du Coran (voir Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 22, 52, n. 12). Au v. 27, Paret prend « le conseil de ceux qui n'ont pas cru » (*al-malā' al-ladhīna kafarū*) comme un reflet de l'environnement historique de Muhammad à La Mecque (Paret, *Koran*, p. 234). Bell imagine qu'un tel reflet est présent derrière les paroles attribuées au peuple de Noé qui se moque

du statut social de ses partisans ; selon Bell, « une telle déclaration semble particulièrement hors de propos par rapport au récit de Noé selon sa version biblique, où seule sa propre famille l'a suivi. Il s'agit ici sans aucun doute du reflet d'une moquerie mecquoise » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 356).

Le sens de l'expression *bādiya l-ra'y* (v. 27) est incertain et n'entretient pas de rapport clair avec le reste de la phrase. Bell se demande si *bādiya* dérive de la racine *b-d-'* ou *b-d-w*. En suivant la première possibilité, *bādiya l-ra'y* pourrait selon lui signifier quelque chose comme « d'opinion originelle », tandis que selon la seconde possibilité, qu'il pense être la meilleure, elle signifierait « d'opinion ouverte » ou « d'opinion frappante » qui serait à interpréter comme voulant dire « d'opinion étrange » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 356). Paret pense que *bādiya* dérive de la racine *b-d-'* (« commencer »). Ainsi, l'expression entière aurait le sens de « selon le premier avis/la première impression » (*auf Grund der ersten Meinung, des ersten Eindrucks*) ou « à première vue » (*auf den ersten Blick*). En outre, Paret considère qu'il est plus vraisemblable que *bādiya l-ra'y* renvoie au verbe *ittaba'aka* (« tu es suivi ») plutôt qu'à la totalité de la phrase qui est introduite par *wa-mā narāka* (« Nous ne te voyons ») (Paret, *Koran*, p. 234). *A contrario*, Bell rejette la possibilité que *bādiya l-ra'y* puisse être le *ḥāl* (complément circonstanciel d'état) de *ittaba'aka*. Il postule aussi que la phrase *wa-mā narāka... arādhilunā* (« nous ne te voyons pas... les plus vils parmi nous ») relève d'une insertion tardive : par conséquent, *bādiya l-ra'y* venait originellement à la suite de *mithlanā*, « comme nous » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 356).

Au v. 28, l'énoncé *yā qawmi a-ra'aytum in kuntu 'alā bayyinat min rabbī wa-ātānī rahmat min 'indihi* (« Ô mon peuple ! Que vous en semble ? Si je me conforme à une preuve de mon Seigneur, si une Miséricorde est venue à moi de Sa part ») est répété quasiment *ad litteram* aux v. 63 et 88, où il prononcé respectivement par Ṣāliḥ et Shu'ayb.

Les paroles de Noé, qui se défend au v. 31 en déclarant : « Je ne vous dis pas que je possède les trésors de Dieu, que je connais l'Inconnaissable, ou que je suis un ange », rappellent une fois encore des

phrases similaires prononcées par le prophète du Coran en des circonstances semblables, après avoir été accusé par son propre peuple (par exemple Q 15 : 7 ; 25 : 41). Il est intéressant de constater que ces deux défis – faire descendre un trésor depuis les cieux, être accompagné d'anges – sont avancés par les incroyants dans cette même sourate, au v. 12. D'une part, cet écho intertextuel sert à insister sur la continuité idéalisée entre Noé et le prophète du Coran (selon Bell, « cela conforte l'hypothèse selon laquelle les allusions aux partisans de Noé proviennent des objections des Mecquois adressées aux partisans de Muhammad ». *Commentary*, vol. 1, p. 357). D'autre part, cela suggère que cette sourate a été conçue comme une unité thématique.

La phrase du v. 32 : *fa-atinā bi-mā ta'idunā in kunta min al-ṣādiqīna*, « Apporte-nous donc ce que tu nous promets, si tu es parmi les véridiques ! », est une formule stéréotypée, répétée *ad litteram* dans la version du récit de Noé en Q 7 : 70.

Le v. 35 constitue indubitablement une intrusion au sein du long récit sur Noé. Comme le remarque Barth (« Studies », p. 420), l'accusation des incroyants : « Il a forgé ceci » (*iftarāhu*) n'est pas adressée à Noé mais au prophète du Coran – l'objet de sa prétendue forgerie étant ici sa révélation ou le Coran dans son ensemble (voir aussi Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 357 ; Paret, *Koran*, p. 235 ; Rippin, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 164). L'insertion de cette remarque, qui s'adresse ostensiblement à une situation de la vie du prophète coranique, ramène une fois de plus à la surface le parallèle idéologique que le Coran dresse entre son prophète et le personnage de Noé.

Bell voit un autre écho de la vie du prophète coranique derrière la déclaration du v. 36 : « Parmi ton peuple, ne croiront que ceux qui croient déjà ». Il propose dès lors de dater le verset de la dernière période de la vie de Muhammad à La Mecque, telle qu'elle se trouve décrite dans les sources traditionnelles (*Commentary*, vol. 1, p. 357).

Le thème des incroyants se moquant de Noé (v. 38) ne se trouve pas dans le récit biblique de la Genèse. Toutefois, de nombreuses sources rabbiniques y renvoient (références aux sources premières dans *Jewish Encyclopedia*, art. « Noah », vol. 9, p. 318-323). Dans

son commentaire sur la Genèse, Éphrem lui aussi rapporte : « Mais ils se moquèrent de lui [en demandant] : « Comment toutes les bêtes et tous les oiseaux qui se trouvent dispersés à chaque coin de la Terre viendront-ils de toutes ces régions ? » (*Selected Prose Works*, p. 139). L'énoncé coranique : « chaque fois que passaient près de lui des grands de son peuple, ils se moquaient de lui », trouve un parallèle dans cette tradition exégétique. Il semblerait que, comme dans de nombreux autres cas, ce passage coranique se rapproche plus de traditions et d'exégèses de l'Antiquité tardive sur les textes bibliques que des Écritures elles-mêmes (voir Tesei, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 165).

Comme le remarque Toorawa, le mot *tannūr*, au v. 40, doit être considéré comme un hapax puisqu'il apparaît deux fois dans deux contextes identiques. Il ajoute que « tandis que certains spécialistes des hapax soutiennent que les objets culinaires ne comptent pas comme des hapax dans la mesure où leur emploi isolé n'est pas remarquable [...] son emploi ici est clairement métaphorique et dès lors, de manière significative à mon sens, rhétorique » (Toorawa, dans *ibid.*, p. 166). La phrase du même verset : *fāra l-tannūr*, « le Four bouillonna », est une image curieuse qui sert à décrire les eaux du Déluge et a intrigué les commentateurs. Geiger suggère de voir dans cette image un écho de l'idée exprimée dans le Talmud de Babylone, selon lequel la génération du Déluge fut punie avec de l'eau bouillante (Geiger, *Was hat Mohammed*, p. 110-111). Sidersky trouve un parallèle intertextuel plus proche dans un passage de Genèse Rabbah, où Dieu fait bouillir, en enfer, l'eau avec laquelle il punit la génération du Déluge (Sidersky, *Origines*, p. 27 ; voir aussi Zellentin, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 168). Quant à Rippin, il se demande si *fāra l-tannūr* ne constitue pas « une image apocalyptique des volcans insérée dans le récit de Noé et de l'Arche » (Rippin, dans *ibid.*, p. 164).

Le thème du fils de Noé (v. 42-47), qui est dit être mort dans le Déluge, mérite qu'on s'y attarde. Le récit du fils de Noé qui se noie n'existe pas dans la version biblique où, *a contrario*, Dieu dit : « J'établirai mon alliance avec toi. Entre dans l'arche, toi, et avec toi, tes fils, ta femme, et les femmes de tes fils » (Gn 6, 18). Selon

Reynolds, le récit coranique entretient un rapport avec Ez 14, 20 : « même si Noé, Daniel et Job se trouvent au milieu du pays, par ma vie – oracle du Seigneur Dieu – ils ne sauveront ni fils ni filles. Eux seuls, par leur justice, sauveront leur vie » (dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 164). En outre, Reynolds constate qu'ici le Coran fait allusion à une idée qu'il exprime ailleurs de manière claire (par exemple Q 9 : 113-14), à savoir que les croyants ne doivent pas prier pour les incroyants, même s'ils sont de leur famille, mais doivent adopter un comportement vertueux consistant à rompre les liens familiaux avec les mécréants (*ibid.*, p. 163-164). Toorawa fait lui aussi le lien entre le récit du fils noyé de Noé et la thématique des liens familiaux qui se trouve exprimée ailleurs dans le Coran, qui consiste en « l'«espoir» coranique que les prophètes répudiaient la religion de leurs pères et qu'ils sacrifient leurs fils » (*ibid.*, p. 166). De manière générale, il semble probable que le Coran récrive le récit de Noé selon un modèle qui est aussi établi dans l'épisode de la femme de Loth, qui se trouve justement dans la suite de cette sourate (v. 81). En effet, dans les deux cas, un membre de la famille du prophète meurt dans une catastrophe causée par Dieu dont le but est de détruire un peuple impie. De plus, on remarquera que dans cette même sourate, le Coran établit un parallélisme interne entre les récits de Noé et d'Abraham. Les mots de Dieu au v. 36 : « Parmi ton peuple, ne croiront que ceux qui croient déjà. Ne te désespère donc point de ce qu'ils feront ! » (ici aussi, aucun parallèle ne se trouve dans le récit biblique), rappellent le récit d'Abraham cherchant à intercéder en faveur du peuple de Loth aux v. 74-76. Ces connexions internes entre les récits prophétiques sont liées aux concepts et à la présentation coraniques de l'histoire sacrée, qui apparaît comme une succession d'événements cycliques qui se répètent (voir Tesei, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 165-166).

Le toponyme al-Jūdī, qui désigne le lieu où l'Arche de Noé s'établit (v. 44), a lui aussi intrigué les commentateurs. La plupart des sources musulmanes situent al-Jūdī en Mésopotamie, généralement à proximité de Mossoul (Mawṣil), certainement sous l'influence des traditions juives et chrétiennes qui situent l'*apobaterion* (le lieu où s'échoua

l'Arche) de Noé dans la zone montagneuse du sud-est de la Turquie actuelle, un lieu connu sous différents noms dans les sources : Qardū (en araméen et en syriaque), Gordyene (en grec) et Kordukh (en arménien) (Streck, « Djūdī » ; Reynolds, « A Reflection on Two Qur'ānic Words » ; Monferrer-Sala, « Ararat » ; Brinner, « Jūdī », p. 68-69). Nöldeke rejette la possibilité qu'à l'origine le Jūdī coranique ait été associé à la chaîne de montagnes évoquée dans les sources tardives. En se fondant sur les données rapportées par le géographe Yāqūt (m. 1229 de l'ère commune), Nöldeke situe al-Jūdī dans la péninsule arabique (Nöldeke, « Kardū und Kurden », p. 77). Jeffery s'accorde avec l'hypothèse de Nöldeke, en concluant qu'« il semblerait que Muhammad s'imaginait que le peuple de Noé, comme ceux de 'Ād et de Thamūd, habitait l'Arabie, et que le Mont Jūdī étant le plus haut sommet dans les alentours, il l'aurait naturellement confondu avec le Qardes du récit judéo-chrétien » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 107). Une autre explication de l'origine du toponyme al-Jūdī est proposée par Mingana, qui considère que Jūdī dérive du syriaque *qardū* qui désigne l'*apobaterion* de Noé dans les sources syriaques. Le passage de *qardū* à *jūdī* serait le résultat d'un changement phonétique et orthographique, le [q] venant à être prononcé [g] puis transcrit en arabe en [j], et le [r] ayant été mal lu en [w] lorsque le terme avait déjà été écrit en arabe (Mingana, « Syriac Influence », p. 97). Reynolds développe la théorie de Mingana en ajoutant qu'une possible erreur de lecture du [r] en [w] aurait pu être causée par la similitude des formes des lettres *waw* et *resh* dans l'écriture syriaque *serṭa* (« A Reflection on Two Qur'ānic Words », p. 687). Bien que, théoriquement, ce passage de *qardū* en *jūdī* ne soit pas impossible, il demeure hautement compliqué et invraisemblable. Il est plus facile d'imaginer que le Coran se réfère à une version arabe locale de l'histoire de Noé, une hypothèse qui semble plus plausible étant donné que les récits de Noé vont quasiment toujours de pair avec les récits de punition concernant les prophètes et les peuples arabes (par exemple Hūd et les 'Ād ; Šāliḥ et les Thamūd).

50-60 Le récit de Hūd et des ‘Ād

Des versions parallèles du récit de Hūd et des ‘Ād se trouvent à cinq reprises dans le Coran (Q 7 : 65-72 ; 11 : 50-60 ; 26 : 123-40 ; 41 : 13-16 ; 46 : 21-26), tandis que l’on trouve des références au thème de la punition divine des ‘Ād en plusieurs autres occurrences (Q 25 : 38 ; 29 : 38 ; 40 : 31 ; 51 : 41-42 ; 53 : 50 ; 54 : 18-20 ; 69 : 4-8 ; 89 : 6). L’histoire ne trouve aucun parallèle dans la tradition biblique et dérive, selon toute vraisemblance, de traditions locales arabes. Le récit suit le modèle d’autres « récits de punition » dans le Coran : un messager est envoyé par Dieu à son peuple, le peuple le rejette, Dieu punit le peuple. Dans toutes ses occurrences, le récit de Hūd et des ‘Ād est associé à d’autres récits de punition, et surtout avec celui de Šālīḥ et des Thamūd.

Horovitz considère qu’il est improbable que le nom Hūd – qui donne son titre à la sourate – soit un « nom arabe authentique » et se demande s’il a été inventé par le prophète du Coran : « Peut-être le nom “Hūd” est-il une invention de Muhammad qui, à cette époque, alors qu’il cherchait un nom pour l’avertisseur des ‘Ād qui s’accorde avec des noms comme “Lūṭ” et “Nūḥ”, aurait pu créer “Hūd” à partir de “Yahūd” » (« Jewish Proper Names », p. 173).

Au v. 51 : *yā qawmi lā as’alukum ‘alayhi ajran...*, « Ô mon peuple ! Je ne vous demande pas de rétribution... », renvoie à un énoncé similaire mis dans la bouche de Noé au v. 29.

Au v. 58 : *wa-lammā jā’a amrunā najjaynā...* « Quand notre Ordre vint, Nous sauvâmes... », est une formule stéréotypée qui se trouve répétée presque *ad litteram* aux v. 66 et 94.

61-68 Le récit de Šālīḥ et des Thamūd

Comme dans la plupart de ses occurrences coraniques, le récit de Šālīḥ et des Thamūd vient juste après celui de Hūd et des ‘Ād. L’histoire suit la trame narrative habituelle des récits de punition mentionnée précédemment. Des versions parallèles du récit se trouvent ailleurs dans le corpus (Q 7 : 73-79 ; 26 : 141-159 ; 27 : 45-53 ; 41 :

13-18 ; 54 : 23-31 ; 91 : 11-15), tandis que d'autres allusions au sort des Thamūd parsèment le Coran (par exemple Q 17 : 59 ; 25 : 38 ; 29 : 38 ; 40 : 31 ; 51 : 43-45 ; 53 : 51 ; 54 : 23 ; 69 : 4-5 ; 85 : 18 ; 89 : 9). De plus, il existe des indices intertextuels qui vont dans le sens d'un lien entre les Thamūd et les gens d'*al-ḥijr* mentionnés en Q 15 : 80-84. Plus spécifiquement, la référence aux gens d'*al-ḥijr* qui creusaient leurs demeures dans les montagnes (v. 82) trouve des parallèles dans des déclarations analogues concernant les Thamūd (voir Q 7 : 74 ; 26 : 149).

Un élément-clé spécifique du récit se trouve dans le thème de la chamelle. Šālīḥ exhorte son peuple à laisser la chamelle paître. La désobéissance des Thamūd est suivie du sacrifice de la chamelle qui à son tour entraîne la réaction de Dieu et la destruction des Thamūd. La thématique de la chamelle apparaît dans cinq autres passages (Q 7 : 73-79 ; 17 : 59 ; 26 : 141-159 ; 54 : 23-31 ; 91 : 11-15). La présence d'éléments linguistiques récurrents au sein de ces différentes versions (comme le substantif *nāqa*, « chamelle » et le verbe '*aqara*, « sacrifier ») suggère qu'il existe un noyau stable de traditions derrière ce récit. On notera toutefois des divergences substantielles entre les différentes versions. En réalité, les passages qui renferment l'histoire de la chamelle peuvent être classées en deux catégories, selon leurs différences narratives : [1] les passages dans lesquels les Thamūd désobéissent en empêchant à la chamelle de paître, en Q 7 : 73-79 (voir le v. 73) et Q 11 : 61-68 (v. 64). [2] Ceux dans lesquels les Thamūd refusent de laisser la chamelle boire, en Q 26 : 141-159 (voir le v. 151) ; Q 54 : 23-31 (v. 28) et Q 91 : 11-15 (v. 13). Curieusement, différents passages regroupés dans la même catégorie narrative ont aussi des liens stylistiques plus proches. Ainsi, les versions de l'histoire qui évoquent l'ordre de laisser la chamelle boire de l'eau ne se trouvent que dans des sourates caractérisées par la brièveté de leurs versets, tandis que celles qui évoquent le refus des Thamūd de laisser la chamelle paître ne se trouvent que dans des sourates aux versets plus longs.

69-83 *Second bloc narratif*

69-76 Le récit d'Abraham et des hôtes célestes

L'histoire des hôtes d'Abraham lui annonçant la naissance d'un fils est fondée sur le récit de l'annonciation à Abraham qui se trouve en Gn 18, 1-33. Des versions parallèles de cette histoire apparaissent dans trois autres passages : Q 15 : 51-56 ; 29 : 31-32 ; 51 : 24-34. À chaque fois, ce récit va de pair avec celui de Loth et la destruction de son peuple. L'ordre des deux épisodes (Abraham puis Loth) suit de près la structure narrative de la Genèse, où le récit de l'annonciation à Abraham précède celui de la destruction du peuple de Loth (Gn 19, 1-29).

Reynolds constate que la péricope constituée par les v. 69-72 peut être comparée au récit de l'appel des anges à Zacharie qui se situe en Q 3 : 39-40, les deux passages coraniques partageant des traits thématiques et narratifs similaires (*Biblical Subtext*, p. 88).

L'épisode du rire de la femme d'Abraham (v. 71) a intrigué les exégètes, le Coran n'en expliquant pas la raison. Selon Reynolds, cette scène coranique peut se comprendre à la lumière du récit biblique de l'annonciation à Abraham, où le rire de Sarah (très âgée) est provoqué par l'annonce de la naissance d'un fils. Puisque le Coran suppose que son auditoire connaît les grandes lignes du récit, « il est parfaitement raisonnable que le Coran fasse allusion au rire de Sarah sans entrer dans les détails », selon Reynolds (*ibid.*, p. 93). Celui-ci suggère en outre que la structure narrative étrange de cet épisode coranique, où le rire de la femme précède l'annonciation, peut s'expliquer par le besoin de garder la rime qui, autrement, serait interrompue par la phrase *wa-imra'atuhu qā'ima fa-ḍāḥikat* (« Sa femme rit, debout »). La même licence littéraire expliquerait aussi l'ajout du petit-fils de Sarah, Jacob, à l'annonciation de son fils Isaac. En effet, l'annonciation de Jacob est inconnue du récit biblique. Selon Reynolds, l'insertion du nom *Ya'qūb* (Jacob) à la fin du verset coranique (*fa-bashsharnāhā bi-Ishāq wa-min warā' Ishāq Ya'qūb* ; « et Nous lui annonçâmes [la naissance d'] Isaac et, après Isaac, de Jacob ») répond à ces mêmes exigences de maintien de la rime (*ibid.*, p. 93-94).

Reynolds constate aussi que le récit coranique de l'annonce d'Abraham « s'écarte de l'histoire biblique d'une manière qui reflète clairement les élaborations exégétiques juives et chrétiennes ». Ainsi, la description des hôtes d'Abraham comme des « messagers » (*rusul*) refléterait-elle l'identification de ces hôtes à des anges dans les sources juives et chrétiennes (*ibid.*, p. 94). Cela expliquerait la curieuse affirmation du Coran selon laquelle les hôtes ne touchèrent pas à la nourriture (v. 70). Ce détail, qui contredit explicitement le récit biblique, où les invités mangent tandis qu'Abraham se tient debout, semble se faire l'écho de l'idée répandue selon laquelle les anges ne mangent pas (*ibid.*, p. 94). Il est remarquable que cette même idée se trouve exprimée par les exégètes juifs et chrétiens qui soutiennent que les hôtes angéliques d'Abraham ne mangèrent pas. Reynolds voit aussi le reflet d'une exégèse typiquement chrétienne dans le parallèle intra-coranique entre les réactions de Sarah et de Marie à l'annonce respective des naissances d'Isaac et de Jésus (Q 11 : 71 : « et Nous lui annonçâmes [la naissance d'] Isaac », *fa-bashsharnāhā bi-Ishāq*, comparé à Q 3 : 45 : « Ô Marie ! Dieu t'annonce [la naissance] d'un Verbe [émanant] de Lui », *yā Maryam inna Llāh yubashshiruki bi-kalimat minhu*). Selon Reynolds, le possible chevauchement des personnages de Sarah et de Marie refléterait la typologie Sarah/Marie qui est commune dans les Évangiles ainsi que dans l'exégèse chrétienne (*ibid.*, p. 96).

77-83 Le récit de Loth

Comme c'est le cas ailleurs dans le Coran (Q 15 : 61-74 ; 29 : 32-35 ; 51 : 32-36), le récit de Loth est lié à celui de l'annonciation d'Abraham. La continuité entre ces deux blocs narratifs reflète l'ordre de Gn 18, 17-33, même si ailleurs dans le Coran, l'histoire de Loth apparaît comme un récit indépendant (Q 7 : 80-84 ; 26 : 160-74 ; 27 : 54-58 ; 37 : 133-138 ; 54 : 33-37).

Tottoli remarque que dans le Coran, Loth est investi d'un rôle plus important que dans la Bible hébraïque (*Biblical Prophets*, p. 27). En effet, le Coran évoque Loth bien plus souvent que ne le fait la Bible. En outre, le Coran confère à Loth le rôle de prophète envoyé par Dieu

à son peuple. Ce faisant, le récit suit le schéma coranique classique sur les anciens peuples : le rejet de la prédication de Loth déclenche la réaction de Dieu et la destruction de son peuple. En termes quantitatifs, l'histoire de Loth est la deuxième histoire la plus fréquente parmi les récits de punition des peuples du passé – venant après celle de Noé et du Déluge (voir Busse, « Lot », p. 231).

Le thème du châtiment de la femme de Loth (v. 81 ; voir Q 7 : 83 ; 15 : 60 ; 26 : 170-171 ; 27 : 54-58 ; 29 : 32-33 ; 37 : 134-135 ; voir Q 66 : 10) renvoie à Gn 19, 26.

L'épisode des filles de Loth (v. 78-79 ; voir Q 15 : 71, commentaire *ad loc.*) peut être rapproché de l'interprétation juive courante de Gn 19, 8, selon laquelle Loth offrit ses filles afin d'empêcher que les sodomites n'abusent sexuellement de ses hôtes (à ce sujet, voir Ahmed, « Lot's Daughters », p. 416-417). Les traditions juives peuvent permettre de comprendre l'étrange réponse du peuple de Loth lorsque ce dernier leur offre ses filles : « Certes, tu sais [...] que nous n'avons nul droit sur tes filles, mais tu sais ce que nous voulons. » Selon Ahmed, « à la lumière des traditions juives, cette réponse indiquerait que la proposition de Loth n'était pas conforme à la loi coutumière de Sodome. Selon celle-ci, les Sodomites avaient le droit d'abuser des étrangers, mais en tant que résident de Sodome, Loth n'était pas en mesure de changer cette loi en leur offrant ses filles » (*ibid.*, p. 419).

84-95 *Troisième bloc narratif. Le récit de Shu'ayb et du peuple de Madian*

Le récit de Shu'ayb, qui se trouve aux v. 84-95, apparaît à trois autres reprises dans le Coran (Q 7 : 85-94 ; 26 : 176-191 ; 29 : 36-37). La trame narrative suit celle de d'autres récits de punition : Shu'ayb est envoyé au peuple de Madian qui est châtié par Dieu pour avoir rejeté le messager. Le toponyme Madian est lié au Madian biblique, un fait confirmé par des références coraniques au récit de Moïse et de Jéthro, prêtre de Madian (Q 20 : 40 ; 28 : 22-23, 45).

L'expression *baqiyyat Allāh*, au v. 86, n'a pas un sens clair. Bell comprend « "ce qui demeure et ne périt pas", c'est-à-dire la récompense éternelle » (*Commentary*, vol. 1, p. 365). Luxenberg croit pouvoir retrouver le sens originel de *baqiyyat Allāh* en ayant recours à la sémantique du syriaque. Par le biais d'une analyse philologique complexe (et quelque peu acrobatique), il compare l'expression coranique *baqiyyat Allāh* au syriaque *tāgūrteh d-b'eldbābā*, « l'œuvre de l'ennemi [Satan] » et en déduit le sens d'« acquisition agréable à Dieu » (*Syro-Aramaic Reading*, p. 212-213).

Bell voit dans l'usage de l'expression « ta prière », *ṣalātuka* (v. 87) un reflet de la vie de Muhammad. Selon lui, l'emploi de ce terme indique qu'au moment où le verset a été composé, Muhammad pratiquait déjà la *ṣalāt* (*Commentary*, vol. 1, p. 365). *A contrario*, Blachère remarque que *ṣalātu-ka*, « ta prière » est un terme très rarement employé dans le Coran pour désigner autre chose que la Prière instituée par l'Islam : « il semble que ce nom a ici un sens plus étendu, celui de « dévotion » « culte », par exemple » (*Coran*, p. 254-255, n. 89).

De manière intéressante, Tottoli constate que le v. 89 « donne une chronologie approximative de la mission de Shu'ayb, car dans sa prédication Shu'ayb exhorte son peuple à ne pas suivre la destinée des peuples de Noé, de Hūd et de Šāliḥ, ajoutant "Le peuple de Loth [non plus] n'est pas éloigné de vous" » (Tottoli, « Shu'ayb », p. 605).

Le terme *ṣayḥa*, « le cri », qui désigne l'instrument par lequel Dieu punit le peuple de Madian au v. 94, apparaît aussi au v. 67 pour décrire la destruction des Thamūd. L'effort délibéré d'établir un lien entre les deux histoires est confirmé par la phrase du verset suivant (v. 95) : *a-lā bu'dan li-Madyan kamā ba'idat Thamūd*, « Arrière aux Madian comme il fut dit : Arrière aux Thamūd ! ».

96-99 *Quatrième bloc narratif. Le récit de Moïse et de Pharaon*

Selon Bell, cette brève allusion à l'histoire de Moïse et de Pharaon n'appartenait pas à la séquence originelle des récits de punition précédents (*Commentary*, vol. 1, p. 367). La formule introductive de cette séquence : *wa-la-qad arsalnā Mūsā*, « Certes, Nous avons envoyé Moïse », rejoint celle introduisant le récit de Noé au v. 25 : *wa-la-qad arsalnā Nūḥ*, « Certes, Nous avons envoyé Noé. » Selon Bell, la formule du v. 99 est un ajout tardif. Il souligne que cette même formulation est simplement sous-entendue au début des récits de Hūd, Šālīḥ et Shu'ayb qui, selon lui, étaient conçus pour venir à la suite du récit de Noé (*ibid.*). On peut cependant supposer que la formule *wa-la-qad arsalnā...* apparaît au début de l'histoire de Moïse pour indiquer que la séquence des récits de punition est sur le point de se conclure. Ce n'est donc peut-être pas une coïncidence si cette formule introduit le premier et le dernier épisodes du cycle narratif.

100-123 *Conclusion*

100-108 *Conclusions et leçon morale des récits de châtimement*

Les v. 100-102 sont des sortes de remarques de clôture concernant le cycle de récits de punition relatés précédemment. On peut se demander si l'allusion du v. 100 aux « cités » (*al-qurā*), « dont certaines sont [encore] debout, d'autres sont moissonnées », a une quelconque valeur historique, c'est-à-dire si certains de ces récits de punition étaient associés à des sites urbains peuplés au moment de la genèse du Coran. Bell se demande si la référence à ces cités ne comporte pas des « avertissements cachés » adressés aux cités juives des alentours de Médine (*Commentary*, vol. 1, p. 368).

Les v. 103-108 passent à une description du châtimement eschatologique, l'énoncé du v. 103, « en vérité, en cela, est certes un signe

pour qui craint le Châtiment de la [Vie] Dernière ! », ayant une fonction de pont narratif entre les punitions « historiques » et futures des mécréants.

Les v. 107 et 108 emploient tous deux la phrase *khālidīna fīhā mā dāmat al-samāwāt wa-l-arḍ illā mā shā'a rabbuka*, « et ils resteront là, immortels, tant que dureront les cieux et la Terre, à moins que Dieu ne [le] veuille [autrement] », pour décrire le laps de temps durant lequel les croyants et les incroyants demeureront respectivement au paradis (v. 108) et en enfer (v. 106). Dans les deux cas, la phrase soulève quelques problèmes d'interprétation. En effet, le temps passé dans les demeures eschatologiques est dit durer « tant que dureront les cieux et la Terre », suggérant le caractère temporaire de la récompense et de la punition eschatologiques – les cieux et la Terre étant destinés à disparaître (*Commentary*, vol. 1, p. 369). De manière analogue, l'expression *illā mā shā'a rabbuka*, « à moins que Dieu ne [le] veuille [autrement] », soulève aussi la question de l'éternité, ou non, du châtiment du Feu et de la récompense du Jardin (voir surtout Q 6 : 128, *al-nār mathwākum khālidīna fīhā illā mā shā'a Llāh*, « Le Feu est votre asile où [vous resterez] immortels, sauf si Dieu [le] veut [autrement] » ; voir Paret, *Koran*, p. 244).

109-123 Encouragement final au Prophète

Le dernier segment de la sourate (v. 109-23) s'adresse directement au prophète du Coran et à ses disciples et constitue un encouragement à ne pas douter de la révélation, malgré l'opposition de leurs adversaires. L'adresse passe du singulier (par exemple *fa-staqīm*, « va droit », v. 112) au pluriel (par exemple *wa-lā tarkanū ilā*, « ne prenez point pour soutiens », v. 113), probablement selon que l'ordre est donné au Prophète seul ou aux membres de sa communauté.

D'après Mingana, l'emploi inhabituel de *kull* au v. 120, *wa-kullan naquṣṣu 'alayka min anbā' al-rusul mā nuthabbitu bihi fu'ādaka* (« Et tout ce que Nous te rapportons des récits des messagers est ce par quoi Nous affermissons ton cœur »), trahit une influence de la syntaxe syriaque sur la syntaxe de l'arabe coranique (« Syriac Influence »,

p. 91-92). Cette hypothèse d'une influence syriaque est rejetée par Bell à propos d'un cas similaire au v. 111 : *wa-inna kullan lammā la-yuwaffiyannahum rabbuka a'mālahum*, « en vérité, à tous, ton Seigneur donnera exactement [récompense] de leurs actions » (*Commentary*, vol. 1, p. 370).

Traduit de l'anglais par Paul Neuenkirchen

*

Bibliographie

- Ahmed Waleed (2011), « Lot's Daughters in the Qur'ān : An Investigation through the Lens of Intertextuality », dans *Gabriel Said Reynolds* (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : New Perspectives on the QUR'ĀN (Londres : ROUTLEDGE), p. 411-424.
- AZAIÉZ MEHDI, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BARTH Jacob (2002), « Studies Contributing to Criticism and Exegesis of the Koran », dans Ibn Warraq (dir.), *What the Koran Really Says : Language, Text, and Commentary* (Amherst, NY : Prometheus Books), p. 399-435 trad. G. A. Wells) [1^{re} éd. « Studien zur Kritiki und Exergese (sic) des Qorans », *Der Islam* 6, 1916, p. 113-148].
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*. 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ān)* (Paris : Maisonneuve).
- BRINNER William M. (2003), « Jūdī », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 68-69.

- BUSSE Heribert (2003), « Lot », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 231-232.
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox Publishing).
- EPHREM THE SYRIAN (2004), *Selected Prose Works. Commentary on Genesis. Commentary on Exodus. Homily on Our Lord. Letter to Publius*, éd. dir. par Kathleen McVey ; trad. par Edward G. Mathews (Washington : Catholic University of America Press).
- GEIGER Abraham (1902), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Leipzig : Kauffman) [1^{re} éd. Bonn : F. Baaden 1833] ; trad. anglaise : F. M. Young (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin : De Gruyter).
- HOROVITZ Josef (1925), « Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran », *Hebrew Union College Annual* 2, p. 145-227.
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde : Brill, 2007).
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MINGANA Alphonse (1927), « Syriac Influence on the Style of the Kur'ān », *Bulletin of the John Rylands Library* 11, p. 77-98.
- MONFERRER-SALA Juan Pedro (2012), « Ararat », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 4, p. 14-17.
- NÖLDEKE Theodor (1898), « Karduk und Kurden », dans *Beiträge zur alten Geschichte und Geographie. Festschrift für Heinrich Kiepert* (Berlin : D. Reimer), p. 71-82.
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- REYNOLDS Gabriel Said (2004), « A Reflection on Two Qur'ānic Words (Iblīs and Jūdī), with Attention to the Theories of A. Mingana », *Journal of the American Oriental Society* 124/4, p. 675-89.
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).

- REYNOLDS Gabriel Said (2018), *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary* (New Haven : Yale University Press).
- SIDERSKY David (1933), *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes* (Paris : Paul Geuthner).
- SINGER Isidor *et al.* (dir.) (1901-1906), *The Jewish Encyclopedia : A Descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of the Jewish People, from the Earliest Times to the Present Day* (New York, s.n.).
- STRECK Maximilian (1965), « Djūdī », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd. (Leyde : Brill), vol. 2, p. 588-589.
- TESEI Tommaso (2015), « Some Cosmological Notions from Late Antiquity in Q 18:60–65 : The Quran in Light of Its Cultural Context », *Journal of the American Oriental Society* 135/1, p. 19-32.
- TOTTOLI Roberto (2002), *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (Londres : Routledge), trad. de *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia : Paideia, 1999).
- TOTTOLI Roberto (2004), « Shu'ayb », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 605-606.

JULIEN DECHARNEUX

Sourate 12

YŪSUF
(JOSEPH)

STRUCTURE GÉNÉRALE

111 versets. Cette sourate adopte une des rimes les plus communes du Coran, celle en *-īn/-ūn/-īm*, sauf dans quatre versets : v. 39 (*-ār*), 41 (*-ān*), 65-66 (*-īr/-īl*).

Sur le plan structurel, cette sourate se distingue par son unité thématique et la présence d'une seule narration suivie – celle de Joseph – dans la quasi-totalité la sourate, ce qui est tout à fait exceptionnel dans le Coran. À l'instar de la Geste de Joseph dans la Genèse, qui constitue le récit suivi le plus long de la Bible (Gn 37–50), le récit coranique sur Joseph est le plus long du Coran (Gilliot, « Narratives », p. 518). Malgré les apparences, un examen minutieux de la sourate montre cependant que la version coranique est moins continue et fluide qu'une première lecture ne le suggère. En effet, si c'est bien de Joseph qu'il est question de part en part, le récit demeure très saccadé et allusif – des caractéristiques bel et bien coraniques. Ainsi, les différents épisodes de la vie de Joseph (v. 4-101) sont entrecoupés de passages accentuant le message ou la morale que l'histoire de Joseph véhicule pour le Coran (v. 7, 37-40, 56-57, 68, 90-92, 98, 100-101) (Watt, *Bell's Introduction*, p. 81).

Les chercheurs ont noté que par plusieurs aspects, l'histoire de Joseph relevait du genre du conte, plus précisément du conte-type 922 (un opprimé parvient à une haute position sociale en répondant à des questions auxquelles ses supérieurs ne savent pas répondre), selon la classification de Aarne et Thompson (Aarne et Thompson, *Types of the Folktale*). La sourate 12 s'inscrit ainsi aux côtés d'autres récits du Coran, particulièrement de la sourate 18, avec le récit des « gens de la

caverne » ou encore celui de Moïse et de son serviteur (Q 18 : 9-26 ; 65-81, voir commentaires *ad loc.*).

La tradition musulmane garde en mémoire des débats anciens liés à cette sourate. Certains groupes kharijites ont en effet considéré qu'elle ne faisait pas partie du Coran (voir par exemple Modaressi, « Early Debates », p. 23).

En outre, on peut s'interroger sur l'unité générale de la sourate. En effet, selon de Prémare, plusieurs éléments stylistiques suggèrent qu'on a cherché à raccorder différentes sections, rédigées en plusieurs étapes, au moyen de connecteurs stylistiques (de Prémare, *Joseph*, p. 51-52, 168 ; les passages concernés seront indiqués dans ce commentaire). Il est évident que la structure de cette sourate est fondamentalement tripartite, le prologue (v. 1-3) et l'épilogue (v. 102-111) étant détachés du corps de la sourate (v. 4-101), ce qui indique que leur association avec le récit de Joseph est le fruit d'une activité sribale ultérieure. Le récit proprement dit (v. 4-101) suit une structure en chiasme¹, centrée sur la péripécie du rêve du roi et de son interprétation par Joseph (v. 43-50). Il s'agit d'une structure caractéristique de ce qu'il est convenu d'appeler la rhétorique sémitique (au sujet de la structure de cette sourate, voir Cuypers, « Structures rhétoriques » ; Mir, « Qur'anic Story », p. 1-5 ; Hämeen-Anttila, « Best of Stories », p. 17-18 ; Rendsburg, « Literary Structures »).

Sur le plan lexical, la sourate se caractérise par de nombreuses répétitions ; certains termes (par exemple *qamīṣ*) sont par ailleurs propres à cette sourate. Cela ne vaut cependant pas pour l'épilogue, qui contient de nombreuses formules stéréotypées qu'on retrouve ailleurs dans le corpus coranique (Hämeen-Anttila, « Best of Stories », p. 10-16).

Plan

1-3 Prologue.

4-7 La vision (le songe) de Joseph et son élection.

1. Structure rhétorique caractérisée par une symétrie de type ABB'A'.

8-21 La machination des frères.

22-24 La femme tentatrice.

25-29 Le procès devant le maître.

30-34 Les femmes dans la ville.

35-42 Joseph, en prison, interprète des songes.

43-49 La vision (le songe) du roi.

50-57 Procès en appel devant le roi.

58-67 Premier voyage des frères en Égypte.

68-86 Deuxième voyage.

87-98 Troisième voyage.

99-101 Triomphe de Joseph.

102-111 Épilogue.

Les origines du Joseph coranique : sources et remaniements

La sourate 12 présente de nombreuses différences avec le texte biblique. On y note en effet des omissions, des expansions et des transformations du récit biblique (Witztum, « Joseph », p. 427 ; pour une lecture synoptique des deux versions, voir Schweizer, « Josefsgeschichte »).

Ces différences avec le récit biblique s'expliquent souvent par le détour des textes exégétiques chrétiens et juifs de l'Antiquité tardive.

Les transformations et expansions seront notées dans notre commentaire ; toutefois, les omissions sont trop nombreuses pour être toutes relevées. On se bornera à rappeler ici que la plupart d'entre elles sont, pourrait-on dire, typiquement coraniques, dans la mesure où le Coran a l'habitude d'évacuer des récits qu'il relate tout élément jugé facultatif par rapport au message parénétiq   central. Par exemple, dans l'épisode où Joseph est jeté dans le puits, aucune information n'est livrée sur l'occupation pastorale de la famille de Jacob ; de même, la provenance et le contenu de la caravane qui achètera Joseph ne sont pas mentionnés. Les noms des frères de Joseph ne sont jamais cités et ils sont toujours considérés comme un groupe indistinct (« ses frères »). Même Benjamin, dont on connaît l'importance dans le récit biblique, n'est pas explicitement nommé, puisqu'il est seulement qualifié de « frère » (v. 8, 59, 63, 65, 69, 70). Seuls Jacob (v. 6, 38, 68) et Joseph sont nommés. De même, *mi  sr* (« Égypte ») est le seul toponyme de la sourate (v. 21, 99), l   où le récit biblique en cite d'autres (Canaan, Sichem, Dot  n).

Dans le même esprit, on note par rapport au texte biblique une polarisation extrême des profils psychologiques des protagonistes. On peut ainsi souligner le fait que le caractère psychologiquement complexe du Joseph de la Genèse, instable et   motif (Gn 43, 23 ; 45, 1-2), ne transparaît pas dans le récit coranique, qui en fait un personnage totalement maître de lui-même. Parallèlement, le caractère psychologique des frères est ici beaucoup moins nuancé et beaucoup plus tranché négativement (ils sont jaloux de Joseph tout au long du récit, n'éprouvent pas de remords, etc.). La dimension psychologique des protagonistes est donc simplifiée (voir de Prémare, *Joseph*, p. 135-136 ; Hämeen-Anttila, « Best of Stories », p. 21-22 ; pour une description des protagonistes, voir Mir, « Qur'  nic Story », p. 10-15).

Il est difficile d'expliquer les raisons de si nombreuses omissions, même si leur quasi-systématicité nous donne en fait une piste de réflexion. En effet, le caractère allusif du texte coranique et du récit de Joseph semble indiquer que le Coran présuppose chez son audience une connaissance préalable du récit : en de nombreux endroits, le texte est incompréhensible pour qui n'a pas les narrations bibliques et

parabibliques en tête (Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 181 ; Hämeen-Anttila, « Best of Stories », p. 16-17).

Alors que le récit biblique cherche, par le truchement d'un conte, à créer un lien entre les histoires des patriarches et l'Exode, avec la venue en Égypte de Jacob, que les récits midrashiques commentent les détails, les complexités et les ambiguïtés du récit biblique, que la littérature chrétienne porte notamment son attention sur la typologie entre Joseph et Jésus, le récit coranique entend illustrer le thème de la machination des groupes infidèles contre les prophètes. Dans cette sourate en effet, Joseph est confronté à deux groupes de comploteurs, ses frères et les femmes égyptiennes, qui tentent de lui nuire en dépit de son intégrité et de son innocence. Par le triomphe absolu du fils de Jacob, le Coran cherche donc à exprimer l'impossibilité d'entraver le plan divin écrit de longue date. En effet, dans cette sourate, comme dans beaucoup d'autres, le Coran ne cherche pas à raconter l'histoire de Joseph ; il mobilise plutôt cette histoire afin de véhiculer un message qui lui est propre. L'objectif visé par le(s) rédacteur(s) est vraisemblablement de faire des différents protagonistes des « types ». Jacob et Joseph font ainsi face à un groupe indifférencié de machinateurs (celui des « frères ») s'opposant aux prophètes chéris de Dieu. La décontextualisation et l'épuration des détails de l'histoire permet au fond de dresser une typologie du prophète face à ses détracteurs, une technique récurrente dans le Coran (de Prémare, *Joseph*, p. 146-147 ; Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 31 ; Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 181-182 ; Goldman, « Wiles of Women », p. 8-9). Certains auteurs ont ainsi relevé diverses correspondances entre la vie du Prophète et l'histoire de Joseph : Muhammad aurait vu en Joseph un modèle auquel il se serait identifié et ce, notamment durant la dernière période mecquoise de sa prédication (de Prémare, *Joseph*, p. 36-39, 134, voir aussi p. 110-111 pour quelques exemples précis ; Stern, « Muhammad and Joseph » ; Witztum, « Joseph », p. 445-447 ; Johns, « Joseph »). Nous avons toutefois laissé ces observations en marge de notre commentaire puisqu'à notre sens, les éléments textuels qui permettent d'identifier cette typologie entre Muhammad et Joseph reposent sur des bases friables. En revanche, la typologie entre Jésus

et Joseph est explicite dans la littérature chrétienne, notamment dans certains textes homilétiques syriaques (Witztum, « Joseph », p. 446 ; *id.*, *Syriac milieu*, p. 188-256).

Selon de Prémare, « la sourate 12 est un réaménagement et une recomposition du récit biblique, par le moyen terme d'un midrash qui inspire, ou tout au moins va dans le sens de la logique islamique centrée sur le jugement, la rétribution, la miséricorde et le châtiment » (de Prémare, *Joseph*, p. 134). Beaucoup de savants ont en effet souligné le lien entretenu entre la sourate 12 et la littérature midrashique. Cependant, hormis le *Midrash Rabbah* (v^e-vi^e siècle), tous les autres textes midrashiques cités sont postérieurs au Coran (*Midrash Tanhuma*, *Midrash ha-Gadol*, etc.). Certes, ces textes peuvent conserver des traditions anciennes ; néanmoins, rien ne permet de déterminer si les passages parallèles que nous y discernons ne dériveraient pas du Coran lui-même. Il convient donc de les traiter avec précaution (parmi les principaux travaux à ce sujet, voir de Prémare, *Joseph* ; Geiger, *Judaism and Islam*, p. 111-118 ; Witztum, « Joseph » ; Macdonald, « Joseph I » ; *id.*, « Joseph II » ; Sidersky, *Origines*, p. 55-68). Signalons toutefois que nous n'avons pas retenu dans notre commentaire les parallèles établis (notamment par Geiger, Macdonald et Sidersky) entre le Coran et le texte midrashique du *Sefer ha-Yashar*, qui est très tardif et est influencé par les traditions exégétiques musulmanes (Kugel, *In Potiphar's House*, p. 31-33).

La sourate 12 partage également des similitudes avec d'autres littératures, et notamment la littérature chrétienne syriaque. À divers égards, le Coran semble d'ailleurs plus proche des textes syriaques que du midrash : les thèmes qu'il aborde correspondent davantage aux textes syriaques ; il partage avec les homélies syriaques sur la vie de Joseph un style dialogué ; enfin, on note plus de liens lexicaux et grammaticaux entre le Coran et la littérature syriaque qu'avec le midrash (Witztum, *Syriac Milieu*, p. 239-251 ; *id.*, « Joseph », p. 438-440 ; Hämeen-Anttila, « Best of Stories », p. 19-21 ; Mir, « Dialogues », p. 532).

On trouve deux autres mentions de Joseph dans le Coran : Q 6 : 84, où Joseph est cité dans une liste de prophètes, et Q 40 : 23-33, où

il est pris à témoin contre ceux qui ne croient pas dans les preuves apportées par les prophètes. Le Joseph de la sourate 40 semble bien différent de celui de la sourate 12 puisqu'il est dépeint comme ayant essuyé un échec, alors que celui de la sourate 12 est *in fine* triomphant (de Prémare, *Joseph*, p. 168-169).

COMMENTAIRE

1-3 Prologue

Les v. 1-3 jouent le rôle d'un prologue et pourraient constituer un ajout postérieur. La tradition musulmane suggère d'ailleurs que ces versets auraient été révélés après le reste de la sourate ; de Prémare précise que la mention de *qaṣaṣ*, « contes », au v. 3 serait un indice qui renforce cette hypothèse (de Prémare, *Joseph*, p. 51).

Le v. 1 est composé de deux parties : les lettres mystérieuses 'alif lām rā' et l'affirmation déictique *tilka āyātu l-kitābi l-mubīn*. Ce verset est donc identique à Q 10 : 1 (voir commentaire *ad loc.*), à part *mubīn*, « clair, explicite » qui remplace *ḥakīm*, « sage ». Le v. 2 affirme que Dieu a fait descendre ce *kitāb mubīn* sous la forme d'un *qur'ān 'arabī*, littéralement, une « récitation arabe » (sur la relation entre *kitāb* et *qur'ān*, voir Madigan, *Qur'ān Self-Image* ; Boisliveau, *Coran par lui-même* ; Sinai, « Qur'ānic Self-Referentiality », et commentaire de Q 10 : 37). C'est par l'intermédiaire de cette récitation (*ḥādhā l-qur'ān*, v. 3) que Dieu communique à l'allocutaire coranique « la meilleure des histoires » (*aḥsan l-qaṣaṣ*) en dépit du fait qu'il était auparavant au nombre des « indifférents » (*al-ghāfilīn*). Les termes *qaṣaṣ* (« récit, histoire »), *anbā'* (v. 102) et *qīṣaṣ* (v. 111) semblent tous désigner les histoires prophétiques, de manière générale (Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 11-12).

4-7 *La vision (le songe) de Joseph et son élection*

Le récit coranique de Joseph commence véritablement à partir du v. 4. On trouve, dès les v. 4-7, un dialogue entre Joseph et son père Jacob : Joseph raconte son rêve sur la prosternation des onze étoiles, du soleil et de la lune, et Jacob, sans pour autant lui enseigner la signification du rêve, le met en garde et lui annonce son destin. Cet épisode correspond à Gn 37, 9-11.

Il y a là une première différence avec la Genèse, où la geste de Joseph débute par l'épisode où Joseph rapporte à son père les mauvaises paroles qu'il avait entendues de ses frères, alors qu'il faisait paître les troupeaux (Gn 37, 2). Le texte se poursuit avec un premier songe, celui « des gerbes » (Gn 37, 5-8), qui est absent du Coran.

En ne mentionnant pas le passage où Joseph rapporte à son père les propos de ses frères, le Coran s'inscrit dans une longue tradition qui a tenté d'écarter du récit des éléments peu flatteurs sur le héros de la narration, en l'occurrence son côté délateur (Witztum, *Syriac Milieu*, p. 195-196). Witztum note en particulier le parallèle avec un texte homilétique syriaque, faussement attribué à Narsaï ou Jacques de Sarough, dans lequel cet épisode embarrassant est également évacué (Witztum, « Joseph », p. 429 ; *id*, *Syriac Milieu*, p. 192-193).

Le songe « des gerbes » et celui « des onze étoiles, du soleil et de la lune » véhiculent le même message et peuvent être vus comme redondants. Compte tenu du caractère volontairement épuré de la version coranique, il n'est guère étonnant que le songe « des gerbes » en soit absent (voir aussi le v. 43, où les deux songes de Pharaon sont fondus en un seul).

Comme le souligne de Prémare, dans le Coran, l'interprétation du songe « des étoiles » est laissée à l'auditeur ou au lecteur et ne sera révélée qu'au v. 100 (de Prémare, *Joseph*, p. 34). Or, pour le lecteur qui n'est pas familier du récit biblique, ce songe, à ce stade du récit, est absolument incompréhensible, puisqu'il ne mentionne pas le nombre des frères de Joseph, ce qui rend impossible leur identification avec

les onze étoiles. Le Coran présuppose donc implicitement une connaissance du récit biblique de la part de son audience.

Le fait que Joseph raconte, en premier lieu, son rêve à Jacob, qui le met en garde contre la jalousie de ses frères, constitue une différence majeure avec le texte de la Genèse, où Joseph raconte son rêve à ses frères et à son père en même temps (Gn 37, 9), et où le rêve est facilement interprété par Jacob, qui ne semble pas y croire et sermonne son fils (Gn 37, 10). On trouvera une correspondance à la version coranique dans les homélies faussement attribuées à Narsaï ou Jacques de Sarough (Bedjan, *Liber superiorum*, p. 522-523), où l'idée est d'éliminer du récit l'arrogance du Joseph de la Genèse (qui se vante devant ses frères d'avoir eu ce songe). Il s'agit aussi de montrer que Jacob n'ignore pas l'authenticité des visions de Joseph dont Dieu révélera l'interprétation (v. 6) (Witztum, « Joseph », p. 429-430 ; *id.*, *Syriac Milieu*, p. 192-194 ; sur le thème de la prescience de Jacob, voir aussi v. 6, 13, 68, 87 et 96).

Comme on l'a vu, dans la Genèse, Jacob semble dubitatif par rapport au songe de Joseph. Ici, en revanche (v. 5), il ne fait qu'avertir Joseph et lui prédit (v. 6) l'avenir glorieux qui lui est promis – un éloge prophétique qui n'apparaît pas lorsqu'on suit le récit de la Bible. On discerne à cet endroit un thème qui reviendra plusieurs fois dans la sourate : la prescience de Jacob. En effet, à plusieurs reprises, Jacob montre qu'il connaît le dénouement de l'histoire et qu'il sait que Joseph n'est pas mort (voir v. 13, 68, 87 et 96). C'est là un point commun du Coran et de la littérature midrashique : les rabbins ont développé l'idée que Jacob n'ignorait pas que la vision de Joseph se réaliserait, en se fondant sur Gn 37, 11 (« mais son père garda le souvenir de cet événement »). Ainsi, en commentant ce passage de la Genèse, le texte du *Midrash Rabbah* indique que Dieu avait demandé à Jacob de continuer à croire en la réalisation de ces songes, ce qui laissa penser au patriarche qu'ils étaient vrais (*Vayeshev* 84, 12 ; voir aussi *Midrash Tanhuma*, voir Sidersky, *Origines*, p. 55-56). Ce motif est également développé dans la littérature syriaque (Bedjan, *Liber superiorum*, p. 522-523 ; *id.*, *Histoire complète*, p. 14-16 ; Heal, « Syriac History », p. 95 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 196-197).

Par ailleurs, l'expression *ta'wīl al-aḥādīth*, « l'interprétation des récits », au v. 6 (voir aussi v. 21, 101) pose des problèmes considérables. En effet, au v. 6, après la première vision de Joseph, Jacob annonce à son fils que Dieu lui enseignera « l'interprétation des récits ». Mais de quels « récits » s'agit-il ? Comme le souligne de Prémare, le lecteur de la Bible comprend spontanément cette expression comme une référence à la faculté d'interpréter les songes (oniromancie et oniromancie). Néanmoins, le mot *aḥādīth* n'est pas celui employé par le Coran lorsqu'il parle des visions de Joseph (de Prémare, *Joseph*, p. 45-48 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 376) : il utilise alors le mot *ru'ya* (v. 4-5, 36, 43-44). Si l'on suit les autres occurrences du mot *aḥādīth* (Q 23:44, 34:19), il est question, plus vraisemblablement, de « leçons » ou de « châtiments exemplaires envoyés par Dieu aux hommes et aux peuples qui se détournent de la prédication de son prophète, et qui deviennent de ce fait l'objet des récits que l'on se raconte à leur propos » (de Prémare, *Joseph*, p. 48).

En outre, cette expression de *ta'wīl al-aḥādīth* est introduite ici et au v. 21 par l'expression *wa-kadhālika* (« et de cette manière », « c'est ainsi que »). Cette tournure, qui rappelle certains phrasés bibliques, viserait à introduire une glose sur ce qui vient d'être dit et semble servir de raccord entre ce qui précède et ce qui suit. On la repère également par la rupture stylistique qu'elle produit. Il pourrait s'agir d'une addition ultérieure visant à fluidifier des transitions entre les différentes parties du texte (de Prémare, *Joseph*, p. 51-53, 120 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 21).

8-21 *La machination des frères*

Les v. 8 à 21 relatent l'épisode de la machination des frères, jusqu'à la vente de Joseph aux marchands puis à Potiphar. Il s'agit là aussi d'un épisode tiré de la Genèse (Gn 37, 12-36).

8-14 Au v. 8, les frères de Joseph affirment en chœur leur jalousie à l'égard de « Joseph et son frère (*wa-'akhūhu*) », qui sont les préférés

de Jacob. L'affirmation est ici anachronique, dans la mesure où le « frère de Joseph » ne peut-être que Benjamin qui, si l'on suit le récit de la Genèse, ne peut être né à ce stade du récit. Bell suggère qu'il s'agit d'une addition faite au moment de la révision du texte (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 377). Ici et au v. 14, les frères se décrivent comme une *'uṣba*, « un groupe, une bande », un élément absent du récit biblique et des *midrashîm*. Witztum évoque la possibilité d'un calque lexical du terme *gūddā* (même sens) qui, dans plusieurs homélies syriaques, décrit les frères de Joseph (Witztum, « Joseph », p. 444).

Au v. 9, les frères discutent de la modalité choisie pour faire disparaître Joseph ; machination qui est sans grande différence avec le texte biblique (Gn 37, 18-22) ; toutefois, on notera qu'ils se demandent s'il faut tuer Joseph ou simplement faire en sorte de l'envoyer dans un autre pays. Il faut aussi souligner que, comme dans les versions syriaques, ce complot est fomenté avant le départ de Joseph et de ses frères alors que, dans la Bible, c'est en voyant arriver Joseph que l'idée de l'éliminer leur vient (Heal, « Syriac History », p. 95 ; Bedjan, *Liber superiorum*, p. 523 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 197-200). Notons que le Coran ne fait pas grand cas de la ruse de Ruben pour essayer de sauver Joseph de ses frères (Gn 37, 21-22.29-31). De même, au v. 19, ce ne sont pas les frères qui vendent Joseph à des marchands (Gn 37, 25-28) mais bien les marchands eux-mêmes qui découvrent Joseph et s'en saisissent pour le vendre à vil prix (v. 19-20). Dans le Coran, tout est fait pour présenter le groupe des frères comme une entité indifférenciée, où tous soutiennent la même cause, sans qu'on puisse déceler les nuances psychologiques qui, dans le récit biblique, animent certains personnages plus complexes comme Ruben ou Juda. Toutes ces différences, qui contribuent à faire ressortir plus nettement la culpabilité des frères et la gravité de leur complot, s'inscrivent dans une logique cherchant à faire de l'histoire de Joseph un récit-type des machinateurs visant à nuire au Prophète (de Prémare, *Joseph*, p. 35 ; sur les variantes midrashiques du complot des frères, voir Macdonald, « Joseph I », p. 118-119).

Au v. 10, l'un des frères de Joseph (dont le nom n'est pas mentionné, mais qui correspond au Ruben du récit de la Genèse) suggère

de jeter Joseph dans un puits plutôt que de le tuer. Le mot arabe pour « puits », *jubb*, n'apparaît que deux fois dans le Coran (Q 12 : 10, 15). Il serait, selon toute vraisemblance, un emprunt au syriaque ou à l'araméen, puisque dans les passages correspondants de l'histoire de Joseph dans la Peshitta, les Targums juifs, le Targum samaritain et dans les textes homilétiques syriaques sur Joseph, le mot pour désigner ce puits est *gūbbā* (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 98-99 ; Witztum, « Joseph », p. 443 ; sur la tournure compliquée *in kuntum fā 'ilīna* dans ce verset, voir Bravmann, « Phrase »).

Les v. 11-14 relatent un dialogue où les frères de Joseph demandent à Jacob d'envoyer son plus jeune fils avec eux pour faire paître les troupeaux. Cela tranche à nouveau avec le récit biblique, où c'est suite à la décision de Jacob que Joseph est envoyé avec ceux-ci – et non à la demande ses frères (Gn 37, 12-17). Witztum rapproche cette particularité coranique d'une version syriaque de l'histoire où les frères développent une ruse pour que Jacob envoie Joseph avec eux (Bedjan, *Histoire complète*, p. 17-18 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 199-200).

Dans ce passage, Jacob évoque sa peur de voir son fils être dévoré par le loup (*al-dhi'b*) (v. 13), ce qui sera d'ailleurs l'excuse donnée par les frères à Jacob à leur retour (v. 17). Il n'est pas question d'un loup dans la Bible, mais simplement d'une « bête sauvage » (Gn 37, 20, 33). Les sources rabbiniques glosent ce passage et tentent de spécifier la nature de l'animal en question, sans toutefois parler de loup. Dans la littérature chrétienne, en revanche, et notamment dans les sources syriaques, on dresse une typologie entre Joseph et Jésus. Joseph est identifié à un agneau tandis que ses frères sont décrits comme des loups (*dēbē*) (par exemple Bedjan, *Liber superiorum*, p. 524, 527). On aurait donc ici la source du motif coranique, bien que l'identification des frères à des loups ne soit pas explicite dans le Coran (Witztum, « Joseph », p. 433-434 ; *id.*, *Syriac Milieu*, p. 201-203).

15-21 Le v. 15 s'insère étrangement dans ce passage. La première partie qui déclare que les frères « se mirent d'accord pour le jeter dans les profondeurs invisibles du puits » paraît faire doublon avec le v. 10, où ils s'étaient déjà accordés sur le stratagème à suivre. Witztum

note la possibilité d'un calque entre l'expression *ghayābāt al-jubb* et le syriaque *eshlēh d-gūbbā*, « les profondeurs du puits » utilisé dans une homélie syriaque attribuée à Narsai et traitant de la vie de Joseph. Le texte de la Genèse ne fait mention que d'un puits (Witztum, « Joseph », p. 444 ; *id.* *Syriac Milieu*, p. 204-205 ; sur *jubb*, voir *supra*, commentaire du v. 10).

Dans la deuxième partie du v. 15, Dieu révèle à Joseph qu'il exposera à ses frères leurs actes plus tard, car ils n'en ont pas encore conscience. Il semblerait que cette révélation soit venue à Joseph lorsqu'il était dans le puits mais le Coran ne donne aucun élément contextuel sur cette question (Macdonald, « Joseph I », p. 120). Le texte reflète vraisemblablement un motif présent dans l'homilétique syriaque, où Dieu s'adresse à Joseph au fond du puits (Bedjan, *Liber superiorum*, p. 526-527 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 203-205).

Aux v. 16-18, les frères expliquent à Jacob la disparition de Joseph et lui apportent comme preuve sa tunique (*qamīṣ*) ensanglantée¹. Cet objet apparaît tardivement dans le récit coranique et de façon banale. En revanche, la tunique apparaît très tôt dans le récit biblique, puisqu'on apprend en Gn 37, 3 que Jacob la fit confectionner pour son fils préféré. Ici, le Coran n'en fait qu'une pièce à conviction dans le mensonge des frères. Le motif de la tunique réapparaîtra aux v. 25-28 et 93-96. Il y a aussi une autre différence avec le texte biblique : ici, Jacob ne se laisse pas abuser par ses fils (voir Gn 37, 32-35 ; 43, 14 ; 45, 26). Pour lui, leur imagination leur a joué des tours (v. 18, *sawwalat lakum anfusukum amr* ; sur le verbe *nastabiqu* – « partir pour lutter à la course », v. 17 –, voir Rosenthal, « *Nastabiqu* »).

Le Jacob coranique, en conformité avec certaines traditions midrashiques, possède une préscience de cette histoire et décide donc de prendre patience et de s'en remettre à Dieu (voir les commentaires des v. 6, 83, 86, 96 ; voir de Prémare, *Joseph*, p. 35). La suspicion de Jacob à l'égard de ses fils se rapproche ici des traditions targumiques

1. Sur l'étymologie du mot *qamīṣ* qui apparaît six fois dans cette sourate mais nulle part ailleurs dans le Coran, voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 243 ; Greifenhagen, « *Qamīṣ* » ; *id.*, « *Clothes Encounters* » ; Ferwerda, « *Joseph's Qamīṣ* ».

palestiniennes anciennes où, en Gn 37, 33, Jacob déclare : « C'est la tunique de mon fils ! Ce n'est pas une bête sauvage qui l'a dévoré et ce n'est pas par des mains d'hommes qu'il a été tué, mais je vois dans l'esprit de sainteté qu'une femme mauvaise se dresse contre lui » (trad. Le Déaut, *Targum*, p. 43). Le thème est davantage développé encore dans la littérature syriaque, où Jacob se pose des questions comme : Est-ce bien le sang de Joseph sur la tunique ? Pourquoi l'objet n'est-il pas déchiré ? (par exemple Bedjan, *Liber superiorum*, p. 530 ; *id.*, *Histoire complète*, p. 60-63 ; voir Witztum, *Syriac Milieu*, p. 206-209).

La première partie du v. 21 conclut cet épisode sur la machination des frères et introduit les protagonistes de l'épisode suivant (l'acquéreur et sa femme). L'acquéreur égyptien, qui n'est pas nommé (voir commentaire sur v. 30) mais qu'il faut identifier au Potiphar du récit biblique, annonce simplement que Joseph pourrait lui être utile, à lui et à sa femme, ou qu'il pourrait un jour le prendre comme fils (*nat-takhidhuhu waladan*). Plusieurs choses doivent être ici soulignées. Premièrement, la réussite de Joseph – un thème central du récit biblique (Gn 39, 2-6) – ne nécessite vraisemblablement pas de mention. Le texte dit simplement que Dieu a établi Joseph en Égypte et lui a enseigné l'interprétation des récits (voir *supra*, commentaire du v. 6). La réussite de Joseph semble acquise, évidente, puisque venant de Dieu. Au contraire, c'est l'échec des injustes qui sera souligné au v. 23, en faisant référence à l'épouse de Potiphar (de Prémare, *Joseph*, p. 56-57). Deuxièmement, l'idée que Potiphar et sa femme puissent prendre Joseph comme fils ne figure pas dans la Bible, mais se fonde certainement sur la littérature parabiblique. Si on se tourne vers le midrash, deux éléments peuvent aller en ce sens. D'une part, ces textes parlent abondamment du fait que Potiphar était un eunuque et ne pouvait donc pas avoir de descendance (par exemple *Midrash Rabbah*, *Vayeshev* 86, 3 ; voir aussi *Pirkê de Rabbi Eliezer* 38). D'autre part, l'adoption hypothétique de Joseph par Potiphar pourrait être une allusion à Gn 41, 45 et au mariage de Joseph et Aséneth. La littérature midrashique a en effet retenu qu'Aséneth, dont la mère était Dinah, avait été élevée par la femme de Potiphar comme une fille (*Targum Jonathan* 41, 45 ; voir aussi *Targum Néofiti* qui dit simplement qu'elle

était « la fille de Potiphar » ; voir aussi *Pirkê de Rabbi Eliezer* 38) (Sidersky, *Origines*, p. 58). En devenant le mari d'Aséneth qui était considérée comme la fille (adoptive) de Potiphar et de sa femme, Joseph devenait en quelque sorte leur fils adoptif, ce qui expliquerait la formule du v. 21. Du côté de la littérature chrétienne, Speyer et Witztum ont fait référence au sermon sur Joseph en grec attribué à Éphrem (*Ephraem Graecus*), qui indique que Potiphar se consacra à Joseph « comme à son propre enfant » (Lash, « Sermon », p. 24 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 211).

La deuxième partie du v. 21 sert de transition entre les deux épisodes, comme l'indique le connecteur *wa-kadhālīka* et le retour de l'expression *ta'wīl al-aḥādīth* du v. 6 (voir aussi v. 102). Il pourrait s'agir d'un ajout postérieur visant à fluidifier la narration (voir *supra*, commentaire du v. 6).

22-24 La femme tentatrice

Les v. 22-24 relatent la tentative de séduction de Joseph par la femme de Potiphar. Ils correspondent à Gn 39, 7-12.

Selon le v. 22, quand Joseph atteignit l'âge viril (*lammā balagha ashudduhu*), Dieu lui donna « sagesse et science » (*ḥukm wa-'ilm*). Dans le Coran, l'octroi de ces deux qualités s'apparente clairement à l'obtention du statut de prophète. C'est là une distinction fondamentale avec le récit biblique, où Joseph n'est pas un prophète à proprement parler (processus d'élection divine) mais un patriarche (il appartient à la lignée d'Abraham, Isaac et Jacob) (de Prémare, *Joseph*, p. 58), bien qu'il soit aussi investi de dons prophétiques (onirocritie et oniromancie).

Au v. 23, la femme de Potiphar cherche à séduire Joseph. L'expression *rāwadathu* 'an revient à plusieurs reprises dans cette sourate et dans le Coran (Q 12 : 23, 26, 30, 32, 51, 61 ; 54 : 37) et signifie littéralement « détourner quelqu'un de ». Ainsi, lorsqu'il est dit que la femme cherche à détourner Joseph « de lui-même » ('an

nafsihi), le texte pourrait se référer au statut prophétique que Dieu vient d'octroyer à Joseph (de Prémare, *Joseph*, p. 59-60).

Cette tentative de détourner Joseph est bien entendu de nature charnelle (« elle ferma les portes et dit : “Viens ici !” »). Joseph refuse les avances de l'épouse de Potiphar dans la deuxième partie du v. 23. Néanmoins, on apprend au v. 24 qu'il aurait certainement succombé à ses charmes « s'il n'avait pas vu une preuve de son seigneur (*burhān rabbihi*) », détail que le récit biblique ne mentionne pas. En effet, dans la version coranique, Joseph n'est pas indifférent à l'épouse de Potiphar : c'est l'intervention de « son seigneur », décrite comme une *burhān rabbihi*, qui lui permet de tenir bon (voir aussi v. 33). Mais qu'est-ce que ce *burhān* et qui est le maître (*rabb*) dont il est ici question ? À nouveau, la littérature rabbinique nous éclaire. En effet, l'idée d'une vision de Joseph au moment de la tentation, qui l'empêche de succomber aux charmes de la femme de Potiphar, y est présente. Le *Midrash Rabbah* donne ainsi plusieurs interprétations du refus de Joseph. Il nous dit en premier lieu que c'est parce qu'il craignait « son maître », Potiphar. Le même texte nous rapporte aussi que c'est parce qu'il craignait Dieu. En effet, selon un récit, la femme de Potiphar l'avait mené devant son lit, au-dessus duquel était accrochée la gravure d'une déité qu'elle vénérât. La femme couvrit la gravure d'un voile, ce à quoi Joseph répondit que son propre Dieu était omniscient (*Vayeshev* 87, 5). Un autre passage du même texte affirme qu'au moment précis où Joseph était sur le point de céder, Dieu lui fit apparaître le visage de Jacob, ce qui refroidit le jeune homme (*Midrash Rabbah* 87, 7 ; *Talmud, Sotha* 36b). Ainsi, sans qu'on puisse réellement déterminer ce qu'est ce *burhān rabbihi* (l'apparition de Dieu, la vision du visage de Jacob ou simplement la pensée de son maître Potiphar), on voit que le motif coranique s'inscrit dans le prolongement de la littérature midrashique tentant d'expliquer le refus, par Joseph, des avances de l'épouse de Potiphar (Geiger, *Judaism and Islam*, p. 111 ; Sidersky, *Origines*, p. 60-61 ; Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 200-203 ; de Prémare, *Joseph*, p. 68-71 ; Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 2, p. 53-54 ; Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 56, n. 31).

Notons enfin que l'emploi, dans ce contexte, du terme *burhān* pour désigner « la preuve de Dieu » paraît étrange. C'est cependant en ce sens qu'il est utilisé dans toutes ses occurrences coraniques (Q 2 : 111 ; 4 : 174 ; 21 : 24 ; 23 : 117 ; 27 : 64 ; 28 : 32, 75). Il pourrait s'agir d'un emprunt à l'éthiopien *bərḥān*, « lumière, preuve » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 77-78 ; Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 104).

25-29 *Le procès devant le maître*

Les v. 25-29 relatent l'enquête sur la culpabilité de Joseph, un épisode absent du récit de la Genèse. En effet, dans la Bible, lorsqu'il entend les accusations de sa femme, Potiphar se met immédiatement en colère et fait emprisonner Joseph (Gn 39, 19-20), alors qu'ici Joseph est disculpé des accusations qui l'accablent.

La première partie du v. 25 raconte la fuite de Joseph, laissant dans les mains de la femme de Potiphar un morceau de sa tunique (*qamīṣ*). On peut supposer qu'une fois arrivé à la porte, Joseph tombe nez à nez avec son maître et que la femme s'empresse de l'accuser. Aux v. 26-27, il oppose un démenti aux accusations formulées contre lui et affirme que c'est la femme qui s'est éprise de lui. Ici intervient le témoignage « d'un témoin de la famille de celle-ci » (*shāhid min ahlihā*) qui affirme que la culpabilité de Joseph peut être déterminée selon le côté de la tunique qui a été déchiré : par-devant (*min qubul*), la femme a raison, par-derrière (*min dubur*, voir v. 25), Joseph est innocent et la femme a menti. Potiphar reconnaît immédiatement l'innocence de Joseph et demande à sa femme d'implorer le pardon pour sa faute (v. 28-29). Le texte entre de nouveau en résonnance avec la littérature midrashique, puisque la reconnaissance, par Potiphar, de l'innocence de Joseph, est évoquée dans le *Midrash Rabbah* où il est mis en prison afin « sauver la réputation » de la famille de son maître (*Vayeshev* 87, 9) (Sidersky, *Origines*, p. 61-62 ; Macdonald, « Joseph I », p. 128).

Le motif du côté déchiré de la tunique prouvant l'innocence de Joseph ne peut cependant pas être mis en parallèle avec les midrash

anciens. Néanmoins, Philon d'Alexandrie avait déjà noté que le récit biblique présentait ici une incohérence, et que le fait que ce soit la femme qui tienne la tunique en main (et non Joseph qui tienne la tunique de la femme) témoignait de l'innocence du jeune homme. Ce motif ne semble pas avoir connu de développement dans la littérature midrashique précoranique, mais Witztum relève sa présence dans la littérature homilétique syriaque des IV^e et V^e siècles, où cette scène apparaît sous forme d'un dialogue entre les différents protagonistes, à l'image de ce que nous trouvons dans le Coran (Mingana, *Narsai*, II, p. 279 ; Bedjan, *Liber superiorum*, p. 541-542 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 214-216).

Le terme *kayd*, qui apparaît au v. 28 et dans cinq autres passages de cette sourate (v. 33-34, 50, 52), désigne ici la ruse des femmes, mais il n'est pas exclusivement associé à la gent féminine dans le reste du texte coranique, puisqu'il peut être attribué à Dieu (par exemple Q 7 : 182). Les mots *kayd* et *makr* sont quasiment synonymes, à ceci près que *kayd* (du moins ici) semble constituer une ruse qui détourne de « l'intégrité physique et morale » de la mission prophétique. *Kayd* pourrait avoir ici une connotation sexuelle, puisque le verbe *kāda* (formé sur la même racine *KYD*) peut signifier « avoir ses règles », et donc être en état d'impureté (de Prémare, *Joseph*, p. 73-74 ; Goldman, *Wiles of Women*, p. 48-50 ; sur d'autres potentielles allusions sexuelles, voir le commentaire des v. 30-34).

30-34 *Les femmes dans la ville*

L'épisode narré aux v. 30-34 est absent de la Geste biblique de Joseph mais trouve des correspondances dans la littérature midrashique. Il commence par les commérages des femmes « en ville » (*fī l-madīna*) sur l'égarement de l'épouse du grand intendant qui s'est éprise de son serviteur. Entendant cela, la femme de Potiphar invite les femmes à manger et donne à chacune d'elles un couteau. Durant le repas, elle demande à Joseph de se présenter. À la vue de la beauté de Joseph, les invitées se taillaient les mains en s'exclamant

« qu'il ne peut s'agir que d'un ange plein de noblesse [*malak karīm*] ». On comprend (v. 32) qu'il s'agit d'un stratagème de la femme de l'intendant pour faire chanter Joseph, et espérer qu'il se soumette à ses désirs, sous peine d'être envoyé en prison. Au v. 33, le cœur de Joseph semble vaciller à nouveau (voir v. 24) : il implore Dieu de détourner de lui la ruse des femmes (*kaydahunna*), sans quoi il cèdera à la tentation. Dieu exauce sa prière (v. 34).

De nombreux chercheurs ont montré les liens entre cet épisode et la littérature midrashique. Néanmoins, tous les textes midrashiques concernés sont postérieurs au Coran. Geiger avait suggéré que la version coranique se fondait sur le *Sefer ha-Yashar*, qu'il pensait ancien. La critique a montré qu'il s'agissait un texte provenant d'Italie ou d'Espagne, composé au plus tôt vers le ^{xiii}e siècle et abondamment informé par la littérature exégétique musulmane (Geiger, *Judaism and Islam*, p. 111-118 ; Kugel, *In Potiphar's House*, p. 31-33). D'autres textes midrashiques tardifs, supposés conserver des traditions anciennes, comportent des versions similaires de l'épisode « des femmes en ville ». Toutefois, même si ces textes ne comportent pas de traces évidentes d'une influence du Coran ou de la littérature musulmane, il est difficile de savoir s'ils ont pu influencer le Coran, ou si c'est l'inverse qui s'est produit (Grünbaum, « Zu "Jussuf" », p. 524 ; Gaster, *Jerahmeel*, p. 14-15, 50-51 ; Goldman, *Wiles of Women*, p. 102 ; Ginzberg, *Legends*, V, p. 339-340, n. 118 ; Kugel, *In Potiphar's House*, p. 34). Il convient donc de les utiliser avec précaution.

Le texte post-coranique du *Midrash Tanhuma* serait, malgré les problèmes de datation, le texte le plus ancien à relater cet épisode, bien que, selon certains auteurs, l'épisode « des femmes en ville » pourrait y avoir été inséré ultérieurement (Kugel, *In Potiphar's House*, p. 34-35). Ici, Joseph, âgé de dix-sept ans, tente tant bien que mal de résister aux assauts de l'épouse de Potiphar. Un jour, des Égyptiennes allèrent admirer la beauté de Joseph. La maîtresse de maison leur donna alors des citrons et des couteaux. Comme dans le texte coranique, à la vue de la beauté de Joseph, les femmes se coupent les mains et la femme de Potiphar s'exclame que puisqu'elles réagissent

de façon aussi impulsive après avoir vu Joseph une seule fois, il est logique qu'elle-même s'éprenne de lui, alors qu'elle le voyait tous les jours (*Midrash Tanḥuma*, *Vayeshev* 5).

À la différence du texte biblique où les intentions de la femme de l'intendant demeurent voilées aux yeux de tous, les femmes égyptiennes, dans ce midrash et dans le Coran, n'ignorent pas que la femme de Potiphar brûle de désir pour Joseph (Kugel, *In Potiphar's House*, p. 29-30). La lecture du Coran à la lumière de ce midrash permettrait en outre de surmonter certaines difficultés linguistiques. Ainsi, une différence frappante entre le Coran et le midrash est qu'il ne semble pas être question, dans le Coran, de citrons ni même de fruits, mais uniquement du fait que la femme de Potiphar « leur fit préparer un lieu de réunion (*i'tadat lahunna muttaka'*) » et leur donna à chacune un couteau. Le terme *muttaka'* désigne littéralement « un appartement où on est couché et accoudé, un lit de repos avec des coussins pour s'accouder » (Kazimirski, *Dictionnaire*, p. 1594). On a donc généralement vu là une référence à une salle de banquet. Toutefois, les commentateurs musulmans ont retenu une lecture alternative de *muttaka'*, à savoir *mutk* (même *ductus* consonantique), qui désigne selon les dictionnaires, « un citron, un cédrat ». Nous aurions donc une piste quant à l'origine du mot et son irruption dans le récit. L'hypothèse est renforcée par le fait que la racine arabe MTK, vraisemblablement peu productive, est fortement connotée sexuellement. Ainsi, *mutk* peut aussi indiquer le membre viril ou l'extrémité du clitoris, et *mutuk* signifie explicitement « clitoris » (voir Kazimirski, *Dictionnaire*, p. 1058 ; de Prémare, *Joseph*, p. 65-66). Se dessinerait donc un sens symbolique : le citron comme membre féminin et le couteau comme membre masculin... Néanmoins, certains chercheurs ont affirmé que *mutk* n'a jamais désigné un citron, mais que c'est sous l'influence des exégèses de ce passage précis du Coran, elles-mêmes informées par le motif des citrons présent dans les sources exégétiques juives, que ce nouveau sens a été octroyé au mot (Kugel, *In Potiphar's House*, p. 36).

L'hypothèse d'une allusion sexuelle nous semble néanmoins renforcée par l'existence d'au moins un autre exemple. En effet, un autre problème concerne l'interprétation du mot *akbarnahu*, « elle le

magnifièrent/le trouvèrent beau ». De Prémare note que le terme pourrait également être une allusion sexuelle, puisqu'il désigne aussi un écoulement physiologique, « éjaculer » ou « avoir ses règles ». Cette dernière interprétation, également suggérée par les lexicographes musulmans, est tentante ; elle présente toutefois l'inconvénient de rendre l'interprétation du *-h* pronominal en fin de verbe problématique. De Prémare suggère de le comprendre comme un *h* phonétique (*Joseph*, p. 65-68).

Au début du v. 32, la femme de Potiphar interpelle ses invitées et les prend à témoin sur l'impossibilité de résister au charme de Joseph. La seconde partie du verset semble néanmoins indiquer qu'à la suite de l'épisode qui vient de se produire, la femme de Potiphar possède un moyen de pression sur Joseph : « S'il ne fait pas ce que je lui ordonne, il sera mis en prison », ce à quoi Joseph répond au v. 33 en s'adressant à Dieu, que la prison lui est préférable que la transgression. Contrairement au *Midrash Tanḥuma*, où l'épisode de la taillade des mains par les femmes n'est qu'un moyen pour la femme de Potiphar d'expliquer les rumeurs qui courent sur sa passion pour Joseph, on a le sentiment que la démarche de la femme dans la version coranique constitue une ruse contre Joseph. De fait, au v. 50, Joseph demande à Pharaon (par l'intermédiaire de son messenger) d'interroger les femmes au sujet de ce qu'elles avaient en tête en se coupant les mains (*mā bāl al-niswat allātī qaṭa'na aydiyahunna*) et qualifie ensuite cet acte de ruse (*inna rabbī bi-kaydihinna 'alīm*). Les femmes invitées auraient donc fait partie du complot fomenté par la femme de Potiphar. Si cette lecture est correcte, on peut rapprocher ce motif d'autres versions juives de l'histoire. En effet, dans le *Midrash ha-Gadol*, un midrash originaire du Yémen, qui daterait de la période médiévale tardive mais qui collecterait des traditions antérieures, les invitées de la femme de l'intendant, tentant de réconforter leur hôtesse devant ses assauts avortés, lui disent qu'elle n'a d'autre choix que demander à son mari d'enfermer Joseph en prison pour qu'il soit entièrement sien. Celle-ci, séduite par la proposition, rétorque que son témoignage seul ne suffira pas pour faire enfermer Joseph, mais que si les femmes affirment toutes que Joseph les a importunées, cela fonctionnera (voir aussi l'anthologie midrashique médiévale *Yalqut Shim'oni* qui conserve

cette même version, voir Kugel, *In Potiphar's House*, p. 49-50). Le texte est très tardif et rien ne dit que ce ne soit pas le Coran qui l'informe. Néanmoins, les origines de ce midrash semblent se situer dans une exégèse ancienne de Gn 39, 14, disant que la femme de Potiphar « avait mis Joseph dans toutes les bouches », ce qui peut avoir été compris comme une incitation de sa part à ce que les femmes parlent de Joseph à leurs maris respectifs (*Midrash Rabbah*, *Vayeshev* 87, 8 ; pour les origines exégétiques de ce midrash, voir Kugel, *In Potiphar's House*, p. 46-48).

Curieusement, le Coran ne semble pas vouloir expliciter le lien de causalité entre la ruse des femmes (dont il sera question au v. 50) et l'emprisonnement de Joseph. En effet, selon le v. 34, Dieu vient en aide à Joseph et détourne de lui les ruses féminines ; au v. 35, on lit simplement qu'il « leur parut bon de l'emprisonner pour un certain temps » (*thumma badā lahum min ba'di mā rā'awu l-'āyāti la-yasjununnahu ḥattā ḥīn*) (voir *infra*, commentaire du v. 35).

Quoi qu'il en soit, il faut souligner un dernier point qui rapproche cet épisode coranique du *Midrash ha-Gadol* : la séquence des événements. Kugel souligne ainsi que, dans les deux textes, l'épisode de la coupure des mains survient après l'épisode de la tunique déchirée, alors qu'on trouve la séquence inverse dans le *Midrash Tanḥuma* (Kugel, *In Potiphar's House*, p. 40-45).

35-42 *Joseph, en prison, interprète des songes*

Les v. 35-42 relatent le séjour de Joseph en prison (voir Gn 39, 20-40, 23). Ce passage constitue l'épicentre de la sourate. On repère cette centralité par l'insistance sur le monothéisme ainsi que par la symétrie structurelle que crée cette section par rapport au reste de la sourate (Hämeen-Anttila, « Best of stories », p. 27-28). Voir le plan proposé *supra* : prologue *versus* épilogue ; vision de Joseph *versus* son triomphe ; machination des frères *versus* leurs voyages en Égypte ; procès devant le maître et complot des femmes *versus* procès devant le roi.

35 On apprend au v. 35 que Joseph a été mis en prison pour une raison qui n'est pas explicitée, alors que dans le récit biblique, c'est la colère de Potiphar qui le précipite dans les geôles de Pharaon (Gn 39, 19-20). Dans le Coran, l'emprisonnement apparaît juste après l'épisode de la ruse des femmes, aussi pourrions-nous penser de prime abord que l'emprisonnement de Joseph est lié à cet événement. Néanmoins, de Prémare note que ce n'est pas par la particule *fa-*, « et donc », mais par *thumma*, « ensuite », que ce verset est introduit. Autrement dit, il n'est pas certain que l'emprisonnement de Joseph soit la conséquence de l'épisode de la ruse des femmes. L'identité des instigateurs de l'emprisonnement est également gardée secrète (ils ne sont désignés que par *hum* « eux », voir de Prémare, *Joseph*, p. 84-85). Cet étrange silence pourrait bien être la réminiscence du motif midrashique mentionné plus haut (v. 28-29) selon lequel Potiphar reconnaît Joseph comme innocent, mais l'enferme malgré tout de peur de jeter l'opprobre sur sa famille (*Midrash Rabbah*, *Vayeshev* 87, 9).

36-42 Aux v. 36-42, Joseph fait la rencontre en prison de deux « jeunes gens » (*fatayān*). Dans la Bible, il s'agit du panetier et de l'échanson du roi, mais leurs fonctions ne sont pas mentionnées dans le Coran (de Prémare, *Joseph*, p. 87-88). Joseph interprète les songes des deux protagonistes et en livre les mêmes interprétations que dans la Genèse. Plusieurs éléments remarquables doivent néanmoins être relevés.

Tout d'abord, l'interprétation des songes est précédée d'un discours de Joseph (v. 37-38, voir *infra*). Ce passage constitue le point central de la section. Le Coran colle ici particulièrement bien au midrash, qui affirme que Joseph fut le propagateur de la croyance monothéiste en Égypte (*ibid.*, p. 88).

Il y a aussi un détail curieux dans le songe du premier camarade de prison (v. 36), qui dit : « je me vois pressant du vin » (*arānī a'ṣir khamr*), alors que c'est du raisin qu'il est supposé presser. L'interprétation de Joseph affirme d'ailleurs « l'un de vous sera chargé de servir le vin à son maître (*fa-yaṣqī rabbihi khamr*) ». Le terme '*inab*, « raisins », est pourtant bien attesté dans le Coran. Pourquoi

n'est-il pas mentionné ici ? Selon de Prémare, cela s'expliquerait par le fait que le *Midrash Rabbah* (*Vayeshev* 88, 5) suggère une interprétation symbolique des trois sarments de vigne de Gn 40, 9-10. Ceux-ci symboliseraient Moïse, Aaron et Myriam, le mûrissement des grappes (voir utilisation du mot '*enebîm* dans le texte midrashique) faisant allusion à la rédemption d'Israël. Selon lui, le Coran, cherchant à se distinguer de son sous-texte midrashique, aurait passé sous silence la mention de raisin (de Prémare, *Joseph*, p. 90-93). L'argument ne nous semble cependant pas décisif, et peut-être ne faut-il voir ici qu'un simple abus de langage. Relevons tout de même que selon al-Ṭabarī, on lit, dans le codex attribué à Ibn Mas'ūd, *a'ṣir 'inab* (« pressant du raisin ») (*ibid.*, p. 92).

Au début du v. 37, Joseph fait l'étrange affirmation que les rêves des jeunes gens seront interprétés avant que de la nourriture leur parvienne. Cette affirmation n'a pas, à notre connaissance, de parallèle dans les littératures juives ou chrétiennes.

Au v. 37-38, dans une profession de foi, Joseph affirme avoir abandonné la religion (*milla*) des gens qui ne croient pas en Dieu et avoir suivi la « religion (*milla*) de ses pères : Abraham, Isaac et Jacob ». Le terme *milla* est extrêmement complexe et apparaît quinze fois dans le Coran, notamment dans l'expression *millat ibrahīm* (sur cette formule, « la parole, le pacte d'Abraham », voir par exemple Dye, « Traces of Bilingualism », p. 352). À quoi le texte fait-il référence et quelle serait cette religion que Joseph aurait abandonnée ? Il n'est nullement question, dans la Bible, de l'abandon par Joseph d'une religion et de sa conversion à une autre. Au contraire, il a toujours suivi la religion de ses pères, le monothéisme d'Abraham.

Le v. 39, avec sa finale en *-ār* et sa longueur anormalement courte, rompt à la fois le rythme et la rime de la sourate. De plus, il est quelque peu redondant avec le v. 40. Nous avons donc ici de nombreux indices suggérant une intervention éditoriale. Bell pense que les parties interpolées sont la deuxième partie du v. 37, à partir de *innī taraktu* (« j'ai abandonné »), jusqu'à la fin du v. 38, ainsi que la deuxième partie du v. 40, à partir de *inna l-ḥukm* (« le jugement n'appartient qu'à Dieu... ») (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 380). Cette section est en

tout cas assez différente du reste du récit et se rapproche davantage du style de l'épilogue (v. 102-111) (Hämeen-Anttila, « Best of Stories », p. 15-16).

Comme dans la Bible, Joseph (v. 42) demande à l'échanson de se souvenir de lui et donc de parler de lui à Pharaon. Toutefois, là où le texte biblique affirme que c'est l'échanson lui-même qui a oublié Joseph, le Coran affirme que c'est le démon (*al-shayṭān*) qui fit oublier à l'échanson de parler de Joseph à son maître, entraînant le croupissement de Joseph en prison pendant plusieurs années supplémentaires. L'intervention du démon à cet endroit semble appartenir au bien propre de la version coranique. Néanmoins, le *Midrash Rabbah* (*Miqqâts* 88, 7), situé en quelque sorte à mi-chemin entre la version biblique et la version coranique, donne deux interprétations de l'oubli. La première affirme que c'est un ange qui provoqua une amnésie pendant deux ans. La deuxième indique que c'est Dieu lui-même qui en fut responsable, afin de punir Joseph d'avoir placé sa confiance en l'homme plutôt qu'en son Seigneur (*Vayeshev* 88, 7 ; *Miqqâts* 89, 1) (Geiger, *Judaism and Islam*, p. 114-115 ; Macdonald, « Joseph I », p. 131).

43-49 *La vision (le songe) du roi*

Le v. 43 relate d'une manière très succincte le fameux passage de Gn 41, 1-5 sur les songes de Pharaon. Là où le texte biblique parle de deux songes – celui des sept vaches grasses et des sept vaches maigres, d'une part, et celui des sept gros épis et des sept épis grêles, d'autre part –, le Coran les fusionne en un seul songe. Cette fusion peut s'expliquer par le texte même de la Genèse, qui par deux fois place dans la bouche de Joseph le propos suivant : « il n'y a là qu'un seul songe » (Gn 41, 25-26) (de Prémare, *Joseph*, p. 93-94).

Contrairement au texte biblique, Joseph interprète le songe de Pharaon depuis sa prison, par l'intermédiaire de son ancien codétenu (v. 46-49). On peut à nouveau s'interroger sur la raison d'une telle différence narrative. En fait, le Coran n'est pas vraiment intéressé par

les songes ou leurs interprétations. Les songes de Pharaon ne servent qu'à justifier l'envoi d'un messenger vers Joseph (un motif absent de la Genèse), qui en profitera pour faire appel auprès du roi de sa condamnation au v. 35. Une preuve supplémentaire de l'intérêt limité du Coran pour ces songes est que, contrairement au récit biblique (Gn 41, 29), on ne dit jamais s'ils ont été correctement interprétés (de Prémare, *Joseph*, p. 94-95).

Au v. 46, l'ancien codétenu de Joseph l'interpelle en le nommant *al-ṣiddīq*, le « juste ». Cet élément identifie encore un peu plus le Joseph coranique au Joseph de la littérature rabbinique, puisque dans la liturgie juive et dans la littérature haggadique, Joseph est appelé *ha-ṣaddiq* (Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 56, n. 32). Il s'agit également d'une épithète de Joseph dans la littérature samaritaine (Macdonald, « Joseph II », p. 211-212 ; sur l'hypothèse d'influence samaritaine sur le Coran, voir notamment Crone et Cook, *Hagarism*). Malgré son caractère plutôt laconique, le Coran fait répéter par Pharaon (v. 46) le songe que Joseph doit interpréter. Cette redite suit le texte biblique, où les songes sont également racontés une deuxième fois par Pharaon à Joseph (Gn 41, 17-24).

50-57 *Procès en appel devant le roi*

50-51 Les v. 50-51, qui n'ont pas de parallèle dans le texte biblique, présentent la comparation de Joseph devant Pharaon. La présence d'un tel épisode s'explique aisément : d'une part, c'est une manière explicite d'innocenter Joseph aux yeux de tous ; d'autre part, la structure en chiasme de la sourate requiert que l'épisode des v. 30-34 (élément déclencheur) trouve sa résolution ou son dénouement dans la seconde partie de la sourate, rôle que les v. 50-57 remplissent parfaitement.

Au v. 50, le roi ordonne qu'on lui amène Joseph, mais celui-ci refuse de sortir tant qu'on ne l'a pas innocenté de l'accusation portée par la femme de Potiphar. Joseph demande ainsi que Pharaon interroge les femmes au sujet de « leurs intentions » (*bāl al-niswa*) lorsqu'elles se

coupèrent leurs mains, ajoutant : « Mon Dieu connaît bien leur ruse » (*inna rabbī bi-kaydihinna 'alīm*). Le texte laisse ainsi entendre que les femmes sont impliquées dans le complot ourdi contre Joseph et que la femme de Potiphar n'est pas la seule responsable. C'est à nouveau le thème des machinateurs contre le prophète qui apparaît ici.

Le roi fait donc interroger les femmes (v. 51) et celles-ci affirment n'avoir rien à reprocher à Joseph. Alors que dans la Genèse la femme de Potiphar n'apparaît plus après l'emprisonnement de Joseph (Gn 39, 17-19), elle revient ici pour s'avouer coupable des accusations fallacieuses qu'elle a proférées contre Joseph. La scène de la confession tardive de la femme de Potiphar est attestée dans de nombreuses sources syriaques, même si les histoires semblent ici assez différentes (Tonneau, *Sancti Ephraem*, p. 100 ; Lash, « Sermon », p. 29 ; Bedjan, *Histoire complète*, p. 133-138 ; Heal, « Syriac History », p. 106-107 ; Bedjan, *Liber superiorum*, p. 550-555 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 217-219 ; *id.*, « Joseph », p. 431-433).

52-53 Les v. 52-53 constituent un discours à la première personne du singulier dont on ne connaît pas l'énonciateur. On a parfois lu ces versets dans la continuité de la fin du v. 51 : ils seraient alors prononcés par la femme de Potiphar (voir par exemple les traductions de Blachère et Masson). D'autres ont lu ces versets comme des paroles de Joseph lui-même (voir la traduction de Kazimirski). Logiquement, cette phrase est prononcée alors que Joseph est toujours en prison. On pourrait en conclure que c'est bien la femme de Potiphar qui parle. Néanmoins, le contenu du message laisse planer un doute, puisqu'elle affirmerait alors au v. 52 qu'elle « ne l'a pas trahi [son mari] en secret » (*lam akhunhu bi-l-ghayb*) alors qu'elle vient clairement de reconnaître au v. 51 s'être éprise de Joseph. Si on suit en revanche la seconde option, Joseph s'innocenterait et affirmerait qu'il « ne l'a pas trahi [Potiphar] ». Le texte souligne toutefois (v. 53) que « l'âme est instigatrice du mal » (*inna l-nafs la-ammāra bi-l-sū'*) et, dans la foulée, en appelle à la miséricorde divine. L'unique problème de cette interprétation (Joseph locuteur des deux versets) est que l'intéressé est supposé croupir en prison à ce moment (de Prémare, *Joseph*, p. 80-81).

Selon de Prémare, les v. 50-51 semblent être le résumé d'une « narration originellement plus développée » dont on aurait uniquement conservé les dialogues. En outre, cet épisode, absent du texte biblique, mais présent dans la littérature midrashique, est relativement facultatif pour la narration. Pour de Prémare, les deux *u'tūnī bihi* (« Amenez-le moi »), aux v. 50 et 54, sont les raccords visibles qui ont permis l'insertion de ce passage dans la version finale du récit (*ibid.*, p. 80-81).

54-57 La conclusion de cet épisode suit le texte de la Genèse où Joseph devient le grand intendant de Pharaon (v. 54-55). Sans surprise, néanmoins, c'est également de manière très concise et allusive que le Coran parle de la promotion de Joseph à ce poste. À la différence du récit biblique où Pharaon en personne nomme Joseph intendant, le Joseph coranique demande que Pharaon lui octroie la gestion « des magasins du pays » (*khazā'in al-arḍ*).

Les v. 56-57, qui constituent l'épilogue et la morale de ce passage, montrent une fois de plus que le récit coranique vise à susciter un nouveau sens par rapport à la version biblique, là où le récit de la Genèse ne tire pas de conclusion particulière de cet épisode. La formule *makkannā li-yūsuf fī l-arḍ* (« Nous avons établi Joseph sur la terre ») qui apparaissait déjà au v. 26 (voir aussi, à propos d'autres personnages coraniques, Q 6 : 6 ; 7 : 10 ; 18 : 84, 94-95 ; 22 : 41 ; 24 : 55 ; 28 : 5-6), est remarquable. Dans le Coran, le verbe *makkana* est toujours lié au mot *arḍ*, « terre ». Le Coran ne semble pas attacher une grande importance au fait que la narration se déroule en Égypte. Au contraire, il semble vouloir transposer le texte à un niveau supérieur de spatialité, la terre tout entière, ce qui expliquerait le peu d'occurrences du mot *miṣr*, « Égypte », dans la sourate (uniquement aux v. 21, 99 ; voir de Prémare, *Joseph*, p. 99, et plus généralement sur ce passage, Witztum, *Syriac Milieu*, p. 222-223).

58-67 Premier voyage des frères en Égypte

Sans transition, les v. 58-67 rapportent la première rencontre des frères avec Joseph en Égypte et leur retour en Canaan (voir Gn 42, 1-38). Le Joseph coranique est sensiblement moins sévère que celui du récit biblique parallèle. Dans le Coran, Joseph n'accuse pas ses frères d'être des espions venus observer les points faibles du pays (accusation portée trois fois dans le récit de la Genèse). Au contraire, il paraît beaucoup plus conciliant puisqu'il « fait pleine mesure (*al-kayl*) » et est « le meilleur des hôtes » (*khayr al-munzilīn*) (v. 59). De plus, dans le texte biblique, Siméon est fait prisonnier à l'issue du premier voyage ; le Coran, en revanche, ne fait pas écho à ce passage, et tous les frères retournent vers Jacob.

Joseph, après leurs avoir fourni des vivres, leur demande (v. 59) de lui amener « un de leur frères » (*akh lakum*). Il s'agit bien entendu du Benjamin du récit biblique, qui n'est jamais nommé dans le Coran ni même qualifié de « plus jeune frère », un point pourtant central du récit de la Genèse. Cette omission s'intègre parfaitement dans le cadre de la version coranique, où Benjamin ne joue que le rôle de double de Joseph, afin de mettre l'emphasis sur ce que de Prémare appelle « l'endurcissement des comploteurs à l'égard d'un élu de Dieu ». Il faut noter à cet égard les parallèles stylistiques entre les passages associés à Joseph et ceux associés à Benjamin dans le Coran : comparer v. 11 à v. 63 et v. 17-18 à v. 81-83. L'identification de Benjamin à Joseph est accentuée au v. 77 où, après la découverte de la coupe dans le sac de leur cadet (v. 76), les frères s'exclament que ce n'est pas étonnant, puisqu'« un de ses frères aussi, a volé autrefois » (de Prémare, *Joseph*, p. 147-152 ; sur le mot *kayl* – v. 59 – possible emprunt au syriaque *kaylā*, voir Witztum, « Joseph », p. 443).

Au v. 62, Joseph ordonne à ses serviteurs de remettre les marchandises que ses frères ont apportées en troc dans les sacs de ses frères : ainsi, ils les découvriront en les ouvrant à leur retour (v. 65). À la fin du v. 62, Joseph s'exclame *la'allahum yarji'un*, que certains traducteurs ont rendu par « peut-être reviendront-ils ici » (par exemple Masson)

mais qu'il faut comprendre, selon de Prémare, comme « peut-être reviendront-ils (de leur injustice) » ou « peut-être se repentiront-ils », cette expression étant systématiquement employée en ce sens dans le Coran (de Prémare, *Joseph*, p. 136).

Au v. 65, les frères découvrent les marchandises rendues par Joseph et ils manifestent aussitôt leur joie alors que, dans la version biblique, ils sentent que quelque chose d'étrange est à l'œuvre lorsqu'ils trouvent le blé et leur argent dans leurs bagages (Gn 42, 28) (Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 212-213). La joie des frères ne trouve pas de parallèle concluant dans la littérature tardo-antique, sauf chez Romanos le Mélode où une scène similaire est décrite (Grosdidier de Matons, *Romanos*, I, p. 128 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 225). Le verbe *māra* (v. 65), qui signifie « approvisionner », est un hapax dans le Coran (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 383). Par ailleurs, le terme *ba'īr*, « bête de somme », n'apparaît que deux fois dans le Coran (ici-même et au v. 72). Ce pourrait être un emprunt au syriaque : dans le passage correspondant de la Bible, c'est systématiquement le terme *b'īrā* qui est employé (Witztum, « Joseph », p. 443).

À la fin du v. 65, les frères demandent à Jacob de laisser Benjamin venir avec eux en Égypte. Jacob demeure réticent mais finit par accepter (v. 66), tout en faisant jurer à ses fils de ramener leur petit frère.

Au v. 67, Jacob conseille à ses fils, lorsqu'ils seront de retour en Égypte, de ne pas entrer par une seule porte mais par des portes différentes. Ce détail, absent du texte biblique, apparaît dans la littérature midrashique, attentive à prévenir du mauvais œil (*Midrash Rabbah*, *Miqqāts* 91, 2 ; *Midrash Tanhuma*, *Miqqāts* 8) (de Prémare, *Joseph*, p. 114). Le v. 67 se conclut par une phrase de Jacob qui donne la clé et la morale de l'épisode : « je ne vous serai d'aucune utilité contre Dieu » (*mā ughnī 'ankum min allāh min shay'* ; voir aussi le v. 68). L'affirmation de Jacob qu'il se confie « en Dieu » est très proche du Ps 146, 5 (« Heureux celui [...] qui met son espoir en l'Éternel son Dieu ») mobilisé dans le commentaire de Gn 42, 1 en *Midrash Rabbah* (*Miqqāts* 91, 1).

68-86 *Deuxième voyage*

Les v. 68-86 narrent le deuxième voyage des frères de Joseph en Égypte, au cours duquel Joseph leur tendra un piège afin de retenir Benjamin et son frère aîné prisonniers (v. 79-80). Il ne s'agit pas, contrairement au récit biblique, de la dernière entrevue de Joseph avec ses frères, puisqu'à l'issue de celle-ci, les frères retourneront voir Jacob avant de revenir une troisième et dernière fois. La raison de ce retour vers Jacob semble être que Joseph met un point d'honneur à faire en sorte que ses frères retournent vers leur père (v. 77-80) en ayant manqué à leur promesse de ramener Benjamin sain et sauf (v. 66).

Au v. 68, les frères de Joseph entrent, suivant le conseil de leur père, par des « portes différentes » (*abwāb mutafarriqa*). Le texte évoque le verset précédent en indiquant que cette ruse « ne leur servit à rien contre Dieu », car Dieu avait déjà arrêté sa décision sur la victoire de Joseph contre ses frères : les machinateurs ne peuvent rien contre Dieu (de Prémare, *Joseph*, p. 115). Il peut paraître étrange que Jacob ait suggéré à ses fils de se dresser avec duplicité contre Dieu. Néanmoins, le v. 68 nuance cette interprétation. C'est précisément parce qu'il sait ce que Dieu lui a enseigné que Jacob conseille ainsi ses fils. Le Jacob coranique possède en effet une prescience venant de Dieu (voir *supra*, commentaire du v. 6) : on apprendra ainsi aux v. 87 et 96 qu'il n'ignore pas que Joseph est en vie. Cette différence remarquable peut s'expliquer via un détour par la littérature midrashique. En effet, commentant Gn 42, 1, le *Midrash Rabbah* donne un nouveau sens au mot hébreu *shever*, « blé », en recourant au Ps 146, 5, où le mot de même *ductus* consonantique *sivro*, « espérance », apparaît. Ainsi, Gn 42, 1 déclarerait qu'il y avait, non pas « du blé [*shever*] en Égypte », mais bien « de l'espérance [*sivro*] ». Or l'espoir de Jacob était de retrouver Joseph. Ainsi, conclut le commentateur, le texte indique que Jacob savait que son espoir/Joseph était en Égypte (*Midrash Rabbah*, *Miqqâts* 91, 1-3) (de Prémare, *Joseph*, p. 116 ; voir Geiger, *Judaism*, p. 116 pour les références au *Midrash Tanḥuma* sur ce passage). À la fin du v. 68, l'affirmation que « la plupart des hommes ne savent pas » rappelle

à nouveau le midrash cité plus haut, qui affirme que « lorsque Dieu enferme un individu dans l'ignorance, personne ne peut lui ouvrir » (*Midrash Rabbah*, *Miqqâts* 91, 3) (de Prémare, *Joseph*, p. 116). Notons que Blachère et de Prémare voient une interpolation dans la mention de Jacob au v. 68 (Blachère, *Coran*, p. 266 ; de Prémare, *Joseph*, p. 37).

Le v. 69 présente un élément intéressant, mais absent du récit biblique : l'aparté entre Joseph et son frère Benjamin, où ce dernier apprend que Joseph est son frère. Cet entretien pourrait avoir un lien avec un dialogue qu'ils entretiennent dans le midrash ; Benjamin y énumère les noms de ses enfants déclinés suivant les qualités de son frère Joseph. Le texte fait subtilement comprendre que Joseph révèle ici à son frère son identité (*Midrash Rabbah*, *Wayyigash* 93, 7 ; voir de Prémare, *Joseph*, p. 151). Les sources syriaques mentionnent un aparté similaire entre Benjamin et Joseph (Bedjan, *Liber superiorum*, p. 585-586 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 226-228).

70-75 Les v. 70-75 relatent l'épisode biblique de la ruse de Joseph, qui fait placer la coupe du roi dans le sac de Benjamin pour asservir ce dernier et tromper ses frères (Gn 44). Dans le Coran, Joseph place lui-même la coupe dans le sac de Benjamin. Le mot employé pour désigner la coupe (v. 72), *ṣuwā'*, est un hapax (comparer avec *siqāya*, « coupe », au v. 70). Il pourrait s'agir d'un emprunt à l'éthiopien *ṣəwwā'*, « gobelet », utilisé pour désigner la coupe de Pharaon dans la traduction éthiopienne de la Bible (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 200 ; Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 55 ; Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 566).

Les v. 74-75 traitent de la punition encourue par le voleur de la coupe. De Prémare remarque que ces versets sont tellement laconiques qu'ils en deviennent presque incompréhensibles si on ne possède pas une connaissance préalable de l'épisode biblique. Au-delà de l'aspect très elliptique de la phrase, le mot *jazā'*, « compensation, rétribution », apparaît dans les deux versets avec le pronom enclitique *-hu*, sans qu'on sache trop à quoi ce dernier se rapporte : à la coupe elle-même (*ṣuwā'*) ou bien à son voleur ? En outre, la nature de la compensation encourue pour ce vol n'est jamais clairement mentionnée. Le texte se

contente de cette étrange tournure : *jazā'uhu man wujida fī raḥlihi fa-huwa jazā'uhu*, « la compensation pour celui dans le sac duquel on aura trouvé [la coupe], ce sera lui-même sa compensation », alors qu'on s'attendrait à trouver une mention plus explicite de la mise en esclavage en guise de punition. Par ailleurs, dans la Bible, la punition proposée par les frères est la mise à mort du voleur et la mise en esclavage du reste de la fratrie (Gn 44, 9), châtements auxquels le Coran ne fait nullement allusion. Witztum relève ici la proximité du Coran avec l'une des homélies attribuées à Narsaï, ainsi qu'une autre attribuée à Balai, où la peine de mort n'est pas évoquée, mais seulement la mise en esclavage de tous les frères (Bedjan, *Histoire complète*, p. 219 ; *id.*, *Liber superiorum*, p. 590) (Witztum, « Joseph », p. 439-440 ; *id.*, *Syriac Milieu*, p. 229-230).

Pour expliquer l'étrange recours au terme *jazā'*, de Prémare propose un possible emprunt à Ex 22, 1-3, qui parle ici de « compensation » en cas de vol et non de mise en esclavage. Il note aussi que la deuxième partie du v. 75 parle de *zālimīn*, « injustes », et non de voleurs (*sāriqīn*), qualification qui pourtant apparaît aux v. 70, 73. L'usage de ce mot en apparence inadéquat pourrait s'expliquer par le fait qu'il apparaît ici au sein d'une formule stéréotypée autour du thème de l'injustice. Cette tournure s'explique également par le souci qu'a le Coran, dans cette sourate, de faire entrer les frères de Joseph en tant que collectif dans le rôle du « groupe-type des machinateurs contre un prophète », ce qui explique bien, selon nous, l'usage de *zālimīn* dans le contexte (de Prémare, *Joseph*, p. 119-121).

76-86 Au v. 76, Joseph examine les sacs de ses frères et trouve la coupe dans celui de Benjamin. Une fois de plus, le texte rompt avec la Genèse, où c'est l'intendant de Joseph qui procède à la fouille. Dieu parle ensuite à la première personne du pluriel : *wa-kadhālika kidnā*, « ainsi avons-Nous rusé ». Le Coran indique que c'est bien Dieu qui est à l'origine de la ruse. Toutefois, le complément du verbe, *li-yūsuf*, brouille les pistes. Faut-il comprendre « pour Joseph », « à l'égard de Joseph » ou « contre Joseph » ? Employé comme verbe transitif direct, *kāda* signifie « ruser contre quelqu'un ». La particule *li-* indiquerait

donc ici une autre nuance. Néanmoins, au v. 5, le verbe *kāda* apparaissait déjà suivi de la particule *li-* et signifiait « ruser contre » (« ne raconte pas ta vision à tes frères car ils ruseraient contre toi (*fa-yakīdū laka kaydan*) »). Une fois encore, la subtilité pourrait bien s'expliquer par le fait que le texte cherche à montrer que tout ceci est le dessein de Dieu. La suite du verset affirme en effet que « Joseph ne pouvait pas prendre son frère selon la loi du roi et sans que Dieu l'ait voulu ». Le verset s'achève par l'affirmation par Dieu qu'il élève en degrés qui il veut puisqu'il est l'omniscient. La notion de degrés et de hiérarchie entre les hommes est un *topos* coranique (voir Q 2 : 228, 253 ; 3 : 162-163 ; 4 : 95-96 ; 6 : 81-83, 165 ; 8 : 4 ; 9 : 20 ; 17 : 21 ; 20 : 75 ; 43 : 32 ; 46 : 19 ; 57 : 10) (de Prémare, *Joseph*, p. 123-125).

Toujours au v. 76, l'expression *dīn al-malik* pose problème. On pourrait penser qu'elle fait référence à la religion de Pharaon (« la religion du roi »), mais alors pourquoi Joseph se soucierait-il de la religion de Pharaon quand il affirme aux v. 37-38 suivre la religion de ses pères ? Bell suggère donc de lire *dayn* plutôt que *dīn*, ce qui donnerait le sens de « en raison de ce qu'il devait au roi », de Prémare suggérant le même sens sans changer la vocalisation (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 385 ; de Prémare, *Joseph*, p. 125-126).

Alors que, dans la Bible, les frères défendent Benjamin, ils s'empresent, dans le récit coranique (v. 77), de déclarer que sa culpabilité n'est pas surprenante puisque « un de ses frères aussi, a volé autrefois ». Le frère dont il est question ne peut être, par déduction, que Joseph, mais à quel épisode est-il fait référence ? Plusieurs savants ont suggéré qu'il s'agissait là d'une confusion qui s'expliquerait par la littérature midrashique, où Benjamin est accusé d'être un « voleur, fils de voleuse » (*Midrash Rabbah*, *Miqqâts* 92, 8 ; *Midrash Tanhuma*, *Miqqâts* 10) en référence au vol des Térâphim de Laban par Rachel, la mère de Joseph et Benjamin, en Gn 31, 19 (Masson, *Coran*, p. 861, n. 77/1 ; Sidersky, *Origines*, p. 66-67 ; Geiger, *Judaism*, p. 115-116). Toutefois, la littérature syriaque offre ici un parallèle plus proche encore. Dans une homélie faussement attribuée à Balaï ou à Éphrem, la référence midrashique à Rachel est reprise, mais les frères insinuent à deux reprises que Joseph lui-même était aussi un voleur (Bedjan,

Histoire complète, p. 224-234 ; voir aussi Heal, « Syriac History », p. 113-114 ; Bedjan, *Liber superiorum*, p. 593-596 ; Witztum, *Syriac Milieu*, p. 232-233).

En faisant dire aux frères que le voleur (Benjamin) a volé car son frère a déjà volé dans le passé, le Coran indique que les frères sont toujours jaloux de Joseph et qu'ils ne reconnaissent toujours pas leur faute à ce stade du récit, alors qu'ils la reconnaissent pleinement dans le récit biblique (Gn 42, 21-22). Joseph n'est pas dupe et garde son secret tout en affirmant que Dieu sait bien ce qu'ils manigancent (de Prémare, *Joseph*, p. 121-122, 136).

Au v. 78, les frères suggèrent à Joseph de prendre un autre que Benjamin en esclavage, ce qui reflète leur anxiété (particulièrement celle de Juda dans le récit biblique) à l'idée de rompre la promesse faite à leur père de ramener Benjamin (Gn 44, 18-34). Dans la Bible, Joseph est tellement ému par le discours de Juda qu'il révèle son identité à ses frères. Dans le Coran, en revanche, il reste imperturbable et affirme que prendre un autre frère à la place de Benjamin est impossible, sans quoi il serait au nombre des injustes (v. 79). Les frères se consultent alors et l'un d'entre eux (Juda en Gn 44, 33) décide de rester avec Benjamin, alors que les autres s'en retournent annoncer la nouvelle à Jacob (v. 80-81). Une nouvelle ellipse se produit dans le récit, puisque Jacob répond immédiatement au v. 82 en affirmant, comme au v. 18, que les âmes de ses fils leur ont joué un tour (*sawwalat lakum anfusukum amr*) et qu'il convient de patienter (*fa-ṣabr jamīl*).

Il est clair que les v. 6, 13, 18, 68, 83, 86, 96, montrent que Jacob a une prescience des événements et sait donc que Joseph est en vie. C'est là une caractéristique du Jacob midrashique (voir commentaire des v. 6, 68). Le Jacob coranique est caractérisé par sa patience (parfois aussi son manque de patience, voir v. 84), thème explicitement abordé au v. 90 (de Prémare, *Joseph*, p. 139-144). Ceci n'implique toutefois pas que Jacob soit exempt d'affliction quant à la disparition de son fils, puisqu'il se lamente, et devient même aveugle (littéralement, « ses yeux blanchirent ») tant il est accablé de chagrin (v. 84, 86). La traduction de *ibyaḍḍat 'aynā-hu* (v. 84) par « il eut les larmes

aux yeux » ne fait pas sens, puisqu'il est question du recouvrement de la vue par Jacob aux v. 93 et 96.

87-98 *Troisième voyage*

Les v. 87-98 relatent la troisième entrevue de Joseph avec ses frères, ce qui constitue une différence avec le récit biblique où il n'y a que deux rencontres (si l'on excepte Gn 50, 18-21, qui se déroule après la mort de Jacob).

Au v. 89, Joseph dévoile son identité à ses frères en les accusant d'être des *jāhilūn*, des « ignorants ». Le terme signifie ici être ignorant de l'existence de Dieu. La question rhétorique « ne savez-vous pas ce que vous avez fait à Joseph et son frère [*wa-akhīhi*] ? » ne fait pas grand sens ici, puisque le frère en question est vraisemblablement Benjamin et que ses frères ne lui ont rien fait jusqu'ici. Selon Bell, il s'agit donc d'un ajout tardif, lorsque les versets consacrés à Benjamin ont été insérés dans le texte (*Commentary*, vol. 1, p. 89). On pourrait toutefois suggérer que le Coran fait ici allusion à l'accusation hâtive et opportuniste des frères lors de la découverte de la coupe dans le sac de Benjamin (v. 77) mais c'est peut-être aller trop loin dans l'interprétation (Hämeen-Anttila considère qu'il s'agit là d'une formule stéréotypée plutôt que d'une addition tardive, « *Best of Stories* », p. 9).

Les frères reconnaissent Joseph au v. 90, et Joseph confirme son identité en disant : « Je suis Joseph et voici mon frère ». La mention « et voici mon frère », est absente de la version biblique (Gn 45, 3). Comme dans la Bible, les frères sont pris de terreur et avouent leur faute (v. 91) ; Joseph les réconforte aussitôt en rappelant qu'ils bénéficiaient de la miséricorde divine (v. 92 ; voir aussi le dialogue avec Jacob, aux v. 96-98). Les frères reconnaissent la préférence de Dieu pour Joseph. C'est là un thème qui a traversé toute la sourate (v. 6, 21, 101) et il n'est donc pas étonnant que nous le retrouvions dans le dénouement : la vraie faute des frères de Joseph est de ne pas reconnaître qu'il

est élu de Dieu – or ils auraient dû s'en rendre compte puisque Jacob le préférerait à eux (v. 6).

Les v. 93-96 mentionnent un miracle absent de la Genèse : le recouvrement de la vue par Jacob (voir v. 84) grâce à l'application sur son visage de la tunique de Joseph. Joseph ayant ordonné à ses frères de placer la tunique sur le visage de leur père pour qu'il recouvre la vue, les frères se mettent en route pour Canaan (v. 93). Alors que la caravane est en chemin, Jacob sent l'odeur de Joseph et se réjouit (v. 94), bien que ses interlocuteurs le croient dans l'égarement (v. 95). Une fois arrivé, on applique la tunique sur son visage et il recouvre la vue. Selon Geiger, cet épisode pourrait se fonder sur des éléments bibliques (Geiger, *Judaism*, p. 117). La Genèse mentionne en effet la cécité de Jacob et le recouvrement partiel de la vue grâce à Dieu, pour un instant. Toutefois, dans le Genèse, cette cécité n'est pas causée par des pleurs sur de la disparition de son fils, mais par son grand âge (Gn 48, 10-12 ; voir Gn 46, 4).

Il semble que l'origine de cette épisode soit à chercher du côté de la littérature chrétienne. Witztum relève en effet de nombreuses tournures liées à la vue de Jacob dans la littérature homilétique syriaque. On y dit par exemple que « la lumière de ses yeux faiblit », que Benjamin et Joseph sont « la lumière des yeux de leur père », que les yeux de Jacob se réjouissent de voir les deux frères, etc. (Witztum, *Syriac Milieu*, p. 223-224). Concernant le motif de la tunique envoyée par Joseph à Jacob (v. 93), absent de la Bible et des sources juives, il est possible qu'il puisse s'expliquer par la traduction, dans la Peshitta, de Gn 45, 23, qui ajoute que Joseph avait envoyé à son père des vêtements et de l'argent, motifs que les textes syriaques ultérieurs reprendront. De même, dans les sources syriaques, c'est la vue de cette tunique qui fait comprendre à Joseph que son fils est encore en vie, idée que l'on retrouve dans le Coran (v. 96) (Witztum, « Joseph », p. 435-437 ; *id.*, *Syriac Milieu*, p. 234-237).

Si ce miracle accompli par Joseph semble propre au Coran, on peut toutefois se demander quel est l'objectif recherché par l'introduction de ce motif. De Prémare suggère que l'aveuglement de Jacob est la conséquence de son manque de patience au v. 84, alors qu'il n'avait

pas désespéré jusque-là ; Walker suggère qu'il s'agit d'une confusion avec la figure d'Isaac (de Prémare, *Joseph*, p. 141-142 ; Walker, *Bible Characters*, p. 74).

Aux v. 97-98, les frères demandent à Jacob d'implorer leur pardon auprès de Dieu, ce que Jacob consent à faire en affirmant que Dieu est miséricordieux (voir v. 92). Ce dialogue n'apparaît pas dans la Bible, mais on trouve un parallèle dans la littérature syriaque, dans le *Commentaire sur la Genèse* d'Éphrem (Tonneau, *Sancti Ephraem*, p. 108-109) et plus encore dans une homélie attribuée soit à Balaï, soit à Éphrem, où Jacob annonce à ses fils qu'il va implorer Dieu de ne pas les juger pour leurs méfaits (Bedjan, *Histoire complète*, p. 295-296). Witztum note que le fondement de ce dialogue pourrait être Gn 50, 15-17 où les frères supplient Joseph de leur accorder le pardon après la mort de leur père (Witztum, « Joseph », p. 440-441).

99-101 Triomphe de Joseph

Les v. 99-101 concluent l'histoire de Joseph. Au v. 99, Joseph reçoit ses parents en Égypte. Contrairement au texte biblique, Joseph (v. 100) fait monter ses parents sur le trône (*al-'arsh*). Ses frères se prosternent et il interprète le songe du v. 4 en récapitulant le récit. Sans surprise, l'accent est encore mis ici sur le rôle de Dieu qui veille au bon déroulement de l'affaire, ce qui est également la conclusion du récit de la Genèse (Gn 45, 5-8). La montée sur le trône des parents de Joseph ne se trouve pas dans le texte de la Genèse (où la mère de Joseph, d'ailleurs, est supposée être déjà morte), mais selon de Prémare, il y est fait allusion dans le *Midrash Rabbah* (*Vayeshev* 86, 2) (de Prémare, *Joseph*, p. 133).

De Prémare voit au v. 100 les traces d'un travail éditorial et d'un remaniement du texte. On peut en effet se demander (comme les commentateurs musulmans) pourquoi la prosternation des frères est évoquée avec le terme *sujjad*, alors qu'au v. 4, c'est le terme *sājidīn* (participe actif, au pluriel, de la première forme verbale), plus

commun, qui est utilisé. De Prémare indique que le schème de pluriel *fu‘‘al* est privilégié lorsqu’on se réfère à un nom d’agent substantivé. Autrement dit, *sājidīn* pourrait se traduire par « se prosternant » et *sujjad* par « gens en situation de prosternement ». Pourquoi cette subtilité ? Il s’agirait, selon de Prémare, d’une des traces d’un remaniement volontaire du texte dans le but de préciser que la prosternation se fait devant Dieu et non devant Joseph. La séquence *kharrū lahu sujjudan* signifierait alors « ils s’écroulèrent devant lui, en prosternation (devant Dieu) ». La particule *l-* dans *lahu* introduirait le complément indirect de « s’écrouler » (*kharrū*), et non de « se prosterner » comme le confirment d’autres passages du texte coranique (voir Q 17 : 107, 109). La nuance est subtile, mais on peut noter qu’il existe d’autres indices de cette réécriture. D’abord, les v. 100-101 sont beaucoup plus longs que les versets précédents. De plus, ils rompent le passage dialogué où les répliques sont systématiquement introduites par *qāla* (« il dit ») ou *qālū* (« ils disent »). De Prémare suggère donc qu’une grande part du v. 100 (de *yā-abati*, « Ô mon père ! » jusqu’à la fin) est une interpolation, et que le v. 100 se terminait à l’origine, non par *sujjad*, mais par *sājidīn*, respectant ainsi la rime ; il était suivi du v. 101, introduit par *qāla*, comme les v. 95, 97 et 98 (de Prémare, *Joseph*, p. 129-133). En outre, de Prémare voit dans la prosternation des frères le signe d’une soumission au jugement de Dieu. Il s’agit d’une pointe qui n’apparaît pas dans le récit biblique, qui ne porte jamais de jugement religieux sur les actes des frères. De Prémare voit ici une ultime correspondance avec le midrash qui évoque le jugement de Dieu au moment de la prosternation des frères (*Midrash Rabbah*, *Vayigash* 93, 43-45). L’idée du Jugement de Dieu, absente de la Genèse, mais présente dans le texte midrashique et dans le Coran, est essentielle pour l’intelligence de cette version du récit (*ibid.*, p. 133-134).

Le v. 101 est une sorte de prière ou d’invocation de Joseph à Dieu. Nous y trouvons la troisième occurrence de l’expression *ta’wīl al-aḥādīth* (v. 6, 21). Il mobilise les thèmes de la soumission à Dieu et de l’appartenance au nombre des « justes » (*al-ṣāliḥīn*), annonçant ainsi l’épilogue de cette sourate.

102-111 *Épilogue*

Les v. 102-111 constituent l'épilogue de la sourate et forment une section séparée du corps du texte (v. 4-101), aussi bien en termes thématiques que stylistiques et lexicaux. Plus des deux tiers de cette section sont composés de formules abondamment attestées ailleurs dans le Coran (Hämeen-Anttila, « Best of Stories », p. 13-15).

Le v. 102 précise que le récit qui précède appartient aux *anbā' al-ghayb* (« les nouvelles du mystère » ; sur le terme *ghayb*, voir de Prémare, *Joseph*, p. 48-51 ; pour un essai de lecture à la lumière des sources midrashiques, voir Decharneux, « God's Wisdom »). La deuxième partie du v. 102 et le v. 103 reprennent les thèmes de la machination (*makr*) contre les prophètes et de l'incroyance de la plupart des hommes. Pour des phrasés similaires, voir Q 3 : 44 ; 11 : 49, 100 ; 20 : 99. Comme au v. 6, le *wa-kadhālika* du v. 102 marque la transition avec ce qui précède. Il pourrait s'agir d'un ajout postérieur visant à harmoniser l'ensemble du texte.

Bell note qu'à partir du v. 103 (comparer par exemple à Q 13 : 1 ; 26 : 8), le texte n'a plus rien à voir avec l'histoire de Joseph : les v. 103-110 pourraient être un texte détaché et introduit ici ultérieurement, ce que la longueur des versets suggère. Il considère que le v. 111 venait à l'origine juste après le v. 102 pour conclure la sourate, et que la deuxième partie du v. 109 constitue également une interpolation. Si on le suit, il faut admettre que la composition de la section finale de la sourate a été fortement chahutée (*Commentary*, vol. 1, p. 391).

Les v. 104-105 présente diverses caractéristiques de la révélation et donc du récit sur Joseph : on y trouve les signes (*āyāt*) de Dieu (v. 105) et la notion de rappel (*dhikr*). Le v. 104 trouve un parallèle presque parfait en Q 38 : 86-87. Sur l'idée que nul salaire ne doit être demandé, voir *supra*, commentaire de Q 10 : 72. Le v. 105 compte d'innombrables parallèles dans le Coran (voir Hämeen-Anttila, « Best of stories », p. 14 ; sur l'expression *dhikr li-l-'ālamīn* – « rappel pour les mondes –, voir Goldziher, *Dogme*, p. 24).

Le v. 106 s'insurge contre ceux qui ne croient en Dieu qu'en lui associant d'autres divinités et le v. 107 menace, sous la forme d'une question rhétorique, de la prompte venue de l'*eschaton* (« l'Heure », *al-sā'a*) et des châtiments de Dieu (*'adhāb allāh*). (Voir également Q 6 : 31, 44 ; 7 : 95, 97-98, 187 ; 16 : 45 ; 22 : 55 ; 26 : 202 ; 29 : 53 ; 39 : 55 ; 43 : 66 ; 47 : 18.)

Au v. 108, l'allocutaire coranique définit sa position et en appelle à Dieu *'alā baṣīra*. Cette expression semble signifier « en toute clairvoyance » (voir les traductions de Masson et Blachère), même si, selon Bell, il pourrait s'agir d'une référence à une vision prophétique (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 390 ; sur l'utilisation d'une partie du v. 108 dans les sources épigraphiques, voir Imbert, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 183).

Le v. 109 met dans la bouche de Dieu l'affirmation qu'il n'a « envoyé dans le passé que des hommes résidant dans des cités » (*mā arsalnā min qablīka illā rijālan nūḥī ilayhi min ahl al-qurā'*) (voir par exemple Q 16 : 43). Bell se demande s'il faut voir ici une référence au fait que certaines personnes dans le milieu de production du Coran s'attendaient à la venue d'un ange plutôt que d'un homme (voir par exemple Q 6 : 8) (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 390). Ensuite, le verset s'interroge sur l'incapacité des incroyants à observer au cours de leurs voyages (voir *a-fa-lam yasīrū fī l-arḍ fa-yanzurū*) les indices présents dans le monde témoignant de la fin tragique des peuples incroyants. Le verset contient de nombreux parallèles dans le Coran. Sur l'idée que Dieu envoie des messagers originaires des peuples auxquels ils sont envoyés, voir *supra*, commentaire de Q 10 : 2. L'idée qu'il est possible, en voyageant, de trouver les vestiges de cités appartenant à des peuples châtiés par Dieu est présente ailleurs dans le Coran (voir Q 6 : 11 ; 27 : 69 ; 29 : 20, 35 ; 30 : 9, 42 ; 35 : 44 ; 40 : 21, 82 ; 47 : 10 ; 69 : 8 ; voir aussi Q 22 : 46 ; sur « le séjour de la Vie dernière [qui] est meilleur pour ceux qui sont pieux » : voir Q 6 : 32 ; 7 : 169 ; 16 : 30).

Le v. 110 aborde le thème du désespoir des prophètes face aux accusations de mensonge émanant des incroyants (c'est un *topos* coranique, voir par exemple Q 6 : 34). Dans de tels cas, Dieu leur vient en aide car Il sauve qui Il veut et n'oublie pas de punir les coupables (*wa-lā*

yuraddu ba'sunā 'ani l-qawm al-mujrimīna, voir le parallèle en Q 6 : 147). Comme Bell, nous pensons que le passage du v. 109 au v. 110 n'est pas très fluide en l'état. Selon Bell, la cause pourrait en être une interpolation au v. 109, à partir de *a-fa-lam yasīrū*, « n'ont-ils pas parcouru... » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 390-391).

Enfin, le v. 111 affirme qu'un « enseignement » se trouve dans l'histoire des prophètes. Le récit sur Joseph n'est pas un « conte imaginé » (*ḥadīth yuftarā*) mais bien une histoire qui préexiste à la récitation et donc une vérité. Ces histoires sont « une confirmation de ce qui est devant lui/entre ses mains (*bayna yadayhi*), une explication de toute chose et une direction et une miséricorde pour un peuple qui croit ». L'expression *bayna yadayhi*, « devant lui/entre ses mains », pose question, dans la mesure où on ne sait pas à qui elle se rapporte. Il pourrait donc s'agir à nouveau d'un ajout postérieur (de Prémare, *Joseph*, p. 162 ; pour des phrasés parallèles, voir Q 3 : 13 ; 10 : 37 – voir commentaire *ad loc.* ; 24 : 44 ; 79 : 26).

Quoi qu'il en soit, ce v. 111, de même que le v. 108 dans une moindre mesure, constitue également l'occasion de joindre la dimension matérielle au texte que nous étudions. En effet, on a retrouvé à Badā, au nord-ouest de l'Arabie, une inscription dont l'auteur reprend les mots prononcés par Joseph au v. 111 (moyennant la transformation du coordonnateur *fa-* en un *wa-*) : [*Allāhumma*] *tawaffanī musliman wa-alḥaqnī bi-l-ṣāliḥīn*, « [Ô Dieu], fais-moi mourir soumis et fais-moi rejoindre les justes » (Imbert, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 183).

Bibliographie

Sources primaires

- BEDJAN Paul (éd.) (1901), *Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi. Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus* (Paris et Leipzig : Otto Harrassowitz).
- BEDJAN Paul (éd.) (1981), *Histoire complète de Joseph par saint Éphrem. Poème en douze livres* (Paris/Leipzig : Harrassowitz).
- FREEDMAN Rabbi, SIMON, Maurice (trad.) (1961), *Midrash Rabbah*, 10 vol. (Londres : The Soncino Press).
- GROSDIDIER DE MATONS José (trad.) (1964), *Romanos le Mélode : Hymnes*, 5 vol. (Paris : Éd. du Cerf).
- HEAL Kristian S. (trad.) (2013), « The Syriac History of Joseph », dans *Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures*, éd. Richard Bauckham, James R. Davila et Alexander Panayotov, vol. 1, p. 85-120.
- LASH Ephrem (trad.), (Ps-)Ephraem Graecus, « Sermon on Joseph the Most Virtuous ». Disponible en ligne : <https://sainteephrem.wordpress.com/find-a-translation-online-and-in-print/>
- LE DÉAUT Roger (trad.) (2017), *Targum du Pentateuque : I. Genèse* (Paris : Éd. du Cerf).
- MASSON Dominique (1966), *Le Coran* (Paris : Gallimard).
- MINGANA Alphonse (éd.) (1905), *Narsai Doctori Syri. Homiliae et Carmina*, 2 vol. (Mausilii : Typis Fratrum Praedicatorum).
- TONNEAU R.-M. (éd.) (1955), *Sancti Ephraem Syri in Genesium et in Exodum* (Louvain : Imprimerie orientale L. Durbecq).

Littérature secondaire

- AARNE Antti, THOMPSON Stith (1961), *The Types of the Folktale : A Classification and Bibliography* (Helsinki : Academia Scientiarum Fennica).
- AZAIIEZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative*

- Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill)
- BRAVMANN Meir M. (1971), « The phrase in *kuntum fā'ilīna* in *Sūrat Yūsuf*, v. 10 », *Der Islam* 48, p. 122-125.
- CRONE Patricia, COOK Michael (1977), *Hagarism : The Making of the Islamic World* (Cambridge : Cambridge University Press).
- CUYPERS Michel (1994), « Structures rhétoriques dans le Coran : une analyse structurelle de la sourate “Joseph” et de quelques sourates brèves », *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire* 22, p. 107-195
- DECHARNEUX Julien (à paraître), « God's Wisdom and Some Other Key Notions of the Qur'ān Through the Lens of Late Antique Rabbinic Literature ».
- DYE Guillaume (2017), « Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'ānic Arabic », dans Ahmad al-Jallad (dir.), *Arabic in Context* (Leyde : Brill), p. 337-371
- FERWERDA Floris L. (1937), « Joseph's *Qamīš* in the Koran », *The Muslim World* 27/2, p. 186-190.
- GASTER Moses (1971), *The Chronicles of Jeraḥmeel, reprinted with a prolegomenon by Haim Schwarzbaum* (New York : Ktav).
- GEIGER Abraham (1902), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Leipzig : Kauffman) [1^{re} éd. Bonn : F. Baaden 1833] ; trad. anglaise : F. M. Young (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- GILLIOT Claude (2003), « Narratives », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3, p. 516-528.
- GINZBERG Louis (1909-1938), *The Legends of the Jews*, 7 vol. (Philadelphie : Jewish Publication Society).
- GOLDMAN Shalom (1995), *The Wiles of Women, the Wiles of Men : Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic folklore* (Albany : State University of New York Press).

- GOLDZIER Ignaz (1910), *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg : Carl Winter); trad. fr. *Le Dogme et la loi dans l'islam* (Paris/Tel-Aviv, L'Éclat/ Paul Geuthner, 2^e éd. 2005).
- GREIFENHAGEN Franz V. (2009), « The *qamīṣ* in *Sūrat Yūsuf* : a Prolegomenon to the Material Culture of Garments in the Formative Islamic Period », *Journal of Qur'anic Studies* 11/2, p. 72-92.
- GREIFENHAGEN Franz V. (2010), « Clothes Encounters : Yusuf's Shirt in Qur'an 12 », *Studies in Religion* 39/1, p. 47-56.
- GRÜNBAUM Max (1901), « Zu "Jussuf und Suleicha" », dans *id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, éd. Felix Perles (Berlin : S. Calvary & Co.), p. 515-551.
- HÄMEEN-ANTTILA Jaakko (1997), « "We Will Tell you the Best Stories" : A Study on Surah XII », *Studia Orientalia* 67, p. 7-32.
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde, Brill, 2007).
- KAZIMIRSKI-BIBERSTIEN Albin DE (2004), *Dictionnaire arabe-français : contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que l'idiome littéral ainsi que les dialectes d'Alger et du Maroc* (Beyrouth : Albouraq), 2 vols [reproduction en fac-similé de l'édition de Paris, Maisonneuve, 1860].
- KUGEL James L. (1994), *In Potiphar's House : The Interpretive Life of Biblical Texts* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press).
- LESLAU Wolf (1991), *Comparative dictionary of Ge'ez* (Wiesbaden : Otto Harassowitz).
- MACDONALD John (1956), « Joseph in the Qur'ān and Muslim commentary (I) », *The Muslim World* 46/1, p. 113-131.
- MACDONALD John (1956), « Joseph in the Qur'ān and Muslim commentary (II) », *The Muslim World* 46/3, p. 207-224.
- MADIGAN Daniel A. (2001), *The Qur'ān's Self-image : Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton et Oxford : Princeton University Press).
- MIR Mustansir (2001), « Dialogues », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 531-535.
- MIR Mustansir (1986), « The Qur'anic Story of Joseph : Plots, Themes, and Characters », *The Muslim World* 76/1, p. 1-15.
- MODARRESSI Hossein (1993), « Early Debates on the Integrity of the Qur'ān : A Brief Survey », *Studia Islamica* 77, p. 5-39.

- NEUWIRTH Angelika (1980), « Zur Struktur der Yūsuf-Sure », dans Werner Diem, Stefan Wild (dir.), *Studien aus Arabistik und Semitistik : Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht* (Wiesbaden : Harrassowitz), p. 123-152.
- NÖLDEKE Theodor (1910), *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg : Trübner) ; trad. anglaise partielle : « On the Language of the Koran », dans Ibn Warraq (dir.), *Which Koran ? Variants, Manuscripts, Linguistics* (New York : Prometheus Books, 2011).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (1989), *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran* (Aix-en-Provence : Presses de l'université de Provence).
- RENDSEBURG Gary A. (1988), « Literary Structures in the Qur'ānic and Biblical Stories of Joseph », *The Muslim World* 78/2, p. 118-120.
- ROSENTHAL Franz (1981), « *Nastabiqu* in *Sūrah* 12:17 », dans Shelomo Morag *et al.* (dir.), *Studies in Judaism and Islam presented to S. D. Goitein* (Jérusalem : Magnes Press), p. 13-26.
- SCHWEIZER Harald (2010), « Die Josefsgeschichte im Koran und in der hebräischen Bibel : Synoptischer Vergleich », *Biblische Notizen* 144, p. 15-40.
- SIDERSKY David (1933), *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes* (Paris : Paul Geuthner).
- SINAI Nicolai (2006), « Qur'ānic Self-Referentiality », dans Stefan Wild (dir.), *Self-Referentiality in the Qur'ān* (Wiesbaden : Harrassowitz), p. 103-134.
- SPEYER Heinrich (1988³), *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim : Georg Olms Verlag) [1^{re} éd. 1931].
- TOTTOLI Roberto (2002), *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (Londres : Routledge), trad. de *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia : Paideia, 1999).
- WALKER John (1931), *Bible Characters in the Koran* (Paisley : A. Gardner, ltd.)
- WATT Montgomery W., BELL Richard (1994), *Bell's Introduction to the Qur'ān* (Édimbourg : Edinburgh University Press).
- WITZTUM Joseph (2011), « Joseph among the Ishmaelites », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 425-448.
- WITZTUM Joseph B. (2011), *The Syriac Milieu of the Quran. The Recasting of Biblical Narratives*, thèse de doctorat, Princeton University.

TOMMASO TESEI

Sourate 13
AL-RA 'D
(LE TONNERRE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

43 versets. Rimes en *-ūn* aux v. 1-5, puis en *-āC* (consonne), exception faite du v. 28 qui rime en *-ūC*. Bell remarque que la rime en *-āC* est sous-jacente dans les versets qui se terminent en *-ūn* et suggère qu'un effort pour imposer une rime en *-ūn* a été abandonné à un stade de composition ultérieur (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 228). Le titre est tiré du v. 13.

La cosmologie, les signes de Dieu et la distinction entre les croyants et les incroyants constituent les thématiques centrales de la sourate. Bell considère que la sourate est essentiellement composée de morceaux qui ont été révisés et regroupés ensemble (Bell, *The Qur'ān. Translated*, vol. 1, p. 228). Cette sourate ne contient pas de récits.

Plan

1 Lettres mystérieuses et qualités du Livre.

2-17 Signes de la souveraineté de Dieu.

2-4 Signes de Dieu (I).

5-7 Polémique avec les incroyants.

8-17 Signes de Dieu (II).

18-29 Croyants et incroyants : le sort respectif qui leur est réservé.

30-43 Encouragements adressés au messager et avertissements aux incroyants.

30-32 Premier encouragement au messager.

33-35 Avertissement adressé aux incroyants et parabole du Jardin.

36-43 Second encouragement au messager.

COMMENTAIRE

1 *Lettres mystérieuses et qualités du Livre*

La combinaison des lettres « mystérieuses » introductives *alif-lām-mīm-rā'* n'apparaît nulle part ailleurs dans le corpus coranique. L'agencement *alif-lām-rā'* se trouve dans les sourates 10, 11, 12, 14 et 15.

Droge et Bell s'accordent pour voir une référence aux lettres « mystérieuses » introductives dans les « signes du Livre » (*āyāt al-kitāb*) mentionnés dans ce verset, plutôt qu'une référence à ce qui est décrit dans la suite de la sourate (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 393 ; Droge, *Qur'ān*, p. 150, n. 2). De l'avis de Droge, le terme *kitāb* fait ici référence à la fois à une récitation orale et à une Écriture (*Qur'ān*, p. 150, n. 3).

2-17 *Signes de la souveraineté de Dieu*

2-4 *Signes de Dieu (I)*

Le texte énumère différents signes témoignant de la providence divine et des beautés de la création (comparer notamment à Q 10 : 3-6 ; 16 : 1-34 ; voir les commentaires *ad loc.*).

Le concept coranique de piliers invisibles (*bi-ghayr 'amad tara'ūnahā*, « sans piliers visibles ») qui soutiennent les cieux (voir aussi Q 31 : 10) est une allusion à l'idée commune selon laquelle des piliers célestes se trouvaient aux extrémités de la Terre ou en d'autres lieux reculés. Cette notion de cieux reposant sur des piliers est courante dans les croyances cosmologiques anciennes et bibliques relatives aux extrémités du monde. Les « piliers des cieux » sont ainsi évoqués en Jb 26, 11. En *1 Hénoch* 18, 2-3, ces piliers sont les quatre vents qui « soutiennent la terre et le firmament du ciel ». En *1 Hénoch* 18, 10-11, les piliers, ou colonnes célestes, sont situés à la limite des cieux et elles sont dans un gouffre béant. Une telle description était très présente dans les mentalités de l'Antiquité tardive. Les « piliers célestes » se retrouvent dans la vision apocalyptique de l'*Apocalypse syriaque de Daniel* (Henze, *Syriac Apocalypse*, § 28, p. 54/102). Dans la *Légende syriaque d'Alexandre*, Alexandre se demande si les cieux sont soutenus par des nuages et des vents, ou bien par des piliers de feu (Wallis-Budge, *History of Alexander*, p. 145). En général, la notion de piliers célestes semble se rattacher à d'autres concepts cosmologiques également présents dans le corpus coranique, qui sont liés aux descriptions complexes de la création dans l'Antiquité tardive (Van Bladel, « Heavenly Cords » ; Tesei, « Some Cosmological Notions »).

Une description analogue à celle du Coran se trouve en Is 20, 22, où Dieu est dit étendre les cieux comme une tente dans laquelle Il vit. De manière intéressante, Is 20, 22 utilise l'image de Dieu assis sur le trône qui se trouve aussi en Q 13 : 2. Cette image du trône apparaît dans de nombreux autres passages coraniques (Q 7 : 54 ; 9 : 129 ; 10 : 3 ; 11 : 7 ; 17 : 42 ; 20 : 5 ; 21 : 22 ; 23 : 86, 116 ; 25 : 59 ; 27 : 26 ; 32 : 4 ; 39 : 75 ; 40 : 7, 15 ; 43 : 82 ; 57 : 4 ; 69 : 17 ; 81 : 20 ; 85 : 15 ; voir Q 2 : 255). Elle est très souvent liée à des données cosmogoniques ou cosmologiques, ou à des épithètes relatives à la souveraineté de Dieu (par exemple *dhū l-'arsh*, « détenteur du Trône », Q 85 : 15). Ces images sont comparables à des représentations similaires de la majesté divine dans la Bible (par exemple Ps 103, 19 ; Is 66, 1). L'image spécifique employée en Q 13 : 2 décrivant Dieu s'asseyant sur le trône après la création semble évoquer la tradition biblique où

Dieu se repose le septième jour (Gn 2, 1-2, voir Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 636).

L'idée que Dieu exerce le contrôle sur la lune et le soleil est elle aussi commune dans les croyances cosmologiques de l'Antiquité tardive. L'affirmation du v. 2, « [II] soumit le soleil et la lune », peut être comparée à des déclarations similaires à propos du contrôle divin sur le soleil dans la *Légende syriaque d'Alexandre* : « car le soleil est le serviteur du Seigneur... et lorsque le soleil entre par la fenêtre du ciel, il se prosterne immédiatement et se soumet devant Dieu son Créateur » (Wallis-Budge, *History of Alexander*, p. 148).

Les images du v. 4 qui décrivent une société rurale au fait de la vie agricole ne correspondent pas à la description de la société du Hedjaz que livrent les sources musulmanes (voir Crone, « Quranic Pagans »).

5-7 Polémique avec les incroyants

Dans la continuité de la précédente remarque, on peut noter que la façon dont le Coran aborde les polémiques concernant la résurrection ne s'accorde pas non plus avec l'image d'un environnement païen que l'on trouve dans les sources musulmanes. Comme le note Reynolds, « si le Coran s'intéressait aux païens, il devrait probablement justifier la totalité de son enseignement eschatologique, et notamment l'idée qu'il existe un paradis qui est comme un jardin et qu'il existe un enfer qui est un lieu de torture » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 388). Comme ailleurs dans le corpus (par exemple Q 17 : 49, 98 ; 19 : 66 ; 23 : 35, 82 ; 32 : 10 ; 34 : 7 ; 36 : 78 ; 37 : 15, 53 ; 46 : 17 ; 50 : 3 ; 56 : 47), le Coran semble ici se faire l'écho de débats contemporains qui avaient cours parmi les monothéistes à propos de la nature (physique ou spirituelle) de la résurrection (à ce propos, voir Tesei, « The Barzakh », p. 42-43 ; Crone, « Quranic Mushrikūn »).

Le défi lancé au messager d'amener un signe de Dieu (v. 7) est un autre sujet fréquent du discours coranique. La demande formulée par des adversaires d'apporter des signes de Dieu peut être comparée à des situations analogues dans lesquelles ils demandent au messager d'amener des anges comme preuves (par exemple Q 15 : 7), de faire

descendre un livre du ciel (par exemple Q 17 : 93), ou de leur montrer Dieu lui-même (Q 4 : 153). La phrase *wa-yaqūlu l-ladhīna kafarū law lā unzila 'alayhi āya min rabbihi*, « ceux qui mécroient disent : “si seulement on faisait descendre sur lui un signe de son Seigneur” » est répétée *ad litteram* au v. 27 (voir Q 10 : 20 ; 29 : 50). Au v. 1, la phrase qui introduit cette sourate (après les lettres mystérieuses) : *tilka āyāt al-kitāb wa-l-ladhī unzila 'alayka min rabbika*, « Voici les signes de l'Écriture. Ce qu'on a fait descendre vers toi, de ton Seigneur » est clairement en dialogue avec ces propos, et leur répond, d'une certaine manière, par anticipation. La deuxième phrase du v. 7, *innamā anta mundhir*, « tu n'es qu'un avertisseur », par laquelle le Coran rejette le défi des adversaires, est quant à elle liée au v. 38 : *wa-mā kāna li-rasūl an ya'tī bi-āya illā bi-idhn Allāh*, « il n'a été possible à un messenger d'apporter un signe qu'avec la permission de Dieu ».

8-17 Signes de Dieu (II)

Le texte reprend l'énumération de signes divins. Il attribue à Dieu la connaissance de ce que les femmes portent en leur matrice (v. 8). La même idée se retrouve en Q 31 : 34 (voir aussi Q 35 : 11 ; 41 : 47). Cette affirmation de l'omniscience divine est liée à l'idée selon laquelle Dieu façonne les êtres humains dans la matrice (Q 3 : 6 ; 22 : 5).

La qualification de Dieu comme *'ālim al-ghayb wa-l-shahāda*, « connaisseur de l'Inconnaissable et du Témoignage » (v. 9), est une formule stéréotypée qui se trouve aussi en Q 6 : 73 ; 9 : 94, 105 ; 23 : 92 ; 32 : 6 ; 39 : 46 ; 59 : 22 ; 62 : 8 ; 64 : 18.

Au v. 10, l'idée selon laquelle Dieu sait à la fois ce qui est dit ouvertement et ce qui est dit secrètement apparaît ailleurs dans le corpus, en Q 20 : 7 et 67 : 13.

Le participe *mu'aqqibāt*, « suivants » (au pluriel), au v. 11, est souvent compris comme une référence à des anges qui suivent les hommes et enregistrent leurs actions (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 396 ; Droge, *Qur'ān*, p. 151, n. 21). Cette interprétation est justifiée par la

suite du verset où il est écrit qu'ils « observent [l'homme], sur l'ordre de Dieu ».

Au v. 12, les éclairs et les nuages sont compris comme des signes de Dieu, ce qui correspond à des descriptions similaires en Q 24 : 43 ; 30 : 24 (voir Q 7 : 57), tandis que l'image du tonnerre qui glorifie Dieu, au v. 13, est un cas unique (le terme *ra'd*, « tonnerre », apparaît aussi en Q 2 : 19, mais dans un contexte différent). Le thème de la glorification de Dieu par les anges revient souvent dans le Coran (par exemple Q 7 : 206 ; 21 : 19 ; 40 : 7 ; 41 : 38 ; 42 : 5 ; 69 : 17) et trouve des parallèles dans la tradition biblique (Ps 148, 1-5 ; *Ap Jn* 5, 11-12 ; voir Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 291). L'usage que fait Dieu de foudres (*ṣawā'iq*) pour frapper « ceux qu'Il veut » (v. 13) est étroitement lié à d'autres passages dans lesquels les foudres sont l'instrument de la punition divine contre les incroyants et les malfaisants (voir Q 2 : 55 ; 4 : 153 ; 41 : 13, 17 ; 51 : 44). Cela évoque le *topos* biblique de Dieu contrôlant la foudre, notamment en Jb 37, 4 ; 2 S 22, 14 ; Ps 77, 18 ; 104, 7 ; Jr 10, 13.

La phrase du v. 15 : *wa-li-Llāh yasjudu man fī-l-samāwāt wa-l-arḍ ṭaw'an wa-karhan wa-ẓilālhum bi-l-ghuduww wa-l-aṣāl*, « devant Dieu se prosternent ceux qui sont dans les cieux et sur la Terre, de gré et de force, ainsi que leur ombre, le matin et le soir » rappelle une déclaration analogue en Q 16 : 49 (*wa-li-Llāh yasjudu mā fī-l-samāwāt wa-mā fī-l-arḍ min dābba wa-l-malā'ika wa-hum lā yastakbirūna*, « devant Dieu se prosterne tout animal qui est dans les cieux et sur la Terre, ainsi que les Anges qui ne montrent pas d'orgueil »). Comme le remarque Reynolds, « le Coran semble mettre Dieu à la place du Jésus de la deuxième épître aux Philippiens, dans laquelle Paul (citant en partie Is 45, 23-24) déclare que tout ce qui se trouve aux cieux et sur la Terre se prosterne devant Jésus » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 420).

Selon Bell, le v. 16 semble être constitué de différents énoncés brefs, dont le but est d'affirmer l'unicité de Dieu. Ces énoncés ont pu être composés à plusieurs moments différents, et on leur a ajouté une « phrase de rime » afin d'« intégrer le verset dans la sourate » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 397). Sur l'emploi de l'ordre *qul*, « dis », dans

ce verset et dans d'autres cas similaires, voir Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 14.

Au v. 16, le Coran dévoile certains des arguments les plus fréquents de sa rhétorique contre les incroyants (voir Q 5 : 76 ; 6 : 71 ; 10 : 18, 106 ; 20 : 89 ; 21 : 66 ; 22 : 12 ; 25 : 3, 55 ; 26 : 72-73 ; 43 : 42). Selon Speyer, le langage coranique reflète ici la condamnation de l'idolâtrie dans la Bible (Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 445 ; Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 328-329).

La phrase du v. 17, *wa-anzala min al-samā' mā'*, « Il a fait descendre une eau du ciel » est une expression stéréotypée (voir Q 2 : 22 ; 6 : 99 ; 14 : 32 ; 16 : 10, 65 ; 20 : 53 ; 22 : 63 ; 39 : 21), mais la description des *wādīs* qui débordent est spécifique à ce verset. Les images de l'écume transportée par le torrent et de l'écume produite par le travail métallurgique ne trouvent aucun parallèle dans le corpus (le terme *zabad*, « écume », est un *hapax*). Comme le remarque Bell, l'image tirée du registre de la métallurgie fournit une métaphore de la différence entre la vérité et la fausseté : « les impuretés apparaissent comme écume à la surface, tandis que le métal de valeur reste en profondeur » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 398).

18-29 Croyants et incroyants : le sort respectif qui leur est réservé

Après la métaphore de l'écume (v. 17), qui représente le vrai et le faux, le Coran poursuit en présentant une vision similairement dualiste des croyants et des incroyants, ainsi que de leurs récompenses et punitions respectives. Le croyant est celui qui reconnaît la prédication du Coran comme étant la vérité (le terme *haqq*, « vérité », est employé ici délibérément pour renvoyer à la métaphore précédente). La question rhétorique¹ qui demande si le voyant est similaire à l'aveugle fait écho à une interrogation similaire au v. 16 : « L'aveugle et celui qui voit

1. Figure de style qui consiste à poser une question qui n'attend pas de réponse de son destinataire car cette réponse est déjà connue.

sont-ils égaux ? Les ténèbres et la lumière sont-elles égales ? » Bell postule que les deux questions rhétoriques étaient originellement liées l'une à l'autre (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 398).

La phrase du v. 22, *wa-yadra'una bi-l-ḥasanat al-sayyi'a*, « et qui repoussent le mal par le bien », peut être comparée à une formule analogue en Rm 12, 21 : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien » (voir Speyer, *Biblischen Erzählungen*, p. 454 ; Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 391).

Le superlatif féminin *'uqbā*, « finale », du v. 22, est répété quatre autres fois dans la sourate 13, aux v. 24, 35 (deux fois) et 42. L'emploi fréquent de cette forme au sein de la sourate est frappant, dans la mesure où *'uqbā* n'apparaît qu'une seule autre fois dans tout le corpus (Q 91 : 15). L'expression *'uqbā l-dār*, « la demeure finale » (v. 22, 24 et 42) peut être comparée à l'expression tout à fait similaire (dans la forme comme dans le sens) *'āqibat al-dār* (Q 6 : 135 ; 28 : 37 ; voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 399). Ici comme ailleurs, *'uqbā l-dār* fait clairement référence à la demeure céleste (et ce malgré les doutes prudents émis par Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 399).

La référence au jardin d'Éden comme lieu final de récompense eschatologique pour les croyants (v. 23) est révélatrice. Dans la Bible, l'identification du jardin primordial au paradis n'est pas explicitée. En revanche, l'assimilation des deux endroits sacrés est fréquente dans les croyances cosmologiques et eschatologiques juives et chrétiennes. Le Coran participe ostensiblement à cette tendance culturelle (voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 59-60 ; *id.*, *Qur'ān and the Bible*, p. 391).

Bell et Blachère observent tous deux que le v. 26 ne se relie pas bien à ce qui précède (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 400 ; Blachère, *Coran*, p. 275, n. 26). L'enseignement de cette partie du verset : *wa-mā l-ḥayāt al-dunyā fī-l-ākḥira illā matā'*, « la Vie Immédiate, par rapport à la [Vie] Dernière, n'est qu'[éphémère] jouissance », peut être rapproché d'autres passages coraniques (voir par exemple Q 6 : 32, 70 ; 7 : 51 ; 9 : 38 ; 10 : 7, 24 ; 29 : 64 ; 40 : 39 ; 43 : 35 ; 47 : 36 ; 57 : 20).

L'idée du v. 27, « Dieu égare qui Il veut et dirige vers Lui qui est venu à résipiscence » est liée à d'autres visions pareillement

déterministes dans le corpus (par exemple Q 6 : 35, 148-9 ; 14 : 21-24 ; 16 : 37 ; 43 : 20 ; voir aussi Q 10 : 11 et commentaire *ad loc.*).

Le mot *ṭūbā*, « fortune » qui est employé au v. 29, est un *hapax*. Les savants ont débattu des origines de ce terme, qui est souvent considéré comme dérivant du syriaque *ṭūbā*, « bonté, béatitude » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 206 ; Mingana, « Syriac Influence on the Style of the Kur'ān », p. 86 ; Blachère, *Coran*, p. 275, n. 28).

30-43 Encouragements adressés au messager et avertissements aux incroyants

30-32 Premier encouragement au messager

Au v. 30, le parallèle effectué entre la communauté du prophète du Coran et les communautés précédentes qui « ont disparu auparavant » (*qad khalat min qablihā umam*) reflète la vision coranique de l'histoire sacrée qui est envisagée comme un cycle d'événements récurrents dans lesquels différents prophètes ou messagers sont envoyés à différentes communautés. Ce lien entre présent et passé est répété deux fois dans les versets suivantes (v. 32 : « Certes, on s'est raillé des Messagers avant toi » ; v. 38 : « Certes, Nous avons envoyé des Messagers avant toi »), ce qui donne une certaine cohérence stylistique à la section finale de la sourate.

L'affirmation du v. 31 : « S'il existait un Coran par lequel les montagnes seraient mises en marche, ou par lequel la Terre serait mise en pièces, ou par lequel il serait parlé aux morts », soulève plusieurs difficultés. En effet, on n'y trouve pas de verbe de type *yaqūlūna*, « ils disent », pour introduire les propos qui sont rapportés, ce qui rend incertaine l'identité de la ou des personne(s) ayant prononcé ces paroles. Une possibilité serait de considérer qu'il s'agirait des paroles de ceux qui « ne croient pas au Miséricordieux » (*hum yakfurūna bi-l-rahmān*) mentionnés au verset précédent. Toutefois, la phrase suivante, qui est introduite par l'impératif *qul* (« dis ») : « Il est mon Seigneur. Nulle divinité excepté Lui. Sur Lui je m'appuie et vers Lui

est mon retour », rend peu probable la possibilité d'un tel rapport entre le v. 30 et le début du v. 31. Le ton de la déclaration peut être comparé à celui du v. 7 (voir *supra*) dans lequel les incroyants (*al-ladhīna kafarū*) disent : « Que n'a-t-on fait descendre sur lui un signe de son Seigneur ! » Si le parallèle entre les v. 7 et 31 est délibéré, l'attitude sarcastique qui est exprimée par les incroyants dans ce dernier verset peut alors être reliée à la déclaration du v. 32 : « Certes, on s'est raillé des Messagers avant toi. »

Une autre interprétation possible a été proposée par Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 401), qui considère que les personnes à l'origine des propos du v. 31 ne seraient pas les incroyants, mais plutôt certains disciples du messager coranique qui exprimeraient leur déception concernant l'efficacité de la prédication (*i.e.* du *qur'ān*, qui serait ici à comprendre dans son sens de « récitation » et non d'Écriture). Dans ce cas, il ne faudrait pas considérer que la phrase est moqueuse, mais plutôt qu'elle reflète la déception et le doute. Si l'interprétation de Bell est correcte, l'attitude dubitative des croyants qui est exprimée au v. 31 peut être reliée à la question rhétorique qui suit : « ceux qui ne croient pas ne voient-ils pas clairement que si Dieu voulait, Il dirigerait les Hommes en totalité ? ».

Quoi qu'il en soit, Reynolds remarque avec raison que « ce verset peut être lu en comparaison avec Q 59 : 21, qui (contrairement au verset de Q 13) insiste sur le fait que "ce" Coran a bien le pouvoir de détruire une montagne » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 393).

Autre problème : selon Luxenberg, le premier verbe du v. 31 devrait être corrigé. Ainsi, *wa-law anna qur'ānan suyyirat bihi l-jibāl...* devrait être lu, selon lui, *wa-law anna qur'ānan suttirat*. Ce faisant, la phrase « s'il existait un Coran par lequel les montagnes seraient mises en marche » verrait son sens changé en « s'il existait un Coran par lequel les montagnes seraient détruites », puisque de l'avis de Luxenberg *suttirat* refléterait la forme syriaque *estattar*, « être détruit ». Luxenberg analyse aussi le second verbe qui apparaît dans la suite de la phrase : *quṭṭi'at bihi l-arḍ*, traduit ci-dessus par : « par lequel la Terre serait mise en pièces ». À la suite de Paret et Bell, il considère que *quṭṭi'at* peut être vu comme un synonyme de *shaqqa*,

qui se trouve employé dans des contextes analogues ailleurs dans le Coran (par exemple Q 19 : 90, « la terre manque de se fendre » ou Q 80 : 26, « puis Nous avons fendu la terre »). Selon lui, cette compréhension est préférable au sens littéral de *qutṭi'a*, « déchirer en morceaux ». Luxenberg constate que les deux sens de ce verbe sont associés au syriaque *ṣrā*, ce qui l'amène à postuler que nous avons, en Q 13 : 31, un cas dans lequel « le Coran emploie une véritable expression arabe qui ne traduit qu'une seule des significations de l'expression syriaque équivalente, en supposant que l'équivalent arabe doit avoir eu un contenu sémantique identique » (Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 150-151).

33-35 Avertissement adressé aux incroyants et parabole du Jardin

Le début du v. 33, *a-fa-man huwa qā'im 'alā kull nafs bi-mā kasabat*, « celui qui se tient auprès de chaque âme [ou : celui qui surveille toute âme], pour ce qu'elle s'est acquis » n'est pas clair. Bell considère que cette phrase « est certainement confuse ; en l'état il est impossible de l'interpréter, et il est difficile de la reconstruire de manière satisfaisante » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 402). Il observe en outre que « le premier segment *a-fa-man... kasabat* est incomplet », et semblerait plutôt appartenir au contexte du v. 17, puisqu'il ne peut être relié au segment suivant du verset : *wa-ja'alū li-Llāh shurakā*, « ils ont donné à Dieu des Associés ». Blachère note lui aussi les difficultés posées par cette phrase, où l'apodose¹ manque. Il mentionne ensuite le fait que Barth a cherché l'apodose plus loin dans le verset : *am tunabbi'ūnahu bi-mā lā ya'lamu fī l-arḍ am bi-zāhir min al-qawl*, « L'aviserez-vous en des termes inconnus sur la terre ou en explicites paroles ? ». Blachère rejette cependant cette solution car elle « oblige à supprimer 'am et à admettre une interversion des termes » (Blachère, *Coran*, p. 277, n. 33). Il est peut-être plus raisonnable d'admettre,

1. L'apodose est la partie de la proposition principale qui vient après la proposition subordonnée conditionnelle (appelée « protase » ; ici, la protase est *a-fa-man huwa qā'im 'alā kull nafs bi-mā kasabat*) et en indique la conséquence.

comme le fait Droge, qu'il y a tout simplement une lacune dans le texte (Droge, *Qur'ān*, p. 154, n. 50).

Comme le constate Bell, la phrase *am tunabbi'ūnahu [...] bi-zāhir min al-qawl*, « L'aviserez-vous [...] en explicites paroles ? » est quelque peu incohérente, dans la mesure où « il y a évidemment un contraste entre ce qui n'est pas su et ce qui est dit ouvertement ». Bell note aussi que la phrase « ne convient pas à ce contexte, alors qu'elle serait assez bien adaptée à l'allusion, à la fin du verset, à la machination de ceux qui ont mécru » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 402).

La phrase introductive du v. 35, *mathal al-jannat al-latī wu'ida l-muttaqūna*, « image du Jardin qui a été promis aux pieux », est une formule stéréotypée qui apparaît aussi comme titre en Q 47 : 15. Ces deux versets sont à de nombreux égards similaires, mais ils contiennent aussi quelques différences. Là où Q 47 : 15 décrit le Jardin à l'aide d'images tirées de la tradition biblique (comme la rivière de miel, voir Jb 20, 17), le v. 35 emploie la description standard et stéréotypée du paradis (*jannāt tajrī min taḥtiḥā l-anhār*, « des jardins sous lesquels coulent les rivières », voir Tesei, « Some Cosmological Notions », p. 26). Comme Q 47 : 15, le v. 35 oppose aussi l'image des plaisirs du Jardin à celle de la punition de l'enfer, bien que la description de l'action de la justice divine y soit moins articulée. La mention de fruits perpétuels (*ukuluhā dā'im*) est en revanche unique à Q 13 : 35 (voir toutefois « les fruits », *al-thamarāt*, mentionnés en Q 47 : 15), tandis que l'ombre de la demeure paradisiaque est un *topos* commun dans le corpus (voir Q 4 : 57 ; 36 : 56 ; 56 : 30 ; 76 : 14 ; 77 : 41). En général, les images de la nourriture et de l'ombrage paradisiaques dans le Jardin reflètent des descriptions similaires à *Ap Jn* 7, 15-17 (voir Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 393).

36-43 Second encouragement au messager

Le v. 36 ouvre une fenêtre intéressante sur l'environnement social dans lequel le Coran a émergé, puisqu'il mentionne la présence de personnes parmi les « Gens du Livre » qui ont accepté la prédication coranique. Blachère et Droge voient dans ce verset une

référence explicite aux juifs et aux chrétiens qui croyaient aux prophètes du Coran (Blachère va jusqu'à parler de la conversion des juifs et des chrétiens ; voir Blachère, *Coran*, p. 277, n. 36, voir aussi Droge, *Qur'ān*, p. 153, n. 53). Des affirmations du même ordre, dont le but est d'afficher la reconnaissance, par (certains de) ceux qui ont déjà reçu l'Écriture, de la révélation coranique, se trouvent en Q 6 : 114 ; 28 : 52-53 ; 29 : 46. À ces « croyants » parmi les Gens du Livre sont opposés les groupes désignés comme « les factions » (*al-aḥzāb*). Des groupes qui rejettent la révélation coranique et sont identifiés en conséquence sont aussi mentionnés ailleurs dans le corpus (par exemple Q 11 : 17 ; 19 : 37 ; 23 : 53 ; 30 : 31). Il s'agit vraisemblablement de juifs ou de chrétiens (ou des deux). Dans ce contexte, on ne sait cependant pas pourquoi il est dit qu'ils en rejettent seulement « une partie » (*ba'dahu*, qui renvoie à *mā unzila ilayka*, « ce qui est descendu vers toi »).

L'expression *ḥukm 'arabī*, « jugement arabe » (v. 37) pour désigner la révélation coranique, n'apparaît que dans ce verset. Selon Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 404), le terme *ḥukm 'arabī* a davantage de connotations légales que ce qui est désigné ailleurs par *qur'ān 'arabī* (voir Q 12 : 2 ; 20 : 113 ; 39 : 28 ; 41 : 3 ; 42 : 7 ; 43 : 3), mais cette idée reste un peu spéculative. Le parallèle le plus proche (noté par Bell lui-même) se trouve peut-être en Q 5 : 43, où la Torah (*al-tawrāt*) est dite contenir le « jugement de Dieu » (*ḥukm Allāh*).

L'idée que des épouses et une descendance ont été données aux messagers (v. 38) ne connaît pas de parallèle dans le reste du corpus. Ailleurs, nous trouvons simplement des références aux femmes ou fils de certains prophètes tels Noé ou Lot. Toutefois aucune autre déclaration concernant le don divin d'une famille n'y apparaît (bien qu'une affinité conceptuelle existe dans les cas des conceptions miraculeuses de Marie et de la femme d'Abraham). De manière intéressante, l'idée exprimée au v. 38 contredit clairement l'affirmation de Q 33 : 40 selon laquelle « Muḥammad n'est le père d'aucun de vos hommes » (à ce sujet, voir Powers, *Muhammad*). Lorsque l'on compare les données de Q 13 : 38 et celles de Q 33 : 40, il semblerait que Muhammad n'ait étrangement pas reçu les mêmes faveurs divines que les messagers

précédents. Néanmoins, comme le remarque Paret, l'affirmation du v. 38 peut tout simplement se comprendre comme une allusion au fait que les messagers ne sont que des mortels avec des femmes et des enfants, et non des êtres surnaturels comme les anges (Paret, *Koran*, p. 264).

La phrase *li-kull ajal kitāb*, « à chaque terme un livre », qui clôt le v. 38, est ambiguë. Bell constate que bien que *ajal* soit souvent compris comme signifiant « période », son sens littéral est plutôt « terme ». Il comprend ensuite la phrase coranique comme « le terme du jugement à venir pour un peuple mécréant est fixé dans un décret écrit » (Bell, *Commentary*, vol. I, p. 404). Blachère adopte une interprétation similaire, mais il se focalise sur le concept coranique de la succession prophétique. Il traduit donc la phrase ainsi : « À chaque terme une Écriture » et explique dans une note : « au terme fixé pour chaque communauté ayant reçu déjà une révélation, vient un Prophète chargé d'un nouveau message (?) », tout en reconnaissant le caractère incertain de son hypothèse (Blachère, *Coran*, p. 278, n. 38). Droge traduit le mot *kitāb* par « décret écrit » (tout en reconnaissant qu'il signifie littéralement « livre ») et explique que la phrase « peut vouloir dire que chaque période a son "Livre" révélé, ou alors que le temps du jugement pour chaque période est fixé dans un "décret écrit" » (Droge, *Qur'ān*, p. 154, n. 59).

L'expression *umm al- kitāb*, « mère du Livre », qui est dit être auprès de Dieu au v. 39, est complexe. Elle apparaît deux autres fois dans le Coran : en Q 43 : 4, où le *umm al-kitāb* renferme le *qur'ān 'arabī* (« *qur'ān* arabe ») qui est mentionné en Q 43 : 3, et puis en Q 3 : 7, où l'expression « mère du livre » désigne certains des versets (*āyāt*) du livre qui a été envoyé au prophète du Coran, et plus précisément les versets qui sont « clairs » (*muḥkamāt*), par opposition à ceux qui sont « ambigus » (*mutashābihāt*). L'expression *umm al-kitāb* est souvent associée au *lawḥ maḥfūz*, « la table gardée » qui est mentionnée en Q 85 : 22 (voir Madigan, « Book », p. 247-248 ; Martin, « Createdness of the Qur'ān », p. 467-468) et est compris comme renvoyant à une sorte d'archétype céleste de l'Écriture (d'où provient la compréhension courante de l'expression *umm al- kitāb* comme « essence du livre »).

Ici, le concept sous-jacent est peut-être que cet archétype de l'Écriture contient toutes les Écritures révélées qui sont identifiées dans le corpus comme *tawrāt*, *injīl* et *qur'ān* – une idée que l'on retrouve aussi en Q 56 : 75-80 (voir Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 257). Si tel est le cas, le Coran suit peut-être ici un concept de révélation comparable à celui des « tablettes célestes » décrites dans le *Livre des Jubilés* (voir à ce sujet García Martínez, « Heavenly Tablets »). Cependant, comme le remarque Madigan, l'expression *umm al-kitāb* peut tout simplement être lue de manière symbolique (Madigan, « Book », p. 247). En outre, Madigan insiste sur le fait que « le *umm al-kitāb*, "la source (litt., mère) du *kitāb*", n'est pas seulement un livre primordial plus complet dont sont dérivées chacune des Écritures ; c'est l'essence même de la connaissance universelle de Dieu et de sa volonté » (Madigan, *Self-Image*, p. 77).

Au v. 41, la phrase *a-wa-lam yaraw annā na'tī l-arḍ nanquṣuhā min aṭrāfihā*, « ne voient-ils pas que Nous frappons la terre, la réduisant de tous côtés ? », est obscure. Les mêmes propos sont réitérés *ad litteram* en Q 21 : 44. La majorité des commentateurs la relie aux succès militaires de la communauté du messager coranique. Les savants occidentaux se limitent à reproduire ces interprétations et à souligner les difficultés de compréhension soulevées par cette formule (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 405 ; Paret, *Koran*, p. 265-266 ; Droge, *Qur'ān*, p. 154, n. 64). On peut se demander si l'image de la terre réduite de tous côtés n'est pas censée décrire des événements cosmologiques dans un contexte eschatologique.

La sourate (v. 43) se conclut avec la reprise de la dynamique : rejet du prophète du Coran par les incroyants / Dieu rassure le prophète quant à son statut de messager.

Traduit de l'anglais par Paul Neuenkirchen.

Bibliographie

- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ân)* (Paris : Maisonneuve).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BUDGE Wallis Ernst. A (1889), *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes* (Cambridge : Cambridge University Press).
- CRONE Patricia (2005), « How Did the Quranic Pagans Make a Living ? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68, p. 387-399.
- CRONE Patricia (2012), « The Quranic Mushrikūn and the Resurrection [Part I] », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75/3, p. 445-472.
- CRONE Patricia (2013), « The Quranic Mushrikūn and the Resurrection [Part II] », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76/1, p. 1-20.
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox Publishing).
- GARCÍA MARTÍNEZ Florentino (1997), « The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees », dans Matthias Albani, Jörg Frey, Armin Lange (dir.), *Studies in the Book of Jubilees* (Tübingen : Mohr Siebeck), p. 243-260.
- HENZE Matthias (2001), *The Syriac Apocalypse of Daniel. Introduction, Text and Commentary* (Tübingen : Mohr Siebeck).
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde : Brill, 2007).
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].

- MADIGAN Daniel A. (2001), *The Qur'ân's Self-Image : Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton : Princeton University Press).
- MADIGAN Daniel A. (2003), « Book », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ân* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 242-251.
- MARTIN, Richard C. (2003), « Createdness of the Qur'ân », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ân* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 467-471.
- MINGANA Alphonse (1927), « Syriac Influence on the Style of the Kur'ân », *Bulletin of the John Rylands Library* 11, p. 77-98.
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- POWERS David S. (2009), *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur'ân and its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).
- REYNOLDS Gabriel Said (2018), *The Qur'ân and the Bible. Text and Commentary* (New Haven : Yale University Press).
- SPEYER Heinrich (1988³), *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim : Georg Olms Verlag [1^{re} éd. 1931]).
- TESEI Tommaso (2015), « Some Cosmological Notions from Late Antiquity in Q 18 : 60–65 : The Quran in Light of Its Cultural Context », *Journal of the American Oriental Society* 135/1, p. 19-32.
- TESEI Tommaso (2015), « The Barzakh and the Intermediate State of the Dead in the Quran », dans Christian Lange (dir.), *Locating Hell in Islamic Traditions* (Leyde : Brill), p. 29-55.
- VAN BLADEL Kevin (2007), « Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and its Late Antique Context », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70/2, p. 223-246.
- WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).

TOMMASO TESEI

Sourate 14
IBRĀHĪM
(ABRAHAM)

STRUCTURE GÉNÉRALE

52 versets. La sourate rime principalement en *-īd* (v. 1-3, 7-8, 14-16, 18-19), *-īm/-īn/-ūn* (v. 4, 6, 10-13, 22, 25, 36-37), *-ār/-āl* (v. 26, 28-34, 42, 44-46, 48, 50). Le titre est tiré du v. 35.

Les thèmes centraux de la sourate sont ceux de la promesse eschatologique de Dieu et de l'exemple des peuples et prophètes antérieurs. Selon Blachère, la sourate 14 est constituée d'une série de courtes révélations groupées selon leurs thèmes ou des expressions prégnantes qui y sont utilisées (Blachère, *Coran*, p. 278). On y trouve deux paraboles (v. 18, 24-27) ainsi que trois blocs narratifs qui traitent de récits des révélations antérieures et d'expériences prophétiques. Les premier et troisième blocs narratifs contiennent des récits qui sont spécifiquement dédiés à Moïse (v. 5-8) et Abraham (v. 35-41), tandis que le second bloc traite en même temps du peuple de Noé ainsi que des 'Ād et des Thamūd (v. 9-17). Aucun de ces récits n'est entièrement développé : ils sont principalement fondés sur des allusions à des groupes thématiques développés ailleurs dans le corpus.

Plan

1-3 Lettres mystérieuses, glorification de Dieu et polémique contre les incroyants.

4 Langage des messagers et contrôle divin sur les actes humains.

5-8 Premier bloc narratif : Moïse et son peuple.

9-17 Deuxième bloc narratif : récits des nations anéanties.

18 Parabole des incroyants.

19-20 La puissance créatrice de Dieu : Dieu crée comme bon lui semble.

21-23 Description d'une scène de Jugement.

24-27 Parabole du bon et du mauvais arbre.

28-34 Destin des incroyants, prescriptions adressées aux croyants, signes de Dieu.

35-41 Troisième bloc narratif : récit d'Abraham.

42-52 Rappel de l'inéluctabilité de la punition finale.

COMMENTAIRE

1-3 *Lettres mystérieuses, glorification de Dieu et polémique contre les incroyants*

La combinaison des lettres « mystérieuses » introductives *alif-lām-rā'* est la même que celle qui se trouve au début des sourates 10, 11, 12 et 15.

Selon Bell, les v. 1-3 ont été composés lors d'une étape ultérieure pour servir d'introduction à la sourate, bien qu'il admette qu'ils puissent inclure des éléments plus anciens (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 235 ; *id.*, *Commentary*, vol. 1, p. 407).

4 *Langage des messagers et contrôle divin sur les actes humains*

Comme le remarque Droge (*Qur'ān*, p. 155, n. 7), l'affirmation du v. 4 selon laquelle les messagers de Dieu parlent la langue des peuples auxquels ils sont envoyés peut être reliée au *topos* de la révélation coranique en « arabe clair [*mubīn*] » (Q 12 : 2 ; 13 : 37 ; 16 : 103 ; 20 : 113 ; 26 : 195 ; 39 : 28 ; 41 : 3 ; 42 : 7 ; 43 : 3 ; 46 : 12 ; voir aussi Q 5 : 92 ; 16 : 35, 82 ; 24 : 54 ; 29 : 18 ; 64 : 12). Si tel est le cas, il en découle un concept de révélation dans lequel le prophète du Coran apparaît comme le dernier d'une série de messagers porteurs des annonces de Dieu dans la langue respective des peuples auxquels ils sont envoyés. Bell suppose que la déclaration du v. 4 est une réponse aux juifs qui objectent que seul l'hébreu est la langue de la révélation (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 235 ; *id.*, *Commentary*, vol. 1, p. 407).

5-8 *Premier bloc narratif : Moïse et son peuple*

Nous trouvons ici une version très abrégée du récit de Moïse, qui se concentre essentiellement sur le motif de l'allocution de Moïse à son peuple. Les aspects principaux du récit, tels que les signes miraculeux qui ponctuent la mission de Moïse ou la libération des fils d'Israël des mains de Pharaon, ne sont mentionnés que de manière allusive (v. 5-6).

Droge note à juste titre que dans la sourate 14, les missions de Moïse et du prophète du Coran sont décrites de manière identique (Droge, *Qur'ān*, p. 155, n. 9). Ainsi, l'ordre que Dieu adresse à Moïse : « Fais sortir ton peuple des ténèbres vers la lumière ! » (*akhrij qawmaka min al-zulumāt ilā l-nūr*), au v. 5, fait écho à la déclaration du v. 1 : « pour que tu fasses sortir les Hommes des ténèbres vers la lumière » (*li-tukhrija l-nās min al-zulumāt ilā l-nūr* ; voir Q 57 : 9 ; 65 : 11). Ce cas reflète un phénomène plus large qu'on a pu qualifier de « mono-prophétisme » coranique. C'est là un concept de la prophétie propre

au Coran, selon lequel les descriptions des différents prophètes de Dieu sont fondés sur le même modèle (Gilliot, « Poète ou prophète » ; de Prémare, « L'islam comme monoprophétisme » ; Azaiez, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 263 ; Dye, dans *ibid.*, p. 328). Il y a néanmoins une différence notable entre les v. 1 et 5 : la phrase du v. 1 emploie le mot *nās* tandis que le v. 5 utilise le terme *qawm*. Cela pourrait indiquer que, contrairement à Moïse et aux fils d'Israël (ainsi que d'autres prophètes et leurs peuples mentionnés plus loin dans la sourate), la mission du prophète coranique n'est pas censée être adressée à un peuple spécifique, mais pourrait être porteuse d'un message plus « universaliste » (voir à ce sujet le commentaire de la sourate 7, *supra*, notamment les v. 11-24, 35-39, 54-58, 94-102, 156-158).

L'expression *ayyām Allāh*, « les Jours de Dieu », au v. 5 (voir Q 45 : 14), a été reliée à l'expression hébraïque *milhamōt Yhwh* qui figure en Nb 21, 14 (Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 22 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 408 ; Wansbrough, *Qur'ānic Studies*, p. 4).

La phrase du v. 6 : « Rappelez-vous le bienfait de Dieu envers vous quand Il vous sauva des gens de Pharaon qui vous imposaient le pire tourment, égorgaient vos fils et couvraient vos femmes de honte ! En cela fut une grande épreuve de votre Seigneur », reproduit presque *ad litteram* Q 2 : 49 et trouve un phrasé similaire en Q 28 : 4. La scène décrite renvoie à l'ordre proclamé par Pharaon de tuer les garçons hébreux mais d'épargner les filles (voir Ex 1, 15-16, 22).

9-17 Deuxième bloc narratif : *récits des nations anéanties*

Le deuxième bloc narratif succède immédiatement au premier et est introduit par la locution *a-lam ya'tikum naba'*, « Le récit ne vous est-il pas parvenu » (voir Q 9 : 70 ; 64 : 5). On ne sait pas trop si le locuteur ici est Moïse qui poursuit ses déclarations aux fils d'Israël, ou s'il s'agit du prophète du Coran qui s'adresse à son auditoire (voir Droge, *Qur'ān*, p. 156, n. 14). Bell semble pencher pour la première réponse,

remarquant que ces versets « prolongent le discours de Moïse » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 408).

Quoi qu'il en soit, ce qui suit combine différents récits de punition coraniques : ceux des peuples de Noé, des 'Ād et des Thamūd. Ailleurs dans le corpus, ces récits sont souvent groupés ensemble et se trouvent les uns à la suite des autres, comme exemples de peuples ayant rejeté les messagers de Dieu et étant punis pour cette raison (voir par exemple Q 7 : 59-102 ; 11 : 25-95). Comme le note Bell, les récits de punition des peuples de Lot et de Madian, qui sont généralement cités avec les autres, « manquent » ici (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 408).

Un autre fait curieux dans ces récits sur Noé, les 'Ād et les Thamūd, réside dans la manière dont ils sont présentés à l'auditoire. Il est bien connu que les différents récits coraniques de punition suivent une trame narrative commune qui se déroule comme suit : [1] Dieu envoie un messenger à un peuple ; [2] le messenger exhorte son peuple à obéir au Dieu unique ; [3] le peuple rejette le messenger ; [4] Dieu punit le peuple. Tout en suivant ce schéma, les récits de punition apparaissent ailleurs comme des récits individuels, dissociés les uns des autres. En revanche, ici, aux v. 9-17, les récits de Noé, des 'Ād et des Thamūd sont imbriqués, formant un seul bloc narratif. Les trois messagers, c'est-à-dire Noé, Hūd et Šāliḥ (les deux derniers n'étant pas nommés), ne s'expriment pas individuellement mais transmettent en chœur l'avertissement de Dieu. De manière similaire, les incroyants qui rejettent leur message s'expriment à l'unisson, et non comme trois communautés distinctes vivant à différents moments de l'histoire humaine.

Selon Reynolds, l'expression *wa-lanuskinannakum al-ard min ba'dihim*, « et vous établir sur cette terre, après eux », au v. 14, « semble indiquer que dans la conception générale du Coran, de nouveaux peuples s'installent aux endroits mêmes où les peuples antérieurs ont été punis pour leurs méfaits » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 397).

L'adjectif *ṣadīd* qui, au v. 16, qualifie l'eau qui est donnée à boire comme punition aux incroyants, est un *hapax*. Le sens exact du terme

n'est pas certain. Bell le traduit par « visqueuse » (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 237), Droge par « sale » (Droge, *Qur'ān*, p. 156), Blachère par « fétide » (Blachère, *Coran*, p. 281). Bell note que *ṣadīd* « est généralement interprété comme la matière aqueuse qui sort d'une blessure » (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 237, n. 1), une explication qui est reprise quasiment mot pour mot par Droge (Droge, *Qur'ān*, p. 156, n. 27).

18 *Parabole des incroyants*

La parabole du v. 18 est liée par son thème au bloc narratif précédent qui traite des peuples ayant été punis par Dieu. Peut-être la comparaison des incroyants aux cendres dispersées par le vent de la tempête est-elle censée rappeler le cataclysme par lequel Dieu anéantit généralement les communautés qui ont rejeté ses messagers. Quoi qu'il en soit, la comparaison utilisée ici : « Les actions de ceux qui sont incrédules envers leur Seigneur sont à l'image des cendres sur lesquelles s'acharne le vent un jour d'ouragan », rappelle Ps 1, 4 : « Tel n'est pas le sort des méchants : ils sont comme la bale¹ que disperse le vent » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 398).

19-20 *La puissance créatrice de Dieu : Dieu crée comme bon lui semble*

Comme ailleurs dans le corpus, la création des cieux et de la terre est prise comme un exemple illustrant la capacité qu'a Dieu de créer à Sa guise. Contrairement à d'autres passages dans lesquels la création primordiale sert comme preuve de la puissance et de l'unicité divines (par exemple Q 10 : 3-6), la tonalité de cette section est plutôt menaçante : l'auditoire est averti de sa potentielle destruction et du fait qu'il pourrait être remplacé par une nouvelle création.

1. L'enveloppe du grain de blé.

21-23 Description d'une scène de Jugement

Ainsi que le constate Bell, la mention des faibles et des orgueilleux, au v. 21, rappelle la situation analogue dans la version du récit des Thamūd telle qu'elle apparaît en Q 7 : 75 (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 411). La phrase que les orgueilleux adressent aux faibles : « Si Dieu nous avait dirigés, nous vous aurions dirigés », reflète des attitudes déterministes similaires à celles qui se trouvent dans d'autres passages coraniques (par exemple Q 6 : 35, 148-149 ; 16 : 35 ; 43 : 20).

L'image de Satan déclarant aux pécheurs qu'il n'a pas tenu sa promesse peut être reliée au thème plus général du démon trompeur cherchant à tenter l'humanité lors de sa chute (Q 7 : 14-18 ; 15 : 35-42 ; 17 : 62-65 ; 38 : 79-85 ; voir Q 34 : 20-21). Comme le note Reynolds, « bien que l'idée de la prédication de Satan se trouve uniquement dans le Coran, l'idée selon laquelle certains Hommes font de Satan leur maître apparaît dans plusieurs passages du Nouveau Testament » (en citant 1 Tm 5, 15 et Ap Jn 2, 9 ; Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 399). Le participe *muṣṛikh*, « celui qui secourt en répondant à un appel » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 411), employé à deux reprises dans les paroles qu'adresse Satan aux pécheurs (« Je ne suis pas un secours pour vous et vous n'êtes pas un secours pour moi »), est un *hapax*. Les paroles de Satan semblent avoir un lien avec l'idée coranique courante selon laquelle il n'y aura aucune intercession au jour du Jugement.

La phrase *jannāt tajrī min taḥtiḥā l-anhār* est mieux comprise comme signifiant « des jardins sous lesquels coulent les rivières ». Cette image doit être lue à la lumière du concept cosmologique relativement courant dans l'Antiquité tardive selon lequel les rivières du paradis atteignent la partie habitée du monde en circulant sous la mer. L'expression *min taḥtiḥā* pourrait faire référence à la fois au lieu d'origine et au cours souterrain des rivières paradisiaques. La présence de l'article défini devant le terme *anhār* laisse penser que le Coran évoque ici toutes les rivières. Cela refléterait l'idée proche-orientale (et biblique) selon laquelle les rivières de la Terre ont une origine divine

et ont une source située dans une terre paradisiaque (Tesei, « Some Cosmological Notions », p. 26).

24-27 *Parabole du bon et du mauvais arbre*

La deuxième parabole est liée à celle du v. 18 à travers son sous-texte. Tout comme la première parabole, elle évoque le Psaume 1. Plus spécifiquement les v. 24-25 : « [Une parole excellente est] semblable à un arbre excellent, dont la racine est solide, la ramure en plein ciel et les fruits abondants en toute saison », rappellent Ps 1, 3 : « Il est comme un arbre planté près des ruisseaux : il donne du fruit en sa saison et son feuillage ne se flétrit pas ; il réussit tout ce qu'il fait » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 399). Il convient de noter la manière curieuse dont le Coran réutilise les éléments du psaume 1, qui sont énoncées dans l'ordre inverse de celui des Psaumes (la référence à Ps 1, 4 précède celle à Ps 1, 3). Un autre fait remarquable est que, contrairement à la parabole en Ps 1, 3, le verset coranique contient aussi une métaphore du mauvais arbre (v. 26), qui est mise en miroir avec l'image de l'arbre excellent. Ce faisant, le Coran renvoie peut-être à la parabole du bon arbre qui produit de bons fruits et de l'arbre malade qui porte de mauvais fruits en Mt 7, 15-20.

28-34 *Destin des incroyants, prescriptions adressées aux croyants, signes de Dieu*

Les v. 28-31 continuent à développer l'opposition entre les incroyants et les croyants que l'on trouve aux versets précédents. L'expression *dār al-bawār*, « Demeure de la Perdition », qui désigne l'enfer au v. 28, est un *hapax*.

Blachère constate que le vocabulaire du v. 31 indique un ajout postérieur (Blachère, *Coran*, p. 282). En cherchant lui aussi à établir une

chronologie interne, Bell attire l'attention sur l'absence de référence à la *zakāt* (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 413).

La section sur les signes de Dieu et Sa capacité créatrice aux v. 32-34 est thématiquement liée aux v. 19-20.

35-41 *Troisième bloc narratif : récit d'Abraham*

Le troisième bloc narratif traite d'Abraham et prend la forme d'une prière que le patriarche adresse à Dieu. Selon Bell, les v. 36-37 sont plus tardifs que le reste du passage et remplacent les v. 38-41 (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 413-414).

Il est difficile de savoir quel est le lieu désigné par l'expression *hādhā l-balad*, « cette ville » au v. 35. L'adjectif *āmin*, « sûr » qui la qualifie, apparaît ailleurs en relation avec Abraham (Q 3 : 97) : il y qualifie le « lieu où se tenait » (*maqām*) Abraham, lieu qui est compris comme étant la Maison à Bakka, mentionnée dans le verset précédent. En se fondant sur ces intertextes coraniques, les commentateurs et les savants ont relié l'expression *hādhā l-balad* à La Mecque, en supposant que La Mecque et Bakka étaient un seul et même lieu (voir par exemple Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 414 ; Droge, *Qur'ān*, p. 158, n. 46 ; la traduction de *balad* par « Ville », chez Blachère, indique qu'il suit lui aussi cette interprétation). Toutefois, l'identification de Bakka à La Mecque est douteuse, dans la mesure où le toponyme Bakka apparaît en Ps 84, 7, sans référence à une ville arabe. De manière générale, ce passage semble être lié aux traditions bibliques concernant l'autel sacrificiel qu'Abraham dresse sur une montagne du pays de Moriyya (Gn 22, 2). Comme le remarque Reynolds, il est possible que le Coran transfère ces traditions à un lieu en Arabie (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 401 ; voir aussi son commentaire à Q 2 : 125-128, *ibid.*, p. 69-71). Mais en même temps, « il faut garder à l'esprit la possibilité que La Mecque ne fut choisie comme lieu pour la "Maison" que plus tard, justement parce qu'elle semblait correspondre à certaines tournures de phrase dans le Coran » (*ibid.*, p. 402).

D'après El-Badawi, le v. 37 réarticule des éléments de Lc 3, 8, en accomplissant la prophétie de Jésus qui y est mentionnée (« Car je vous le dis, des pierres que voici Dieu peut susciter des enfants à Abraham »). El-Badawi compare les enfants issus des pierres de la prophétie de Jésus à ceux des descendants d'Abraham qui se sont établis dans une « vallée sans culture » (*wād ghayr dhī zar'*), ainsi que la phrase de Luc : « Produisez donc des fruits qui témoignent de votre conversion » avec la fin du v. 37 : « Attribue-leur des fruits ! Peut-être seront-ils reconnaissants ! » (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 82).

On a parfois vu la mention d'Ismaël comme fils d'Abraham, au v. 39, comme une indication que ce verset était un ajout postérieur à la partie principale de la sourate. L'idée est que la présentation coranique d'Ismaël varie avec le temps, et que ce n'est qu'à un stade plus tardif qu'Ismaël a été associé à la figure d'Abraham. Cependant, comme le constate Witztum, cette interprétation qui fait du v. 39 une interpolation constitue un argument circulaire. La mention d'une relation de parenté entre Abraham et Ismaël est utilisée pour dater le verset et le considérer comme tardif, mais dans le même temps, la datation tardive du verset sert à justifier l'idée que la relation familiale entre les deux prophètes n'est apparue que progressivement (Witztum, « The Foundation of the House », p. 39).

Bell suggère que l'expression *min dhurriyyatī*, « de ma descendance » (v. 40), mise dans la bouche d'Abraham, « présage peut-être l'apparition de Muhammad et de ses partisans » – ce que pourrait confirmer l'emploi de *mu'minūn*, « croyants », au verset suivant (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 415).

42-52 Rappel de l'inéluctabilité de la punition finale

Au v. 42, la phrase *wa-lā taḥsabanna Llāh ghāfilan 'ammā ya'malu al-zālimūna*, « ne crois pas que Dieu soit insoucieux de e que font les injustes », rappelle la déclaration stéréotypée *wa-mā Llāh bi-ghāfil*

'ammā ta'malūna, « Dieu n'est pas insoucieux de ce que vous faites » qui revient à plusieurs reprises en d'autres endroits du Coran (Q 2 : 74, 85, 140, 144, 149 ; 3 : 99 ; 27 : 93 – dans ce dernier cas, sous la forme *wa-mā rabbuka bi-ghāfil 'ammā ta'malūna*, « votre Seigneur n'est pas insoucieux de ce que vous faites »). Bell en conclut que ce verset doit être une insertion tardive (« sinon médinoise ») (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 415).

La description du Jugement comme un jour où *tashkhaṣu fīhi l-abṣār*, « leurs yeux seront exorbités » (v. 42) peut être comparée à une description similaire en Q 21 : 97 : *shākhiṣa abṣār al-ladhīna kafarū*, « fixés sont les regards de ceux qui furent infidèles ».

Bell remarque que le v. 43 est constitué d'une série de phrases déconnectées qui peuvent difficilement être reliées, d'un point de vue grammatical, au verset précédent. Il suggère que le v. 43 faisait partie d'une description de personnes se dirigeant vers le Jugement, et qu'à l'origine il continuait possiblement le v. 48 ou 50 (*ibid.*, p. 415). Il considère également que l'injonction qui ouvre le v. 44 (*wa-andhir*, « et avertis ») n'est pas à sa place : il suppose qu'elle aurait pu précéder une description de châtement comme celle des v. 49-50 (*ibid.*).

Ainsi que l'observe Droge, l'affirmation du v. 45, *wa-sakantum fī masākin al-ladhīna ḡalamū anfusahum*, « vous avez habité les habitations de ceux qui s'étaient lésés eux-mêmes », « sous-entend que les différents peuples des “récits de punition” étaient considérés comme ayant habité successivement la même région géographique » (Droge, *Qur'ān*, p. 159, n. 60). Comme nous l'avons vu, cette idée apparaît déjà dans cette sourate, au v. 14 (voir *supra*), ainsi que dans d'autres passages coraniques comme Q 20 : 128 ; 21 : 11 ; 32 : 36.

La scène apocalyptique qui est décrite au v. 48 : « au jour où la terre sera remplacée par une autre terre, où les cieux seront remplacés par d'autres cieux... » rappelle *Ap Jn* 21, 1 : « Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 403).

La phrase du v. 49, *wa-tarā l-mujrimīna yawma'idhin muqarranīna fī l-aṣfād*, « Ce jour-là tu verras les coupables accouplés dans les fers »

évoque Q 38 : 38 (*wa-ākharīna muqarranīna fī l-aṣṣād*, « et d'autres, accouplés par des chaînes »), qui décrit les démons assujettis à Salomon.

Au v. 50, le terme *qaṭirān*, « goudron », n'apparaît que dans ce verset, tout comme la description du châtiment des pécheurs couverts d'habits de goudron. Le mot est similaire à *qīṭr*, « airain fondu », qui est employé en Q 18 : 96 ; 34 : 12, mais sans relation avec des scènes de punition. Selon Jeffery, *qaṭirān* dérive de l'araméen *ʿtrn* ou du syriaque *ʿetrānā*, « goudron », une confusion entre [ʿ] et [q] s'étant opérée lors de son passage en arabe (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 241-242).

Traduit de l'anglais par Paul Neuenkirchen.

*

Bibliographie

- AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ān)* (Paris : Maisonneuve).
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox Publishing).

- GILLIOT Claude (2001), « Poète ou prophète ? Les traditions concernant la poésie et les poètes attribuées au prophète de l'islam et aux premières générations musulmanes », dans Floréal Sanagustin (dir.), *Paroles, Signes, Mythes. Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh* (Damas : Institut français de Damas), p. 331-396.
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin : De Gruyter).
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde : Brill, 2007).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (1996), « L'islam comme monoprophétisme », dans Annie Laurent (dir.), *Vivre avec l'islam. Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet* (Versailles : Saint-Paul), p. 150-162.
- REYNOLDS Gabriel Said (2018), *The Qur'an and the Bible. Text and Commentary* (New Haven : Yale University Press).
- TESEI Tommaso (2015), « Some Cosmological Notions from Late Antiquity in Q 18 : 60-65 : The Quran in Light of Its Cultural Context », *Journal of the American Oriental Society* 135/1, p. 19-32.
- WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).
- WITZTUM Joseph (2009), « The Foundation of the House (Q 2 : 127) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72/1, p. 25-40.

TOMMASO TESEI

Sourate 15

AL-ḤIJR

STRUCTURE GÉNÉRALE

99 versets. Toute la sourate rime en *-īn/-īm/-ūn/-ūm*, sauf les v. 74, 85 (*-īl*). Le titre est tiré des « gens d'*al-ḥijr* » (*aṣḥāb al-ḥijr*) qui sont mentionnés au v. 80, et doivent sans doute être rapprochés des Thamūd (voir *infra*), un des anciens peuples d'Arabie qui fut détruit pour avoir rejeté le messager que Dieu lui avait envoyé.

La sourate présente un contenu assez cohérent puisqu'un certain nombre de thèmes sont répétés tout au long du texte. L'accent y est mis sur l'envoi, par Dieu, de messagers, leur rejet par les peuples à qui ils s'adressent, et la punition divine qui s'abat ensuite sur les incroyants. La sourate comporte trois blocs narratifs, chacun étant composé de deux sous-segments narratifs : [1] la création d'Adam et la rébellion d'Iblīs (v. 26-48) ; [2] les anges rendant visite à Abraham et à Loth (v. 49-75) ; [3] la destruction des Gens d'*al-ayka* (*aṣḥāb al-ayka*) et des Gens d'*al-ḥijr* (v. 76-86). D'autres sections de la sourate contiennent de brèves allusions à des sujets par ailleurs davantage développés dans les trois blocs narratifs (aux v. 1-15, 16-25, 87-99). Selon Blachère, dans sa forme actuelle, la sourate semble être composée d'une juxtaposition de textes (Blachère, *Coran*, p. 285). *A contrario*, Neuwirth insiste sur la cohérence de la sourate qui se caractérise par une forte autoréférentialité (Neuwirth, « Referentiality and Textuality », surtout p. 189 s.).

Plan

1 Introduction. Lettres mystérieuses et qualités de la révélation.

2-15 Polémique contre les incroyants.

2-5 Incroyance et menace divine.

6-9 Polémique sur les anges.

10-15 Rejet des messagers antérieurs.

16-25 Cosmologie et création.

16-18 Création du ciel contre les démons.

19-25 Création de la Terre et qualités de Dieu.

26-42 Premier bloc narratif.

26-27 Introduction : création des djinns et des hommes.

28-29 La création d'Adam et la prosternation des Anges.

30-35 La rébellion d'Iblīs.

35-42 La négociation entre Dieu et Iblīs.

43-48 Conclusion : description de l'enfer et du paradis.

49-75 Second bloc narratif.

49-60 Récit des hôtes d'Abraham.

61-75 Les hôtes rendent visite à Loth. Destruction du peuple de Loth.

76-84 Troisième bloc narratif.

76-79 Récit des Gens d'*al-ayka*.

80-84 Récit des Gens d'*al-hijr*.

85-99 Conclusion.

85-86 Imminence de l'Heure.

87 Les *Sab'an min al-mathānī*.

88-99 Encouragements au Prophète.

COMMENTAIRE

1 Introduction. Lettres mystérieuses et qualificatifs de la révélation

La combinaison des lettres « mystérieuses » introductives *alif-lām-rā'* est la même que celle qui apparaît au début des sourates 10, 11, 12 et 14.

Bell remarque que l'association des termes *kitāb* et *qur'ān* est inhabituelle (il insiste aussi sur le fait que le premier est précédé de l'article défini tandis que le second ne l'est pas, voir *Commentary*, vol. 1, p. 419). *Kitāb* et *qur'ān* apparaissent rarement dans un même verset (les autres exemples sont Q 27 : 1 ; 41 : 3). Le premier verset de la sourate 15 est très similaire à Q 27 : 1 (« *Ṭā' Sīn*. Voici les versets du *qur'ān* et d'une Écriture claire »), bien que l'ordre des mots *kitāb* et *qur'ān* soit inversé. Contrairement à l'expression plus courante *kitāb mubīn*, « Écriture claire », de Q 27 : 1, l'expression « *qur'ān* clair »,

au v. 1, est atypique, l'adjectif *mubīn* ne qualifiant le substantif *qur'ān* qu'en un seul autre endroit (Q 36 : 69).

2-15 Polémique contre les incroyants

2-5 Incroyance et menace divine

Droge considère qu'il y a une lacune à la fin du v. 2. Selon lui, il manque une partie concernant le moment où les incroyants seront confrontés au châtement. Cet ajout donnerait plus de sens à leur souhait de se soumettre, souhait qui se trouve exprimé au v. 2 dans sa forme actuelle (Droge, *Qur'ān*, p. 160, n. 5).

Le participe *muslimīn* (« ceux qui sont soumis », v. 2) est employé en opposition à l'expression *al-ladhīna kafarū* (« ceux qui mécroient »). La phrase exprime (par la négative) la relation conceptuelle fréquente dans le Coran entre la foi et la soumission.

L'invitation à laisser les incroyants manger, se distraire et entretenir de faux espoirs qui se trouve exprimée au v. 3 rappelle l'accusation portée contre les incroyants dans le Coran de préférer les joies de ce monde à celles de l'au-delà.

Le v. 4 a la double fonction de menacer les adversaires et d'anticiper les récits de punition des anciens peuples, présentés plus loin dans la sourate (v. 66-84).

6-9 Polémique sur les anges

L'accusation faisant des envoyés de Dieu des fous ou des possédés est fréquente dans le Coran (voir Q 26 : 27 ; 37 : 36 ; 44 : 14 ; 51 : 39, 52 ; 52 : 29 ; 54 : 9 ; 68 : 2, 51 ; 81 : 22).

Le défi d'amener des anges pour prouver la nature divine de la révélation est un autre élément de polémique, dont la visée est de miner l'autorité du prophète coranique. Étudiant ce passage coranique ainsi que d'autres de même type, Crone note que « du fait que Muhammad

n'était ni un ange ni le destinataire de l'aide angélique, il était évident pour son peuple incroyant que son statut autoproclamé de messager de Dieu était faux » (Crone, « Angels versus Humans », p. 105). Toutefois il est difficile, ici comme dans d'autres versets polémiques, de déterminer si le passage renvoie à de véritables faits historiques ou s'il a recours à des outils rhétoriques et des stéréotypes pour décrire ses adversaires. En général, le défi d'amener des anges fait écho à d'autres provocations que les incroyants ont adressées aux prophètes de Dieu, comme celle de faire descendre un livre des cieux (par exemple Q 17 : 93), ou celle de leur montrer Dieu lui-même (par exemple Q 4 : 153).

Cette section préfigure les thèmes des récits concernant la création d'Adam et la visite d'Abraham et Loth par les anges.

10-15 Rejet des messagers antérieurs

Les allusions à d'anciens peuples constituent un point central de la représentation de l'histoire sacrée du Coran, envisagée comme une succession d'événements cycliques qui se répètent. Cette conceptualisation se trouve exprimée par le biais d'une structure narrative de base dans laquelle (a) Dieu envoie un prophète à un peuple, (b) le prophète lutte mais est rejeté par son peuple, (c) Dieu punit ceux qui ont rejeté Ses prophètes (voir de Prémare, « Le thème des peuples anéantis », p. 12). Le Coran insère différents prophètes dans le cadre de ces mêmes circonstances pseudo-historiques, donnant ainsi au lecteur l'impression qu'il voit le même prophète dans différentes situations. Les savants ont parlé à ce sujet du « monoprophétisme » coranique (Gilliot, « Poète ou prophète » ; de Prémare, « L'islam comme monoprophétisme » ; Azaiez, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 263 ; Dye, dans *ibid.*, p. 328).

Dans cette section, l'allusion aux anciens peuples préfigure les récits concernant le peuple de Loth, les gens du Fourré (*aṣḥāb al-ayka*) et les gens du Roc (*aṣḥāb al-ḥijr*), qui relèvent tous à cette structure narrative. Le v. 14, avec sa référence à l'ouverture d'une porte du ciel, et le v. 15, avec sa mention d'un « peuple ensorcelé » (*qawm maṣḥūr*) font écho à des versets précédents, en l'occurrence la preuve surnaturelle

des v. 7-8 (l'envoi des anges) et l'accusation faite au messager d'être possédé (*majnūn*), au v. 6. En outre, l'idée d'ouvrir les portes du ciel pour y monter (v. 14) anticipe l'image des démons cherchant à rejoindre les régions célestes (v. 16-18).

16-25 *Cosmologie et création*

16-18 Création du ciel contre les démons

L'idée que Dieu a établi des défenses dans les cieux pour contrer les démons apparaît dans d'autres passages coraniques (Q 37 : 6-11 ; 67 : 5 ; 72 : 8-9 ; voir aussi Q 21 : 32 ; 25 : 61 ; 41 : 12). Le Coran explique que des êtres malfaisants cherchent à atteindre le ciel afin d'entendre les décisions prises par le plus haut conseil, mais sont refoulés par le système de défense divin. Dans le passage étudié ici, les démons sont confrontés à des tours (*burūj*) qui sont placées dans les cieux (voir l'expression *al-samā' dhāt al-burūj*, Q 85 : 1). Le terme *burūj* (v. 16) est souvent traduit par « constellations », probablement par analogie avec Q 37 : 6, où *kawākib*, « étoiles », est employé au lieu de *burūj*. Mais comme le constate Reynolds, une traduction littérale de *burūj* en « tours » s'accorde avec le concept de forteresse céleste qui se trouve exprimé ici (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 54, 61-63). L'image des boules de feu/comètes éclatants (*shihāb mubīn*) pourchassant les démons (v. 18) relève du même champ de la défense. Le récit des démons qui sont repoussés lorsqu'ils cherchent à atteindre les cieux trouve ses racines dans des traditions proche-orientales ; plus spécifiquement, ce récit témoigne d'influences iraniennes et juives (Crone, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 307-310).

Le terme *rajīm* a suscité l'attention de nombreux chercheurs. Le même mot sert à qualifier Iblīs dans les paroles que Dieu lui adresse quand il est expulsé (Q 3 : 36 ; 15 : 34 ; 16 : 98 ; 38 : 77). L'intertextualité coranique indique que *rajīm* signifie « dégradé » ou simplement « exclu » (voir Silverstein, « Original Meaning », p. 27). La question des origines du terme est plus compliquée. Une première

interprétation fournie par les exégètes classiques rapproche le mot *rajīm* de la racine arabe *r-j-m*, et traduit par « lapidé ». Les orientalistes ont quant à eux proposé une deuxième interprétation, plus solide, comparant *rajīm* à des termes correspondants dans d'autres langues sémitiques. L'expression coranique *shayṭān al-rajīm* peut trouver un parallèle avec des expressions similaires couramment employées dans l'Antiquité tardive, comme l'éthiopien *sayṭān regūm* et le mandéen *sāṭānā rgīmā* (voir Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 139-140 ; Kropp, « Äthiopische Satan », p. 93-102 ; Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 56-59 ; Silverstein, « Original Meaning », p. 24-25). Comme le remarque Silverstein, il est probable que ces différentes expressions décrivant Satan et les démons aient été considérées comme des « surnoms », sans l'intention de renvoyer au sens littéral des termes. Concernant ce sens littéral, Silverstein suggère qu'il fut « oublié et reconstruit différemment selon les différents peuples du Proche-Orient » (*ibid.*, p. 33) ; il fait dériver *rajīm* de la racine akkadienne *r-g-m* et soutient que la compréhension de *rajīm* comme signifiant « accusateur » est cohérente avec les descriptions du diable dans le monde antique et tardo-antique ainsi que dans le Coran (*ibid.*, p. 26 s.).

Dans le cadre plus général de cette sourate, cette section anticipe la thématique du récit de la chute d'Iblīs aux v. 30-42.

19-25 Création de la Terre et qualités de Dieu

La description des montagnes (*rawāsiya*) comme étant fermement établies sur la Terre (v. 19) est commune dans les descriptions coraniques de la création (voir Q 13 : 3 ; 16 : 15 ; 21 : 31 ; 27 : 61 ; 31 : 10 ; 41 : 10 ; 50 : 7 ; 77 : 2). Cette image apparaît comme l'antithèse de ce qui surviendra durant l'*eschaton*, lorsque les montagnes (*al-jibāl*) seront aplanies (Q 18 : 47 ; 78 : 20 ; 81 : 3).

Le thème de la création de la Terre est ici associé à celui des bienfaits divins dont l'homme bénéficie, qui sont représentés par la subsistance (*ma'āyish*) que Dieu procure à l'homme. L'expression « les vents féconds » (*al-riyāḥ lawāqih*) du v. 22 est un *hapax*. Cette image est liée à l'évocation de l'eau de pluie au même verset et aux

allusions à ses propriétés de fertilisation (voir Q 2 : 164 ; 7 : 57-58 ; 16 : 65 ; 23 : 18 ; 25 : 48-49 ; 29 : 63 ; 30 : 24 ; 35 : 9 ; 36 : 33 ; 43 : 11 ; 45 : 5 ; 50 : 9-11 ; 57 : 17). Comme ailleurs dans le Coran, l'eau de pluie est décrite comme un signe de la bonté de Dieu ainsi que de Sa capacité à créer la vie (voir v. 23). Bell constate qu'ici « il n'y a pas de référence à la résurrection, bien qu'elle soit très fréquemment associée avec la tombée de la pluie sur la terre » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 420). Il convient toutefois de noter que le thème de la résurrection est à nouveau mentionné au v. 25 et que le v. 23 souligne que Dieu donne la vie et fait mourir.

26-42 Premier bloc narratif

26-27 Introduction : création des djinns et des hommes

La mention des djinns et des hommes introduit le récit sur la création d'Adam et la chute d'Iblīs (v. 28-35). Dans le Coran, Iblīs et Adam sont des figures archétypiques appartenant respectivement aux catégories des djinns et des hommes. Iblīs occupe une position préminente parmi les djinns, la même que celle qu'Adam, le premier homme, occupe parmi les Hommes (voir Tesei, « Fall of Iblīs », p. 73).

La description des hommes comme créés d'argile (*ṣaḥṣāl*) et des djinns créés de feu est parallèle à ce qui est dit juste après sur la création d'Adam (v. 28) et sur celle d'Iblīs ailleurs dans le Coran (Q 7 : 12 ; 38 : 76).

28-29 La création d'Adam et la prosternation des anges

Des versions parallèles du récit de la création d'Adam et de l'épisode de la rébellion d'Iblīs apparaissent en six autres endroits du Coran (Q 2 : 34 ; 7 : 11-18 ; 17 : 61-65 ; 18 : 50-51 ; 20 : 116 ; 38 : 71-85 ; on pourrait ajouter une allusion probable en Q 72 : 4).

La description d'Adam qui fut créé d'argile (*ṣaḥṣāl*) reprend ce qui est dit au v. 26 sur la création des Hommes. Le terme *ṣaḥṣāl* apparaît ailleurs

(Q 55 : 14) pour décrire la création de l'Homme, tandis que d'autres passages utilisent soit le terme *turāb*, « poussière » (Q 3 : 59 ; voir aussi Q 18 : 37 ; 22 : 5 ; 30 : 20 ; 35 : 11 ; 40 : 67), soit *ḥīn*, « argile » (Q 7 : 12 ; 17 : 61 ; 38 : 71, 76 ; voir Q 6 : 2 ; 23 : 12 ; 32 : 7 ; 37 : 11).

L'image de la création qui se fait par un souffle porteur de vie trouve aussi des correspondances dans des versions parallèles (Q 38 : 72 ; voir Q 32 : 9), de même qu'au sein d'autres récits coraniques, comme le miracle de l'oiseau auquel Jésus donne vie en soufflant dans de l'argile (Q 3 : 49 ; 5 : 110), ou l'histoire de la conception de Jésus (Q 21 : 91 ; 66 : 12).

30-35 La rébellion d'Iblīs

Le récit de la rébellion d'Iblīs a des antécédents clairs dans les traditions juive et chrétienne (voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 46-54, et de nombreuses références ; plus récemment Tesei, « Fall of Iblīs »). En effet, les passages coraniques sur la chute d'Iblīs relèvent d'un courant littéraire plus large qui traite de la rébellion de Satan, et plus spécifiquement de la version de ces traditions où la rébellion se déroule après la création d'Adam. Ce type d'histoires semble avoir été prépondérant parmi les chrétiens syriaques (voir Minov, « Satan's Refusal »). De nombreux détails du récit de la chute de Satan qui circulaient dans les milieux syriaques se retrouvent dans les récits coraniques sur Iblīs. Pour se limiter à des éléments relatifs au présent passage : la façon dont Iblīs justifie son refus de se soumettre explicitement à Adam par sa supériorité « matérielle » trouve un parallèle exact dans diverses sources syriaques. Par exemple, dans *La Caverne des trésors*, Satan et son armée de rebelles se plaignent du fait qu'il ne convient pas à ceux qui ont été créés de feu de se prosterner devant celui qui a été créé de poussière (voir *La Caverne des trésors*, recs. 1 & 2, III, 1-2). Dans deux homélies de Narsaï (m. ca. 502), *Sur la création d'Adam et Ève* et *Sur la création du monde*, Satan se plaint de la même manière du commandement de Dieu d'honorer « celui qu'Il a créé de terre », qui est aussi décrit comme le « fils de la poussière » (voir Mingana, *Narsai*, II, p. 100-113 et 193-207). Le même thème de l'argument « matérialiste »

de Satan se trouve dans une autre œuvre syriaque du ^{vi}^e siècle, la *Cause de la fondation des écoles*, qui est attribuée à Barhadbshabba 'Arbaya. Dans ce texte, après qu'Adam eut été créé, Satan demande « pourquoi suis-je assujetti au joug de son esclavage, moi, spirituel au corporel ? » (Barhadbshabba 'Arbaya, *Cause de la fondation des écoles*, éd. Addai Scher, dans *Patrologia Orientalis* IV/4, 18, 350).

35-42 La négociation entre Dieu et Iblīs

L'épisode de la négociation entre Iblīs et Dieu se trouve dans trois autres passages (Q 7 : 14-18 ; 17 : 62-65 ; 38 : 79-85 ; voir Q 34 : 20-21). Le thème précis de la « permission de tenter » qu'Iblīs obtient de Dieu n'est pas une singularité coranique. La mission dont est investi Iblīs dans le Coran trouve peut-être un parallèle en Jb 1, 6-2, 7, où Satan se voit octroyer la permission par Dieu de tenter Job. Un autre cas similaire se trouve possiblement en Zac 3, 1-2, où Satan apparaît comme l'accusateur des hommes devant Dieu (voir *supra*, la discussion autour du terme *rajīm*, dans Silverstein, « Original Meaning », p. 26 s.). Toutefois, le parallèle le plus proche se trouve dans le *Livre des Jubilés*, dans lequel l'ange maléfique Mastema négocie avec Dieu le nombre de démons qui peuvent rester en vie après que Dieu a ordonné aux anges de les détruire (10, 1-14). Le parallèle unique entre les deux épisodes des *Jubilés* et du Coran se trouve dans la négociation que les deux entités maléfiques entreprennent avec Dieu. Dans les deux cas, un ange maléfique fait une demande à Dieu qui est liée à sa capacité d'exercer une influence négative sur les hommes, et Dieu accepte, donnant au diable son « investiture » comme tentateur (voir Tesei, « Fall of Iblīs », p. 72-3).

Les commentateurs shiites transmettent une variante de lecture du v. 41, où *hādhā širāṭ 'alayya mustaqīm*, « Ceci est pour Moi une voie droite », est remplacée par *hādhā širāṭ 'Alī mustaqīm*, « Ceci est la voie de 'Alī, une [voie] droite ». C'est là un des nombreux exemples de passages coraniques où, selon les exégètes shiites, des références originelles à 'Alī ont été retirées (voir Amir-Moezzi, « 'Alī et le Coran », p. 688).

43-48 Conclusion : description de l'enfer et du paradis

L'idée selon laquelle l'enfer a sept portes trouve une correspondance dans la tradition talmudique (voir Geiger, *Was hat Mohammed*, p. 174).

49-75 Second bloc narratif

49-60 Récit des hôtes d'Abraham

Le récit des hôtes d'Abraham et de leur annonce d'un fils est fondé sur l'histoire biblique de l'annonciation à Abraham qui se trouve en Gn 18, 1-33. L'histoire apparaît dans trois autres passages coraniques : Q 11 : 69-72 ; 29 : 31-32 ; 51 : 24-34. Dans toutes ces versions, le récit est toujours suivi d'un épisode relatant la destruction du peuple de Loth. Ce faisant, le Coran suit de près l'ordre du récit de la Genèse (Gn 19, 1-29).

Cette version est plus courte que les deux passages parallèles. En effet, le récit de la sourate 15 ne fait pas figurer certains des éléments centraux qui apparaissent dans les autres versions, et il ne mentionne pas non plus la femme d'Abraham. L'étonnement de cette dernière lorsqu'on lui annonce la naissance d'un fils dans les versions parallèles est ici exprimé par Abraham, au v. 54 (voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 88-89).

Le terme *ḡayf*, « hôtes » (v. 51), se trouve aussi dans une des versions parallèles (Q 51 : 24), ainsi qu'en Q 54 : 37 (à propos de la visite à Loth). En lisant ce passage à la lumière du récit biblique, il est évident que ces hôtes sont des anges (voir Gn 19, 1). Reynolds le rapproche également du récit de l'annonciation de Marie (Q 3 : 45), où ce ne sont que des anges qui annoncent la naissance de Jésus (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 96).

Bell souligne que le récit de la sourate 15 ne donne pas d'explication pour la peur d'Abraham (v. 52), alors que dans les versions parallèles (Q 11 : 70 ; Q 51 : 27-28), celle-ci est causée par le fait que les

hôtes s'abstiennent de manger (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 425). Contrairement aux versions parallèles des sourates 11 et 51, le récit de la sourate 15 n'emploie pas le terme *khīfatan* pour décrire la peur d'Abraham (et de son épouse), mais le mot *wajilūn*, « effrayés », qui est un *hapax*.

L'emploi de l'adjectif '*alīm* pour désigner le fils d'Abraham (v. 53) est curieux. Blachère constate avec raison qu'ailleurs dans le Coran, '*alīm* qualifie exclusivement Dieu (Blachère, *Coran*, p. 288, n. 53).

Les v. 57-60 fonctionnent comme un « pont narratif » entre les deux épisodes d'Abraham et de Loth. La même conjonction entre les deux blocs narratifs se trouve à la fois dans les passages coraniques parallèles et en Gn 18, 17-33 (voir le thème de l'intercession d'Abraham en faveur du peuple de Loth en Q 11 : 69-73). Contrairement à ce qui est le cas ici, l'histoire de Loth apparaît comme récit indépendant dans d'autres passages coraniques (Q 7 : 80-84 ; 26 : 160-174 ; 27 : 54-58 ; 37 : 133-8 ; 54 : 33-7).

Le thème du châtiment de la femme de Loth (v. 60 ; voir Q 7 : 83 ; 11 : 81 ; 26 : 170-171 ; 27 : 54-58 ; 29 : 32-33 ; 37 : 134-135 ; voir Q 66 : 10) renvoie à Gn 19, 26. Comme le remarque Bell, dans le Coran, l'expression *min al-ghābirīn* (v. 60 ; voir Q 7 : 83 ; 26 : 171 ; 27 : 57 ; 29 : 32-33 ; 37 : 135) est exclusivement employée pour désigner la femme de Loth (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 425).

61-75 Les hôtes rendent visite à Loth.

Destruction du peuple de Loth

Tottoli constate que le Coran élève Loth à un rang beaucoup plus élevé que ne le fait la Bible hébraïque (Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 27). En effet, le Coran mentionne Loth plus fréquemment et lui confère le rôle de prophète envoyé à son peuple par Dieu. Le récit de Loth s'inscrit ainsi dans le schéma narratif caractéristique du Coran : le rejet de la prédication de Loth entraîne la réaction de Dieu qui se solde par la destruction de son peuple. D'un point de vue quantitatif, le récit de Loth est le deuxième plus fréquent parmi les histoires de destruction de peuples anciens – le plus fréquent étant celui de Noé et du Déluge (voir Busse, « Loth », p. 231).

Reynolds donne à la réarticulation coranique de l'histoire de Loth un but homilétique, pour en faire un exemple du châtement de Dieu servant à renforcer son message religieux. Reynolds compare cette utilisation du récit de Loth à Lc 17, 32-33 (« Rappelez-vous la femme de Loth. Qui cherchera à conserver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvegardera »), qui évoque lui aussi l'histoire de Loth pour en faire un avertissement (Reynolds, « Reading the Qur'ān », p. 686).

Bell note que les v. 65-66 sont plus longs et se demande s'ils n'ont pas été ajoutés *a posteriori* (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 426).

L'interrogation du v. 70, *a-wa lam nanhaka 'an al-'ālamīn*, pose problème. Pour la comprendre, Bell y insère une glose et traduit : « Ne t'avons-nous pas interdit de (traiter) avec tout le monde ? » (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 246). Blachère quant à lui traduit la phrase ainsi : « Ne t'avons-nous pas défendu contre tout le monde ? » (Blachère, *Coran*, p. 289). Blachère considère que le passage évoque Gn 19, 9 (« Cet individu est venu en émigré et il fait le redresseur de torts ! »). Selon lui, « dans le texte coranique, les pécheurs rappelleraient à Loth qu'ils ont eu jadis à le protéger comme hôte. Cela cadre très bien avec la situation » (*ibid.*, n. 70).

L'épisode autour des filles de Loth (v. 71 ; voir Q 11 : 78-79) qui sont offertes par leur père à son peuple provient de Gn 19, 8. Selon Ahmed, la phrase du v. 71, *hawlā' banātī in kuntum fā'ilīn*, « Voici mes filles, si vous les voulez », apparaît dans l'ordre inverse du premier segment du passage de la Genèse (« J'ai à votre disposition deux filles qui n'ont pas connu d'homme, je puis les faire sortir vers vous et vous en ferez ce que bon vous semblera), alors que la suite du verset biblique (« Mais ne faites rien à ces hommes puisqu'ils sont venus à l'ombre de mon toit ») se trouve plus tôt dans la sourate, au v. 68, où on lit *inna hawlā' dayfī fa-lā tafdahūni*, « Ces gens sont mes hôtes. Ne me déshonorez pas ». Ahmed considère que l'épisode coranique est lié à l'interprétation juive commune de Gn 19, 8, selon laquelle Loth offrit ses filles afin d'empêcher que les sodomites n'abusent sexuellement de ses hôtes (Ahmed, « Loth's daughters », p. 416-417). Ahmed propose aussi d'expliquer la joie exprimée par le peuple de Loth au v. 67 par une référence à Gn 19, 5, où les sodomites demandent à Loth de

faire sortir ses hôtes pour qu'ils puissent avoir des relations sexuelles avec eux (*ibid.*, p. 417).

Le terme *al-ṣayḥa* (« le Cri », v. 73) apparaît aussi au v. 83, où il décrit le châtement du peuple d'*al-ḥijr*.

76-84 Troisième bloc narratif

76-79 Récit des Gens d'*al-ayka*

Ce segment narratif présente plusieurs difficultés. Blachère pense que le passage aurait pu, à l'origine, contenir deux récits de châtement. Selon lui, le pronom affixe féminin – *hā*, au v. 76, renverrait non pas à la ville de Loth, qui est mentionnée au v. 67, mais à un autre des signes de Dieu qui figurait originellement dans le passage aux côtés du récit du peuple d'*al-ayka*. Le pronom affixe au duel du v. 79 (*inna-humā*) employé en conclusion du segment renverrait à ces deux histoires (Blachère, *Coran*, p. 289-290, n. 76-79). Bell constate lui aussi la difficulté qu'il y a à expliquer cet emploi du pronom affixe au duel au v. 79. Il apporte alors une explication complexe, selon laquelle « à l'origine il se trouvait peut-être deux brefs récits de punition – celui des Gens d'al-Ḥijr et celui des Gens du Bosquet [*i.e.* les gens d'*al-ayka*], dans cet ordre, et Muhammad supposa qu'ils se trouvaient ainsi dans l'Écriture. Ayant constaté qu'ils ne l'étaient pas, il retira les [versets] 78, 79 et les utilisa pour l'insertion des [versets] 76, 77. L'allusion restante à al-Ḥijr fut ensuite quelque peu développée et incluse dans cette sourate » (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 242). Dans son *Commentary*, Bell propose une autre solution : la forme duelle du v. 79 renverrait aux gens d'*al-ayka* ainsi qu'à une version plus courte du récit de Loth qui l'aurait précédé à l'origine (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 427).

Les Gens d'*al-ayka* sont mentionnés dans trois autres passages (Q 26 : 176 ; 38 : 13 ; 50 : 14). Chacune des quatre mentions des Gens d'*al-ayka* suivent le récit de Loth (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 427). En Q 26 : 176-177, les Gens d'*al-ayka* sont associés au prophète Shu'ayb. La nature de leur lien avec la ville de Madian, à laquelle

Shu‘ayb est envoyé (voir Q 7 : 85 ; 11 : 84 ; 29 : 36), n’est cependant pas claire, ce qui a rendu perplexes les commentateurs du Coran qui ont eu du mal à expliquer l’identité des Gens d’*al-ayka* (voir Nawas, « People of the Thicket », p. 53-54). Beeston a suggéré, de manière peu convaincante, de voir derrière les Gens d’*al-ayka* la mémoire d’un culte ancien de Dusares (Beeston, « The Men of the Tanglewood », p. 254). Pour Bellamy, les Gens d’*al-ayka* seraient les Dédanites qui sont mentionnés en Is 21, 13-17. Cette explication est liée à son identification de Shu‘ayb à Isaïe, une conclusion à laquelle il parvient en suggérant une manière différente de lire le *ductus* consonantique dans le nom Shu‘ayb, qui devrait être lu *Sha‘yā*, qui est le nom arabe d’Isaïe (Bellamy, « Textual Criticism », p. 245).

Le problème de l’identité des Gens d’*al-ayka* est compliqué par les différentes orthographes que le nom reçoit dans les passages coraniques qui les mentionnent. Tandis que le passage étudié ici (v. 78) et Q 50 : 13 écrivent *aṣḥāb al-ayka*, Q 26 : 176 et 38 : 13 emploient *aṣḥāb layka*. La première expression (*aṣḥāb al-ayka*) ne pose pas de difficulté linguistique particulière et peut être traduite par « Gens du Fourré ». Le terme *layka* de la seconde expression est plus problématique et est généralement envisagé comme une *lectio difficilior*. Les exégètes du Coran fournissent diverses explications, mais dans l’ensemble, ils ne parviennent pas à interpréter le sens de *layka* ainsi que son rapport avec le terme *al-ayka* (voir Nawas, « People of the Thicket », p. 54). Une solution est proposée par Puin, qui considère que la graphie *aṣḥāb layka* est la forme originelle. Puin comprend *layka* comme un toponyme, qu’il rapproche du port nabatéen de Leuke Kome. Il suggère que la variante de lecture *aṣḥāb al-ayka* est le résultat d’une élaboration qui a eu lieu lorsque le nom *layka* n’était plus compris. *Aṣḥāb layka* aurait été « corrigé » grâce à l’ajout d’un *alif* pour former l’article *al-*, afin de changer l’expression en un *aṣḥāb al-ayka* plus facilement compréhensible (Puin, « Out of the Tanglewood », surtout p. 339-342).

80-84 La seule mention coranique des Gens d’*al-ḥijr* se trouve dans ce passage. Les indices intertextuels indiquent qu’il doit s’agir

du peuple des Thamūd. L'allusion aux Gens d'*al-hijr* creusant leurs demeures dans les montagnes (v. 82) fait écho à des données similaires concernant les Thamūd (voir Q 7 : 74 ; 26 : 149). L'expression *aṣḥāb al-hijr* est parfois traduite par « Gens du roc » bien qu'*al-hijr* soit plus probablement un toponyme. Il s'agit possiblement de la cité arabe de Ḥijr, qui est généralement rapprochée du centre nabatéen de Hégra, décrite par des géographes grecs de l'Antiquité (Blachère, *Coran*, p. 290, n. 80). En regroupant l'identification d'*al-hijr* avec Ḥijr et de *layka* avec Leuke Kome, Puin souligne que leur proximité dans les sourates qui les mentionnent n'est pas une coïncidence. Selon lui, cette mention conjointe refléterait la mémoire d'une association d'idées entre les deux centres nabatéens. Il convient toutefois de noter, comme le fait Harrison, que la région de Ḥijr n'a produit que très peu d'indices archéologiques attestant de la présence des Thamūd, et le possible lien entre cette ville et les Thamūd dans le Coran est assez problématique (Harrison, « Ḥijr », p. 427).

85-86 Imminence de l'Heure

Casanova considère que le long passage qui débute au v. 85 et se termine au dernier verset de la sourate (v. 99) est l'un des exemples de la croyance de Muhammad en l'imminence de l'Heure. Selon lui, l'énoncé du v. 85, *wa-inna l-sā'a la-atiya*, « L'Heure, en vérité, va certes venir », ainsi que sa paraphrase au v. 99, *ḥattā ya'tiyaka l-yaqīn*, « jusqu'à ce que vienne à toi la Certitude », expriment la proximité de la Fin (Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 36-38).

87 Les *Sab'an min al-mathānī*

L'expression *sab'an min al-mathānī* (littéralement, « sept des *mathānī* ») a été longuement discutée par les chercheurs, mais aucun consensus sur sa signification n'a été trouvé. Le caractère problématique de l'expression est attesté par les explications nombreuses et contradictoires qui ont été proposées au sujet de ses origines, de son sens et de ce à quoi elle est censée renvoyer. Un premier sujet

de désaccord concerne l'étymologie de *mathānī* (le pluriel du terme *mathnā* ou *mathnāt*) qui, outre au présent verset, apparaît aussi en Q 39 : 23. Certains savants considèrent que le terme est d'origine arabe et qu'il dérive de la racine *th-n-y*, dont le sens premier est celui de « répéter » (voir *ibid.*, p. 37, n. 2 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 428 ; Rubin, « Oft-Repeated », p. 574). Ils le traduisent donc souvent par « répétitions » ou des mots analogues (par exemple Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 247 ; Blachère, *Coran*, p. 290 ; Rubin, « Oft-Repeated », p. 574-575 ; Droge, *Qur'ān*, p. 163). Casanova traduit cependant le terme par « bienfaits », en se basant sur un sens secondaire de la racine *th-n-y* (Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 37 n. 2).

D'autres savants ont cherché les origines du terme *mathānī* dans des langues étrangères. Geiger fut le premier à suggérer que le *mathānī* coranique tentait de reproduire l'hébreu *mishnā* (Geiger, *Judaism and Islām*, p. 172). Nöldeke développa la théorie de Geiger et suggéra que l'arabe dérivait du terme araméen pour l'hébreu *mishnā*, à savoir *mathnīthā* (Nöldeke, « Language of the Koran », p. 111 ; Nöldeke, *History*, vol. 1, p. 93-94). Cette explication a été validée par plusieurs savants, dont Jeffery (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 257-258), Mingana, bien qu'avec une certaine réserve (Mingana, « Syriac Influence », p. 87) et plus récemment par Boisliveau (Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 87).

Sur le plan sémantique, Geiger soutient que *mathānī* est le résultat de l'interprétation étymologique erronée du terme hébreu *mishnā*, « répétition » (Geiger, « What Did Muhammad Borrow », p. 172). Nöldeke suggère que le terme *mathnīthā*, lorsqu'il était employé par les juifs, désignait une décision légale et que dès lors sa version coranique *mathānī* signifierait une « parole » ou une « phrase » (Nöldeke, « Language of the Koran », p. 111). Toutefois cette explication est rejetée dans Nöldeke, *History*, où *mathānī* est compris comme une « tradition », c'est-à-dire d'une manière plus proche de l'araméen juif *mathnīthā* (p. 94). Torrey s'accorde sur le rapport entre *mathānī* et *mathnīthā*, mais dans le sens d'un « enseignement ». Il suggère dans le même temps que le terme *sab'an* n'est pas lié au chiffre arabe « sept »,

mais plutôt à l'araméen *sbā'*, « abondance ». Ainsi, selon lui, l'expression coranique *sab'an min al-mathānī* signifierait l'« abondance de l'enseignement, de nombreux enseignements » (Torrey, *Jewish Foundation*, p. 51).

Bellamy propose une autre interprétation, en postulant qu'une erreur scribale expliquerait l'origine du mot. Il considère que *mathānī* devrait être corrigé et lu *mathālī*, « récitations ». Le terme *sab'an* devrait lui aussi être changé en *shay'an*. Dès lors, le sens du verset en serait « Nous t'avons donné des récitations et le glorieux Coran » (Bellamy, « Some Proposed Emendations », p. 498-501).

Un autre sujet de désaccord concerne ce que dénote exactement l'expression *sab'an min al-mathānī*. Casanova constate que la phrase « Nous t'avons donné les sept *mathānī* et le Coran » sous-entend que les *mathānī* sont différentes du Coran (Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 37, n. 2). Toutefois, la plupart des chercheurs prennent *sab'an min al-mathānī* pour une expression autoréférentielle, qui est censée renvoyer à l'une des composantes du Coran. En suivant l'avis de plusieurs commentateurs classiques, Nöldeke pense que *sab'an min al-mathānī* désigne la *Fātiḥa*, c'est-à-dire la sourate introductive. Cette explication est reliée à son interprétation de *mathānī* comme « parole » ou « phrase » ; l'idée étant que ces sept phrases renverraient aux sept versets de la sourate 1 (Nöldeke, « Language of the Koran », p. 111). Cette interprétation est cependant rejetée dans Nöldeke *et al.*, *History*, vol. 1, p. 93-94. Récemment, Neuwirth et Neuwirth ont plaidé pour le même lien entre l'expression de Q 15 : 87 et la sourate 1 (Neuwirth et Neuwirth, « *Sūrat al-Fātiḥa* », p. 344 s.). Une autre interprétation a été proposée par Boisliveau, qui suggère que l'auteur du Coran a employé le mot pour désigner l'un des livres des juifs. Le sens originel du terme fut cependant dissimulé lorsqu'il devint évident que la Mishna ne faisait pas partie des Écritures révélées par Dieu, mais était un livre écrit par les juifs eux-mêmes (Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 91).

D'autres savants pensent que *mathānī* désigne les récits de punition dans le Coran. Cela suppose de comprendre le terme *mathānī* comme « répétitions » : l'idée est que les récits de punition sont souvent

répétés à travers le corpus coranique. Des attestations anciennes de cette hypothèse se trouvent dans les travaux de savants germanophones (Sprenger, *Leben und Lehre*, p. 462 ; Grimme, *Mohammed*, p. 77). Cette idée a été reprise et approfondie par Horowitz, qui souligne que si le Coran contient divers récits de punition, ceux qui y apparaissent le plus souvent sont au nombre de sept, ce que traduirait, selon lui, la lecture littérale de l'expression *sab'an min al-mathānī*, au sens de « sept des récits de punition » (Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 26-28). Cette interprétation est acceptée par Bell (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 428 ; *id.*, *Qur'ān*, vol. 1, p. 247, n. 2) et Droge (Droge, *Qur'ān*, p. 163, n. 66). Par ailleurs, en s'appuyant sur l'idée de Casanova à propos de la différence entre Coran et *mathānī*, Bell suggère que le v. 87 reflète une phase durant laquelle les récits de punition n'étaient pas encore envisagés comme une partie intégrante du Coran (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 428).

88-99 Encouragements au Prophète

Comme le remarque Blachère, l'emploi du verbe *anzala*, « faire descendre », sans complément d'objet (v. 90), est inhabituel (Blachère, *Coran*, p. 290, n. 90). Le participe *al-muqtasimīn* au v. 90 est un hapax. Le sens de ce mot n'est pas clair. La huitième forme de la racine *q-s-m* connote des sens associés à l'idée de division. Blachère le traduit par « les Copartageants » et il rapporte l'opinion de certains exégètes pour qui ce terme renvoie aux « polythéistes » qui se seraient partagé des deniers publics (*ibid.*). Bell traduit quant à lui *al-muqtasimīn* par « les diviseurs », en considérant qu'il s'agit ici des juifs et des chrétiens qui sont accusés (voir v. 91) d'avoir divisé le Coran en différentes parties (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 247 ; *id.*, *Commentary*, vol. 1, p. 429). Casanova interprète le dernier mot de la sourate, *al-yaqīn*, « la Certitude », comme une allusion à l'Heure (Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 37). Cette interprétation est rejetée par Bell pour qui « la mort » est un sens qui convient mieux à ce verset (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 430).

Traduit de l'anglais par Paul Neuenkirchen.

*

Bibliographie

- AHMED Waleed (2011), « Loth's Daughters in the Qur'ān : An Investigation through the Lens of Intertextuality », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 411-424.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (2014), « 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 98/4, p. 669-704.
- AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BEESTON Alfred F. (1968), « The "Men of the Tanglewood" in the Qur'ān », *Journal of Semitic Studies* 13, p. 253-255 [repris dans Colin Turner (dir.), *The Koran : Critical Concepts in Islamic Studies* (Londres : Routledge, 2004), p. 17-18].
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James A. (1993), « Some Proposed Emendations to the Text of the Quran », *Journal of the American Oriental Society*, 113/4, p. 562-573.
- BELLAMY James A. (2006), « Textual Criticism », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 237-252.
- BLACHÈRE Régis (1999), *Le Coran (al-Qor'ān)* (Paris : Maisonneuve).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BUSSE Heribert (2003), « Loth », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 231-232.

- CASANOVA Paul (1911-1924), *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, 3 vol. (Paris : P. Geuthner).
- CRONE Patricia (2011), « Angels versus Humans as Messengers of God », dans Philippa Townsend, Moulie Vidas (dir.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity* (Tübingen : Mohr Siebeck), p. 315-336.
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox Publishing).
- GEIGER Abraham (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- GILLIOT Claude (2001), « Poète ou prophète ? Les traditions concernant la poésie et les poètes attribuées au prophète de l'islam et aux premières générations musulmanes », dans Floréal Sanagustin (dir.), *Paroles, Signes, Mythes. Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh* (Damas : Institut français de Damas), p. 331-396.
- GRIMME Hubert (1892), *Mohammed* (Munster : Aschendorff).
- HARRISON Timothy P. (2002), « Ḥijr », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 427-428.
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin : De Gruyter).
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda : Oriental Institute ; reprise : Leyde : Brill, 2007).
- KROPP Manfred (2005), « Der äthiopische Satan = šayṭān und seine koranischen Ausläufer ; mit einer Bemerkung über verbales Steinigen », *Oriens Christianus* 89, p. 93-102.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MINGANA Alphonse (1927), « Syriac Influence on the Style of the Kur'ān », *Bulletin of the John Rylands Library* 11, p. 77-98.
- MINOV Sergey (2015), « Satan's Refusal to Worship Adam : A Jewish Motif and its Reception in Syriac Christian Tradition », dans Menahem Kister, Hillel Newman, Michael Segal, Ruth Clemens (dir.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity* (Leyde : Brill), p. 230-271.

- NAWAS John (2004), « People of the Thicket », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 53-55.
- NEUWIRTH Angelika (2000), « Referentiality and Textuality in *sūra al-Hijr*. Some Observations on the Qur'ānic "Canonical Process" and the Emergence of a Community », dans Issa J. Boullata (dir.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān* (Richmond : Curzon), p. 143-172.
- NEUWIRTH Angelika et Karl (1991), « *Sūrat al-Fātiḥa* – Eröffnung des Text-Corpus Koran oder "Introitus der Gebetsliturgie" ? », dans Walter Groß (dir.), *Text, Methode und Grammatik : Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (Sankt Ottilien : EOS), p. 331-357.
- NÖLDEKE Theodor (1910), *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg : Trübner).
- NÖLDEKE Theodor (1910), *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg : Trübner) ; trad. anglaise partielle : « On the Language of the Koran », dans Ibn Warraq (dir.), *Which Koran ? Variants, Manuscripts, Linguistics* (New York : Prometheus Books, 2011).
- NÖLDEKE Theodor *et al.* (2013), *The History of the Qur'ān*, trad. Wolfgang Behn (Leyde : Brill), trad. de NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (1988), « Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs. Une vision de l'histoire », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 48, p. 11-21.
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (1996), « L'islam comme monoprophétisme », dans Annie Laurent (dir.), *Vivre avec l'islam. Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet* (Versailles : Saint-Paul), p. 150-162.
- PUIN Gerd-Rüdiger (2005), « Leuke Kome = Laykah, the Arsians = 'Aṣṣāb 'al-Rass, and Other Pre-Islamic Names in the Qur'ān : A Way Out of the "Tanglewood" ? », dans Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (dir.), *The Hidden Origins of Islam. New Research into Its Early History* (New York : Prometheus Books, 2010), p. 335-360.

- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (Londres : Routledge).
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), « Reading the Qur'an as Homily : The Case of Sarah's Laughter », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 585-592.
- RUBIN Uri (2003), « Oft-Repeated », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 574-576.
- SILVERSTEIN Adam (2013), « On the Original Meaning of the Qur'anic Term *al-shayṭān al-rajīm* », *Journal of the American Oriental Society* 133/1, p. 21-33.
- SPRENGER Aloys (1861-1865), *Das Leben und die Lehre des Mohammed. Nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, 3 vol. (Berlin : Nicolai).
- TESEI, Tommaso (2016), « The Fall of Iblīs and its Enochic Background », dans Alberdina Houtman, Tamar Kadari, Marcel Poorthuis, Vered Tohar (dir.), *Religious Stories in Transformation : Conflict, Revision and Reception* (Leyde : Brill), p. 66-81.
- TORREY Charles Cutler (1933), *The Jewish Foundation of Islam* (New-York : Jewish Institute of Religion).
- TOTTOLI Roberto (2002), *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (Londres : Routledge), trad. de *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia : Paideia, 1999).
- TOTTOLI Roberto (2004), « Shu'ayb », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 605-606.

METTE BJERREGAARD MORTENSEN

Sourate 16

AL-NAHL
(LES ABEILLES)

STRUCTURE GÉNÉRALE

128 versets. Toute la sourate rime en *-ūn/-īn/-īm*, avec seulement deux exceptions, aux v. 70 et 77, où la syllabe finale est *-īr*.

Cette sourate aborde des thèmes et des sujets variés. Un thème dominant, cependant, la caractérise dans son ensemble : l'attitude polémique à l'encontre des incroyants, des idolâtres et des polythéistes, que le Coran exprime à travers différents motifs, comme des avertissements, sous la forme de récits de châtiment (voir v. 26, 112-113), des réfutations d'accusations proférées par les incroyants (voir v. 38, 57), ou des menaces de punition future à l'encontre des infidèles et des idolâtres (voir v. 45-47, 54-55, 62, 88).

La sourate tire son nom de l'abeille (v. 68-69), qui constitue un exemple de la grâce divine et un dépositaire de l'inspiration divine. Des parties significatives de la sourate tournent donc autour de la miséricorde de Dieu, de Son unicité et des signes divins qui peuvent être trouvés dans la nature et servent à indiquer l'omnipotence, la providence et la bienfaisance de Dieu à l'égard des Hommes. Les deux thèmes – polémiques contre les incroyants et leur ingratitude, et emphase sur la miséricorde de Dieu, qui requiert de la gratitude – s'entrelacent tout au long de la sourate. À la fin de la sourate, Abraham est présenté comme l'exemple, juste et bon, à suivre.

Les chercheurs s'accordent généralement sur le fait que cette sourate constitue un texte composite, formé de fragments divers, et de passages plus ou moins longs, avec des datations différentes. Cependant, savoir quels versets étaient originellement liés et formaient un passage

ou une unité littéraire, et déterminer quelles sont les interpolations tardives, sont des questions qui demeurent débattues. D'un point de vue thématique, la sourate peut être divisée en trois grandes parties : v. 1-34 (cette partie traite de la bienfaisance divine et du message coranique centré sur un strict monothéisme), v. 35-89 (ce passage est hautement polémique et joue souvent sur la dichotomie entre croyants et idolâtres), et v. 90-128 (cette section est, à plusieurs égards, relativement hétérogène, et certaines de ses parties ont été considérées comme des additions tardives à des strates textuelles plus anciennes).

D'autres savants ont mis en évidence plusieurs interpolations possibles, plus tardives, non seulement dans la dernière section de la sourate, mais aussi dans l'ensemble du texte. Rudi Paret, par exemple, remarque que le v. 9 manque de cohérence dans le contexte et ne paraît pas connecté aux versets voisins (Paret, *Koran*, p. 283), alors que Richard Bell qualifie les v. 17-19 de passage conclusif ajouté postérieurement au texte : il soutient ainsi que les versets qui suivent les v. 17-19 sont probablement d'une date plus ancienne (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 434). Autre point intéressant : une partie de la sourate (v. 98-105) aborde la question de l'activité éditoriale, de la composition et des origines du texte lui-même. Nous ne pouvons pas, bien entendu, connaître l'étendue ou la nature du texte auquel le Coran fait allusion lorsqu'il se réfère au *Qur'ān* – s'agit-il d'un Coran avec un C majuscule (à savoir l'ensemble du texte contenu dans le *muṣḥaf*, le codex), ou cela signifie-t-il simplement « lecture » ou « récitation », sans référence à une collecte fixe de textes ? Quoi qu'il en soit, ce que l'on comprend souvent comme les caractéristiques autoréférentielles du Coran est aussi présent dans cette sourate et joue un rôle significatif dans le débat autour de la composition et de la rédaction du texte coranique.

Plan

1-34 Bienfaisance et unicité divines.

1-2 Le commandement de Dieu.

3-18 Les signes divins, la bienfaisance et la providence de Dieu.

19-23 L'omniscience de Dieu.

24-29 Le jugement des incroyants.

30-32 Le jugement des croyants.

33-34 Les incroyants se punissent eux-mêmes.

35-89 Polémiques.

35-64 Le polythéisme et le châtement divin.

65-74 L'omnipotence divine – les signes divins.

75-83 Paraboles et grâce divine.

84-89 jour du Jugement.

90-128 Miscellanées.

90-97 Règles et interdits – alliance avec Dieu.

98-105 Mensonges et abrogation.

106-113 La colère de Dieu.

114-119 Prescriptions alimentaires et réponse aux juifs.

120-123 Abraham.

124-128 L'égaré et le juste.

COMMENTAIRE

1-34 *Bienfaisance et unicité divines*

Cette section traite de la création du monde et des Hommes par Dieu. Elle se focalise sur la subsistance de la vie humaine au travers des bienfaits de Dieu et de Sa miséricorde, et cherche à attirer l'attention sur ces bienfaits, de sorte qu'ils soient compris comme des signes, *āyāt*, de Dieu, qui doivent entraîner, en retour, la foi et la gratitude.

Tor Andrae a soutenu que l'ensemble de cette section (v. 2-34) constituait une unité littéraire et présentait des éléments de pensée caractéristiques de ce qu'il définit comme un « schéma de prédication » et « un type oratoire arrêté » dans le Coran (Andrae, *Origines*, p. 174). Andrae soutient l'idée selon laquelle la composition de cette section suit un motif plus ou moins fixe qui est reflété en plusieurs endroits du Coran, tout comme son contenu trouve des parallèles dans de nombreux autres versets (voir Q 20 : 3-9 ; 13 : 2-6 ; 43 : 9-14 ; 45 : 2-9 ; 50 : 6-11 ; 71 : 9-26 ; 78 : 6-40 ; 79 : 27-41 ; 96 : 1-8 ; 80 : 24-42 ; 23 : 12-22 ; 27 : 60-68 ; 30 : 18-27) (*ibid.*, p. 174). Il définit ce « schéma de prédication » comme un message avec une perspective missionnaire, consistant en plusieurs motifs et discours récurrents.

1) L'unicité de Dieu. Dieu est un Dieu unique et Il a créé les cieux, la terre et tout ce qui se trouve entre les deux : à cet égard, le monde entier devient un signe de Son omnipotence. 2) La bienfaisance divine et la gratitude humaine : comme la création de ce monde est un signe de la suprématie de Dieu et de Sa bienfaisance envers les Hommes, il est demandé aux Hommes de répondre avec gratitude, foi et humilité. 3) L'arrogance, les incroyants et le châtement divin : ceux qui ne parviennent pas à reconnaître les signes de Dieu rencontreront le châtement divin (*ibid.*, p. 175). L'argument général est que l'ensemble du paragraphe est construit autour d'un modèle de « stratégie missionnaire » ou « type de prédication missionnaire » (*ibid.*, p. 177) dans lequel les signes divins jouent un rôle crucial, puisqu'ils constituent

la preuve de l'omnipotence et de la grâce divines. Par conséquent, ces signes devraient être un motif de gratitude pour les Hommes. Ceux qui échouent dans cette voie seront sujets aux tourments de l'enfer au jour du Jugement. Autre élément d'un intérêt tout particulier ici : Andrae note que ce modèle ou « schéma de prédication » (*ibid.*, p. 174) n'est pas seulement présent, sous des formes variées, dans le Coran ; il est également reflété dans l'Ancien Testament (*ibid.*, p. 176-177), et plus particulièrement dans les Psaumes, où nous rencontrons la même louange adressée au Dieu créateur et bienfaisant, ainsi qu'à la Création elle-même (voir Ps 146, 6 et Ps 104 ; *ibid.*, p. 176-177).

1-2 Le commandement de Dieu

La sourate s'ouvre sur une référence à la venue du *amr Allāh* (v. 1), une formule plutôt ambiguë qui peut signifier le « commandement d'Allah », « la décision d'Allah », ou de manière plus générale « l'affaire d'Allah » (c'est-à-dire, quelque chose qui est lié à Allah d'une manière ou d'une autre) (Paret, *Koran*, p. 281-282). David Cook (*Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 272) et Stephen Shoemaker (« "Reign of God" », p. 529-530) ont suggéré que l'expression pouvait plus spécifiquement désigner, dans certains contextes (comme ici), « le règne (*rule*) de Dieu », sa souveraineté manifeste et visible sur le monde – en d'autres termes, le « royaume (eschatologique) de Dieu ». Les savants ont ainsi développé des opinions différentes sur le sens du terme *amr* dans ce passage, et de manière plus générale dans le Coran (pour une étude détaillée et classique du terme *amr*, voir Baljon, « "Amr of God" in the Koran »).

L'une des lectures possibles est de comprendre *amr* comme une référence à l'Heure du Jugement et, donc à la fin du monde (voir Casanova, *Fin du monde*, vol. 1, p. 12-13). Cette lecture place le verset dans une longue lignée de versets qui font allusion au moment inconnu de l'Heure du Jugement. Selon ce point de vue, ce verset participerait du discours coranique dominant qui soutient l'idée que la fin du monde est proche et que les êtres humains sont supposés s'attendre, à tout moment, à l'arrivée de l'Heure. En d'autres termes, l'eschatologie

coranique prendrait ici la forme de l'attente d'une fin des Temps imminente, bien que le moment exact demeure inconnu de l'Homme (*ibid.*, p. 13 ; voir aussi Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 119-122, 171-178).

D'autres savants s'accordent sur le fait que l'utilisation coranique du terme *amr* est souvent associée à la venue de l'Heure, mais ils affirment que cette explication ne fait guère sens en Q 16 : 1, puisque le terme y apparaît avec le verbe *atā* (à l'accompli). Bien que l'accompli puisse être utilisé pour exprimer l'inévitabilité et la proximité temporelle, ils considèrent que *atā* doit être compris ici comme un passé, en raison de la phrase suivante : « ne cherchez pas à le hâter » – au sens où le *amr* de Allah ne doit pas être hâté puisqu'il est déjà venu. Dès lors, *amr* doit se référer à quelque chose d'autre que la venue de l'Heure, et peut être compris comme une référence à « *eine göttliche Wesenheit* », « une essence divine » (Paret, *Koran*, p. 282), qui est responsable de la transmission de la révélation divine à Muhammad. Donc, selon Paret, *amr Allāh* ferait allusion à la révélation coranique dans son ensemble et non à l'événement eschatologique. Nous pourrions cependant comprendre *amr* dans un sens eschatologique, comme une référence à la venue de l'Heure, si nous acceptons l'idée que Muhammad et ses compagnons pourraient avoir cru que l'événement eschatologique était sur le point de se produire ou avait déjà commencé (Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 119).

On peut considérer que Richard Bell propose une voie médiane entre ces deux lectures, dans la mesure où il autorise une compréhension procédurale de *amr Allāh*, selon laquelle « l'affaire d'Allah » – qui doit être comprise comme un événement en cours – a déjà commencé avec l'intervention d'Allah au moment où il a envoyé un messenger. Cette intervention finira par la venue de l'Heure (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 431-432). Ainsi, Bell maintient qu'il y a bien des connotations apocalyptiques-eschatologiques dans la formule *atā amru llāhi fa-lā tasta'jilūhu* (v. 1), mais sans réduire le sens du mot à un événement futur.

Le terme *amr* apparaît également au v. 2, mais en connexion avec *rūḥ*, « esprit » (voir le commentaire de Q 17 : 85). Selon la majorité

des savants, *bi-l-rūhi min amrihī* doit être lu comme « l'esprit de mon commandement » et compris ici comme une référence à la révélation divine (Khoury, *Koran*, p. 37 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 432).

Au v. 2, nous trouvons également l'affirmation de l'unicité de Dieu, sous la forme de la « profession de foi monothéiste » du Coran, ici à la première personne : *lā ilāh illā anā* (« il n'y a de Dieu que moi »), variation de la formule plus complète qui fera autorité par la suite, à savoir *lā ilāha illā Allāh*, qui apparaît, quant à elle, seulement deux fois dans le Coran (Q 37 : 35 ; 47 : 19). La version de cette formule à la première personne se trouve aussi en Q 20 : 14 et Q 21 : 25, mais le Coran contient une multitude de formules différentes qui affirment l'unicité de Dieu. Baumstark fait observer que, de manière générale, cette affirmation de l'unicité de Dieu possède trois expressions ou formulations différentes dans le Coran. Deux sont énoncées positivement, puisqu'elles déclarent que Dieu est un : *huwa llāhu aḥad* (Q 112 : 1, « Il est Dieu. Un »), qui emploie le simple numéral *aḥad*, là où l'autre formule positive emploie le terme plus fort *wāḥidun*, avec un *ilāhun* sans article, parlant ainsi d'un Dieu unique : *huwa ilāhun wāḥidun* (Q 16 : 51, « Il est un Dieu unique »).

La troisième variante de la formule (dont nous rencontrons une version en Q 16 : 2) affirme l'unicité de Dieu de manière négative, en proclamant qu'excepté *le Dieu*, il n'y a aucun autre dieu (Baumstark, « Origin », p. 333-337). Or, à propos de la profession de foi monothéiste du Coran, il convient de discuter (outre ses différentes variantes et leurs catégorisations) sa possible origine, et plus particulièrement sa dépendance ou non envers une autre version, plus ancienne, d'une profession de foi monothéiste (*ibid.*, p. 334). À ce propos, Baumstark soutient que les professions de foi monothéistes du Coran présentent des similitudes saisissantes avec les professions de foi monothéistes de l'Ancien Testament. Ce sont particulièrement les exemples coraniques d'auto-énonciation de Dieu, c'est-à-dire des déclarations de l'unicité de Dieu mise à la première personne, qui trouvent des parallèles dans l'Ancien Testament, l'exemple le plus ancien étant Dt 32, 39 : « Voyez maintenant que je suis moi et qu'il n'y a pas de Dieu excepté moi » (*ibid.*, p. 339-340). Il semble donc vraisemblable que la version

coranique affirmant l'unicité de Dieu de manière négative ait pu aussi être influencée par son équivalent dans l'Ancien Testament.

Un autre parallèle bien connu de la formule coranique apparaît dans les écrits pseudo-clémentins, où Pierre soutient, dans les *Homélies*, que « Dieu est un, et qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui ». Ceci signifie que la première partie de la *shahāda* est partiellement présente dans un écrit judéo-chrétien ancien, ce qui pourrait suggérer un certain niveau d'intertextualité (Stroumsa, « Jewish Christianity », p. 86) et un possible antécédent judéo-chrétien à la profession de foi musulmane. Cependant, comme Guillaume Dye l'a fait remarquer, le Coran et les écrits pseudo-clémentins ne sont certainement pas les seuls à insister sur l'unité et l'unicité de Dieu ; l'affirmation de l'unicité de Dieu apparaît également dans d'autres écrits, en particulier dans les *Actes des martyrs* syriaques (v^e-vi^e siècle), où l'idée de l'unicité de Dieu est exprimée de différentes manières, notamment par la formulation négative *wlyt 'lh 'hryn lbr mnh* (« et il n'y a pas d'autre Dieu sinon Lui » ; voir la traduction syriaque (Peshīṭā) de Ps 18, 32 (= 2 S 22, 32, même traduction dans les Targums) : *lyt 'lh lbr mn māryā*, « il n'y a pas de Dieu sinon le Seigneur »), ou par le couplage d'une formulation positive et d'une formulation négative : *dḥd hw 'lh' wlyt 'hryn lbr mnh* (« que Dieu est Un et qu'il n'y a pas d'autre Dieu sinon Lui »). Ainsi, la profession de foi monothéiste dans le Coran a des parallèles dans l'Ancien Testament, ainsi que dans les écrits judéo-chrétiens et dans la communauté nestorienne. Ceci suggérerait que la formule coranique ne peut être reliée à une seule origine, et que nous devons en chercher les antécédents possibles dans plusieurs écrits et mouvements différents (Dye, « Jewish Christianity », p. 20-21).

3-18 Les signes divins, la bienfaisance et la providence de Dieu

Les v. 3-18 traitent de la création du monde, des êtres humains, des animaux, ainsi que des cieux et de la terre. Ces versets décrivent également l'unicité et la compassion de Dieu, ainsi que le fait qu'Il procure à la vie humaine la subsistance dont elle a besoin (sur ce sujet, voir aussi *1 Clem* 19-26 ; *Ac* 14, 15-17). L'emphase mise dans ce passage

sur les signes de la providence divine et de la gouvernance par Dieu des phénomènes naturels – un thème coranique récurrent – rappelle aussi certains passages des Psaumes. Le Coran souligne fréquemment l'importance de l'interprétation correcte de la multiplicité des *signes*, dans la mesure où cette interprétation est associée à la reconnaissance de Dieu comme leur créateur unique ; une connexion similaire peut être trouvée dans les Psaumes (Pregill, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 193).

3-4 Les v. 3-4 contiennent des éléments polémiques contre ceux qui associent quelque chose à Dieu (v. 3) et s'opposent à lui (v. 4). Le v. 4 contient aussi une référence à la création de l'être humain à partir d'une goutte de fluide, ainsi qu'une référence à sa désobéissance immédiate. Ce verset possède un parallèle en Q 36 : 77, où il y a toutefois un changement dans la perspective narrative (troisième personne *versus* première personne). Paret considère que la mention de l'Homme comme adversaire ou concurrent manifeste fait référence à l'arrogance et au manque de gratitude des Hommes – arrogance et ingratitude que le Coran blâme, dans ce qui constitue un discours récurrent dans tout le corpus. La création de l'Homme à partir d'une goutte de fluide peut être observée dans plusieurs autres passages coraniques (voir Q 18 : 37 ; 22 : 5 ; 23 : 13-14 ; 35 : 11 ; 36 : 77 ; 40 : 67 ; 53 : 46 ; 75 : 37 ; 76 : 2 ; 80 : 19). Elle est un signe supplémentaire de la puissance créatrice de Dieu (Paret, *Koran*, p. 283). La création de l'Homme ne semble pas faire ici référence à la création d'Adam, mais à la génération de l'Homme en général : *khalaqa l-insāna min nutfatin*. L'humain est créé *min nutfatin*, d'une goutte (de sperme). Ainsi, l'acte créateur dont il est question ici n'est probablement pas la création d'Adam à partir d'argile ou de boue (Q 6 : 2 ; 7 : 12 ; 17 : 61 ; 23 : 12 ; 32 : 7 ; 37 : 11 ; 38 : 71), mais bien une référence générale au rôle décisif que joue Dieu dans la génération continue de l'Homme.

5-8 La sourate poursuit en attirant l'attention sur la bienfaisance et la compassion divines, puisque les v. 5-8 ne soulignent pas seulement l'utilité du bétail, des chevaux, des mulets et des ânes (ils permettent de fabriquer des vêtements chauds, ils fournissent de la nourriture, ils

constituent des moyens de transport) que Dieu a créés pour le bien des Hommes, mais ils mettent également l'accent sur la beauté que l'on peut trouver dans ces créatures.

9 Le v. 9 diffère des versets précédents, dans la mesure où il abandonne l'énumération des grâces divines et de la puissance créatrice de Dieu pour passer à un niveau méta-communicationnel qui traite du chemin de Dieu et de la guidance divine. Paret (*Koran*, p. 283) souligne qu'en ce sens, le v. 9 semble plutôt incohérent, et qu'il ne cadre pas avec les versets précédents, à moins que l'on comprenne *qaşdu al-sabīli* (« la voie droite ») en un sens littéral, comme un chemin ou une route concrète, ce qui semble difficilement être le cas ici. *Qaşdu al-sabīli* doit au contraire être lu métaphoriquement, au sens suivant : il n'appartient qu'à Dieu de désigner la voie droite, et l'homme ne peut connaître cette voie que par la révélation (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 433). La dernière partie du verset traite du thème de la guidance divine, en relation avec la prédétermination : *wa-law shā'a la-hadākum ajma'in*, « s'il l'avait voulu, il vous aurait tous ensemble guidés ». *Law* introduit ici une phrase conditionnelle irréelle contenant la présomption hypothétique d'une prémisse spécifique non-réalisée, à savoir « s'Il l'avait voulu ». L'apodose suit au parfait et exprime la capacité de Dieu à guider qui Il veut (voir Q 5 : 48 ; 6 : 35, 149 ; 10 : 99 ; 11 : 118 ; 13 : 31 ; 16 : 93 ; 42 : 8). Le v. 9 aborde ainsi le thème coranique récurrent du Dieu Tout-Puissant et, par-là même, le problème théologique classique de la théodicée, puisque l'idée d'un dieu tout-puissant problématise l'existence du mal – dans ce cas, l'existence d'êtres qui ne suivent pas la voie droite (Khoury, *Koran*, p. 39 ; Paret, *Koran*, p. 154, 283).

10-16 Un élément hautement caractéristique de la manière dont le Coran mentionne ici plusieurs phénomènes naturels se trouve dans l'association de la nature et de la création aux « signes », *āyāt*. Les v. 10-16 poursuivent l'énumération des grâces divines, reliées à des phénomènes naturels variés et bénéfiques, mais en les liant explicitement à l'existence de *āyāt* (v. 11-13) que l'Homme doué de discernement doit lire et interpréter. Ainsi, les céréales, les olives, les

palmiers et les raisins (v. 11), la nuit et le jour, le soleil, la lune et les étoiles (v. 12), ainsi que les différentes espèces vivantes (v. 13), constituent autant de signes de la bienfaisance divine et doivent, de ce fait, entraîner la gratitude humaine (v. 14). L'idée est donc que les signes révèlent une connaissance véritable de la nature et de l'ordre des choses, et qu'ils permettent de guider l'humanité vers la croyance et la soumission à Dieu. Daniel Madigan relève à ce propos un point significatif : les signes coraniques apparaissent fréquemment combinés à des verbes qui sont « dans leur écrasante majorité, intellectuels » (« *overwhelmingly intellectual* », voir Madigan, *Self-Image*, p. 101). En effet, comme signes de l'omnipotence divine, les *āyāt* sont au cœur de la notion coranique de révélation, et ils sont ainsi supposés motiver une réponse cognitive de réflexion et de contemplation. Aux v. 11-13, les *āyāt* sont liés à un refrain coranique récurrent, *li-qawmin*, « pour un peuple qui... », suivi par des verbes qui indiquent la réponse intellectuelle désirée : *yatafakkarūn*, « qui réfléchissent » (v. 11), *yaqīlūn*, « qui utilisent leur raison » (v. 12), et *yadhdkarūn*, « qui se rappellent, qui méditent » (v. 13). Il semble donc raisonnable de supposer que ces trois versets consécutifs, qui se terminent tous par le refrain « des signes pour un peuple qui... », et qui se réfèrent explicitement aux destinataires visés par le message en mettant en exergue leur capacité à réfléchir, partagent l'objectif commun de susciter chez les destinataires une réponse par la foi (*ibid.*, p. 99-101). Cet objectif est souligné dans les deux versets suivants : *la'allakum tashkurūn* (v. 14), « pour que vous puissiez remercier », et *wa-la'allakum tah-tadūn*, « pour que vous puissiez trouver votre chemin » (v. 15).

Les v. 14-15 ne contiennent pas de mention explicite des signes mais ils poursuivent l'énumération des phénomènes naturels dans la perspective de la bienveillance divine. Ils concluent ces énumérations par une référence à l'affirmation selon laquelle les gens répondront peut-être (*la'alla*) par la foi. Ainsi, les *āyāt* figurent au sein d'un discours coranique dont l'objectif est d'informer ses destinataires du choix fondamental entre la croyance et l'incroyance (*ibid.*, p. 101).

Concernant la formule *inna fī dhālika la-āyātīn* (« Il y a dans ceci des signes... ») qui apparaît aux v. 12 et 13, et qui peut être trouvée à

de multiples reprises dans le Coran, Emran El-Badawi affirme qu'elle est inspirée par, ou qu'elle est en dialogue avec, la version araméenne de l'évangile de Luc 21, 25. Il soutient aussi que le v. 12, dans son ensemble, partage non seulement sa formulation, mais aussi son contenu, avec Lc 21, 25 (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 174-175) :

« Par son commandement, Il a fait la nuit et le jour, le soleil, la lune et les étoiles pour que vous en bénéficiiez. Il y a là vraiment des signes pour ceux qui utilisent leur raison » (Q 16 : 12).

« Et il y aura des signes dans le soleil, la lune, les étoiles, et sur la terre, de la souffrance parmi les nations et de la confusion à cause des fracas du bruit de la mer » (Lc 21, 25).

Il convient de noter, cependant, que là où le discours coranique énumère des grâces divines et loue la bienveillance divine envers les Hommes, Lc 21, 25 décrit les signes de la fin des Temps. Alors qu'El-Badawi voit dans l'évangile de Luc une source d'inspiration possible pour le texte coranique, Bell trouve un parallèle littéraire à Q 16 : 10-11 et 12 dans le Psaume 104, 13-14 et 19.

« Tu arroses les montagnes depuis Ton palais ; la terre est satisfaite de Ton labeur.

Tu fais croître l'herbe pour le bétail ; et pour les hommes, Tu fais pousser les plantes dont ils ont besoin pour qu'ils tirent le pain de la terre » (Ps 104, 13-14).

« Tu as fait que la lune marque les saisons et le soleil connaît l'heure de son coucher » (Ps 104, 19).

« C'est Lui qui fait descendre du ciel l'eau qui vous sert de boisson et qui fait croître les plantes dont vous nourrissez vos troupeaux. Grâce à elle, Il fait encore pousser pour vous les céréales, les oliviers, les palmiers, les vignes et toutes sortes de fruits. Il y a vraiment là un signe pour un peuple qui comprend. Par Son commandement, Il a fait la nuit et le jour, le soleil, la lune et les étoiles pour que vous en bénéficiiez. Il y a vraiment là des signes pour ceux qui utilisent leur intelligence » (Q 16 : 10-12).

À l'inverse de Lc 21, 25, les versets du Ps 104 ne contiennent aucune mention de signes. Cependant, ils s'intègrent très bien dans un contexte énumérant les puissances créatrices de Dieu et louant Sa bienveillance.

17-18 Les v. 17-18 relèvent de la polémique : plus précisément, ils appartiennent à la catégorie de ce qu'on pourrait appeler la polémique du *khalq* (à savoir des polémiques autour de la création et du Dieu coranique comme seul créateur, voir Neuwirth, *Studien*, p. 300), et ils concluent l'énumération des signes divins. Le v. 17 pose la question rhétorique de savoir si celui qui crée est semblable à celui qui ne crée pas, dans le but de souligner que la création est une prérogative de Dieu seul (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 434). D'autres versets coraniques, où les polythéistes sont mis au défi de montrer ce que leurs dieux ont créé (Q 31 : 11 ; 35 : 40 ; 46 : 4), mettent l'accent sur ce même enseignement, en insistant à nouveau sur la suprématie et la position unique du dieu coranique (Khoury, *Koran*, p. 41).

19-23 L'omniscience de Dieu

19-21 Les v. 17-19 utilisent le pronom de la deuxième personne, ce qui leur donne un ton d'énonciation direct, alors que les v. 20-21 utilisent le pronom de la troisième personne. Selon Bell, les v. 17-19 et les v. 20-21 peuvent être lus comme une conclusion du passage précédent sur les signes divins (la conclusion étant que la création est la prérogative de Dieu). Bell note également que les v. 17-19 doivent être lus dans le prolongement du v. 15, puisque le v. 15 recourt également au pronom de la deuxième personne, là où le v. 16, qui est plutôt déconnecté du contexte, utilise le pronom à la troisième personne, et donc se relie plus naturellement aux v. 20-21. Bell en conclut que puisque le v. 16 clôt les énumérations de signes, les v. 20-21 (eux aussi à la troisième personne) doivent être vus comme une conclusion alternative plus ancienne que les v. 17-19 (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 434).

La signification du mot *amwātun*, au v. 21, est ambiguë. La phrase *amwātun ghayru aḥyā'in* (« morts, et non pas vivants ») pourrait

se rapporter aux faux dieux décrits au verset précédent comme ceux qui ne créent rien, mais on pourrait aussi la comprendre comme une référence aux polythéistes qui vénèrent ces faux dieux (Paret, *Koran*, p. 284 ; Khoury, *Koran*, p. 41). Dans tous les cas, il est très probable que la formule fasse référence au moment de la résurrection (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 434).

22-23 Le v. 22 contient un autre exemple de profession de foi monothéiste. Elle est ici à la troisième personne et est exprimée positivement, puisque l'unicité de Dieu est affirmée par la déclaration « Votre dieu est un Dieu unique ». Contrairement au v. 2, ce verset ne nie pas explicitement l'existence d'autres dieux, mais affirme positivement l'unicité du dieu coranique. En outre, le v. 22 condamne tous ceux qui ne croient pas en l'au-delà : il affirme que leurs cœurs sont *munkirat* (« refusant », « niant ») et qu'ils sont *mustakbirūn* (« fiers », « arrogants »). Ce dernier terme relève des polémiques coraniques habituelles et apparaît dans bon nombre de contextes, notamment en connexion avec le diable, Iblīs (Q 2 : 34 et 38 : 74-75), lorsqu'il refuse de se prosterner devant Adam. Le texte établit ainsi la croyance en l'au-delà comme un critère de distinction entre les croyants et les incroyants (Khoury, *Koran*, p. 52).

24-29 Le jugement des incroyants

De manière générale, les v. 24-34 traitent des incroyants et se concentrent sur les destins respectifs des incroyants et des croyants à la lumière du Jour imminent de la Résurrection. La section est caractérisée par la présence de nombreuses descriptions des événements eschatologiques – condamnations des incroyants et de leurs actes injustes, descriptions des punitions infligées par Dieu aux incroyants et de la rétribution accordée aux croyants, récit du jugement en tant que tel, où le Dieu omniscient s'adresse directement aux croyants et aux incroyants et les considère responsables de leurs actes. La polémique et le langage polémique sont inhérents aux descriptions des incroyants et au parallèle très visible entre les destins respectifs des croyants et des incroyants après la résurrection.

Les deux courts passages que constituent les v. 24-29 et les v. 30-32 peuvent être considérés comme parallèles dans la mesure où ils traitent tous deux du jugement des incroyants et des croyants. Les v. 24-26 mentionnent certains des méfaits des incroyants et incluent l'arrogance (v. 23), le fait de qualifier la révélation divine de « légendes anciennes » (v. 24), l'égarement (v. 25) et le complot (v. 26). Neuwirth qualifie ce passage (v. 24-26) de polémique-*tanzīl*, c'est-à-dire une polémique qui concerne la communication du savoir de Dieu (Neuwirth, *Studien*, p. 300). *Tanzīl*, littéralement « la descente », se réfère donc à la révélation et à la communication divines, et c'est cette idée de communication de Dieu qui est concernée par la polémique-*tanzīl*. Dans ce passage, elle est particulièrement visible au v. 24, où l'origine divine du message est niée par les adversaires du message coranique.

30-32 Le jugement des croyants

Alors que les v. 24-29 contiennent des descriptions des méfaits et du châtiment des incroyants au Jour de la Résurrection, les v. 30-32 créent un contraste avec les v. 24-29 en décrivant la béatitude qui attend les croyants. Le parallèle devient donc visible puisque ces descriptions se présentent comme une juxtaposition directe du destin qui attend les incroyants décrits dans les versets précédents (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 436-437). Ce parallèle devient particulièrement clair lorsqu'on compare le v. 29 et la dernière partie du v. 32, qui présentent également un parallèle linguistique, puisque les deux versets recourent à l'impératif (*u*)*dkhulū* (« entrez... » [en enfer/au paradis]), en s'adressant respectivement aux incroyants et aux croyants. La structure dichotomique – qui est hautement caractéristique de la vision coranique du monde et du style du Coran en général (voir par exemple Izutsu, *God and Man*, p. 74-99) – présentée par ces deux brefs passages se reflète donc dans la composition littéraire du texte, ainsi que dans le phrasé lui-même.

33-34 Les incroyants se punissent eux-mêmes

Les v. 33-34 se réfèrent très probablement aux incroyants et ne sont donc pas liés au v. 32. La mention de *amru rabbika* (« le commandement/l'affaire de votre seigneur ») au v. 33 rappelle la référence à « Son commandement » (*amrihī*) au v. 2 : elle clôtüre ainsi la section v. 2-34 tout entière. La venue des anges au v. 33 pourrait dans ce cas se référer à la mort et les versets se concentrent ensuite sur la mort des incroyants. Suivant cette interprétation, Bell soutient que, dans ce cas, *amru rabbika* se rapporte probablement au Dernier Jour, bien qu'on puisse également le comprendre comme une référence au châtimement divin des peuples incroyants, châtimement qui devrait avoir lieu au cours de la vie terrestre, et non lors de l'événement eschatologique (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 437). Le v. 34 fait quant à lui référence à ce châtimement (à l'accompli), en relatant le châtimement passé d'une population en raison de son incroyance (*topos* récurrent dans le Coran, dans ce que l'on appelle les *Straflegenden*, « les récits de punitions »). Il est fait allusion au même type de récit au v. 26, où les incroyants du présent sont comparés aux incroyants du passé qui ont soudainement subi le châtimement divin. Ces références à des événements passés dans le Coran sont, bien entendu, supposés jouer le rôle d'avertissements et ont donc un effet didactique et moralement édifiant sur l'auditoire du Coran.

35-89 Polémiques

Cette section est hautement polémique et s'attaque en particulier aux polythéistes, ou associateurs (*mushrikūn*), c'est-à-dire ceux qui associent quelque chose à Dieu. Le texte alterne entre a) l'insistance sur l'unicité du Dieu Tout-Puissant, b) les références à divers méfaits des incroyants, comme l'ignorance, l'arrogance et l'incroyance en la résurrection, c) l'énonciation de différentes menaces et d) la description des événements qui arriveront au Jour dernier.

35-64 Le polythéisme et le châtement divin

35-36 La section débute par une polémique contre *al-ladhīna ashrakū* (« ceux qui ont donné (à Dieu) des associés »). Elle peut être qualifiée de polémique du *shirk* (Neuwirth, *Studien*, p. 300) – un genre qui constitue une partie significative des polémiques dans le Coran. Le v. 35 répète selon toute vraisemblance une accusation portée par les polythéistes contre le dieu coranique, affirmant que s’il avait été tout-puissant, il les aurait fait croire. Une version similaire du rejet, par les polythéistes, de Dieu comme d’un dieu omnipotent, peut être trouvée en Q 6 : 148 où, contrairement à Q 16 : 35, il est aussi fait mention du châtement divin qu’entraîne un tel rejet (Khoury, *Koran*, p. 55).

Mehdi Azaiez a analysé ce mécanisme littéraire (le « contre-discours ») utilisé par le Coran qui rapporte les arguments et les accusations de ses détracteurs (réels ou imaginaires) dans le but de dresser un cadre littéraire dans lequel ces mêmes accusations peuvent être réfutées (Azaiez, *Contre-discours*). Azaiez catégorise le contre-discours selon ses thèmes et motifs inhérents et établit cinq catégories différentes : Contre-discours contre Dieu, contre le Prophète, contre le Coran, contre l’événement eschatologique et contre les croyants (*ibid.*, p. 109). En ce qui nous concerne, il est utile de regarder d’un peu plus près ce premier type de contre-discours, « le discours contre Dieu » (*ibid.*, p. 109), qui est caractérisé par la restitution d’un discours direct des adversaires où Dieu est explicitement mentionné. Une certaine tension de nature dialectique est également caractéristique des passages coraniques qui présentent des éléments contre-discursifs, puisque le Coran recourt à ces accusations comme des tremplins pour énoncer son propre discours, « la riposte coranique » (*ibid.*, p. 139), et ainsi réfuter ces croyances, fausses du point de vue coranique. Au v. 35, le traitement du contre-discours peut être vu comme une comparaison entre les polythéistes et les incroyants du passé dont on apprend dans les versets précédents qu’ils furent frappés par un châtement sévère (voir v. 26, 33-34). Dès lors, le Coran, au v. 35 et dans de nombreux autres passages, prend la forme d’un conflit factice entre un adversaire littérairement construit et le Coran lui-même, le Coran reconstruisant l’argument polythéiste et le contestant ensuite (*ibid.*, p. 93).

37 Le v. 37 aborde le thème du libre arbitre en opposition à celui de la prédétermination, qui est traité ailleurs dans le Coran (voir par exemple Q 7 : 186 ; 10 : 99 ; 16 : 93 ; 30 : 29). À première vue, le verset semble exprimer l'idée que personne ne peut venir en aide à ceux que Dieu égare. Toutefois, le verset contient une ambiguïté grammaticale dans l'expression *man yuḍillu* (« qui égare »). Grammaticalement, il n'y a aucun moyen de dire si c'est Dieu, ou ceux que Dieu ne guidera pas, qui est le sujet du verbe « égarer ». Ces deux possibilités grammaticales donnent deux traductions très différentes, avec des connotations théologiques opposées. Regardons de plus près la phrase en question : *inna llāha lā yahdī man yuḍillu*. La première traduction possible (qui est celle de la majorité des savants) : « Dieu ne guide pas ceux qu'Il égare. » Cette lecture exprime une position prédéterministe, en relation avec la croyance et l'incroyance, dans la mesure où Dieu – et non l'Homme – semble être responsable de la croyance ou du manque de croyance de l'individu. La seconde option de traduction donne : « Dieu ne guide pas ceux qui égarent (d'autres Hommes) » – autorisant l'interprétation selon laquelle ceux que Dieu ne guide pas doivent être blâmés pour leur propre infortune, puisqu'ils égarent eux-mêmes les gens (Frolov, « Freedom », p. 269-270). La seconde option, bien entendu, prône une notion plus forte du libre-arbitre humain et est donc davantage compatible avec l'idée d'un jugement juste au Jour dernier. La première option de traduction, cependant, semble davantage compatible avec la notion d'un dieu tout-puissant qui possède le pouvoir de décider qui croit ou ne croit pas.

38-40 Tout comme le v. 35, les v. 38-40 relèvent du contre-discours coranique, non pas de la catégorie du « discours contre Dieu » (Azaiez, *Le contre-discours*, p. 110), mais de celle du « discours contre l'eschatologie » (*ibid.*, p. 113). Plus spécifiquement, nous pouvons parler d'une « polémique de la résurrection » (Neuwirth, *Studien*, p. 300 ; voir aussi Q 13 : 5-6). Ce type de polémique appartient à une catégorie de polémique plus large, qui est liée à l'eschatologie et comprend un certain nombre de réfutations de différents événements (comme la résurrection) associés au scénario de la fin des Temps.

41-42 Le v. 41 parle de ceux qui « ont émigré dans (le chemin de) Dieu » (*wa-lladhīna hājarū fī llāhi*). On a traditionnellement vu dans les v. 41-42 une référence à la *hijra*, l'Hégire (Neuwirth, *Studien*, p. 300). Plusieurs savants ont soutenu que ces versets étaient des interpolations tardives, pour deux raisons : d'une part, cette mention d'une émigration fait référence au voyage de Muhammad de La Mecque vers Médine, mais elle apparaît dans une sourate supposée mecquoise ; d'autre part, le contenu de ces versets ne semble pas correspondre aux versets qui précèdent ni à ceux qui suivent (Khoury, *Koran*, p. 57 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 439 ; Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 145-147). Cependant, le sens de « ceux qui ont émigré » (qui sont normalement désignés par le terme *al-muhājirūn*) n'est pas clair. Une lecture traditionnelle identifie *al-ladhīna hājarū* avec ceux qui suivirent Muhammad durant son émigration depuis La Mecque jusqu'à Médine, comme la tradition musulmane tardive le rapporte, mais les recherches récentes se demandent si cette interprétation peut légitimement s'autoriser du texte coranique lui-même (voir Crone, « First Century Concept of "Hijra" » ; Lindstedt, « *Muhājirūn* »). Le Coran ne mentionne pas La Mecque ou Médine en connexion avec une quelconque émigration, et lorsque le Coran parle de ceux qui ont émigré, il le fait en des termes très généraux, ce qui pourrait indiquer que le Coran exprime une idée générale d'émigration dans le chemin de Dieu plutôt qu'une référence à un événement historique passé (Crone, « First Century Concept of "Hijra" », p. 354-355 ; Lindstedt, « *Muhājirūn* », p. 67-68 ; Mortensen, « Concept of *Muhājirūn* »).

43-44 Les v. 43-44 se focalisent sur la nature du messager. Bell soutient que les deux versets n'en formaient qu'un à l'origine, et que la phrase rimée du v. 43 est un ajout après coup, ce qui est prouvé par le fait que la dernière partie du v. 43 s'adresse à plusieurs personnes, alors que la première partie du v. 43, ainsi que le v. 44, s'adressent directement au messager (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 439). De plus, Bell soutient que les v. 43-44 sont assez peu connectés aux versets environnants et sont donc très probablement une insertion tardive. L'expression *ahl al-dhikr* (« les Gens du Rappel », voir Q 21 : 7) est utilisée pour désigner les traditions monothéistes déjà existantes. Elle

équivalait à l'expression coranique courante *ahl al-kitāb* (« les Gens du Livre ») (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 439). Les versets se présentent comme une confirmation du rôle du messager et de ses enseignements, qui forment une partie du processus de communication initié par Dieu (Neuwirth, *Studien*, p. 300).

45-48 Le passage suivant, v. 45-48, consiste en des questions polémiques concernant les incroyants. Les questions sont de nature indirecte et rhétorique et portent sur la sécurité des incroyants (qui se croient à l'abri des tourments) en faisant allusion à différents scénarios de châtiement (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 440 ; Neuwirth, *Studien*, p. 300). Le v. 47 contient l'expression *'alā takhawwufin*, qui est difficile à interpréter. La difficulté concerne le sens exact de *takhawwufin*, car on ne sait pas si le Coran se réfère ici à une intervention divine en termes d'avertissement aux incroyants, ou bien s'il se réfère à la destruction des incroyants (Paret, *Koran*, p. 287). La différence principale est bien entendu qu'un simple avertissement peut conduire les incroyants à accepter le message coranique. Cependant, on pourrait soutenir qu'interpréter ce verset comme un avertissement (et non comme une destruction graduelle) est préférable, puisque la phrase finale du verset, « Allah est bon et compatissant », ne semble guère correspondre à la description d'une destruction (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 440).

49-50 Les v. 49-50 pourraient faire allusion à l'histoire de la prostration des anges devant Adam – histoire qui se rencontre dans sept versions parallèles, mais pas identiques, dans le Coran (voir Q 2 : 34 ; 7 : 11-12 ; 15 : 29-33 ; 17 : 61 ; 18 : 50 ; 20 : 116 ; 38 : 72-76). L'histoire prend place après la création d'Adam et tourne autour du thème coranique récurrent de l'obéissance, de la désobéissance et de l'arrogance. On demande aux anges de se prosterner devant Adam et ils obéissent tous, sauf l'arrogant Iblīs (le diable), qui refuse de se prosterner, en donnant parfois l'argument qu'il ne s'inclinera pas devant quelqu'un qui est fait d'argile, alors que lui-même est constitué de feu (*nār*), un matériau plus noble. Iblīs est ensuite chassé du ciel pour son arrogance et commence alors son rôle de tentateur de l'humanité.

51 Le v. 51 rapporte le discours direct de Dieu et l'ouverture du verset, *wa-qāla llāhu* (« et Dieu a dit »), pourrait suggérer que l'essence d'une révélation passée est restituée ici. Les chercheurs ont aussi remarqué que le milieu du verset, *innamā huwa ilāhun wāḥidun*, semble bizarrement mal placé, puisqu'il interrompt le discours direct de Dieu (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 441 ; Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 28). Cette partie du verset constitue une transition abrupte d'une perspective narrative à une autre. Ce genre de transition abrupte est caractéristique, de manière générale, du style coranique. Il peut dans certains cas signaler un commentaire, une glose, à l'intérieur du texte (*ibid.*, p. 28). Wansbrough soutient que cela pourrait être le cas ici, la composition du verset semblant plutôt fragmentaire et abrupte. Si on regarde le texte d'un peu plus près, sa nature composite apparaît clairement :

wa-qāla llāhu lā tattakhidhū ilāhayni thnayni innamā huwa ilāhun wāḥidun fa-ıyyāya fa-rhabūn

Dieu dit : « Ne prenez pas deux dieux/car Il est seulement un dieu/donc craignez-Moi (seulement). »

Le milieu de ce verset (« car Il est seulement un dieu ») à la troisième personne contraste clairement avec la construction impérative qui constitue la partie principale du verset. Cette rupture dans le discours adressé au style direct, où le destinataire envisagé change, consiste en un changement à la troisième personne au milieu du verset, changement que Wansbrough considère potentiellement être un commentaire. Il remarque cependant qu'en général ces altérations dans la perspective du narrateur ne doivent pas nécessairement être prises comme l'indication d'une juxtaposition de texte et de commentaire, mais pourraient plutôt être comprises comme des fragments différents et des traditions indépendantes.

52-56 Les v. 52-56 poursuivent le discours insistant sur l'unicité de Dieu. Le sujet et la phraséologie de ce petit passage évoquent clairement Q 16 : 3-18, où la bienveillance et la puissance créatrice de Dieu constituaient également le thème prédominant. Ces versets sont

une adresse directe aux personnes qui bénéficient de la bonté et de la miséricorde de Dieu, mais qui, apparemment, attribuent toujours des partenaires à Dieu (*yushrikūna*, v. 54). Le Coran répond en faisant référence à une punition imminente, qui frappera les idolâtres, vraisemblablement dans le cadre du jour du Jugement.

57-62 Le v. 57 présente l'accusation coranique contre les polythéistes : ils attribuent des filles à Dieu (ce qui, dans un discours strictement monothéiste, est bien entendu complètement inacceptable). Le v. 57 fait référence aux « filles de Dieu », bien que le Coran, en réalité, n'emploie pas l'expression « fille de Dieu ». Il semble toutefois découler d'un certain nombre de passages qu'il s'agissait d'une expression utilisée par les *mushrikūn*, c'est-à-dire les « associateurs » (littéralement « ceux qui attribuent des partenaires [à Dieu] ») (Crone, « Qur'ānic Pagans », p. 185). Ceci est dit implicitement au moyen du questionnement rhétorique qui se demande si, oui ou non, Dieu devrait avoir des filles, alors que les *mushrikūn* eux-mêmes devraient avoir des fils (voir Q 17 : 40 ; 37 : 149, 153 ; 43 : 16 ; 52 : 39). L'expression que nous rencontrons au v. 57, cependant, n'est pas une question rhétorique, mais une accusation directe proférée par le messager (Crone, « Qur'ānic Pagans », p. 185). Neuwirth qualifie le passage entier (v. 57-62), de « polémique des *banāt* (des filles) » (*Studien*, p. 300), puisque ce passage conteste l'attribution de filles à Dieu (v. 57) ainsi que la coutume supposée d'enterrer vivantes les nourrissons (filles) (v. 58-59) (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 443).

Du point de vue thématique, ce passage est également lié à l'incident des « versets sataniques » (Hawting, *Idea of Idolatry*, p. 130). La progéniture féminine que le Coran accuse les polythéistes d'associer à Dieu est identifiée en Q 53 : 19-28 à al-Lāt, al-'Uzza et Manāt¹. Une

1. Selon la tradition musulmane, Muhammad, sous l'influence de Satan, aurait confirmé l'existence d'al-Lāt, al-'Uzza et Manāt comme des êtres intermédiaires dont on pouvait espérer l'intercession. Cependant, plus tard, Muhammad réalisa son erreur lorsque Gabriel le visita et Dieu abrogea ce que Satan lui avait dit de transmettre à ses compagnons. Dans ce qu'on perçoit être la vraie révélation, l'idée que Dieu devrait avoir des progénitures féminines est niée et ridiculisée. C'est là l'incident que la

fois de plus, le Coran demande de manière rhétorique si la progéniture féminine est octroyée à Dieu alors que la progéniture masculine est supposée être préférée par les humains (Q 53 : 21). En plus d'accuser les adversaires du message coranique de donner des noms aux êtres qu'ils considèrent comme des progénitures féminines de Dieu, on suggère également que les polythéistes attribuaient à ces êtres féminins quelque fonction intermédiaire (Q 53 : 27), probablement le pouvoir d'intercession (*ibid.*, p. 136). Q 16 : 57-62 et Q 53 : 19-28 font bien entendu partie du discours polémique visant le polythéisme supposé du milieu coranique (*ibid.*, p. 137). Un grand nombre de chercheurs se sont interrogé sur ces références coraniques à l'attribution de filles à Dieu, et bien entendu, ils se sont demandé si ces références étaient, d'une quelconque manière, le signe d'une situation historique réelle et d'une pratique païenne (voir par exemple *ibid.* ; Crone, « Qur'ānic Pagans » ; *id.*, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 387-389). Hawting se demande s'il est vraisemblable que ces références soient l'expression d'une reconstruction, par le Coran, de son propre environnement, de son milieu, reconstruction sur laquelle le Coran pourrait fonder son discours strictement monothéiste, ainsi que l'idée du Dieu coranique comme seule source de la vraie révélation (Hawting, *Idea of Idolatry*, p. 135-137).

65-74 L'omnipotence divine – les signes divins

65-69 Les v. 65-69 constituent un autre passage relatif aux signes. Ils se concentrent sur la bonté de Dieu, et sur le fait que Dieu procure la subsistance nécessaire à la vie humaine au moyen de différents dons de la nature. Ce passage contient également les versets qui ont donné son nom à la sourate entière, à savoir les versets au sujet de l'abeille (v. 68-69). On a suggéré que le Coran, dans sa description de l'abeille comme destinataire de la révélation divine, se fondait sur des précédents antiques et chrétiens (Foster et Kueny, « From the Bodies of Bees », p. 145-168). Le Coran limite toutefois la portée du rôle de

recherche moderne appelle « les versets sataniques » (Hawting, *The Idea of Idolatry*, p. 131-133).

l'abeille et plus particulièrement sa singularité, puisqu'il incorpore l'abeille dans le contexte des signes divins (dont l'abeille fait partie). Il ne fait cependant pas de l'abeille un signe unique, mais *un autre* signe supplémentaire de la grandeur de Dieu (*ibid.*, p. 154).

De ce point de vue, le symbolisme de l'abeille coranique est différent de celui de ses précédents antiques et chrétiens. L'image antique et chrétienne de l'abeille peut être associée à un certain privilège divin, et à une certaine singularité – l'abeille joue un rôle spécifique comme destinataire d'un message divin, et on conçoit souvent qu'elle puisse servir de transmetteur des signes ou des révélations divines. De cette manière, le miel est inextricablement associé à la sagesse, au savoir divin, à l'inspiration et à l'éloquence (*ibid.*, p. 152-153). Cependant, dans le Coran, bien qu'elle soit toujours une créature privilégiée, l'abeille semble perdre cette singularité. Elle contribue plutôt à souligner un thème coranique plus large, puisqu'elle est intégrée au contexte des signes coraniques. L'abeille est un signe, au sens où elle symbolise et démontre la capacité suprême de Dieu à transformer une substance en une autre (le miel). En ce sens, l'abeille devient un signe indiquant la puissance suprême et bénéfique de Dieu, au même titre que le bétail, le raisin et la datte (*ibid.*, p. 153). Ainsi, l'abeille constitue un facteur de motivation – une cause et un générateur de gratitude envers Dieu – que seul le vrai croyant reconnaîtra.

D'un intérêt plus grand encore à ce sujet est le fait que la racine *w-h-y* soit utilisée pour catégoriser la communication de Dieu avec l'abeille. Lorsque cette racine est employée dans sa forme verbale, et en association avec la communication divine, elle est la plupart du temps utilisée pour décrire la communication de Dieu avec ses messagers (Madigan, « Revelation », p. 439-440). Aux v. 68-69, cependant, elle est aussi utilisée pour désigner la communication de Dieu avec l'abeille. Elle est donc associée à un destinataire de la révélation divine qui est non-humain – un tel exemple n'apparaît qu'une seule fois ailleurs dans le Coran, en Q 99 : 5, où la terre elle-même est le destinataire de la révélation divine. Ainsi, l'exemple de l'abeille coranique qui reçoit la révélation divine fait seulement sens à la lumière de son précédent antique et chrétien, où les abeilles sont souvent dépeintes

comme des transmetteurs de savoir et de communication divins (Foster et Kueny, « From the Bodies of Bees », p. 154).

Le Coran attribue une nouvelle identité à l'abeille, qui est différente de ses antécédents tardo-antiques. L'abeille coranique est en effet une créature privilégiée, mais elle est soumise au discours coranique sur les signes divins, qui tourne autour de l'idée que seul Dieu peut être la source des phénomènes sacrés. L'abeille est située dans le contexte de l'imagerie agricole qui est prédominante dans de nombreux passages de la sourate 16, où des descriptions élaborées de production agricole, des références à l'utilité des animaux pour différents besoins, et les changements de la nature et des saisons, jouent un rôle important (*ibid.*, p. 159). Ainsi, le « miracle de l'abeille » n'est qu'un élément parmi les nombreux miracles de la nature, et en ce sens, le thème de l'abeille dans le Coran est assez différent de celui de ses antécédents antiques et chrétiens.

70-74 Les v. 70-74 poursuivent le propos en mettant en évidence les différences fondamentales entre Dieu et l'Homme. Le v. 71 semble anticiper une situation où l'iniquité apparente de la vie terrestre puisse être remise en question. La phrase « ce que leur main droite possède », au v. 71, est une référence aux esclaves : de la même manière que tous les esclaves ne sont pas traités avec équité ou ne se voient pas octroyer une quantité égale de dons, on ne peut attendre de Dieu qu'il traite tous ses serviteurs équitablement (Droge, *Qur'ān*, p. 170). Le passage conclut à l'impératif : « Ne fabriquez pas de paraboles pour Dieu », ce qui signifie que rien ne peut être comparé à Dieu puisqu'il est, par définition, incomparable (voir aussi Q 36 : 78).

75-83 Paraboles et grâce divine

75-76 Les v. 75 et 76 constituent deux courtes paraboles qui sont facilement compréhensibles. On a suggéré de voir dans l'esclave (v. 75) une image de l'incroyant dont les actions n'ont pas de valeur, et dans l'Homme libre une image du croyant. D'autres ont proposé de comprendre l'esclave comme une image des faux dieux qui, comme

l'esclave, ne possèdent pas de pouvoir alors que l'Homme libre symboliserait le Dieu coranique (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 447). Une interprétation similaire a été suggérée pour la comparaison entre l'homme muet sans compétences (v. 76) et l'homme situé sur le chemin droit (*ibid.*, p. 447).

77 Le v. 77 aborde le problème de la venue de l'Heure – c'est-à-dire l'apparition de l'événement apocalyptique. Selon Paul Casanova, l'ambiguïté de ce verset est une fois de plus liée au mot *amr*, qui connaît plusieurs traductions possibles permettant différentes lectures et interprétations (voir commentaire de Q 16 : 1-2). Casanova soutient qu'à cet endroit, *amr* devrait être compris au sens d'« existence, venue » (Casanova, *Fin du monde*, vol. 1, p. 70), voulant dire par-là que l'arrivée, l'occurrence de l'Heure, surviendra dans un futur très proche. Cette lecture du verset et cette compréhension du mot *amr* indiquent donc une attente apocalyptique imminente et semblent bien correspondre à l'utilisation de *amr* en Q 16 : 1, où la signification paraît avoir également des connotations eschatologiques fortes (*ibid.*, p. 70-71). Tor Andrae, cependant, affirme que le sens du verset est lié au temps qu'il faudra au dieu coranique pour initier et achever la résurrection en association avec le jour du Jugement (Andrae, *Origines*, p. 75). Ainsi, Andrae interprète *amr* comme une référence, non pas à la venue de l'Heure, mais bien à la durée de l'Heure. En résumé, la question est de savoir si le verset est concerné par le temps qui sépare le présent coranique du Jour dernier, ou s'il s'agit d'interpréter le verset comme un commentaire sur la durée du jour du Jugement lui-même. Plus particulièrement, Andrae considère que ce verset fait référence à la rapidité de la Résurrection qui – selon les adversaires du message coranique – est impossible, mais qui, selon la lecture faite par Andrae du mot *amr*, arrivera « comme un clin d'œil » (*ibid.*, p. 75).

78-83 Le passage constitué par les v. 78-83 traite des signes de la puissance et de la providence divines, et poursuit le discours mettant l'emphasis sur la bienfaisance de Dieu. Il le fait en énumérant divers exemples des bienfaits divins : les maisons faites pour loger les gens, les divers services procurés par le bétail (v. 80), la protection fournie

par l'ombre et les vêtements (v. 81) (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 448). Bien que ces versets ne mentionnent pas explicitement des « signes » (*āyāt*), le v. 81 se conclut par la phrase *la'allakum tuslimūn* (« peut-être Lui serez-vous soumis »), refrain avec un sens optatif qui apparaît souvent dans le Coran, en relation avec les différents passages relatifs aux signes (Madigan, *Self-Image*, p. 98-100).

Une traduction différente de l'un des versets (v. 79) a été proposée par Christoph Luxenberg, qui aborde la question de la portée d'une influence linguistique syriaque sur le corpus coranique dans son ensemble (*Syro-Aramaic Reading*). Selon Luxenberg, Q 16 : 79 présente deux exemples de mécompréhension dans la lecture et l'interprétation du texte coranique. Luxenberg s'intéresse aux expressions *fī jawwi l-samā'i* et *musakhkharāt*. Selon lui, bien que des influences syriaques aient déjà été mises en évidence dans ce passage, la manière dont ces expressions sont lues et comprises est erronée (*ibid.*, p. 221-122). En soutenant que ce verset (et le texte coranique dans son ensemble) sont lourdement informés par un vocabulaire syriaque, Luxenberg parvient à une lecture et une traduction qui diffèrent de la lecture plus traditionnelle :

« N'ont-ils pas vu les oiseaux soumis [au Seigneur] dans l'espace du ciel où nul ne les soutient hormis Allah ? » (Q 16 : 79, trad. Blachère).

« Car n'ont-ils pas vu comment les oiseaux se tiennent au milieu du ciel (par lequel) seul Dieu tient au-dessus d'eux ? » (Q 16 : 79 ; Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 223).

Luxenberg soutient que l'association du mot arabe *musakhkharāt* avec le syriaque *shawḥar* plutôt que *shahḥar* fait sens ici, car le premier souligne le rôle de Dieu comme celui qui maintient et soutient, et donc empêche les oiseaux de tomber du ciel (*ibid.*, p. 223). Récemment, Julien Decharneux (« Puissances divines et maintien de l'univers selon le Coran ») a trouvé, dans l'œuvre de Jacques de Saroug, un parallèle possible à Q 16 : 79, tel qu'il est habituellement compris. Pour illustrer la manière dont Dieu maintient les cieus suspendus, et donc faire de Dieu la seule force susceptible de maintenir

l'ordre du cosmos, Jacques de Saroug écrit en effet : « Il n'y a aucun corps, ni au-dessus d'eux, ni en-dessous d'eux ; ni autour d'eux, excepté la Puissance [*elā ḥaylā*] qui les maintient [*msammek*] [en l'air]. Ils sont suspendus et tiennent comme un oiseau au milieu de rien ; Et ils sont au milieu d'un monde tourmenté, plein de mouvements » (*Homélie sur le cinquième jour de la Création*, dans Paul Bedjan [éd.], *Homilae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* [Leipzig, Paris : Otto Harrassowitz, 1905-1910], vol. 3, p. 40). En général, la vaste majorité des chercheurs reconnaissent une influence de la langue syriaque sur le texte coranique mais la portée de cette influence reste débattue.

84-89 Jour du Jugement

84-88 Les v. 84-88 consistent en différentes références à l'événement eschatologique, en particulier au scénario du Jugement, où le motif prévalent est la focalisation sur le châtiment inévitable, notamment concernant les polythéistes (v. 86-87). Le « ils » auquel on se réfère au v. 87 désigne les incroyants qui proposeront la paix (*al-salam* ; aussi avec une connotation de soumission, voir Q 16 : 28) à Dieu au jour du Jugement.

89 Le v. 89 emploie le concept de *bushrā* qui concerne la nature de la révélation coranique. *Bushrā* peut être traduit par « bonne nouvelle ». C'est un concept qui a des nuances chrétiennes latentes. La question intéressante à cet endroit est de savoir si le Coran emploie ce concept en entrant en dialogue avec d'autres traditions textuelles. El-Badawi suggère que, dans ce verset, le Coran réarticule un passage de Mt 24, 14, dans la mesure où les deux passages en question possèdent un phrasé similaire. Alors qu'il peut sembler justifié de voir dans le verbe arabe pour « donner une bonne nouvelle » (*bashshar*) un parallèle avec l'hébreu *bashar*, il existe une relation plus immédiate encore avec le syriaque. El-Badawi soutient qu'il est très probable que l'utilisation coranique de ce concept dérive de l'usage chrétien, syriaque et araméen, de ce mot, dans la mesure où il existe à cet égard des parallèles textuels évidents entre les traditions des Évangiles

syriaques et le Coran (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 97). Le parallèle le plus évident est celui entre Q 16 : 89 et Mt 24, 14 :

« Ce jour-là, Nous enverrons à chaque communauté un témoin contre eux, choisi parmi eux, nous t'avons suscité comme témoin contre ceux-ci. Nous avons fait descendre le Livre sur toi pour distinguer entre toutes les choses et comme un guide, une miséricorde et une bonne nouvelle [*bushrā*] pour ceux qui se sont soumis » (Q 16 : 89).

« Et cet évangile [*hādē sbartā/bsūrā*] du royaume sera prêché au monde entier comme un témoignage pour toutes les nations ; et ensuite, la fin viendra » (Mt 24, 14).

L'emploi du concept *bushrā* et la compréhension de la nature de la révélation comme une « bonne nouvelle » qui touchera le monde entier sont très similaires dans ces deux textes. La même expression est utilisée en Q 16 : 102, où il est dit que « le Saint Esprit l'a fait descendre avec la Vérité de la part de ton Seigneur pour affermir ceux qui croient et comme une direction et une bonne nouvelle pour ceux qui se soumettent [*li-l-muslimīn*] » (voir le commentaire de Q 16 : 102).

90-128 *Miscellanées*

90-97 Règles et interdits – alliance avec Dieu

Les v. 90-97 consistent en différents commandement et interdits institués par Dieu. Ce passage est centré sur l'alliance ('*ahd*', v. 91, 95) entre le dieu coranique et les Hommes.

98-105 Mensonges et abrogation

Les v. 98-105 constituent une unité thématique qui tourne autour du Coran¹ lui-même, de sa composition, de ses origines et de sa rédaction. Dès lors, ce passage se distingue du reste de la sourate et mérite une attention particulière (de Prémare, *Aux origines*, p. 120-128). De Prémare affirme qu'il y a deux motifs polémiques en jeu dans ce passage – ou plutôt deux questions séparées, mais connectées, qui concernent la polémique coranique et qui doivent être examinées ici. Les deux questions qui semblent être débattues dans ce passage concernent les origines et l'activité éditoriale du Coran. En bref, la controverse concerne ici l'idée que le texte lui-même (il reste le problème de déterminer quelles parties du texte coranique sont concernées ici) est d'origine divine. Cependant, le point de pivot (et celui qui se situe derrière la controverse reflétée dans le texte) n'est pas de savoir *si* le texte a été l'objet d'une activité éditoriale (*i.e.*, changer des versets ou en remplacer un par un autre), mais de savoir *qui* est derrière cette activité. Dès lors, n'importe quelle activité rédactionnelle ou éditoriale est présentée par les adversaires du message coranique comme une manipulation, alors que le Coran affirme que Dieu seul est derrière les changements textuels (*ibid.*, p. 123). Ainsi, la première question ou le premier motif polémique en jeu ici concerne la manipulation supposée du texte (voir aussi Q 2 : 106), alors que la seconde question tourne autour de « l'enseignant étranger » ou de « l'instructeur » auquel il est fait allusion, au v. 103, comme une source d'inspiration possible du messager.

Concernant la première question, il est important de faire attention au fait qu'il y a différentes voix à l'œuvre dans ce texte discutant l'activité éditoriale du Coran. Ainsi, au v. 101, nous trouvons un argument entre deux positions différentes : « Et lorsque nous changeons un verset contre un autre verset – Dieu sait ce qu'Il révèle – ils disent : “Tu n'es qu'un faussaire !” La plupart d'entre eux ne savent rien. » De Prémare

1. Le sens réel de « Coran » est bien entendu une question débattue dans ce contexte : s'agit-il d'une référence à une édition authentique d'un Coran en possession de Muhammad ou de ses compagnons (le Coran avec un C majuscule) ou cela signifie-t-il simplement « lecture » ou « récitation » sans référence à une collecte fixe de textes ?

pose la simple question : « qui parle à qui dans ce verset ? », et plus spécifiquement, qui est le « nous » derrière la rédaction du texte (*ibid.*, p. 122) ? Bell soutient que la phrase « Dieu sait bien ce qu'il vous envoie » est comme entre parenthèses (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 453), mais de Prémare affirme que ce changement de pronom indique que le « nous » du début du verset ne peut, comme on l'a traditionnellement supposé, être interprété comme un pluriel de majesté, dans la mesure où Dieu est désigné à la troisième personne immédiatement après. Le « nous » devrait donc plutôt être interprété comme une référence aux éditeurs du texte (de Prémare, *Aux origines*, p. 122), indiquant ainsi une pluralité de personnes derrière ces changements textuels.

Par ailleurs, il semble que ce texte coranique se soit approprié les accusations des détracteurs du message coranique, qui sont désignés ici par un « ils » accusant le messager d'inventer ses révélations et d'altérer les versets de sa propre initiative. Le contexte est, bien entendu, hautement polémique, et de Prémare suggère que les adversaires présentés ici sont probablement des juifs ou des chrétiens plutôt que des polythéistes (*ibid.*, p. 126-128).

Le terme *rūḥ al-quḍus* (v. 102), souvent traduit par « l'Esprit saint », apparaît quatre fois dans le Coran, dont trois fois en connexion avec Jésus (Q 2 : 87, 253 ; 5 : 110), où Dieu aide Jésus (*ʿĪsā*) au travers de l'Esprit saint (Macdonald, « Idea of Spirit », p. 28). Dans la quatrième occurrence (Q 16 : 102), *rūḥ* est identifié à celui qui apporte la vérité du Seigneur (Griffith, « Holy Spirit », p. 442). Philologiquement, l'expression possède un équivalent dans les textes araméens sous la forme de l'expression syriaque *rūḥā d-quḍshā*, qui est utilisée pour désigner la troisième personne de la Trinité chrétienne. Si nous supposons que le Coran entre ici dans un dialogue interreligieux en se référant à *rūḥ al-quḍus* comme le même Esprit saint que celui auxquels les chrétiens se réfèrent, il semble raisonnable de suggérer que le Coran est, au moins, « semi-polémique » quand il revendique un rôle comparable pour l'Esprit saint en relation avec la révélation du Coran (Griffith, « Holy Spirit », p. 443).

Mais comment doit-on comprendre ce *rūḥ al-quḍus* et que pouvons-nous dire de son emploi dans le discours coranique ? De nombreux

savants ont étudié la question de l'usage coranique de *rūḥ* et de l'expression *rūḥ al-qudus*, ainsi que ses connotations potentiellement intertextuelles et interreligieuses (voir par exemple Jeffery, *Foreign Vocabulary* ; Macdonald, « Idea of Spirit » ; O'Shaughnessy, *Meaning of Spirit*). La racine de *qudus* appartient au sémitique commun, mais l'une des explications possibles de l'usage coranique de cette racine, particulièrement dans la tournure *rūḥ al-qudus*, est qu'elle est dérivée de l'araméen chrétien (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 232). Un savant a même affirmé que « la coïncidence entre *rūḥ al-qudus* et la doctrine chrétienne de l'Esprit Saint ne peut être accidentelle » (Macdonald, « Idea of Spirit », p. 28), en défendant l'idée que l'expression arabe est une traduction exacte de l'expression syriaque pour « Esprit Saint » (*rūḥā d-qudshā*).

Un autre point intéressant est la connexion proche entre l'expression *rūḥ al-qudus* et le concept chrétien d'Esprit Saint jusque dans le Coran lui-même (O'Shaughnessy, *Meaning of Spirit*, p. 44). Au v. 102, une attention particulière est donnée à la fonction de l'Esprit saint comme porteur de la révélation (*ibid.*, p. 47). O'Shaughnessy soutient que cette identification de l'Esprit saint avec le médium de la révélation atteste un développement progressif, qui va d'une expression plutôt impersonnelle (que l'on trouve ailleurs dans le Coran), comme « esprit du *amr* du Seigneur », vers une compréhension de l'Esprit Saint comme un être personnel (*ibid.*, p. 48). Dès lors, O'Shaughnessy affirme que le v. 102 est une interpolation tardive, puisque l'identification du porteur de la révélation avec l'Esprit saint et Gabriel est aussi un développement tardif (*ibid.*, p. 51). O'Shaughnessy soutient, cependant, que l'appropriation coranique de l'expression chrétienne syriaque doit d'abord et avant tout être expliquée dans le cadre d'une stratégie missionnaire lancée dans le but d'attirer des adeptes d'autres religions monothéistes (*ibid.*, p. 68).

En résumé, donc, la majorité des chercheurs s'accordent sur le fait que ce passage reflète très probablement un dialogue interreligieux, où le Coran fait preuve d'intertextualité en incorporant une expression bien connue des textes chrétiens araméens dans son propre discours. En outre, cette observation rend très plausible la thèse de Prémare qui

identifie les détracteurs dans ce passage (v. 98-105) aux juifs et aux chrétiens plutôt qu'aux polythéistes.

Que le contexte polémique de ce passage soit intra-monothéiste plutôt que le reflet d'une dispute entre les adeptes du message coranique et des polythéistes est rendue plus probable encore par l'usage du terme *bushrā*, qui concerne la nature de la révélation coranique (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 97 ; voir plus haut, le commentaire sur Q 16 : 89). *Bushrā*, un terme avec des nuances chrétiennes latentes, est ici utilisé pour définir le message coranique et est employé dans un contexte textuel qui mentionne à la fois l'Esprit saint et les *muslimūn*. Cette association pourrait indiquer un contexte inter-monothéiste hautement polémique (de Prémare, *Aux origines*, p. 150).

Le second motif polémique en jeu dans ce texte se situe au v. 103 et concerne ledit « instructeur étranger », ainsi que l'expression *lisānun 'arabiyyun mubīn* (« une langue arabe claire »). Le problème de l'instructeur étranger fait référence à l'accusation, proférée au v. 103 par les adversaires coraniques, qui fait allusion à une polémique concernant une source d'inspiration ou d'enseignement humain pour le messager. Le Coran réfute cette attaque : il revendique son origine divine et en déclare que « la langue de celui auquel ils font perfidement allusion est étrangère [*a'jamiyyun*] mais que cette langue est de l'arabe clair [*mubīn*] » (v. 103).

La question d'une possible source d'inspiration humaine pour le messager a été l'objet de maints débats scientifiques. On a soutenu que le v. 103 était une interpolation tardive dans le texte (avec les v. 101-102), et aussi que ce passage (v. 101-103) était une fabrication littéraire tardive ajoutée au texte, en rapport avec une situation, probablement au VIII^e siècle, où les propagandistes musulmans ont dû faire face aux objections et polémiques chrétiennes contre l'authenticité du texte coranique (Gallez, *Le Messie*, p. 116-119). Ce passage traite explicitement d'une activité éditoriale associée au texte, des origines de l'inspiration derrière le texte, ainsi que des objections faites à cette prétention d'être divinement inspiré en affirmant l'inimitabilité et l'unicité du texte coranique manifestées dans sa langue ; *lisānun 'arabiyyun mubīn* (*ibid.*, p. 116).

L'expression *lisānun 'arabiyyun mubīn* (v. 103 ; « langue arabe claire ») a suscité beaucoup d'intérêt et de débats dans la communauté scientifique. Cette expression contient évidemment des propriétés autoréférentielles, mais quelle est la signification exacte du participe (adjectif) *mubīn*, souvent traduit par « claire » ? L'expression *lisān 'arabiyy* figure à trois endroits du Coran (Q 16 : 103 ; 26 : 195 ; 46 : 12). Dans chaque cas, le texte attire l'attention sur sa propre langue de communication. L'emphase coranique sur la valeur et l'identité de sa propre langue pourrait bien faire partie d'un discours apologétique et polémique, dans la mesure où le Coran, ce faisant, conteste l'existence d'autres langues considérées comme sacrées (Gilliot, « Le Coran », p. 37-38). De plus, ce passage est intéressant car l'élément autoréférentiel (où le texte parle de sa propre langue) peut être lu comme une sorte de commentaire ou d'exégèse, en arabe, de textes ou de traditions textuelles non-arabes (Gilliot, « Le Coran », p. 39). Le contexte polémique est mis en évidence par l'outil rhétorique souvent utilisé par le Coran où l'accusation de l'adversaire(s) est répétée afin de permettre au Coran de la réfuter (v. 103, voir Azaiez, *Contre-discours* ; Gilliot, « Le Coran », p. 38). En outre, il est remarquable que le Coran ne semble pas nier le fait que le messenger puisse avoir reçu des instructions d'un instructeur autre que Dieu – il semble juste insister sur le fait que cet instructeur aurait parlé en langue arabe (Gilliot, « Coran », p. 39).

En lien avec la discussion des propriétés autoréférentielles, il est aussi intéressant de s'interroger sur le sens du terme *a'jamiyyun* (« étranger »/« barbare », v. 103) et sur la polarité entre les deux adjectifs (*a'jamiyyun* et *mubīn*) dans ce verset. La question pertinente ici est de déterminer si l'emploi de deux adjectifs concerne l'absence ou la présence de la clarté linguistique, ou si c'est plutôt une question de « langue arabe » *versus* « langue non arabe » (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 98-99). Une explication possible est que le terme *a'jamiyyun* aurait pu être à l'origine un adjectif décrivant les propriétés linguistiques d'une langue, dont le sens aurait été « inarticulé » ou « manquant d'éloquence » ; plus tard, le terme en serait venu à désigner ce qui n'est pas arabe ou, en d'autres termes, ce qui est barbare

(*ibid.*, p. 98, voir par exemple Arberry, qui traduit par « *barbarous* »). Cependant, Wansbrough soutient que le terme possédait probablement des connotations linguistiques plutôt qu'ethnocentriques. Par conséquent, l'opposition des adjectifs dans ce verset ne doit pas être considérée comme un commentaire de la question « arabe *versus* non-arabe », mais plutôt comme une tentative de décrire la langue comme une forme de langue claire ou pure, dans le sens de *communication prophétique*. Ainsi, Wansbrough suggère que « les allusions linguistiques dans le Coran ne visent pas la langue arabe mais visent plutôt la tâche de la communication prophétique » (*ibid.*, p. 99).

Le participe *mubīn*, qui fonctionne ici comme un adjectif, apparaît à de nombreuses reprises dans le Coran, et deux fois comme qualificatif de la langue arabe (voir Q 16 : 103 ; 26 : 195) (Kropp, « *Lisān 'arabiyy mubīn* », p. 274). Il demeure cependant une large place pour les différentes interprétations de cet adjectif (*ibid.*, p. 277). Manfred Kropp soutient que l'interprétation traditionnelle de *lisānun 'arabiyyun mubīn* comme « langue arabe claire », et comme jugement sur la clarté de la langue elle-même, indique une compréhension et une interprétation du texte coranique plus tardives (*ibid.*, p. 279). Dans le Coran lui-même, l'expression ne décrirait donc pas nécessairement les propriétés linguistiques de la langue arabe du Coran (son éloquence, sa clarté), mais elle pourrait plutôt être comprise comme une référence au statut de la langue coranique comme *langue de révélation*. Kropp (*ibid.*, p. 286) soutient que le participe/adjectif arabe *mubīn* est un calque linguistique¹ de l'expression éthiopienne *astār'ayä* (avec la racine *r-'-y*, qui est généralement associée au sens fondamental de « voir »), qui appartient au champ sémantique touchant à la révélation, la création et la langue choisie par Dieu (*ibid.*, p. 280). Par conséquent, le même champ sémantique pourrait être constitutif de l'expression coranique *lisānun 'arabiyyun mubīn*. En d'autres termes : l'expression renforce le caractère de la langue du Coran comme discours prophétique et langue révélée et, comme Kropp le souligne, ce type de langue

1. Un calque linguistique est un procédé d'emprunt lexical ou sémantique qui passe par une traduction littérale du terme emprunté, avec possiblement un résultat qui n'est pas toujours correct selon les normes grammaticales de la langue cible.

n'est par définition ni clair, ni facilement accessible mais, au contraire, est caractérisé par son aspect notoirement ambigu, évasif et difficile à comprendre (*ibid.*, p. 286). En résumé, plutôt que de la lire comme un commentaire linguistique, on pourrait interpréter l'expression « langue arabe claire » comme l'indication que l'arabe est transmis directement à Muhammad, en insistant qu'aucune autre source ou transmetteur n'a servi de médium entre eux (*ibid.*, p. 280).

106-113 La colère de Dieu

106-109 Les v. 106-109 tournent autour de la colère de Dieu et du châtement de rébellion. Au v. 107, nous rencontrons une dichotomie coranique fréquente entre *al-dunyā* (« la vie présente ») et *al-ākhirā* (« l'au-delà ») (sur cette dichotomie, voir Costa, « *'Olam ha-ze/'olam ha-ba, al-dunyā/al-ākhirā* »), et l'idée qu'un attachement excessif à la vie présente est la cause de rébellion. Le v. 108 affirme que les rebelles oublient la guidance de Dieu car Il a scellé leur cœur, leur ouïe et leur vue (pour cette idée, voir Q 2 : 6-7 ; 5 : 155 ; voir aussi Is 6, 9-10 ; Mc 4, 11-12).

110-113 Nöldeke et Schwally suggèrent que la quasi-totalité de la fin de la sourate (v. 110-124) pourrait être d'une date plus tardive que le reste, et donc être une interpolation (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 146-148), bien que les versets ne constituent pas forcément une unité textuelle cohérente.

Les v. 110-111 parlent des émigrants (voir aussi Q 16 : 41-42) qui seront rétribués après leur persécution et leur lutte. Ces versets semblent donc se poser en contraste avec les versets précédents (pour la connexion entre émigrer et lutter, voir Q 2 : 218 ; 3 : 195 ; 8 : 72, 74-75 ; 9 : 20 ; 22 : 58 ; voir Crone, « Hijra » ; Mortensen, « Concept of *Muhājirūn* »).

Tout comme le v. 103, le v. 113 traite du thème de « l'ethnocentrisme », mais ici en relation avec la prophétologie coranique (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 53-54). La position ethnocentrique des prophètes en général est souvent soulignée dans le Coran ; au

v. 112, ceci est mis en évidence dans la tournure « un *Messenger parmi eux* [*rasūlun minhum*] ».

Les v. 112-113 appartiennent à la catégorie des *Straflegenden* (« légendes de punition »), ou « péricopes de rétribution » (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 53) et tournent autour des thèmes de commandement et de rejet. Elles soulignent que même si le messenger appartient à la communauté à laquelle il a été envoyé, il a été rejeté (*ibid.*, p. 53). Dès lors, ces versets exhibent plusieurs éléments du modèle narratif traditionnel de l'expérience prophétique, telle qu'elle est connue dans l'Ancien Testament (voir par exemple Dt 18, 18 : « Je leur susciterai, du milieu de leurs frères israélites, un prophète semblable à toi [...] »), et également dans le Nouveau Testament (voir par exemple Mt 5, 12 ; Lc 6, 23).

114-119 Prescriptions alimentaires et réponse aux juifs

Les v. 114-117 traitent de différentes lois et règles concernant les restrictions alimentaires (voir aussi Q 6 : 146), alors que le v. 118 poursuit avec la mention des restrictions alimentaires juives. Bell soutient, cependant, que le v. 118 ne fait pas partie du discours des v. 114-117, puisque le destinataire change : alors que les v. 114-117 s'adressent à un groupe (d'adhérents coraniques), le v. 118 semble adressé au Messenger uniquement (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 456).

120-123 Abraham

Le thème de « l'ethnocentrisme » *versus* « l'universalisme » est encore exprimé quelques versets plus loin, à savoir aux v. 120-123, qui mentionnent Abraham et son rôle de figure fondatrice pour tous les croyants (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 54). Le v. 120 est intéressant, car Abraham s'y voit attribué le prédicat *ummatan qānitan li-llāhi* (une expression obscure, que Blachère, parmi d'autres traducteurs, rend ainsi : « un guide, un homme docile à Allah »). L'utilisation du terme *ummaḥ* à cet endroit est étrange, puisque ce mot signifie en principe « communauté » (et non « guide »), ce qui semble à première vue

faire difficilement sens ici. Bell affirme que l'utilisation de ce terme se réfère ici plutôt à une sorte de « modèle » ou de « représentant d'une communauté » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 456), affirmant ainsi le rôle fondateur d'Abraham, qui est également souligné au v. 123, avec l'ordre : « Suis la religion d'Abraham ». Droge (*Qur'ān*, p. 174, n. 27) rapproche cependant ce verset coranique de Gn 18, 18 : « Abraham doit devenir une nation grande et puissante, en qui seront bénies toutes les nations de la terre. » Il traduit donc, de manière convaincante : « Abraham fut une communauté obéissant à Dieu. »

124-128 L'égéré et le juste

À l'exception du v. 126, cette section emploie la deuxième personne du singulier, et on peut donc présumer qu'elle s'adresse au messager coranique. Le v. 124 explique que le Sabbath s'applique uniquement aux juifs et non aux adeptes du message coranique. Les v. 125-128 semblent en large partie tourner autour des idées de modération et de persévérance malgré l'opposition et l'adversité.

Traduit de l'anglais par Julien Decharneux.

*

Bibliographie

- ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.
- AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin et Boston : De Gruyter)
- AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative*

Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques (Berlin : De Gruyter).

BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).

BALJON Johannes Marinus Simon (1958), « The “Amr of God” in the Koran », *Acta Orientalia* 23, p. 7-18.

BAUMSTARK Anton (2014), « On the Origin of the Monotheistic Creed Formulas in the Qur'ān », dans Ibn Warraq (dir.), *Christmas in the Koran. Luxemburg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam* (trad. Élisabeth Puin, New York : Prometheus Books), p. 333-352 ; éd. originale (1953) : « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran », *Oriens Christianus* 37, p. 1-17

BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).

CASANOVA Paul (1911-1924), *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, 3 vol. (Paris : P. Geuthner)

COOK David (2002), *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton : Darwin Press)

COSTA José (2015), « 'Olam ha-ze/'olam ha-ba, al-dunyā/al-ākhirā : étude comparée de deux couples de termes dans la littérature talmudique et le Coran », *Arabica* 62/2-3, p. 234-259.

CRONE Patricia (1994), « The First-Century Concept of “Hijra” », *Arabica* 41/3, p. 352-387.

CRONE Patricia (2010), « The Religion of the Qur'ānic Pagans : God and the Lesser Deities », *Arabica* 57/2-3, p. 151-200.

DECHARNEUX Julien (à paraître), « Puissances divines et maintien de l'univers selon le Coran ».

DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield et Bristol : Equinox).

DYE Guillaume (2018), « Jewish Christianity, the Qur'ān, and Early Islam : Some Methodological Caveats », *Jewish Christianity and Early Islam. Papers presented at the Eighth Annual ASMEA Conference*, éd. Francisco del Río Sánchez (Turnhout : Brepols), p. 11-28.

FOSTER Andrew, KUENY Kathryn (2007), « From the Bodies of Bees : Classical and Christian Echoes in Surat al-Nahl », *Comparative Islamic Studies* 3/2, p. 145-168.

- FROLOV Dmitry V. (2002), « Freedom and Predestination », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 267-271.
- GALLEZ Édouard-Marie (2010), *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, t. II (Versailles : Éditions de Paris).
- GILLIOT Claude (2011), « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lexiculaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129/1, p. 31-56.
- GRIFFITH Sidney H. (2002), « Holy Spirit », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 442-444.
- HAWTING Gerald R. (1999), *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge : Cambridge University Press).
- IZUTSU Toshihiko (2002), *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Petaling Jaya : Islamic Book Trust).
- JEFFERY Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda : Oriental Institute).
- KHOURY Adel Theodor (1998), *Der Koran : Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Band 9* (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus).
- KROPP Manfred (2015), « *Lisān 'arabiyy mubīn* – "Klares Arabisch" ? oder : "offenbar Arabisch", gar "geoffenbartes Arabisch" ? », dans Andrew Ripin, Roberto Tottoli (dir.), *Books and Written Culture of the Islamic World. Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday* (Leyde et Boston : Brill), p. 271-287.
- LINDSTEDT Ilkka (2015), « *Muhājirūn* as a Name for the First/Seventh Century Muslims », *Journal of Near Eastern Studies* 74/1, p. 67-73.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MACDONALD Duncan B. (1932), « The Development of the Idea of Spirit in Islam », *The Muslim World* 22, p. 25-42.
- MADIGAN Daniel A. (2001), *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton/Oxford : Princeton University Press).

- MADIGAN Daniel A. (2004), « Revelation and Inspiration », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 437-448.
- MORTENSEN Mette Bjerregaard (2017), « The Concept of *Muhājirūn* – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh-Century Qur'ānic Movement », conference paper, The 8th Nangeroni Meeting, Florence.
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin/New York : Walter de Gruyter).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- O'SHAUGHNESSY Thomas (1953), *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* (Rome : Pont. Institutum Orientalium Studiorum).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2004), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris : Téraèdre).
- SHOEMAKER Stephen J. (2012), *The Death of a Prophet* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- SHOEMAKER Stephen J. (2014), « “The Reign of God Has Come” : Eschatology and Empire in Early Islam », *Arabica* 61/5, p. 514-558.
- STROUMSA Guy G. (2015), « Jewish Christianity and Islamic Origins », dans Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, Robert Hoyland (dir.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (Leyde/Boston : Brill), p. 72-96.
- WANSBROUGH John (dir.) (2004), *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretations* (New York : Prometheus Books).

METTE BJERREGAARD MORTENSEN

Sourate 17

AL-ISRĀ'

(LE VOYAGE NOCTURNE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

111 versets. À quelques exceptions près, l'ensemble de la sourate *al-Isrā'* rime selon les modèles suivants : *CūCā* et *C7Cā* (exceptions : v. 1, 82, 107), les rimes finales les plus courantes étant *-ūlā/-īlā/-ūrā/-īrā/-īnā/-īmā*, *-ūdāl/-īdāl/-ībā*. Le v. 1 est le seul verset avec une finale monosyllabique (*-īr*), et il se présente donc comme l'exception la plus notable au modèle général de rime. Cette exception est particulièrement intéressante, dans la mesure où un grand nombre de savants a soutenu que le v. 1 était déconnecté thématiquement de la suite du texte et pouvait donc être une addition tardive (voir le commentaire plus bas pour une discussion plus approfondie).

La sourate est plutôt hétérogène dans son style littéraire. Elle tire son nom, *al-isrā'* (« Le voyage nocturne »), du tout premier verset, bien qu'elle soit également connue sous le titre *sūrat banī isrā'īl* (« Les Enfants d'Israël »), qui provient des références aux *banū isrā'īl* au début et à la fin de la sourate. Il pourrait s'agir d'un titre plus ancien qu'*al-isrā'*. Le reste de la sourate discute des thèmes et des sujets variés. Cela inclut les sections polémiques qui traitent des incroyants et de leur châtement imminent (v. 16-17, 58, 76-77, 96-99), de la nature du messager (v. 45-48, 59, 90-95), de l'origine et de la nature du message coranique (v. 9-10, 88-89, 105-106, 107-109) et de la question de la résurrection et de l'au-delà (v. 49-52). Le texte aborde également la question de la relation entre ce monde et l'au-delà (v. 18-21), et il comporte des instructions destinées aux croyants sur la manière de vivre une vie pieuse (v. 22-39). Il contient aussi des sections qui portent la trace d'interactions et de débats entre différentes

communautés religieuses (v. 2-8, 22-39, 40-42, 61-65, 78-79, 90-95, 101-104).

Plan

1 *Al-Isrā'* (le voyage nocturne).

2-8 Révélation à Moïse et destruction du Temple.

9-21 Destin de l'homme : la vie terrestre *versus* l'au-delà.

22-39 Commandements de Dieu.

40-52 Monothéisme, polémique et unicité de Dieu.

53-65 Contre les croyants.

61-65 Iblīs.

66-89 Miséricorde de Dieu, avertissements et prière.

90-95 Polémiques liées au messager et à la révélation.

96-104 Avertissements aux incroyants et rétribution divine.

105-109 Confirmation de la révélation.

110-111 Dieu et le Miséricordieux.

Cette sourate est à la fois un texte d'instructions, de références narratives, de débats, de polémique et de parénèse (*i.e.* qui relève de l'exhortation, avec des affirmations admonitoires, souvent sur des questions morales). Le dialogue avec la tradition biblique est particulièrement prédominant dans le texte. On considère souvent que le

premier verset intègre une allusion au temple de Jérusalem (*al-masjid al-aqṣā*), et beaucoup d'efforts ont été faits pour essayer d'expliquer la signification de ce verset et le relier à la vie de Muhammad et à l'importance de Jérusalem comme ville sainte aux débuts de l'islam. En outre, la figure de Moïse joue un rôle important dans cette sourate (v. 2-8, 101-104). Elle constitue un cadre narratif avec lequel l'audience coranique est, selon toute vraisemblance, familière. Dernier point, enfin, et non des moindres : la sourate 17 comporte ce qui a été qualifié de version coranique du Décalogue (v. 22-39), car une partie de la sourate est composée d'une série d'instructions adressée au messager et aux croyants. Par sa forme et son contenu, cette section ressemble au Décalogue (Ex 20, 1-17 ; Dt 5, 6-21), bien qu'il y ait des différences notables (voir le commentaire des v. 22-39).

La structure de cette sourate, particulièrement son début, a été abondamment discutée. La sourate est composée de plusieurs sections thématiquement différentes et les transitions entre ces sections apparaissent souvent quelque peu abruptes. Angelika Neuwirth (*Studien*, p. 266-267) divise la sourate thématiquement en six parties (v. 1, v. 2-8, v. 9-21, v. 22-39, v. 40-81, v. 82-111) et suggère que certains thèmes plus larges traversent ces sections. Cependant, Neuwirth a aussi mis en évidence le caractère exégétique de ce texte, en suggérant que la sourate entière pourrait en fait représenter un développement exégétique fondé sur le tout premier verset qui, selon elle, pourrait constituer le noyau de la sourate (« From the Sacred Mosque », p. 384-388). De manière générale, cependant, les spécialistes ont considéré que le v. 1 était détaché du reste et pouvait être un ajout tardif au texte, bien que des tentatives de le lier thématiquement à son contexte littéraire aient été faites. Khoury suggère quant à lui une division du texte en trois parties (v. 1-52, v. 53-84, v. 85-111), mettant en avant les thèmes suivants : « Dispositions fondées sur la loi de Moïse » (v. 1-52), « Foi gratitude, vie religieuse » (v. 53-84) et « Révélation et attitude de l'Homme » (v. 85-111), comme les trois thèmes d'ensemble de la sourate (Khoury, *Koran*, p. 114). On pourrait enfin voir dans la question de la modération un moyen fructueux de penser au thème qui sous-tend la sourate, et ce, particulièrement dans la première moitié

(Toorawa, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 206) qui inclut des commandements instruisant les croyants à ne pas faire d'excès ou de dépenses, mais à ne pas être avares non plus (v. 26-27, 29).

De manière générale, la nature composite et les strates textuelles différentes de cette sourate doivent être gardées à l'esprit. Il en va de même de son caractère dialogique, qui la place dans le paysage plus général des débats théologiques tardo-antiques.

COMMENTAIRE

1 *Al-Isrā'* (le voyage nocturne)

Le fameux verset du *isrā'*, qui donne son titre à la sourate, a été l'objet d'un grand débat scientifique. Ce verset a traditionnellement été lié aux récits de la littérature biographique sur Muhammad, qui faisaient état de son voyage nocturne du *masjid al-ḥarām* au *masjid al-aqṣā*, ce que l'on a parfois interprété comme un voyage du sanctuaire de La Mecque vers Jérusalem. À d'autres moments, on a aussi pensé à un voyage miraculeux de La Mecque au temple céleste. Il y a cependant de nombreux points de désaccord relatifs à ce verset.

Le premier point concerne la destination de ce voyage nocturne et, par suite, l'identité et la géographie du *masjid al-ḥarām* et du *masjid al-aqṣā*. L'identité du serviteur qui entreprend le voyage a également été très discutée, et plusieurs savants ont noté l'anonymat du phrasé dans ce verset. Enfin, certains chercheurs se sont interrogés sur la connexion (ou l'absence de connexion) de ce verset avec les versets suivants, et ils se sont demandés s'il pouvait s'agir d'une interpolation.

L'un des désaccords majeurs sur *al-isrā'* (« le voyage nocturne ») concerne la question du lieu de prière, ou du sanctuaire, mentionné dans ce verset (Guillaume, « al-Masyid al-Aqṣā », p. 323). Les termes opposés impliqués dans ce verset sont *al-masjid al-ḥarām* et *al-masjid*

al-aqṣā (Sells, « Ascension », p. 176-177). Traditionnellement, on a vu dans *al-masjid al-ḥarām* une référence à l'enceinte sacrée de La Mecque ou à la Ka'ba elle-même, alors que l'identité du *masjid al-aqṣā* (« le lieu de prière le plus éloigné ») a été abondamment débattue, puisque le bâtiment qui porte aujourd'hui ce nom à Jérusalem n'était pas encore construit à l'époque de Muhammad. Le *masjid al-aqṣā* a ainsi été souvent considéré comme un lieu de culte situé à Jérusalem, mais cette hypothèse, ainsi que le sens originel de « lieu de prière le plus éloigné » ou de « mosquée la plus distante » (Kupferschmidt, « al-Aqṣā Mosque », p. 97-98), reste disputée. Selon un autre point de vue, le *masjid al-aqṣā*, la destination du *isrā'*, se référerait à un lieu de culte céleste, suggérant ainsi une compréhension verticale du voyage, plutôt qu'horizontale (Sells, « Ascension », p. 177).

L'expression *al-masjid al-aqṣā* apparaît seulement une fois dans le Coran et, selon certains auteurs, l'interprétation des commentateurs musulmans qui considèrent que cette expression se référerait à Jérusalem, n'est « au mieux, qu'une supposition plausible » (Bevan, « Muhammad's Ascension », p. 54). De plus, il est possible de discerner deux récits de voyage, potentiellement indépendants, dans les interprétations liées à ce verset. Ainsi, une possible explication serait que le récit du *isrā'* a été mélangé à un autre récit qui concernait un autre aspect crucial des récits prophétiques, à savoir l'histoire du *mi'rāj*, l'ascension céleste (*ibid.*, p. 53). L'idée est que ces deux récits n'avaient, à l'origine, rien à voir l'un avec l'autre ; toutefois, avec le temps, ils en sont venus progressivement à s'enchevêtrer dans la tradition islamique, et donc à former des parties d'un même récit qui englobait un voyage nocturne vers Jérusalem et une ascension céleste (*ibid.*, p. 53). Cependant, le contenu et le contexte du v. 1 ne semblent pas étayer l'interprétation du voyage nocturne comme un voyage céleste. En outre, le verset ne semble pas connecté avec les versets suivants : on peut donc se demander si ce verset faisait réellement partie de la version originelle de la sourate 17 (*ibid.*, p. 53).

Pour résumer, nous avons donc différentes hypothèses qui ne paraissent pas facilement conciliables : a) *al-masjid al-aqṣā* se situait à Jérusalem ; b) *al-masjid al-aqṣā* était un sanctuaire céleste ;

c) l'ascension céleste relatant le voyage de Muḥammad au ciel eut lieu à La Mecque ; d) l'ascension céleste prit place à Jérusalem (Guillaume, « *al-Masyid al-Aqsā* », p. 326). Comme Bevan, Guillaume soutient qu'il est très peu probable que le Coran se réfère à Jérusalem quand il parle du *al-masjid al-aqṣā*, mais il souligne cependant qu'il n'en découle pas que la référence au *masjid al-aqṣā* en Q 17 : 1 doive faire allusion à un lieu de culte céleste (*ibid.*, p. 326).

Le Coran ne mentionne en fait rien de miraculeux dans le récit du voyage nocturne. Il dit simplement que Dieu a fait voyager son serviteur de nuit vers un lieu de prière éloigné (*ibid.*, p. 328). La tradition islamique et les commentateurs musulmans ont étoffé cette mention en développant des récits de voyages nocturnes vers Jérusalem ou même vers le ciel, mais le Coran lui-même ne contient pas une telle description, et il ne dit pas non plus que ce voyage a été réalisé de manière miraculeuse au cours d'une nuit.

Ainsi, le flou du texte coranique encourage une multitude d'interprétations différentes qui sont liées à l'ambiguïté des termes *al-isrā'*, *al-masjid al-ḥarām*, et *al-masjid al-aqṣā*, et à ce qu'ils peuvent désigner. Guillaume a soutenu qu'une explication probable des termes *al-isrā'* et *al-masjid al-aqṣā* serait d'identifier ce dernier lieu avec un lieu de culte à al-Ji'rāna, situé à quinze kilomètres à l'extérieur de La Mecque. Il y avait, selon lui, deux endroits de cultes connus à al-Ji'rāna, qu'on désignait respectivement comme « le lieu de prière le plus proche » et « le lieu de prière le plus éloigné » – que le Coran puisse utiliser une terminologie de ce genre aurait donc une certaine plausibilité (*ibid.*, p. 331-332). L'attribution de caractéristiques miraculeuses au voyage nocturne serait en revanche une association tardive (sans assise textuelle dans le Coran) qui a eu lieu au cours du développement de la tradition islamique (*ibid.*, p. 332).

Cependant, si on regarde de plus près la phrase qui suit immédiatement *al-masjid al-aqṣā*, à savoir *alladhī bāraknā ḥawlahu* (« dont Nous avons béni les alentours »), il ne semble guère plausible de situer le *masjid al-aqṣā* dans la périphérie de La Mecque. Grammaticalement, le pronom relatif (*alladhī*) devrait selon toute logique se rapporter au mot qui le précède (c'est-à-dire le lieu de prière le plus éloigné,

al-masjid al-aqṣā) plutôt qu'au *masjid al-ḥarām*, comme Guillaume le soutient. Dès lors, il paraît peu vraisemblable que le *masjid al-aqṣā* soit identique à l'un des deux lieux de prières à al-Ji'rāna, puisque celle-ci est situé dans la périphérie de La Mecque, alors que l'espace béni devrait plutôt se situer à La Mecque (Paret, « Die "ferne Gebetsstätte" », p. 150-152).

Une autre explication possible serait que le *masjid al-aqṣā* se réfère à un sanctuaire à Jérusalem, en Terre Sainte, ce qui cadrerait mieux avec la description du texte coranique (*ibid.*, p. 152). Paret trouve des indices textuels en faveur de cette interprétation en Q 21 : 71 : *wa-najjaynāhu wa-lūṭan ilā l-arḍi llatī bāraknā fihā li-l-'ālamīn* (« Nous l'avons sauvé, ainsi que Loth, en les conduisant dans le pays que nous avons béni pour les mondes »). Le pays béni mentionné ici est clairement une référence à Israël. En se fondant sur ce phrasé et le parallèle entre Q 21 : 71 et Q 17 : 1, Paret soutient que l'interprétation la plus probable consiste à comprendre le « lieu de prière le plus éloigné » comme un sanctuaire à Jérusalem (*ibid.*, p. 152). On pourrait cependant observer que la méthodologie qui sous-tend cette explication reste discutable, dans la mesure où elle lie deux versets différents, provenant de contextes différents et de sourates différentes, en supposant qu'ils possèdent des sens identiques.

Paret fait partie des savants qui ont soutenu que le *masjid al-aqṣā* ne désignait pas le prototype céleste d'une mosquée (*masjid*), comme cela a souvent été suggéré (voir par exemple Sells, « Ascension » ; Johnson, « Aqṣā Mosque »), mais devait probablement être identifié à la Jérusalem céleste tout entière, ou simplement avec le mont du Temple. Pour Rubin, rien dans le verset Q 17 : 1 ne suggère que le terme *aqṣā* soit d'une manière ou d'une autre associé à un lieu céleste, plutôt qu'à un lieu « situé au bout de la course terrestre du voyage nocturne » (Rubin, « Muḥammad's Night Journey », p. 151). Bien que l'expression *al-masjid al-aqṣā* ne se trouve, dans le Coran, que dans ce verset, Rubin note que l'adjectif *aqṣā* est utilisé ailleurs dans le Coran, et seulement en lien avec les descriptions de lieux terrestres, tout comme le verbe *asrā*, qui apparaît cinq fois en plus de Q 17 : 1, n'est employé que pour faire référence à un transport vers une destination

terrestre (*ibid.*, p. 151). Rubin affirme ainsi que le *isrā'* reflète un axe de sainteté qui s'étend de La Mecque à Jérusalem (*ibid.*, p. 153), ce qui connecte ainsi le messager coranique aux prophètes bibliques en faisant de son *isrā'* un pèlerinage vers « le berceau de la prophétie » lui-même (*ibid.*, p. 164). Suivant cette ligne argumentative, il note que ce n'est pas une coïncidence si Q 17 : 1 est immédiatement suivi d'une description de la destruction du Temple d'Israël (*ibid.*, p. 154), ce qui va dans le sens d'une interprétation faisant du *masjid al-aqṣā* « la Nouvelle Jérusalem », c'est-à-dire une Jérusalem dans une version purifiée, post-israélite et islamisée, qui n'est pas sans rappeler l'image trouvée dans la littérature apocalyptique tardo-antique juive et chrétienne (*ibid.*, p. 155).

On a toutefois souligné, à propos de cette comparaison, que « la Nouvelle Jérusalem est beaucoup plus couramment comprise dans le discours chrétien comme un phénomène eschatologique et céleste » (Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 349), et donc que les sections qui décrivent ces voyages apocalyptiques dans ce genre de littérature conduisent presque toujours le prophète visionnaire à la Jérusalem *céleste*, plutôt qu'à la Jérusalem terrestre (*ibid.*, p. 349).

Une autre explication possible est que l'association du voyage nocturne de Muhammad au *masjid al-aqṣā* à Jérusalem intervienne plus tard, et fasse partie de la solution d'un problème de « géographie sacrée islamique » : une fois qu'on a fait de la Ka'ba le principal temple islamique et qu'on l'a associée à Abraham et Ismaël, il fallait attribuer une nouvelle signification au sanctuaire de Jérusalem, qui jouerait toujours un rôle vital dans l'histoire sacrée de Muhammad (*ibid.*, p. 256). On a ainsi supposé que les traditions du *isrā'* et du *mi'rāj* du messager, et la mention du *masjid al-aqṣā* en Q 17 : 1, ne semblaient pas connectées, à l'origine, à Jérusalem. Au contraire, les interprétations les plus anciennes du « lieu de prière le plus éloigné » ont fait de cette expression une référence à un temple céleste vers lequel Muḥammad a voyagé de nuit (*ibid.*, p. 256). Que le *masjid al-aqṣā* n'ait pas été originellement associé à Jérusalem semble confirmé par le fait que le premier verset de la sourate 17 n'apparaît pas parmi les plus anciennes inscriptions du dôme du Rocher – or si le temple avait été construit

afin de commémorer le *isrā'* et le *mi'rāj* du prophète arabe (cela demeure une question ouverte et débattue), on pourrait s'attendre à ce que le verset coranique se référant à cet événement figure parmi les premières inscriptions du Dôme lui-même (*ibid.*, p. 256 ; Busse, « Muḥammad's Night Journey and Ascension », p. 37-39).

Heribert Busse soutient également que l'association de Q 17 : 1 et du *masjid al-aqṣā* à la Jérusalem terrestre est survenue à une date un peu plus tardive et faisait partie d'une appropriation islamique du mont du Temple dans sa propre histoire sacrée (*ibid.*, p. 40, voir aussi Gilliot, « Coran 17 », p. 12). Au lieu de considérer le *masjid al-aqṣā* comme une référence à la Jérusalem terrestre, on devrait, selon Busse, l'interpréter comme le pendant céleste du *masjid al-ḥarām* (Busse, « The Destruction of the Temple », p. 1).

John Wansbrough pense quant à lui que le *isrā'* et le *mi'rāj* constituent des éléments centraux du récit initiaque de Muhammad comme prophète, et de son histoire sainte (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 67). De plus, il considère – contrairement à Guillaume et Bevan – que les traditions du *isrā'* et du *mi'rāj* formaient à l'origine une seule tradition, qui fut par la suite fragmentée en différentes histoires (*ibid.*, p. 67 ; Gilliot, « Coran 17 », p. 11-13). Wansbrough note que l'association du *isrā'* et/ou du *mi'rāj* avec Q 17 : 1 est venue dans un second temps, et il suggère que, dans ce cas, l'exégèse a pu précéder la révélation – ou au moins qu'elle a probablement pu émerger indépendamment de celle-ci : autrement dit, les traditions concernant Muhammad et son voyage nocturne auraient pu naître avant la composition de Q 17 : 1 (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 69 ; voir aussi Busse, « Muḥammad's Night Journey and Ascension », p. 5), ce qui serait l'indice d'une relation ambivalente entre écriture et révélation.

Un autre élément notable dans le premier verset de cette sourate est la tournure *asrā bi-'abdihi laylan* (« Celui qui transporta Son serviteur de nuit »). La tradition islamique et la majorité des savants ont interprété la mention du '*abd*' (« serviteur ») comme une référence à Muhammad. Il existe toutefois un désaccord à ce sujet parmi les chercheurs : alors que certains considèrent que ce verset se réfère, de toute évidence, à Muhammad – Neuwirth, par exemple, qualifie ce verset

de « biographique » par rapport au prophète arabe (Neuwirth, « From the Sacred Mosque », p. 383) –, d'autres ont souligné l'anonymat de ce phrasé (voir par exemple Dye, « La théologie de la substitution », p. 101-102 ; Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 67-69 ; Bevan, « Muḥammad's Ascension »). Gobillot a suggéré que 'abd pourrait se référer à Abraham (Gobillot, « Apocryphes de l'Ancien », p. 60-61, voir plus bas, le commentaire sur les v. 2-8). Wansbrough soutient que l'association de 'abd à Muhammad n'est pas évidente : il s'agit plutôt là du résultat d'une lecture du Coran fondée sur la littérature exégétique, dans la mesure où il n'y a aucune référence non ambiguë à un prophète arabe dans ce verset (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 67-68 ; voir aussi Gilliot, « Coran 17 », p. 16-17). Au contraire, Wansbrough soutient que la description du voyage nocturne doit être plutôt comprise à la lumière de l'imagerie de la prophétologie mosaïque auquel le Coran recourt en différents endroits (*ibid.*, p. 68). Il soutient qu'un phrasé similaire à celui de Q 17 : 1 est utilisé ailleurs dans le Coran, mais dans un contexte narratif qui concerne Moïse et la fuite hors d'Égypte : « En vérité, Nous avons révélé à Moïse [en disant] : "Conduis mes serviteurs en voyage de nuit" » (Q 20 : 77 ; voir aussi Q 26 : 52 ; 44 : 23). Wansbrough suggère donc qu'à l'origine, c'est l'exode mosaïque qui se trouvait derrière le motif de la transportation en Q 17 : 1. Pour étayer cette thèse, il note que sans le cadre narratif de la tradition musulmane, il est plausible – compte tenu des versets suivants de la sourate (v. 2-8), qui parlent justement de Moïse – d'interpréter la mention de 'abd comme une référence, originellement, à Moïse, que la littérature exégétique ultérieure s'est plus tard appropriée pour l'attribuer au prophète arabe (*ibid.*, p. 8).

Plus généralement, on a suggéré que dans ce verset (ainsi que dans d'autres versets coraniques), on pouvait observer : a) un phénomène de réinterprétation : des pronoms et des tournures stéréotypées comme 'abduhu (« Son serviteur »), et des noms de lieux non spécifiés, sont réinterprétés à la lumière du récit prophétique sur Muhammad fourni par la tradition musulmane, et b) des interpolations, au sens de « gloses exégétiques » (Dye, « La théologie de la substitution », p. 101-102). L'interprétation de v. 1 comme une référence à un épisode d'ascension

est tout à fait facilitée par l'expression « de la mosquée sacrée à la mosquée la plus éloignée » (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 68), et cette phrase pourrait être une glose exégétique ajoutée au texte canonique pour fournir une preuve textuelle qui permettrait d'interpréter ce verset comme une référence au récit de l'ascension céleste (*ibid.*, p. 68). Dye soutient qu'au moins la partie du verset qui commence par *min al-masjid al-ḥarām* et se termine par l'eulogie *innahu huwa s-samī'u l-baṣīr* (« Il est l'Audient, il est le Voyant ») est une interpolation plus tardive qui a été ajoutée au texte afin d'en faciliter une lecture qui donnerait une base textuelle (coranique) et un cadre géographique à « l'histoire sainte » du prophète arabe, et accentuerait le prestige du sanctuaire de Jérusalem (Dye, « La théologie de la substitution », p. 101-102).

La majorité des chercheurs sont d'avis que Q 17 : 1 présente un certain degré d'interpolation par rapport au reste de la sourate. Stylistiquement, mais aussi sur le plan du contenu, le premier verset de la sourate 17 semble déconnecté. Toutefois, déterminer si c'est le verset tout entier ou seulement une partie du verset qui forme l'interpolation n'est pas évident. Stylistiquement et structurellement, le verset se distingue du reste de la sourate par sa rime finale, peu commune, en *-īr*, qui diffère des rimes utilisées dans les versets suivants : *-ūrā/īrā*, *-ūlā/īlā* (Neuwirth, « From the Sacred Mosque », p. 383). Chaque verset de la sourate 17, à l'exception du v. 1, se termine par une phrase rimée qui n'est pas d'ordre parénétique, mais suit directement le fil principal du propos (*ibid.*, p. 383). Cela rend très probable l'hypothèse que le v. 1, avec son eulogie, ait été ajouté ultérieurement à la sourate.

La question de la structure de cette sourate et du lien (ou du manque de lien) entre le premier verset et le reste du texte demeure cependant débattue. Neuwirth avance la thèse que l'ensemble de la sourate 17, excepté le v. 1, pourrait être considéré comme un commentaire déployant et discutant les différentes implications possibles du premier verset (*ibid.*, p. 388). Elle soutient que le premier verset pourrait avoir été à l'origine transmis comme une unité isolée, ce que suggère, selon elle, la « clausule » finale du verset (*ibid.*, p. 384). De plus, elle affirme que le premier verset ne représente finalement pas une addition

secondaire au corpus de la sourate 17, mais qu'il constitue au contraire l'unité autour de laquelle la sourate tout entière a été composée. En mettant en évidence le « mode dialogique » du Coran (*ibid.*, p. 388), Neuwirth affirme qu'on pourrait comprendre Q 17 : 2-111 comme un exemple d'expansion textuelle et d'élaboration exégétique du noyau constitué par le premier verset, lequel fonctionnait à l'origine de manière indépendante du reste de la sourate et le précédait. En résumé, selon cette thèse, le premier verset ne représente pas une interpolation tardive dans la sourate, mais il en constitue la fondation et la raison d'être (*ibid.*, p. 384). Cependant, la majorité des chercheurs sont d'avis que le v. 1 constitue une addition tardive au texte, et est détaché thématiquement et stylistiquement du reste de la sourate.

Une autre hypothèse possible est de voir deux tendances opposées en jeu dans l'interprétation de ce verset : un motif spirituel et un motif politique – le motif spirituel se concentrant sur le voyage comme transportation spirituelle de Muhammad qui monte aux cieux (il s'agirait alors d'un voyage vertical plutôt qu'horizontal, focalisé sur l'élément spirituel et initiatique), alors que le motif plus politique attesterait de l'importance de la topographie des sanctuaires islamiques (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 69).

2-8 Révélation à Moïse et destruction du Temple

Cette section soulève la question de la cohérence et de l'unité textuelle de la sourate. Thématiquement et stylistiquement, les v. 2-8 ne semblent pas former une unité textuelle avec le v. 1 (voir par exemple Busse, « Destruction of the Temple », p. 2 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 459). Comme on l'a vu, on peut donc se demander si le v. 1 ne serait pas une interpolation. En outre, plusieurs savants ont relevé que quelque chose semble manquer au début du v. 2, ce qui suggère que la sourate aurait pu avoir à l'origine un début différent (Busse, « Destruction of the Temple », p. 2 ; Neuwirth, *Studien*, p. 101, 266 ; *id.*, « From the Sacred Mosque », p. 383). Bell soutient que ce passage n'est pas lié au v. 1 et qu'il doit être considéré comme une addition

tardive, probablement une substitution pour d'autres versets qui ont été retirés (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 459). En effet, bien que les v. 1 et 7 mentionnent *al-masjid*, il est peu probable que les v. 1 et les v. 2-8 forment une unité textuelle, puisqu'à la fois la forme et le contenu de ces deux textes paraissent très différents et indépendants (Busse, « Destruction of the Temple », p. 2). De nombreux chercheurs s'accordent sur le fait que la mention du *masjid* au v. 7 se réfère au temple de Jérusalem, mais il n'y a pas un tel consensus sur l'utilisation du terme *masjid* au v. 1.

Thématiquement, le passage tourne autour de la révélation donnée à Moïse et d'un scandale commis à deux reprises par les *banū isrā'il* (« fils d'Israël »), et à chaque fois suivi d'une destruction initiée par Dieu. Cependant, à lire le texte coranique, l'objet précis de ces destructions n'est pas clair.

Les v. 4-8 sont souvent considérés comme une allusion aux conquêtes et aux destructions de Jérusalem et du Temple ; les premières par les Babyloniens durant le règne de Nabuchodonosor en 586 av. J.-C. et les secondes en 70 ap. J.-C. durant le règne de Titus (Paret, *Koran*, p. 296). Cependant, Bell suggère que la seconde destruction n'est pas une référence à la destruction du Temple en 70 ap. J.-C., mais qu'elle doit plutôt être interprétée comme l'avertissement d'une destruction à venir pour les contemporains de Muhammad : ceux qui refusent Muhammad rencontreront une seconde calamité (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 460). Malgré les tournures ambiguës, il est clair que le Coran conçoit ces événements dans le cadre de l'histoire du salut : la destruction du Temple est décrite comme une conséquence de l'arrogance et de la corruption des Fils d'Israël (Paret, *Koran*, p. 296). Toutefois, il est dit aussi que les destructions étaient « décrétées pour les Fils d'Israël dans le Livre » (v. 4), ce qui fait de ces destructions un élément dans ce qui apparaît comme un plan divin. Si nous acceptons la thèse que ces calamités sont en fait des références aux deux destructions du Temple, alors le texte raconte à nouveau ces événements historiques sous la forme de prophéties *ex eventu* (i.e. des événements historiques exprimés sous la forme de prophéties déjà accomplies), exprimant ainsi l'idée

fondamentale que l'histoire est déterminée par la providence et le dessein divins.

Ce passage présente certaines similitudes avec une œuvre pseudépigraphique juive, le *Testament de Moïse* (Busse, « Destruction of the Temple », p. 3), composée au début du 1^{er} siècle de notre ère en hébreu ou araméen, puis traduite en grec et maintenant connue seulement par une traduction latine. Ce texte contient des prophéties sur le Temple et Jérusalem et parle également d'un second châtiment (qui, dans le Coran, est explicitement mentionné au v. 7). Une telle connexion, cependant, est difficile à prouver, puisqu'il semble compliqué de trouver des indices textuels liant les deux textes (Busse, « Destruction of the Temple », p. 3).

Un second texte pseudépigraphe dans lequel on a vu une possible source d'inspiration derrière cette péricope est l'*Apocalypse d'Abraham* (probablement écrite en hébreu entre 70 et 150 de l'è.c., traduite ensuite en grec et connue seulement dans une traduction en vieux slavon, basée sur le grec). Geneviève Gobillot considère que les v. 1 et les v. 2-8 sont en fait liés, dans la mesure où ils reposent tous deux sur l'*Apocalypse d'Abraham* : un certain nombre de parallèles peuvent être trouvés entre l'ascension céleste d'Abraham décrite dans l'*Apocalypse d'Abraham* et Q 17 : 1. Comme on l'a dit plus haut, le Coran ne mentionne jamais explicitement l'identité du serviteur de Dieu qui entreprend ce voyage (Gobillot, « Apocryphes de l'Ancien », p. 60) : ainsi, 'abd pourrait être une référence à Abraham et non à Muhammad, comme on l'a compris traditionnellement. De plus, Gobillot soutient que les similitudes entre les descriptions des destructions du Temple en Q 17 : 5, 7 et dans l'*Apocalypse d'Abraham* sont trop nombreuses pour être ignorées. Elle suggère donc que la section tout entière (v. 1-8) est tributaire de ce texte pseudépigraphe et apocalyptique (*ibid.*, p. 60-61), suivant en cela les analyses de Mondher Sfar (*Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, p. 239-260). Pour un avis beaucoup plus sceptique sur les liens entre le Coran et l'*Apocalypse d'Abraham*, voir toutefois l'article de David Hamidovic dans le premier volume.

En résumé, la péricope formée par les v. 2-8 a suscité beaucoup moins d'intérêt scientifique que le v. 1. Les chercheurs ont en général

souligné le manque de lien apparent (thématiquement et stylistiquement) entre cette péricope et le premier verset de la sourate. Ils ont aussi suggéré que les v. 2-8 ont pu avoir constitué, à l'origine, un début différent de la sourate 17 (peu de tentatives ont cependant été faites pour lire le v. 1 à la lumière de v. 2-8 ; voir Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 67-69).

9-21 *Destin de l'Homme :* *la vie terrestre versus l'au-delà*

9-12 Les v. 9-12 parlent du Coran à la fois comme une guidance et un avertissement adressés respectivement aux croyants et aux incroyants. Les aspects du Coran qui semblent, en apparence, auto-référentiels (exprimés au v. 9 dans l'expression : *hādhā l-qur'ān yahdī* ; « Ce Coran guide... ») ont suscité beaucoup d'intérêt (voir par exemple Wild, *Self-Referentiality* ; Madigan, *Self-Image* ; Boislivé, *Coran par lui-même* ; Graham, « Earliest Meaning of "Qur'ān" »). La question centrale ici est, bien entendu : à quoi le Coran fait-il exactement référence lorsqu'il emploie l'expression *hādhā l-qur'ān*, puisqu'il peut difficilement se référer à l'existence d'un texte canonique figé ou constitué qui n'existe pas encore (Madigan, « Book », p. 248-251) ? Il ne fait aucun doute que le Coran se présente comme une révélation divine et comme un véhicule guidant les Hommes vers le droit chemin et leur rappelant les miracles et la création de Dieu. Le Coran est donc particulièrement conscient de son propre rôle de pivot dans l'histoire du salut (Graham, « Scripture and the Qur'ān », p. 562). Cependant, savoir à quoi le texte coranique se réfère exactement en termes de *forme*, de *contenu* et de *statut théologique* lorsqu'il parle de *hādhā l-qur'ān* (où *qur'ān* est généralement compris comme « récitation ») reste une question ouverte (Graham, « Earliest Meaning of "Qur'ān" », p. 371-372).

La signification du v. 11 est difficile à saisir, et le verset semble plutôt détaché du contexte. Une interprétation possible est que l'Homme,

par ignorance, demande souvent ce qu'il pense être bon, mais en réalité, il demande ce qui est mal pour lui (Khoury, *Koran*, p. 132-133). Le v. 12 évoque l'alternance de la nuit et du jour, fréquemment mentionnée dans le Coran comme un signe (*āya*) de la puissance créatrice de Dieu et de Sa bienveillance à l'égard des Hommes (voir par exemple Q 10 : 5 ; 21 : 33 ; 28 : 73).

13-14 Les v. 13-14 mentionnent un livre ou un écrit (*kitāb*). Il s'agit probablement d'une référence à un registre détaillé des actes, bons et mauvais, de l'Homme. Cette idée d'un livre de comptes, enregistrant tous les actes des Hommes, et sur lesquels ils seront jugés au Jour dernier, apparaît à différents endroits du Coran (voir Q 3 : 53, 181 ; 4 : 81 ; 5 : 83 ; 9 : 121 ; 10 : 61 ; 18 : 49 ; 19 : 79 ; 21 : 94 ; 43 : 19 ; 54 : 52 ; 78 : 29 ; 82 : 11) (Madigan, « Book », p. 243). Alors que les v. 13-14 semblent être une référence au livre consignait les actes de l'Homme, Paret suggère que les deux idées d'un livre consignait les actes et d'un « livre du destin » peuvent ici être confondues et se chevaucher : le Coran semble parfois utiliser ces deux idées sans clairement les distinguer, lorsqu'il traite de la prédestination et de la responsabilité individuelle fondée sur la consignation des actes humains. Alors que l'idée d'un livre céleste qui consigne les actes humains est parfaitement en phase avec celle d'un jugement eschatologique où l'Homme serait jugé d'après ses actes, l'idée d'un livre céleste consignait tout ce qui arrivera jusqu'à la résurrection ne l'est évidemment pas. L'utilisation du mot *ṭā'irahu* (« destin », « augure » ou « destinée ») au v. 13, où le terme « livre » est également mentionné, pourrait aussi suggérer que la notion d'événements prédestinés est présente, à côté de l'idée de responsabilité individuelle (Paret, *Koran*, p. 298).

15-17 Le v. 15 peut être lu dans la continuation des v. 13-14, mais il semble quand même être détaché de son contexte (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 462). Ce verset insiste sur la responsabilité individuelle, puisque le châtement encouru au jour du Jugement dernier est infligé individuellement et non collectivement, ce qui souligne l'importance des actes individuels. Les v. 16-17 ne parlent pas du châtement associé

au Jour dernier, mais de la punition et de la destruction d'une cité incroyante (*ibid.*, p. 462). Cependant, le Coran met souvent en parallèle les châtiments futurs du jour du Jugement et les châtiments subis par les cités incroyantes et les infidèles. De tels parallèles jouent évidemment un rôle de rappel et d'avertissement pour les incroyants.

18-21 Les v. 18-21 forment une petite section autonome et traitent de la différence de nature entre la vie terrestre et l'au-delà, plus explicitement au v. 21. Le v. 18 insiste sur le fait que ceux qui cherchent les joies fugaces et superficielles de la vie terrestre seront ensuite envoyés en enfer, alors que ceux qui désirent ardemment l'au-delà seront récompensés.

22-39 *Commandements de Dieu*

Cette section traite des responsabilités et des devoirs des croyants. Elle constitue un *texte d'instruction* (pour d'autres textes d'instruction, voir par exemple Q 4 : 36-38 ; 6 : 151-153 ; 23 : 1-11 ; 60 : 12). Plusieurs savants ont remarqué les affinités entre cette section et le décalogue biblique, notamment la nature des instructions données dans le texte et leur caractère moralement édifiant (voir Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 204-205 ; Pregill, *ibid.*, p. 205 ; Toorawa, *ibid.*, p. 206). Cependant, de nouveaux éléments, qui ne sont pas présents dans le Décalogue, apparaissent ici, comme l'interdiction de l'infanticide ou la spoliation des biens de l'orphelin. Cette section est encadrée par deux versets (v. 22, 39) qui condamnent la pratique du *shirk*, c'est-à-dire le fait d'associer à Dieu des partenaires – un péché qui est associé aux tourments du feu de l'enfer.

Bell soutient que la section entière porte des traces de révisions et d'interpolations, puisque le locuteur s'adresse au destinataire du message en alternant régulièrement entre la deuxième personne du singulier et la deuxième personne du pluriel. En se fondant sur ces changements de pronoms, Bell soutient que le passage originel (plus court) était probablement destiné uniquement au messager coranique

là où les versets utilisant « vous » (« les gens ») ont plus probablement été insérés plus tard (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 463). Le discours à la deuxième personne du singulier est, bien entendu, similaire au discours utilisant le singulier dans le Décalogue. Cependant, ce parallèle n'explique pas les alternances entre les discours au singulier et au pluriel dans cette section (Stefanidis, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 205).

Le v. 23 contient un mélange, à première vue confus, de pronoms au singulier et au pluriel. Cela pourrait être dû au fait qu'un commandement plus ancien est cité dans ce verset (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 463).

On trouve encore un changement de pronom aux v. 25-26 : le discours est à la deuxième personne du pluriel au v. 25 et à la deuxième personne du singulier au v. 26. On a suggéré de voir dans les v. 27-29 (qui utilisent toujours la deuxième personne du singulier) un rejet de certains aspects de la culture préislamique arabe. Ces versets demandent de ne pas être gaspilleur ou dépensier avec ses biens, et ils pourraient constituer une critique du trope du personnage excessivement généreux – trope répandu dans la culture et la poésie arabe préislamiques (Zellentin, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 207). D'un autre côté, le Coran n'encourage pas l'avarice, mais conseille un comportement situé entre la dilapidation et l'avarice. Cette section recommande donc un comportement de modération (Toorawa, dans *ibid.*, p. 206), que le v. 30 semble autoriser en se référant à l'exemple établi par Dieu.

Les v. 31-35 emploient à nouveau la deuxième personne du pluriel et expriment principalement des interdits. Cette section contient également deux commandements remarquables qui n'apparaissent pas dans le texte du Décalogue, à savoir : les interdictions de l'infanticide (voir aussi Q 6 : 151 ; 60 : 12 ; 81 : 8-9) et la spoliation des biens de l'orphelin (v. 34) (Pregill, *ibid.*, p. 205 ; Toorawa, *ibid.*, p. 206).

Les v. 36-39 changent à nouveau la manière de s'adresser au destinataire du message et utilisent la deuxième personne du singulier. L'interdiction de parcourir la terre avec insolence ou arrogance, au v. 37 (*wa-lā tamshī fī-l-arḍi marāḥan*), est reprise *verbatim* en Q 31 :

18. Alors que le v. 38 rappelle le caractère foncièrement mauvais des actions mentionnées dans les versets précédents, le v. 39 marque la fin de tout ce passage en déclarant que ce qui a été donné fait partie de la sagesse (*al-ḥikmah*) relevant de la révélation divine. Ce verset conclut en condamnant une fois de plus la pratique d'associer des partenaires à Dieu, et le phrasé rappelle le commandement donné au v. 22, au tout début de la section (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 465).

40-52 *Monothéisme, polémique et unicité de Dieu*

40-42 Les v. 40-42 relèvent de la catégorie de la polémique contre le polythéisme qui constitue un discours récurrent dans le Coran. Plus spécifiquement, le v. 42 conteste l'idée que Dieu devrait avoir une progéniture féminine parmi les anges, et ces versets constituent une réfutation générale de la notion de pluralité divine. L'argument utilisé au v. 42 pour réfuter l'existence de plus d'un dieu n'est pas inconnu dans la tradition chrétienne primitive (Crone, « Qur'ānic Pagans », p. 189-190). L'argument qui est employé ici contre le polythéisme tourne autour du conflit potentiel causé par la coexistence de plusieurs dieux (« si, comme ils le prétendent, d'autres divinités existaient avec Lui, celles-ci chercheraient un chemin qui les conduirait jusqu'au Maître du Trône ») : il suggère que la coexistence de plusieurs dieux pourrait mener à la discorde et à l'anarchie. On peut considérer que le Coran, en employant cet argument, participe d'un discours polémique et argumentatif qui fait écho aux écrits d'Eusèbe (m. 340) et Grégoire de Nazianze (m. 389). Ce discours, à un certain moment – probablement avant l'avènement de l'Islam –, est entré dans la tradition syriaque (*ibid.*, p. 190). Cet argument apparaît trois fois dans le Coran (ici-même, et en Q 12 : 39 ; 21 : 22) (*ibid.*, p. 190).

43-44 Les v. 43-44 louent l'unité et l'unicité de Dieu. Le v. 44 se réfère également à l'ordre du cosmos, et mentionne sept cieux que, selon le Coran, Dieu a créés après la création de la terre (Q 2 : 29). Le Coran fait état de différentes opinions sur la durée la création, mais de

nombreux versets affirment que la création s'est déroulée en six jours (Q 7 : 54 ; 10 : 3 ; 11 : 7 ; 25 : 59 ; 32 : 4 ; 50 : 38 ; 57 : 4). La référence aux sept cieus est relativement fréquente dans le Coran. Ces sept cieus ont été créés en deux jours (Q 41 : 11-12 ; voir Q 2 : 29 ; 21 : 16 ; 65 : 12 ; 67 : 3 ; 71 : 15). Il est également dit (de façon assez cryptique) « qu'à chaque ciel fut révélé ce qui le concerne » (Q 41 : 12). On peut noter que l'emplacement du trône de Dieu par rapport à ces cieus est peu clair (Q 11 : 7 ; 23 : 86 ; 2 : 255). Le ciel le plus proche est décrit comme décoré d'étoiles et de planètes (Q 15 : 16 ; 25 : 61 ; 37 : 6 ; 41 : 12 ; 50 : 6 ; 67 : 5) ; il sert de protection contre les démons qui pourraient vouloir écouter aux portes ce qui se dit dans le concile divin (Q 15 : 17 ; 37 : 8 ; 67 : 5) (Jarrar, « Heaven and Sky », p. 410-411).

45-52 Le thème de cette petite section est le rejet du Coran par les incroyants et, dans la foulée, le rejet du messager coranique. Le texte prend la forme d'un discours divin exprimé au pluriel de majesté (« Nous »), et s'adresse à la deuxième personne du singulier au destinataire, présumé être le messager coranique. Le v. 47 relate une accusation apparemment faite par les incroyants contre le prophète, selon laquelle les croyants suivent seulement un *rajul mashūr* (« un homme ensorcelé »). Le verset suivant rejette cette accusation en déclarant que les accusateurs sont perdus et incapables de trouver leur chemin. Ce dispositif littéraire où le Coran rapporte le(s) accusation(s) faite(s) par ses adversaires pour pouvoir les réfuter est très caractéristique du texte coranique en général et contribue à la nature souvent dynamique et interactive du texte (par exemple Q 3 : 183 ; 16 : 35 (voir commentaire) ; 21 : 38-41 ; voir Azaiez, *Contre-discours*, p. 127-131). En restituant ces arguments et ces accusations, le Coran crée un cadre littéraire dans lequel il est capable de réfuter ses adversaires.

Un autre exemple de ce dispositif littéraire et rhétorique peut être trouvé dans les versets suivants (v. 49-52), qui concernent la polémique sur la croyance en la résurrection. À nouveau, le Coran présente l'objection sous la forme d'un discours direct introduit par un « ils » indéfini. Ce discours exprime l'incrédulité devant l'idée d'une résurrection après la mort (v. 49 ; *ibid.*, p. 134-136). La réponse coranique

consiste en une instruction adressée au messager coranique, à qui il est dit de répondre aux incroyants que le Dieu qui a créé une fois créera (c'est-à-dire ressuscitera) à nouveau, et que cet événement pourrait bien survenir dans un futur proche (v. 50-51).

53-65 *Contre les croyants*

53-55 Il semble que cette section traite d'une situation où les croyants éprouvent une forme de désaccord entre eux. Le v. 53 s'adresse au messager coranique et lui recommande d'inviter les serviteurs de Dieu à se parler plus gentiment, car Satan est la cause des antagonismes parmi eux (pour d'autres versets qui font de Satan celui qui sème la discorde, voir par exemple Q 5 : 91 ; 12 : 100 ; 41 : 36). Le v. 54 alterne entre un discours au pluriel (« vous », les « gens »), et un discours au singulier (« toi », le messager coranique), alors que le v. 55 est seulement destiné au messager. Le v. 55 affirme que tous les prophètes ne sont pas égaux (le plus souvent cité est Moïse ; on peut noter que le Coran affirme à d'autres reprises que certains messagers et prophètes ont été favorisés par rapport à d'autres (Q 2 : 253 ; 27 : 15), alors que Q 2 : 136 semble dire l'inverse. Ce verset mentionne David, qui a reçu le *zabūr*, ce qui signifie probablement « psaume », même s'il pourrait simplement s'agir d'une référence aux « Écritures » ou au « Livre » (Droge, *Qur'ān*, p. 179) (voir Q 4 : 163 ; 21 : 105 [qui cite Ps 37, 29])).

56-57 Le Coran polémique à nouveau contre l'existence de plusieurs dieux (v. 56) Il met les incroyants au défi d'invoquer ces êtres dont ils affirment l'existence afin de les sauver des épreuves qu'ils traversent (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 468). Le v. 57 semble thématiquement lié au v. 56, mais il affirme que les êtres qui sont invoqués chercheront eux-mêmes à s'approcher de Dieu, ce qui n'est jamais dit à propos des déités païennes (*ibid.*, p. 469). Il semble probable que le texte se réfère à quelque chose d'autre, possiblement des anges qui, selon ce verset, sont impuissants (*ibid.*, p. 469 ; Droge, *Qur'ān*, p. 179).

58 Le v. 58 mentionne une punition future infligée par Dieu. Le motif de ce châtement est similaire à celui des *Straflegenden* déjà citées (c'est-à-dire les récits des peuples du passé qui ont été punis pour leur incroyance, et auxquels le Coran fait fréquemment allusion pour des raisons didactiques : voir par exemple Q 23 : 31-41 ; 85 : 17-20 ; pour des allusions à des châtements passés, voir Q 17 : 17 ; 19 : 74 ; voir aussi Marshall, « Punishment Stories », p. 318-322). Il est toutefois remarquable que ce verset mentionne un châtement qui doit avoir lieu dans le futur, mais est distinct de l'événement eschatologique. Cela signifie que nous avons affaire à l'idée d'une punition temporelle où les cités incroyantes seront détruites, ainsi qu'à l'idée d'un jugement général au Jour dernier (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 469). Ce verset contient également une référence à *al-kitāb* (« le Livre ») qui dans ce contexte désigne probablement un livre du destin dans lequel tout est prédéterminé (voir aussi Q 9 : 36 ; 10 : 61 ; 11 : 6 ; 13 : 38 ; 22 : 70 ; 57 : 22) (Droge, *Qur'ān*, p. 179, n. 70 ; p. 80, n. 76).

59 Le v. 59 traite la question des signes, considérés comme une confirmation de l'authenticité de la mission prophétique – ou plutôt, il se demande pourquoi aucun signe n'a apparemment été donné. Le v. 59 utilise le pluriel de majesté et se présente comme la réponse à une question implicite sur l'absence de signes relatifs au statut de prophète. La réponse consiste en une référence à un peuple passé, les Thamūd, qui ont été punis pour leur incroyance et leur négligence du signe divin, qui était apparu sous la forme d'une chamelle qu'ils ont maltraitée (voir Q 7 : 73-79 ; 11 : 61-68 ; 26 : 141-159 ; 54 : 23-31 et 91 : 11-15 pour le récit sur la chamelle) (Droge, *Qur'ān*, p. 180 ; sur le mythe de la chamelle, voir Stetkevych, *Muhammad and the Golden Bough*). La fin du v. 59 se présente comme une généralisation et semble bizarrement hors contexte. La demande de signes adressée au messenger coranique pour qu'il authentifie et confirme sa prétention d'être un prophète se trouve explicitement à d'autres endroits dans le Coran (voir par exemple Q 21 : 5-6).

60 Le v. 60 mentionne un arbre maudit. Nous ne pouvons pas savoir avec certitude ce qui est exactement désigné ici, mais il

pourrait s'agir d'une référence à l'arbre de Zaqqūm, dont on dit qu'il se trouve en enfer et ne fournit que des fruits semblables à « des têtes de démons » (voir Q 37 : 62 ; 44 : 43 ; 56 : 52) (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 470).

61-65 La section constituée par les v. 61-65 contient des récits sur l'arrogance d'Iblīs, la figure coranique de Satan, qui désobéit aux commandements de Dieu et refuse de se prosterner devant Adam en déclarant que ce dernier est fait d'argile (v. 61), suggérant implicitement qu'il est fait d'un matériau inférieur. L'histoire se trouve sept fois dans le Coran, dans des récits et des évocations similaires, bien qu'avec des différences significatives, comme l'abandon de l'idée que Dieu insuffle son esprit en Adam, qui est mentionnée dans les sourates 15 et 38 mais absente des passages parallèles (comparer Q 15 : 26-35 et Q 38 : 71-78 vs. Q 2 : 34 ; 7 : 11-13 ; 17 : 61-65 ; 18 : 50 ; 20 : 116 ; voir Butler, « Iblīs », p. 83 ; Pohlmann, *Die Entstehung des Korans*, p. 84-152, pour une analyse de la chronologie relative de ces récits). L'histoire elle-même est présente dans différents textes anciens comme la *Vie d'Adam et Ève* (I^{er} siècle apr. J.-C.) et plusieurs œuvres chrétiennes comme l'*Évangile de Bartholomée*, l'*Évangile de Nicomède*, l'*Apocalypse de Sédrach* et la *Caverne des Trésors* (voir Reynolds, *Qur'ān and Its Biblical Subtext*, p. 46-54).

Ces références coraniques à la figure de Satan (*al-Shayṭān*) rappellent une bonne part de l'imagerie et des récits trouvés dans les évangiles, particulièrement lorsqu'il s'agit du traitement coranique du concept de « mauvais conseil » et de l'idée de Satan comme la tentation personnifiée et le premier adversaire de l'Homme (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 138). El-Badawi soutient que le Coran réarticule deux aspects en particulier des épisodes de la tentation trouvés dans les traditions de l'Évangile en araméen, à savoir la dichotomie Satan vs. Dieu et l'idée de Satan comme un tentateur oral, où la figure de Satan est celle qui égare les gens et les éloigne du droit chemin, en les tentant et leur faisant miroiter la fortune et les biens de ce monde (*ibid.*, p. 140). Ce dernier motif trouve une expression

en Q 17 : 64 : « Excite par ta voix ceux d'entre eux que tu pourras ; rassemble contre eux tes cavaliers et tes fantassins ; associe-toi à eux avec leurs biens et leurs enfants ; fais-leur des promesses ! Mais Satan ne fait des promesses que pour tromper ». Ce texte associe la tentation au son – le son de la voix de Satan (voir aussi Q 114 : 5, où le mal est associé au « chuchoteur furtif »). De plus, il est remarquable que les mauvais conseils soient associés à des biens matériels qui sont qualifiés d'illusoires et sont même, finalement, associés au travail de tentation de Satan lui-même (*ibid.*, p. 140). En présentant cette image de Satan comme le tentateur oral de l'homme et comme celui qui l'égare, le Coran participe à l'imagerie tardo-antique, particulièrement chrétienne, qui décrit les démons comme des tentateurs (*ibid.*, p. 139-141).

Un autre détail intéressant dans le v. 64 est le changement de nom : Iblīs est ici devenu *shayṭān* (Satan). Le même phénomène apparaît tout au long du Coran : le nom Iblīs est spécifiquement lié au récit de la création d'Adam et de la prosternation des anges, où Iblīs se présente comme un ange arrogant et désobéissant (ou bien comme un djinn ; à ce sujet, voir le commentaire de Q 18 : 50) qui refuse de se prosterner devant Adam, alors que Satan est principalement dépeint comme un tentateur de l'humanité. Dans les différentes versions de l'histoire, il semble qu'Iblīs, lorsqu'il est chassé du ciel, devienne le personnage de Satan, dont le rôle est d'égarer les Hommes. Une explication possible est que le récit de l'orgueilleux Iblīs qui devient *Shayṭān* pourrait être le mélange de deux récits originellement indépendants qui ont fini par s'entrelacer dans le Coran. Droge suggère que la dernière phrase du v. 64, qui mentionne *shayṭān*, pourrait être une glose tardive, car elle semble interrompre la citation dans le verset (Droge, *Qur'ān*, p. 180).

L'activité tentatrice de Satan est également traitée dans la traduction alternative de ce verset proposée par Luxenberg. Luxenberg considère qu'il y a une très forte influence syriaque sur le style du texte coranique, et il soutient que Q 17 : 64 offre un bon exemple de la manière dont – et du degré auquel – les expressions syriaques et arabes ont souvent été mal lues et mal interprétées dans le Coran

(Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 242-245). Ainsi, il suggère la lecture suivante :

« Excite par ta voix ceux d'entre eux que tu pourras ; rassemble contre eux tes cavaliers et tes fantassins ; associe-toi à eux avec leurs biens et leurs enfants ; fais-leur des promesses ! Mais Satan ne fait des promesses que pour tromper » (Q 17 : 64).

Donc *préviens* par ta voix quiconque tu peux parmi eux, montre-toi plus malin qu'eux avec ton piège, tes mensonges et ta tromperie, tente-les par la richesse et les enfants (à cette fin) fais leur des promesses – pourtant Satan ne promets rien sauf une vaine illusion ! » (Q 17 : 64, selon la traduction de Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 245).

Luxenberg parvient donc à une traduction qui diffère de manière significative de la traduction traditionnelle, en interprétant le lexique dans le cadre du syriaque plutôt que de l'arabe classique. Il soutient que la traduction traditionnelle est assez peu convaincante, et qu'en modifiant le positionnement des points diacritiques, il est capable de trouver des traductions alternatives à cinq expressions différentes (soulignées dans le texte ci-dessus) dans ce seul verset. Il propose donc une traduction qui met l'accent, de manière plus directe, sur l'activité tentatrice de Satan (*ibid.*, p. 242-245).

On pourrait dire ici que la traduction de Luxenberg semble plus facilement compréhensible et, en effet, plus en accord avec le motif de la tentation que le Coran reformule ici et qui constitue un enjeu important de cette section (voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 138-140). Les thèses et plus particulièrement la méthodologie de Luxenberg ont cependant été abondamment critiquées pour être très arbitraires, et alors qu'il est généralement admis parmi les savants que le syriaque a eu une influence sur la langue du Coran, la portée de cette influence continue de faire débat.

66-89 *Miséricorde de Dieu, avertissements et prière*

66-70 Cette section s'adresse à son audience à la deuxième personne du pluriel et traite, de manière générale, de la miséricorde et de la compassion de Dieu. Le thème de la terre et de la mer traverse l'ensemble de la section et sert à souligner la miséricorde de Dieu, puisqu'Il est celui qui transporte l'Homme sur la mer et le protège des différentes catastrophes naturelles, sur terre et sur mer. Ces versets, cependant, contiennent également une menace de punition divine immédiate, dans la mesure où les Hommes sont souvent accusés d'être ingrats – un *topos* qui n'est pas seulement coranique, mais également biblique (voir par exemple Nb 14, 27-30 ; Dt 32, 6 ; Ez 16, 17-19 ; Ne 9, 26 ; Rm 1, 21). Même si cette section ne mentionne pas explicitement le terme *āyāt* (« signes »), elle présente les caractéristiques des passages coraniques relatifs aux signes – passages qui louent les merveilles naturelles et les présentent comme des signes de la bienveillance et de l'omnipotence divine. L'objectif de tels passages est d'attirer l'attention sur la compassion et la grandeur de Dieu et, en retour, d'appeler l'Homme à la gratitude et à la piété. Le v. 70 diffère des versets précédents car il fait parler Dieu au pluriel de majesté, là où l'on se référerait auparavant à Lui à la troisième personne du singulier.

71-72 Le v. 71 mentionne le rôle que jouent les « imams » lors du Jour dernier, où ils se rassembleront avec leurs peuples. Mais à quoi se réfère *imām* exactement dans ce contexte ? Le terme *imām* porte les connotations de « chef inspiré, désigné par Dieu » (Casanova, *Fin du monde*, vol. 1, p. 65) et ressemble de très près à l'utilisation du mot « prophète » dans le Coran. L'*imām* qui rassemblera les croyants au Jour dernier, donc, serait probablement une référence au messager coranique. Le v. 72 poursuit ce thème eschatologique mais l'attention se tourne vers les incroyants, puisque le verset déclare que ceux qui sont aveugles dans ce monde (cette expression, qui est une métaphore pour l'incroyance, a des origines bibliques, voir par exemple Is 6, 10 ; Mt 15, 14 ; 2 Cor 4, 4) le seront encore plus dans l'au-delà (pour d'autres versets liant métaphoriquement la cécité à l'erreur ou

au manque d'entendement, voir Q 6 : 50 ; 13 : 16 ; 22 : 46 ; 35 : 19 ; 40 : 58).

73-75 Aux v. 73-75, le Coran imagine ce qu'il se serait passé si Dieu n'avait pas soutenu son messenger. Le v. 74 dit implicitement que le messenger pourrait avoir été enclin à céder face aux incroyants et à s'associer à eux d'une manière ou d'une autre. Le v. 75 traite ensuite des conséquences de ce moment de faiblesse dans la foi en disant : « Nous t'aurions alors fait goûter le double de la vie et le double de la mort. » Le double de la mort est normalement le châtement promis aux infidèles, alors que le double de la vie est pour tous ceux qui, après être morts la première fois, seront ressuscités. Casanova indique que ce phrasé est obscur, mais aussi particulièrement intéressant, car il paraît avoir des implications eschatologiques lourdes et indiquer une attente apocalyptique imminente. L'idée est que puisque Muhammad, en réalité, n'a pas faibli dans ses croyances, il n'endurera ni double vie ni double mort (*ibid.*, p. 40) : il s'ensuit que puisque le messenger de Dieu ne va pas expérimenter une double vie, il ne sera pas parmi les ressuscités – parce qu'il ne sera pas, en fait, parmi ceux qui mourrons d'une première mort (*ibid.*, p. 40), ce qui pourrait suggérer une attente apocalyptique imminente.

76-77 La question la plus significative concerne ici la dernière partie du v. 76, où une menace subtile est mise en avant : « Ils n'y seraient, ensuite, restés que peu de temps après toi ». Ceci semble être une menace de destruction future, mais cette destruction est-elle *la* destruction, c'est-à-dire une destruction de dimension eschatologique, ou est-ce une référence à un autre châtement ? Certains savants ont pensé que le messenger coranique avait déterminé une date fixe pour l'arrivée de la catastrophe eschatologique qui devait avoir lieu durant sa vie. Ceci n'est cependant pas clair à la lecture du texte coranique, qui semble uniquement insister sur le fait que le jugement dernier est proche. Concernant le v. 76, Casanova soutient que bien que ce verset évoque effectivement – mais de manière plus ou moins voilée et conditionnelle –, la menace d'une punition apparemment imminente, il n'y a rien qui suggère que le Coran se réfère ici à une date fixée à laquelle

ces événements catastrophiques auront lieu (Casanova, *Fin du monde*, vol. 1, p. 15). Rien n'indique non plus que le châtement des incroyants serait un événement séparé, temporellement distinct, de la fin du monde (*ibid.*, p. 14-15). En d'autres termes, la menace mise en avant au v. 76 n'est pas une allusion à un châtement séparé mais une référence au jour du Jugement lui-même. Ce qui semble clair, cependant, c'est que le Coran exprime une attente apocalyptique-eschatologique imminente. Aux v. 76-77, cette attente tourne autour du châtement imminent des adversaires du messager, et elle est placée dans le prolongement des récits des punitions précédentes des peuples incroyants, lesdites *Straflegenden*. Cela évoque donc implicitement l'autorité des messagers précédents ainsi que le paradigme moral qui est inextricablement lié au jour du Jugement.

78-79 Les v. 78-79 fournissent des indications sur les directions originelles de la prière (*ṣalāt*), et plus particulièrement sur le nombre et le moment des prières quotidiennes. Ces versets suggèrent qu'il y a trois prières quotidiennes : la prière du matin, celle du soir et celle de la nuit, qui consiste à rester debout une partie de la nuit, probablement pour observer une garde de piété ou ce qu'on appelle une vigile (voir aussi Q 11 : 114 ; 25 : 64 ; 51 : 17-18 ; 76 : 26 pour plus de références à la prière nocturne). La prière nocturne, cependant, semble décrite comme une entreprise volontaire, mais particulièrement pieuse (Andrae, *Origines*, p. 194). Il est possible que la vigile nocturne ait constitué une partie de l'idéal de piété et de religiosité, et une partie essentielle de la récitation du Coran, parmi les premiers adeptes du message coranique (*ibid.*, p. 191-192).

Bien entendu, à cet endroit, l'élément intéressant concerne le rôle et l'importance de la prière dans le mouvement coranique primitif, et notamment la question de savoir si la prière était une activité qui faisait partie intégrante du message coranique à une date ancienne. Un certain nombre de savants ont soutenu que l'emploi du mot *ṣalāt* (« prière ») indique que ce verset, et probablement les versets suivants (v. 79-83), sont tardifs et pourraient être une interpolation dans le texte (par exemple Blachère, *Coran*, p. 313). Cependant, Gallez a critiqué

l'idée qui ferait de l'emploi du terme *ṣalāt* l'indication d'une insertion tardive. Il soutient que la tradition de prière nocturne mentionnée au v. 78, qui inclut la récitation de textes considérés comme sacrés, est caractéristique de groupes monastiques. Il se réfère au Psaume 134 qui mentionne les vigiles nocturnes. Il peut également être important de relever qu'un autre verset, plus tôt dans cette sourate (v. 55), mentionne les Psaumes (Gallez, *Messie*, p. 189).

Le terme *qur'ān* apparaît au v. 78. Il semble très clair, d'après le contexte, que *qur'ān* n'est pas utilisé ici comme un nom propre, c'est-à-dire un terme autoréférentiel, mais qu'il doit plutôt être compris comme une « récitation » (ce qui reste ambigu, puisque cela peut se référer à l'acte de récitation ou à un texte qui est en train d'être récité). Ainsi, Bell soutient que *qur'ān* ne peut pas être un nom propre et une référence au livre, mais devrait plutôt être compris comme « récitation de la révélation » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 473-474). Luxenberg soutient que nous devrions lire « lecture, péricope, sélection pour la lecture » (Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 120), et que l'expression *qur'ān al-fajr* signifie « la lecture de l'aube/du matin » et est associée à une pratique liturgique où une sélection de textes est employée dans un office liturgique (Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading*, p. 120-121). Il affirme que l'expression *qur'ān al-fajr* constitue un terme ecclésiastique technique qui possède son cognat sémantique dans le syriaque *qeryānā d'eddān ṣapṛā* (« la lecture [des Écritures] de l'office du matin » ; *ibid.*, p. 120, n. 163). Les savants s'accordent donc sur le fait que *qur'ān* signifie ici « récitation », mais ils divergent sur l'objet de cette récitation. De manière intéressante, Luxenberg soutient que Q 17 : 78 est en fait une référence à un office liturgique établi. Selon lui, *qur'ān al-fajr* (« la récitation/lecture de l'aube ») est un synonyme de l'expression *ṣalāt al-fajr* (voir Q 24 : 58 ; « la prière de l'aube ») : le Coran, en utilisant ces deux termes de manière équivalente, se référerait donc à une pratique liturgique établie comme l'office du matin (*ibid.*, p. 121, n. 163). Il faut également noter que Luxenberg affirme aussi que par « lecture », « péricope » ou « sélection pour la lecture » (*qur'ān*), le Coran ne fait pas référence, en réalité, à une sélection de ses propres textes, mais à une lecture

des *Écritures*, c'est-à-dire à la Bible (*ibid.*, p. 120, n. 163). Selon Luxenberg, le Coran lui-même atteste de ce fait dans la sourate 19 où l'expression « Souviens-toi du Livre... » (= *Écritures*) apparaît cinq fois et se présente comme une référence à la Bible (voir Q 19 : 16, 41, 51, 54, 56 ; *ibid.*, p. 120). Cependant, les récits de la sourate 19 ne se réfèrent pas toujours à des histoires bibliques – les récits sur Marie, Jésus et Abraham, par exemple, se réfèrent plutôt à des œuvres apocryphes et pseudépigraphiques. On pourrait également rappeler que la sourate 19 parle de *kitāb* (et non de *qur'ān*). La référence en Q 17 : 78 pourrait donc être de nature plus générale, et signifier « récitation » ou « lecture » en général.

80-81 La signification de l'entrée et de la sortie mentionnées au v. 80 est obscure. Bell suggère une lecture métaphorique, qui voit dans l'entrée et la sortie une transition de la vie à la mort et ensuite à la résurrection (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 474), alors que Khoury suggère que cette expression pourrait être associée à des événements plus concrets dans la vie du messager coranique, en relation avec le voyage de La Mecque à Médine, que raconte la littérature biographique traditionnelle (Khoury, *Koran*, p. 175). La vérité à laquelle se réfère le v. 81 est probablement le discours divin en général.

82-84 Les v. 82-84 se concentrent sur les réactions des Hommes face au Coran et la manière dont Dieu traitera respectivement les croyants et les incroyants (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 474).

85-87 Les v. 85-87 s'adressent directement au messager coranique : hormis ce point, le v. 85 semble plutôt détaché du contexte puisqu'il traite de l'esprit et de ses relations avec le dieu coranique, alors que les v. 86-87 passent à autre chose et traitent de la miséricorde dont a bénéficié le messager, sous la forme de révélations divines (*ibid.*, p. 475). Le v. 85 prend une forme qui est typique du Coran en général : le discours est présenté comme un discours de Dieu qui parle apparemment d'une situation où le messager coranique est interrogé (par un « ils » inconnu) au sujet de l'esprit. Nous ne pouvons pas savoir, bien entendu, si ce verset reflète une situation réelle ou s'il s'agit d'un

instrument littéraire et rhétorique pour fournir un canevas sur lequel le Coran peut fixer son propre discours (Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 208). Ce verset comprend deux concepts, *rūḥ* et *amr*, qui apparaissent fréquemment dans le Coran mais qui sont aussi polysémiques et souvent définis par leur contexte. *Rūḥ* est habituellement traduit par « esprit », mais il peut avoir plusieurs sens, comme « souffle de Dieu », « inspiration divine », ou il peut aussi se référer à un être séparé portant l'inspiration divine (Kropp, *ibid.*, p. 208-209). Dans ce verset, il semble dénoter l'esprit de Dieu. *Amr* est traduit par « commandement », « décision » et parfois « affaire » (pour une discussion des sens possibles de ce mot, voir le commentaire de Q 16 : 1) et le terme peut avoir des connotations eschatologiques, bien que ce ne soit pas nécessairement le cas dans ce contexte (Dye, *ibid.*, p. 208).

88-89 Les v. 88-89 tournent autour du caractère unique du Coran en lançant implicitement un défi à imiter le texte coranique. Ces versets tombent sous la catégorie des versets dits de *taḥaddī* (« défi »), qui mettent au défi ceux qui s'opposent au message coranique et au statut du Coran comme révélation de « produire quelque chose comme ce Coran » (*an ya'tū bi-mithli hādhā l-qur'ān*) comme une sorte de contre-preuve, ou de justification de leur opposition (Radscheit, « Provocation », p. 312-313). L'idée, bien entendu, est que ce défi réduirait les adversaires au silence puisque la révélation ne peut venir que de Dieu (voir aussi Q 10 : 38 ; 11 : 13 ; 52 : 34).

90-95 *Polémiques liées au messager et à la révélation*

Le passage constitué par les v. 90-95, et plus particulièrement le v. 95, se rapporte à la prophétologie coranique, plus spécifiquement au rejet des messagers de Dieu (le messager coranique ainsi que les messagers que, selon le Coran, Dieu a envoyés aux communautés du passé). Ce rejet des messagers se fonde sur l'argument qu'ils étaient de simples êtres humains et ne possédaient pas de qualités surhumaines. De nombreuses sections du Coran qui se réfèrent aux messagers

antérieurs constituent très clairement des parallèles à ce passage et se rapportent à l'opposition à laquelle le messenger du Coran a lui-même fait face (Hawting, « Messengers and Angels », p. 372 ; Segovia, *Quranic Noah*, p. 65-69).

Le Coran mentionne cette opposition en plusieurs endroits, souvent en répétant ou en reproduisant les accusations faites contre le messenger coranique, reprenant ainsi directement l'argument contre lequel le Coran peut affirmer son propre discours (voir Azaiez, *Contre-discours*). Aux v. 90-95, l'accusation principale contre le messenger semble être qu'il n'a rien produit de spectaculaire ou d'extraordinaire qui puisse servir de preuve à sa prétention d'être un prophète. Les preuves miraculeuses demandées dans ce passage sont des biens mondains, décrits en termes de richesse et d'abondance (v. 90-91) – le v. 91 s'approche très fortement de la description d'un scénario paradisiaque – ou comme des événements surnaturels associés à la sphère céleste (v. 92-93). Autrement dit, l'accusation à laquelle fait face le messenger coranique tourne autour du fait qu'il est un simple être humain sans dons extraordinaires ou surnaturels apparents (Hawting, « Messengers and Angels », p. 375). Le messenger coranique n'est pas directement accusé de ne pas être un ange ou d'être associé à des anges, mais il semble que cela soit implicite dans la réponse à ces accusations, au v. 95 : « Dis : "S'il y avait des anges marchant... sur la terre, Nous leur aurions fait descendre sur eux un ange du ciel comme un messenger." »

Si le messenger n'est jamais explicitement accusé de ne pas être un ange, trois passages légèrement différents font allusion à l'idée que les adversaires du messenger coranique *s'attendent* à ce qu'il soit un ange (Q 6 : 8 ; 11 : 12 ; 25 : 7), ou à ce qu'il soit, d'une manière ou d'une autre, associé à des anges. De plus, le v. 95 paraît expliquer et justifier la nature non-angélique du messenger, puisqu'il lui est demandé d'informer ses adversaires du fait que les anges ne peuvent pas parcourir la terre pacifiquement. Ce qui est en jeu ici, par conséquent, est la question de la nature et de la mortalité du messenger coranique, et l'essence de la polémique semble être l'accusation que le messenger coranique ne peut être un messenger de Dieu puisqu'il est clairement un simple humain (*ibid.*, p. 377).

Une autre question intéressante à cet égard est de savoir si oui ou non le Coran, dans son discours au sujet du statut de prophète, relève d'une tradition tardo-antique plus large. Selon Gerald Hawting, ce débat particulier et surtout le « fait de lier les idées de prophète, d'esprit et d'ange » (*ibid.*, p. 380) trouvent leurs origines dans des cercles judéo-chrétiens, où les idées de prophétie et de révélation ne sont pas seulement associées à Jésus mais également aux idées d'esprit et d'anges. Cependant, ces idées peuvent être relativement répandues et ne pas être strictement associées au judéo-christianisme, une catégorie qui a au demeurant été l'objet de beaucoup de débats scientifiques (voir Dye, « Jewish Christianity »).

Selon Hawting, on peut considérer que le Coran reflète des éléments de pensée associés aux visions judéo-chrétiennes et gnostiques lorsqu'il réfute l'affirmation que le messager coranique aurait dû être un ange ou être associé à des anges (Hawting, « Messengers and Angels », p. 382-384). Dans les indices sur la littérature judéo-chrétienne et gnostique qui nous sont parvenus – c'est-à-dire dans les témoignages d'Épiphane, de Tertullien et de Philon, ainsi que dans la littérature pseudo-clémentine –, une comparaison du Christ à un ange ou à une sorte d'esprit peut être trouvée. Bien qu'il soit difficile de tirer une christologie cohérente de ces écrits, l'association du Christ avec un ange ou un esprit y prévaut (*ibid.*). Par conséquent, Hawting soutient que des idées similaires à celles trouvées dans les groupes gnostiques et judéo-chrétiens et tournant autour de la christologie étaient probablement répandues dans le groupe ou les groupes où sont nés les passages coraniques en question. De plus, de telles idées semblent avoir fait partie du débat concernant la nature du messager du Coran (*ibid.*, p. 384). Ainsi, le matériel coranique sur ce thème peut être compris à la lumière des idées et des débats autour de la nature du Christ qui ont pris place dans les cercles judéo-chrétiens et gnostiques (*ibid.*, p. 387). Bien que le Coran, en Q 17 : 95, réfute sans équivoque l'idée que le messager coranique soit de nature angélique, l'existence même de l'argument montre la connaissance (et peut-être l'attente) d'une association entre révélation, messagers et anges. Tout cela vient s'ajouter aux éléments qui, dans le Coran, peuvent suggérer « une connexion entre

le judéo-christianisme inspiré par la pensée gnostique et certaines parties du matériau coranique » (*ibid.*, p. 388).

96-104 *Avertissements aux incroyants et rétribution divine*

96-100 Les v. 96-99 traitent du châtement imminent pour les incroyants. On notera en particulier la négation de la croyance en la résurrection, mentionnée au v. 98, pour laquelle la punition est le feu éternel de l'enfer. Le v. 100 semble plutôt détaché dans ce contexte puisque le sujet devient la bonté de Dieu. Selon Bell, il daterait d'une époque plus ancienne (*Commentary*, vol. 1, p. 477-478).

101-104 Les v. 101-104 évoquent l'histoire de Moïse et de Pharaon. De la forme brève et presque anecdotique que prend cette remémoration, et de l'absence de détails et de contexte narratif, nous devons supposer que l'histoire est déjà connue de l'auditoire coranique. L'objectif de cette remémoration semble ici d'ordre moral et didactique : rappeler aux gens ce qui arrive aux adversaires du discours divin et des messagers de Dieu. Les neuf signes donnés à Moïse, qui sont mentionnés au v. 101, sont une référence qui apparaît seulement ici et en Q 27 : 12. Ces signes ne sont cependant jamais spécifiés. Ils constituent probablement une référence aux dix plaies d'Égypte qui doivent convaincre Pharaon (voir Ex 7-12), bien que le nombre soit différent. Bell indique le fait étrange que Moïse est mentionné deux fois dans la même sourate, comme le récepteur de différentes choses venant de Dieu. Les v. 2 et 101 ont ainsi des commencements similaires : *wa-ātaynā mūsā* (v. 2), *wa-la-qad ātaynā mūsā* (v. 101) (« et Nous avons donné à Moïse »), mais au v. 2 Moïse reçoit le Livre, là où au v. 101 il reçoit neuf signes clairs (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 478). Selon Bell, le v. 101 est certainement plus ancien, et la section v. 2-8 pourrait avoir été composée pour remplacer ce récit plus ancien sur Moïse (*ibid.*, p. 478).

105-109 Confirmation de la révélation

105-106 Les v. 105-106 se présentent comme une confirmation de l'origine divine de la révélation et de la prophétie. On voit communément dans le v. 106 une référence à la division du texte coranique : *wa-qur'ānan faraqnāhu li-taqra'ahu 'alā n-nāsi 'alā mukthin* (« et un Coran que Nous avons divisé pour que vous puissiez le réciter aux gens/à l'humanité par intervalles »). Cependant, le terme *faraqnāhu* (traduit ici par « Nous l'avons divisé ») peut prendre différents sens, et offrir ainsi différentes interprétations de la phrase. Alors qu'on peut certainement comprendre « Nous l'avons divisé », le terme peut également signifier « Nous l'avons fait distinct » (voir aussi Q 41 : 44 ; 44 : 44 : *yufraqu*). L'autre partie ambiguë de cette phrase est l'expression *'alā mukthin* (« par intervalles », dans la traduction *supra*). Cette expression peut signifier « doucement », d'où découlerait une lecture alternative du verset qui serait : « et un Coran que nous avons fait distinct pour que vous puissiez le réciter doucement à l'humanité » (voir Droge, *Qur'ān*, p. 183).

107-109 Le contexte de ces versets est polémique et le débat tourne ici autour de la question de l'autorité du Coran, en relation avec l'autorité des traditions juives et chrétiennes (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 104). El-Badawi soutient que le Coran, dans ces versets, réarticule un passage de la version araméenne de l'Évangile de Matthieu et, ce faisant, affirme en même temps sa propre autorité religieuse (*ibid.*, p. 104). Le passage évoque clairement une phraséologie chrétienne et on peut considérer qu'il entre dans un dialogue polémique sur le savoir et l'autorité religieux. La mention de « ceux à qui furent donnés le savoir avant lui » (v. 107) désigne les juifs, les chrétiens et leurs Écritures, mais la référence est assez floue. El-Badawi soutient que ce verset pourrait être une référence aux Hommes sages auxquels il est fait allusion en Mt 2, 1-2 (*ibid.*, p. 104). Cela signifierait que le Coran s'approprierait polémiquement le culte des Hommes sages et les subordonnerait au message coranique. Cependant, une fois de plus, le sens précis de la référence demeure vague et obscur.

110-111 *Dieu et le Miséricordieux*

Le v. 110 aborde la question des différents noms de Dieu et identifie *Allāh* à *al-Raḥmān*. *Al-Raḥmān* est utilisé ici comme un nom propre de Dieu, et il est possible que ce verset traite d'une situation où cette pratique a suscité de la confusion, ou même une objection, parmi les croyants – confusion et objection que ce verset essaierait alors de résoudre (Droge, *Qur'ān*, p. 184). Le v. 111 fait montre d'une attitude polémique dans sa réfutation de l'idée que Dieu possède un fils, contestant ainsi la doctrine chrétienne de Jésus comme fils de Dieu (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 480 ; voir aussi Kropp, « Tripartite »).

Traduit de l'anglais par Julien Decharneux.

*

Bibliographie

- ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.
- AZAZIEZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
- AZAZIEZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel, TESEI Tommaso, ZAFER M. Hamza (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary* (Berlin : De Gruyter).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- BEVAN A. A. (1914), « Muhammad's Ascension », dans Karl Marti (dir.), *Studien zur Semitischen Philologie und Religionsgeschichte (Festschrift Julius Wellhausen)* (Giessen : A. Töpelmann), p. 49-61.

- BLACHÈRE Régis (1966), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2013), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BUSSE Heribert (1991), « Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14, p. 1-40.
- BUSSE Heribert (1996), « The Destruction of the Temple and Its Reconstruction in the Light of Muslim Exegesis of Sūra 17 : 2-8 », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20, p. 1-17.
- BUTLER Jean (2000), « Iblīs i Koranen : Variationer over Temaet Synd », *Naqd* 2, p. 83-98.
- CASANOVA Paul (1911-1924), *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*, 3 vol. (Paris : Geuthner).
- CRONE Patricia (2010), « The Religion of the Qur'ānic Pagans : God and the Lesser Deities », *Arabica* 57/2-3, p. 151-200.
- DROGE A. J. (2013), *The Qur'ān : A New Annotated Translation* (Sheffield/Bristol : Equinox).
- DYE Guillaume (2010), « La théologie de la substitution du point de vue de l'islam », dans Thomas Gergely, Eliezer Ben-Rafael (dir.), *Judaïsme, christianisme, islam. Entre théologie de la falsification et théologie de la substitution* (Bruxelles : Didier Devillez), p. 85-103.
- DYE Guillaume (2018), « Jewish Christianity, the Qur'ān, and Early Islam : Some Methodological Caveats », dans Francisco del Río Sánchez (dir.), *Jewish Christianity and Early Islam. Papers presented at the Eighth Annual ASMEA Conference* (Turnhout : Brepols), p. 11-28.
- GALLEZ Édouard M. (2005), *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam* (Versailles : Éditions de Paris), t. II.
- GILLIOT Claude (1996), « Coran 17, Isrā', 1 dans la recherche occidentale : de la critique des traditions au Coran comme texte », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Le Voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels* (Louvain et Paris : Peeters), p. 1-26.
- GOBILLOT Geneviève (2007), « Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 57-63.
- GRAHAM William A. (1984), « The Earliest Meaning of "Qur'ān" », *Die Welt des Islams*, New Series 23/24, p. 361-377.

- GRAHAM William A. (2004), « Scripture and the Qur'ān », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 558-569.
- GUILLAUME Alfred (1953), « Where was al-Masyid al-Aqsā? », *Al-Andalus* 18, p. 323-336.
- HAWTING Gerald R. (2011), « “Has God sent a mortal as a messenger ?” (Q17 : 95) Messengers and Angels in the Qur'ān », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 372-389
- JARRAR Maher (2002), « Heaven and Sky », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 410-412.
- JOHNSON Nola J. (2001), « Aqsā Mosque », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 125-126.
- KHOURY Adel Theodor (1998), *Der Koran : Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Band 9* (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus).
- KROPP Manfred (2011), « Tripartite, but anti-Trinitarian Formulas in the Qur'ānic Corpus, Possibly pre-Qur'ānic », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 247-264.
- KUPFERSCHMIDT Uri M. (2009), « al-Aqsā Mosque », dans *Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 1, p. 97-102.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MADIGAN Daniel (2001a), *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton : Princeton University Press).
- MADIGAN Daniel A. (2001b), « Book », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 242-251.
- MARSHALL David (2004), « Punishment Stories », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 318-322.
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin et New York : Walter de Gruyter).

- NEUWIRTH Angelika (2003), « From the Sacred Mosque to the Remote Temple : Surāt al-Isrā' between text and commentary », dans Jane D. McAuliffe *et al.* (dir.), *With Reverence for the Word : Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford : Oxford University Press), p. 376-407.
- PARET Rudi (1959), « Die "ferne Gebetsstätte" in Sure 17,1 », *Der Islam* 34, p. 150-152.
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- POHLMANN Karl-Friedrich (2015), *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, 3^e éd. (Darmstadt : WBG).
- RADSCHEIT Matthias (2004), « Provocation », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 308-314.
- REYNOLDS Gabriel S. (2010), *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, (Londres : Routledge).
- RUBIN Uri (2008), « Muhammad's Night Journey (isrā') to al-masjid al-aqsā. Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem », *Al-Qantara* 19/1, p. 147-164.
- SEGOVIA Carlos (2015), *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet* (Berlin : De Gruyter).
- SELLS Michael (2001), « Ascension », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 176-180.
- SFAR Mondher (1998), *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* (Paris : M. Sfar).
- SHOEMAKER Stephen J. (2012), *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, (Philadelphie : University of Pennsylvania Press).
- STETKEVYCH Jaroslav (1996), *Muhammad and the Golden Bough : Reconstructing Arabian Myth* (Bloomington : Indiana University Press).
- WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).
- WILD Stefan (dir.) (2006), *Self-Referentiality in the Qur'ān* (Wiesbaden : Harrassowitz).

METTE BJERREGAARD MORTENSEN

Sourate 18

AL-KAHF (LA CAVERNE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

110 versets. Tous les versets de la sourate riment en *-ā*. La longueur des versets varie cependant de manière significative.

Cette sourate se distingue des autres en ce qu'elle est presque entièrement composée de récits, et elle a été décrite comme « l'une des plus vivantes dans le Coran tout entier » (Netton, « *Modern Tafsīr* », p. 67). En général, cette sourate comprend trois blocs narratifs distincts : les Compagnons de la caverne (v. 9-26), passage dont la sourate tire son titre, et la double narration mettant en scène Moïse (v. 60-82) et l'histoire de Dhū l-Qarnayn (v. 83-102). Les figures majeures du matériel narratif de la sourate incluent les Dormants de la caverne, Mūsā/Moïse, le mystérieux serviteur de Dieu/al-Khiḍr, Dhū l-Qarnayn et Gog et Magog (*ibid.*, p. 69).

Le matériel textuel dans la sourate est souvent catégorisé soit comme « narratif » soit comme « exhortatif » et ces catégories de genre informent la plupart des divisions de la sourate (Klar, « *Textual Boundaries* », p. 223-224). Cependant, plusieurs savants ont affirmé que les histoires dans cette sourate ne pouvaient pas être catégorisées comme des narrations à proprement parler, mais devaient plutôt être considérées comme des souvenirs, des évocations ou des « épisodes mystérieux » (Brown, « *Apocalypse of Islam* », p. 160) en raison de leur manque général de contexte et de détails. Par facilité, cependant, nous nous référerons aux histoires discernables dans la sourate, en parlant de « narrations » ou simplement d'« histoires ».

Le matériel narratif dans cette sourate inclut une variété de figures et de motifs majeurs et beaucoup d'entre eux font allusion à d'autres

motifs narratifs tardo-antiques. Ainsi, la sourate constitue un intertexte qui se pose en parallèle ou fait écho à des récits et des motifs que l'on trouve également dans les traditions chrétiennes, hellénistiques, babyloniennes et juives. La portée littéraire de cette sourate est ainsi considérable. Dès lors, la focalisation intertextuelle de cette sourate a suscité beaucoup d'intérêt de la part des scientifiques et Norman Brown a même désigné la sourate dans son ensemble comme un « modèle prototypique du syncrétisme islamique » (*ibid.*, p. 169).

Dans la mesure où la sourate 18 est principalement composée de récits, on a suggéré qu'elle présentait plus de cohésion et était plus à même de représenter une unité textuelle que la plupart des autres sourates, d'autant plus que des parties du matériel narratif de cette sourate semblent thématiquement connectées. Cependant, les chercheurs sont en désaccord sur la question de savoir si la sourate doit être considérée comme une entité composite, formée à l'origine de textes différents et indépendants (voir par exemple Arkoun, « Lecture de la sourate 18 ») ou si les différentes sections de la sourate montrent une cohérence thématique d'une telle nature que la sourate entière puisse être réellement considérée comme une unité textuelle (voir par exemple Netton, « Modern *Tafsīr* » ; Klar, « Textual Boundaries », p. 224). En considérant la sourate dans son ensemble, certains savants ont avancé quelques éléments indiquant la présence d'un *leitmotiv*, qui traverserait la sourate de part en part. Ainsi, Ian Netton a suggéré que la sourate tout entière est composée autour de l'emploi de différents archétypes folkloriques fondamentaux qui peuvent être discernés dans les divers récits et, donc, dépassent le récit individuel et se posent en éléments de cohésion (Netton, « Modern *Tafsīr* », p. 72). Il suggère également une cohésion thématique selon certains thèmes prédominants qui caractérisent la sourate tout entière : la puissance protectrice de Dieu (par exemple dans l'histoire des Compagnons de la Caverne et dans le récit de Dhū l-Qarnayn) et le maintien de l'harmonie et de la protection contre le chaos (*ibid.*, p. 76, 79). Ainsi, la cohésion qu'on avance pour cette sourate consiste en des éléments thématiques qui dépassent les simples narrations, comme le thème de la résurrection qui est traité aux v. 9-26 et aux v. 60-82, ou bien des références à

des figures narratives tardo-antiques, comme la figure d'Alexandre le Grand, qui semble se présenter comme une inspiration narrative derrière deux des principales histoires (v. 60-65 et v. 82-102). Mohammed Arkoun a même émis l'hypothèse que les deux blocs narratifs v. 60-82 et v. 83-98 forment en réalité une seule unité textuelle, en soutenant que les deux récits sont en dialogue avec la tradition littéraire tournant autour d'Alexandre le Grand (Arkoun, « Lecture de la sourate », p. 420 ; Klar, « Textual Boundaries », p. 223).

Concernant la structure et la division de la sourate, les chercheurs s'accordent sur les limites textuelles des trois narrations principales (Klar, « Textual Boundaries », p. 222). Angelika Neuwirth, cependant, considère les v. 27-31 comme une partie intégrante de la narration des Compagnons de la Caverne (Neuwirth, *Studien*, p. 268), alors que la majorité des savants juge que ces versets font partie du matériel exhortatif « liant » la première narration principale à une autre section narrative (v. 32-44). D'autres chercheurs considèrent que la sourate comprend non pas trois, mais quatre narrations, incluant la parabole des deux hommes et du vignoble (v. 32-44, voir Netton, « Modern *Tafsīr* », p. 70).

Bien que les frontières textuelles des récits principaux puissent être discernées, les divisions de la sourate varient de manière significative. Ainsi, Neuwirth suggère une division de la sourate en six parties différentes (v. 1-8, 9-31, 32-59, 60-82, 83-102, 103-110 ; *Studien*, p. 268), alors qu'Arkoun la divise en cinq parties (v. 1-8, 9-25, [26], 27-59, 60-98, 99-110 ; « Lecture de la sourate 18 », p. 419-420). Netton soutient que la sourate peut être divisée en huit « sections distinctes » (v. 1-8, 9-26, 27-31, 32-44, 45-59, 60-82, 83-101, 102-110 ; *ibid.*, p. 68-69), en se focalisant principalement sur les récits les plus longs.

La sourate 18 a été nommée par différents savants « l'apocalypse de l'Islam » (Massignon, « Les “sept dormants” » ; Brown, « Apocalypse of Islam »). Cette caractérisation provient de l'observation que tous les récits, dans cette sourate, gardent un air de mystère et se déroulent sur un plan métahistorique qui défie le temps historique. Ainsi, le contexte chronologique et historique et les détails narratifs – comme les noms de nombreux protagonistes – apparaissent superflus, dans la perspective des objectifs du Coran. Au contraire, les récits contiennent des

éléments relevant de matériaux archétypal, folklorique, fabuleux et apocryphe, qui semblent tous employés pour souligner le thème d'ensemble : l'omnipotence de Dieu et l'imminence du jour du Jugement et de la résurrection (*ibid.*, p. 167).

Plan

1-8 Introduction.

9-26 Le récit des Compagnons de la Caverne.

27-31 Guidance, punition et rétribution.

32-44 Parabole des deux hommes et des vignobles.

45-49 Parabole de la vie présente.

50-51 Iblīs et l'idolâtrie.

52-53 Scène du Jugement.

54-59 Incroyance et punition.

60-82 Le récit de Moïse.

83-102 Le récit de Dhū l-Qarnayn.

103-108 Punition et rétribution.

109-110 La révélation illimitée.

COMMENTAIRE

1-8 *Introduction*

La sourate s'ouvre avec une introduction sur le Coran et une présentation de son objectif : donner la bonne nouvelle aux croyants justes (v. 2-3) et avertir les incroyants du châtement imminent (v. 4-5). Cette section (v. 1-8) n'appartient pas à la catégorie du matériel narratif, qui est prédominant dans la sourate, mais se présente comme une sorte d'introduction au reste du texte, puisqu'elle touche aux thèmes qui sont revisités plus tard dans les sections narratives. Le caractère de cette section est exhortatoire et il traite de sujets d'un intérêt direct pour le messager coranique et les croyants en général (Klar, « Textual Boundaries », p. 219). Droge titre cette section « L'objectif du Coran » (Droge, *Qur'ān*, p. 185), puisque les v. 1-8 semblent être directement concernés par l'objectif du texte coranique dans son ensemble. Ainsi, le v. 1 apparaît autoréférentiel. Le mot *kitāb* (« livre », « écrit ») apparaît à de nombreuses reprises dans le Coran et avec des sens variés. Plus communément cependant, il est utilisé pour se référer à la révélation divine à Muhammad ou à d'autres communautés religieuses. Dans ce verset, *kitāb* semble se référer au Coran (ou à une partie du Coran), pas seulement comme une récitation, mais comme un écrit (*ibid.*, p. 2, 185, n. 3). Il convient de noter, cependant, que les éléments autoréférentiels du Coran sont un sujet très débattu, puisque déterminer ce à quoi le Coran se réfère en réalité lorsqu'il emploie les termes *kitāb* ou *qur'ān* est une tâche difficile (voir par exemple les commentaires sur Q 17 : 9-21, 78).

Les v. 4-5 présentent un ton polémique antichrétien à l'égard de ceux qui disent que « Dieu a pris un fils » (v. 4). On a suggéré que ces versets anticipaient la section suivante (v. 9-26), qui constitue une évocation coranique d'une légende chrétienne primitive, mais mise sous la forme d'une polémique antichrétienne (voir v. 26), corrigeant ce que le Coran perçoit être l'erreur chrétienne majeure : la doctrine que

Dieu a un fils (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 167 ; Griffith, « Christian Lore », p. 117-18 ; voir le commentaire sur les v. 9-26).

Le v. 6 paraît s'adresser directement au messager coranique (traditionnellement identifié à Muhammad). La proclamation ou récit (*ḥadīth*) mentionnée à la fin du verset pourrait se référer au message coranique de manière générale, ou pourrait être une référence à la narration qui suit (Droge, *Qur'ān*, p. 185, n. 8). Les v. 7-8 vont ensemble et traitent du caractère éphémère et illusoire de ce monde. Ce thème est repris plus tard dans la sourate, où le caractère éphémère de la splendeur terrestre est comparée aux plantes qui fanent (voir Q 18 : 45-46).

9-26 *Le récit des Compagnons de la Caverne*

Le récit des Compagnons de la Caverne est une variation coranique de la légende chrétienne des Sept Dormants (ou des jeunes gens) d'Éphèse. Cette légende existe dans un certain nombre de versions différentes. Plusieurs savants considèrent que cette légende est d'origine syriaque et que la version coranique est une redite « coranisée » d'une version syriaque plus ancienne (voir par exemple Griffith, « Christian Lore » ; Reynolds, *Biblical Subtext*). Cependant, des objections à cette thèse de l'arrière-plan syriaque du passage ont été avancées, et des modèles explicatifs alternatifs de ce récit coranique ont été proposés (voir Tardieu, « Les Sept Dormants »). Néanmoins, avant de discuter le contexte plus large de cette légende, regardons de plus près le récit en question.

L'histoire des Compagnons de la Caverne se distingue de la plupart du matériel narratif dans le Coran en n'incluant pas de prophète ou ne suivant aucune sorte de paradigme prophétique (Fudge, « Men of the Cave », p. 93). En général, le récit peut être divisé en deux phases narratives, la première phase étant Q 18 : 10-20 et la deuxième Q 18 : 21-26. Le premier verset du récit des Compagnons de la Caverne (v. 9) est laissé en dehors de cette division puisqu'il fournit le cadre narratif immédiat pour l'évocation par le Coran de cette légende, en posant

directement au messenger coranique la question : « Ou bien as-tu pensé que les compagnons de la caverne et d'al-Raqīm furent une merveille parmi nos signes ? » (v. 9), plaçant ainsi les événements de cette histoire dans la catégorie des signes divins (Griffith, « Christian Lore », p. 125).

L'utilisation du terme *al-raqīm* à cet endroit est curieuse, et les chercheurs sont incertains concernant son sens. Il a souvent été traduit par « inscription » mais il n'y a aucun consensus scientifique concernant cette traduction. De plus, il n'est pas simple de savoir à quel type d'inscription le Coran se réfère. Blachère met en évidence l'incertitude concernant ce terme et mentionne que différentes suggestions ont été proposées, comme le nom du chien mentionné dans le récit, la tablette/l'inscription, ou bien la ville dont viennent les dormants (Blachère, *Coran*, p. 318). Bellamy soutient que le terme *al-raqīm* est une corruption du texte coranique, et qu'à la place d'*al-raqīm*, nous devrions lire *al-ruqūd*, « les dormants », suggérant la traduction « les compagnons dormants de la caverne », qui ferait certainement sens compte tenu de la narration qui suit (Bellamy, « Al-Raqīm », p. 116 ; voir aussi Bellamy, « Textual Criticism », p. 251). Luxenberg propose la lecture *al-ruqād*, suggérant que la traduction serait « les gens de la caverne et du sommeil » (Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 80-81, 84-85). Une étude récente soutient qu'*al-raqīm* est, en fait, un toponyme et devrait être identifié à Pétra, la capitale de l'ancien royaume de Nabatée (Shaddel, « Studia Onomastica Coranica »). Shaddel affirme qu'*al-Raqīm* (dans la forme RQM) est le nom sémitique pour Pétra, en se fondant sur un certain nombre de sources syriaques, grecques et arabes qui attestent toutes de ce nom sémitique pour la ville de Pétra. Selon lui, cette signification est aussi probablement derrière le mot coranique *al-raqīm* (*ibid.*, p. 307-16).

Cependant, Sidney Griffith maintient l'association traditionnelle de la racine arabe *r-q-m* avec « écrire ». Il affirme que cette interprétation est plausible si on lit la légende coranique à la lumière des récits syriaques sur les Jeunes d'Éphèse. Ces récits mentionnent des tablettes faites de plomb qui contenaient tous les noms des dormants. Ainsi, la phrase « les compagnons de la caverne et de l'inscription » (v. 9) ferait

parfaitement sens puisque les compagnons sont, en effet, associés aux deux (Griffith, « Christian Lore », p. 125-26).

Les deux phases narratives suivantes peuvent être caractérisées respectivement comme une présentation des différents éléments du récit (v. 10-20) et comme une énonciation des points de controverse (v. 21-26).

Au début de la première section, le Coran présente trois éléments principaux du récit des Compagnons de la Caverne : la fuite des jeunes de la caverne et leur prière pour la grâce et la guidance de leur Seigneur (v. 10), le scellement de leurs oreilles (habituellement compris comme une référence à Dieu les faisant dormir, probablement une métaphore pour une mort paisible) (v. 11) et l'acte de Dieu consistant à réveiller les jeunes de leur sommeil et à leur demander de calculer combien de temps ils pensent être restés dans la caverne (v. 12). Le v. 13 semble ensuite offrir une deuxième introduction à l'histoire en disant : « Nous allons te raconter leur histoire en toute vérité », mais cette fois-ci, le texte présente l'histoire de façon plus détaillée (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 169). Blachère en conclut qu'il y a deux versions différentes de la légende qui sont en jeu derrière le récit coranique (la première dans les v. 9-12 et 24-25, et la deuxième dans les v. 13-16, les autres versets étant possiblement communs aux deux récits). Le récit paraît être la redite, par Dieu, de l'histoire, avec des thèmes et un idiome typiquement coraniques : une présentation d'un groupe de justes et de pieux jeunes hommes guidés et renforcés par Dieu et qui n'invoquent rien excepté leur seigneur (v. 13-14). Le v. 15 place ces jeunes gens dans un contexte de pratiques polythéistes effectuées par leur peuple, mais que les jeunes hommes, étant justes et pieux, refusent d'adopter.

Le v. 16 présente un changement d'adresse dans la mesure où la voix divine, qui jusqu'à présent narrait l'histoire, se détourne de son audience pour s'adresser directement aux jeunes gens, leur disant de prendre refuge dans la caverne et leur promettant Sa grâce. Ainsi, le discours coranique semble alterner entre narrer le récit et en être partie prenante, en remplaçant le destinataire par les protagonistes du récit lui-même (*ibid.*, p. 169). Les v. 17-18 reprennent la narration à

l'intention de l'auditoire, décrivant les signes miraculeux de Dieu (v. 17) et le fait qu'Il veille sur les jeunes gens durant leur sommeil. Nous apprenons également que leur chien est étendu à l'entrée de la caverne, alors que les jeunes sont endormis (v. 18). Les v. 19-20 décrivent la manière dont Dieu réveille les jeunes gens et leur pose la question de la durée du temps passé dans la caverne. Il est recommandé (mais on ne sait pas clairement par qui) que l'un des compagnons quitte la caverne et aille dans une ville acheter à manger. Il est aussi recommandé qu'il soit prudent (v. 19), puisque la découverte de son identité pourrait le conduire à être lapidé ou à devoir apostasier en raison de menaces (v. 20).

Dans la deuxième section (v. 21-26) du récit des Compagnons de la Caverne, le Coran détourne son attention de l'histoire elle-même et pointe les désaccords entourant les différents aspects du récit. Le Coran présente ici une connaissance de différentes versions et interprétations concurrentes de ce récit, et il s'engage dans un débat interreligieux et polémique (Pregill, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 216).

Le premier sujet de discorde que le Coran commente concerne le nombre des compagnons dans la caverne (v. 22). Le Coran note que certains ont suggéré qu'il y en avait trois et que le chien était le quatrième ; d'autres ont défendu qu'ils étaient cinq et que le chien était le sixième et d'autres encore ont soutenu qu'ils étaient sept alors que le chien était le huitième. Cependant, le Coran conclut que « Mon Seigneur connaît leur nombre » (v. 22) et ne résout jamais vraiment cette question, de sorte que nous ne saurons jamais le nombre exact des dormants de la caverne.

Le deuxième sujet de discorde tourne autour de la question du temps, plus spécifiquement la durée durant laquelle les dormants sont restés endormis dans la caverne. À l'inverse de la dispute concernant le nombre des compagnons dans la caverne, le Coran fournit une réponse à cette question : « Ils restèrent dans leur caverne trois cents ans et (certains) ajoutent neuf années (en plus) » (v. 25). Le fait que le temps passé dans la caverne ait été l'enjeu d'une controverse devient clair dans le verset suivant : « Dis : "Dieu sait combien de temps ils sont

restés (là). À Lui (appartiennent) l'invisible des cieux et de la terre" (v. 26), ce qui semble suggérer que les gens ne doivent pas se quereller sur ces sujets, puisque ce savoir appartient finalement à Dieu. De tels versets suggèrent la présence et la circulation de versions concurrentes du récit dans la communauté des fidèles.

La question du temps apparaît deux fois dans la narration (v. 12, 19) et chaque fois, le Coran insiste sur l'incertitude concernant cette question et l'impossibilité d'estimer correctement le temps passé du coucher au réveil (ou de la mort à la résurrection) (Tesei, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 218). La résurrection est l'un des thèmes centraux du discours coranique (voir par exemple Q 16 : 38-40 ; 17 : 49 ; 18 : 48) et l'objectif théologique de ces passages est double : établir le fait que l'Homme est complètement oublieux dans son état post-mortem et affirmer le miracle de la résurrection finale, ainsi que le pouvoir qu'a Dieu de ressusciter les morts (*ibid.*).

Un autre thème en jeu dans ce récit est l'isolement dans la caverne, qui a été considéré comme une image de la retraite sainte, ou de celle de l'ermite – un retrait en dehors du monde où le sommeil devient une image de l'extinction de soi (Brown, « Apocalypse of Islam », p. 165). En suivant cette ligne d'interprétation, être emmuré vivant dans la caverne consiste à prendre refuge auprès de Dieu – à condition d'être perdu en Dieu, tout en étant isolé du monde, ce qui rend les saints distincts des prophètes (*ibid.*, p. 165).

Le prétexte et les source(s) possible(s) d'inspiration du récit coranique des Compagnons de la caverne ont suscité un intérêt et un débat scientifique considérables, ce passage (v. 9-26) étant, de manière générale, l'un des plus étudiés du Coran. Le nœud du problème est que la version coranique de cette légende possède de nombreux points de contact avec la légende chrétienne des Sept Dormants (ou Jeunes) d'Éphèse, dont la plus ancienne version qui nous soit parvenue est en syriaque et est attribuée à Jacques de Saroug (c. 451-521 ; Griffith, « Christian Lore », p. 120). Cependant, le Coran répète moins la légende qu'il n'y fait allusion, et certains aspects de la version coranique sont différents, ou même n'ont pas de parallèle, avec la narration

chrétienne. Ainsi, le niveau d'intertextualité et la question du dialogue interculturel est au centre du débat.

De nombreux éléments de la légende chrétienne sont présents dans la version coranique : un groupe de jeunes, des gens pieux, sont persécutés à cause de leur foi en un dieu unique. Ils trouvent refuge dans une caverne où ils dorment très longtemps. Dans la version chrétienne, l'entrée de la caverne est murée et ensuite démolie. Le Coran n'affirme ni ne dénie cela mais dit clairement que Dieu prend soin des dormants durant leur sommeil, de sorte que nous pouvons supposer qu'ils sont en un lieu sûr. Après un très long moment, Dieu les réveille, et en allant vers la ville la plus proche pour trouver de la nourriture, les jeunes sont découverts à cause de leur monnaie périmée, ce qui devient une preuve de leur sommeil miraculeusement long – et de la résurrection des morts (Tardieu, « Les Sept Dormants », p. 40-41 ; voir aussi Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 215-216). D'autres éléments coraniques du récit, cependant, sont absents de la légende chrétienne : la caverne semble être un lieu non-fermé, orienté dans la direction nord-sud de sorte que la course du soleil n'entre jamais dans la caverne. Dieu (ou son ange) retourne les dormants de leur côté gauche vers leur côté droit et vice-versa, selon toute vraisemblance en accord avec le mouvement du soleil (Dye, *ibid.*, p. 215-216 ; Tardieu, *ibid.*, p. 41-42).

En général, il semblerait que la différence essentielle entre la version chrétienne et la version coranique de la légende réside dans la preuve de la résurrection des morts. Dans la version chrétienne, le réveil (ou la résurrection) des dormants est associé à la construction de la caverne elle-même : lorsque la caverne est démolie, elle ressemble à une tombe. Ainsi, la légende chrétienne joue sur l'image du Christ dans sa tombe, lorsqu'il laisse les dormants éveillés dans leur caverne semblable à une tombe après un sommeil miraculeusement long (*ibid.*, p. 42-43). Dans la version coranique, cependant, la résurrection paraît être connectée à la cosmologie : les corps des dormants suivent la course du soleil et évitent la lumière du soleil. De cette manière, leurs corps ne pourrissent ni ne se dessèchent et ils peuvent se réveiller à nouveau, intacts et non-marqués par leur long sommeil (*ibid.*, p. 42-43).

En plus de ceci, le Coran mentionne un chien (v. 18), vraisemblablement un chien de garde, couché avec ses pattes avant étendues sur le seuil de la caverne. La version syriaque de la légende des Jeunes d'Éphèse (telle que nous la connaissons dans les deux recensions des homélies liturgiques de Jacques de Saroug) ne contient cependant pas de mention de chien mais mentionne un gardien ou un veilleur (Griffith, « Christian Lore », p. 127), qui garde les dormants dans la caverne. Dans la tradition syriaque, ce gardien a été interprété comme un ange gardien. Ainsi, l'apparition d'un chien dans le récit coranique semble curieuse – en particulier si l'on prend en considération le fait que les chiens sont, après tout, perçus comme impurs dans la loi islamique (bien que ceci soit un phénomène post-coranique) et parce qu'aucun chien n'est mentionné dans ce qui semble être à première vue l'ancêtre narratif le plus direct de cette légende par le Coran, à savoir les versions attribuées à Jacques de Saroug (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 176). Par conséquent, la question centrale à cet endroit est : le veilleur de la version syriaque s'est-il transformé en un chien dans le récit coranique ou cette connexion supposée constitue-t-elle un trop grand écart ?

Les savants sont en désaccord au sujet de cette question du niveau de dépendance à la version syriaque de la légende en général. Certains chercheurs soutiennent que le chien constitue un exemple particulièrement bon des multiples points de contact entre la version syriaque de la légende chrétienne et la version coranique. L'argument est ici que lorsque la légende chrétienne mentionne un veilleur, elle emploie l'allégorie chrétienne syriaque commune de l'action de garder les troupeaux, jouant sur l'image de Jésus, qui est le bon berger (voir Jn 10 ; voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 183). Dès lors, suivant l'image de la conduite du troupeau, le veilleur dans la légende chrétienne syriaque devient un berger qui protège ses moutons ; ainsi, l'association du veilleur, dans la version syriaque, au chien de berger dans le récit coranique, ne paraît pas infondée (Griffith, « Christian Lore », p. 127-128 ; Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 183-84).

D'autres chercheurs, cependant, soutiennent que le chien coranique est un exemple particulièrement parlant du fait que le Coran est

également influencé par d'autres traditions que la tradition chrétienne syriaque (Tardieu, « Les Sept Dormants » ; Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*). Alors que le chien n'a pas de parallèle direct dans la version syriaque, il a, en réalité, un antécédent dans un témoignage primitif de la légende, à savoir dans le guide de pèlerinage de Théodose, datant du début du VI^e siècle (*De situ Terrae Sanctae*), où Théodose mentionne la légende des dormants et parle du chien dont le nom est Viricanus (Tardieu, *ibid.*, p. 43-44 ; Dye, *ibid.*, p. 215-216). Ainsi, il y avait bien une tradition orale et un culte autour de cette légende qui contenait un chien. Tardieu soutient que pour des raisons théologiques, cependant, le chien a été omis dans la version syriaque attribuée à Jacques de Saroug, dans la mesure où la présence du chien était incompatible avec le dogme chrétien de la résurrection de la chair. Selon Tardieu, c'est cette tradition orale et folklorique, plutôt que la version syriaque « théologisée », ajustée pour convenir aux dogmes chrétiens, qui se tient derrière l'évocation coranique de cette légende (Tardieu, *ibid.*, p. 44).

On a aussi soutenu qu'en mentionnant spécifiquement le chien allongé sur le seuil de la caverne, le Coran invoque une imagerie moyen-orientale préislamique plus large du chien, comme occupant le seuil entre la vie et la mort – le chien comme gardien du monde d'en bas : un symbole liminal, indiquant simultanément la défense du vivant et la décrépitude horrifiée de la mort, non sans rappeler Cerbère, le chien de Hadès, qui garde les portes des enfers (Archer, « The Hellhound », p. 11). En ce sens, le chien signifie la barrière entre l'espace de la vie et l'espace de la mort, ce qui reflète la préoccupation du Coran pour le thème de la résurrection.

Sidney Griffith, qui prend le chien pour une transformation coranisée du veilleur syriaque, soutient que le Coran possède une connaissance très détaillée du folklore chrétien avec ses racines dans la liturgie patristique syriaque (Griffith, « Christian Lore », p. 131). Il suggère que la connexion entre la tradition chrétienne dans l'homilétique syriaque et la version coranique des Compagnons de la Caverne pourrait être décrite comme une « intertextualité "orale" » qui enveloppe deux communautés linguistiques étroitement liées, proches

l'une de l'autre dans le temps, dans l'espace et dans la conscience scripturaire » (*ibid.*, p. 116). Il soutient que la légende a probablement circulé parmi les chrétiens de langue arabe en Arabie sous une forme orale, et qu'elle trouve ses racines dans un cadre liturgique chrétien (*ibid.*, p. 121-122). Le probable « ancêtre narratif » syriaque (*ibid.*, p. 122) de la version du récit des Sept Dormants dans le Coran est une remémoration de la légende telle que nous la voyons dans la liturgie inspirée des écrits de Jacques de Saroug (*ibid.*). Cependant, l'évocation coranique de cette légende n'est pas fondée sur un seul texte syriaque, mais est très probablement le résultat d'une situation d'intertextualité, où des éléments narratifs différents ont circulé sans pour autant être contenus dans le cadre d'un unique texte. Les éléments narratifs de la version coranique de la légende n'ont pas de parallèles dans un seul document syriaque, mais possèdent plusieurs témoins textuels (*ibid.*).

Bien que le niveau de dépendance du récit coranique envers la version syriaque attribuée à Jacques de Saroug demeure une question débattue, on peut voir clairement, en se fondant sur le récit coranique lui-même, que ce dernier est situé dans un milieu influencé par les disputes théologiques chrétiennes et les différentes versions concurrentes de la légende. La deuxième section (v. 21-26) de l'évocation par le Coran de la légende présente « une expression frappante de la conscience de sa propre intertextualité » (Pregill, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 216) : en mentionnant qu'il y a eu des disputes concernant le nombre des dormants dans la caverne et le temps durant lequel ils étaient endormis, le Coran ne présente pas seulement une connaissance des débats présents dans le christianisme syriaque, mais il entre également en polémique avec eux (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 185).

Le Coran emploie une histoire chrétienne familière pour développer la compréhension de l'expression coranique « signes de Dieu » (v. 9), et pour l'utiliser comme prétexte ou tremplin afin de corriger ce qu'il perçoit comme l'une des erreurs chrétiennes majeures : la doctrine que Dieu possède un fils (*ibid.*, p. 167-168 ; Griffith, « Christian Lore », p. 117-118). Reynolds et Griffith ont tous les deux relevé que le Coran

encadre sa version des Sept Dormants avec des versets qui ont un ton nettement anti-chrétien (*ibid.*, p. 167 ; Griffith, « Christian Lore », p. 118), à savoir le v. 4, qui conteste ceux qui disent que « Dieu a pris un fils », et le v. 26, où le Coran insiste sur le fait que Dieu « n'associe personne à Son jugement », soulignant ainsi l'unicité de Dieu. Le récit coranique des Compagnons de la Caverne se situe clairement dans un contexte de compétition religieuse et de discours polémique, où il sert de véhicule pour affirmer la vérité de la révélation coranique comme l'un de « Nos signes » (v. 9) (Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 167-168 ; Griffith, « Christian Lore », p. 118). Ainsi, le Coran se tourne vers un récit chrétien concernant le triomphe d'un groupe de jeunes chrétiens pieux sur la Rome païenne, mais il le fait dans un contexte de polémique anti-chrétienne (Zellentin, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 219-220).

En d'autres termes, nous traitons d'une légende chrétienne primitive dans laquelle le discours coranique s'embarque et qu'il évoque, mais de façon altérée et reformulée, afin de souligner et de consolider le message coranique (Pregill, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 216). Il convient par ailleurs de noter que le motif narratif de cette histoire appartient à un type de récit populaire, le type #766 dans *The Types of the Folktale* de Aarne et Thompson, où il est question d'un sommeil magique s'étendant sur plusieurs années (Tardieu, « Les sept dormants », p. 44, n. 13).

À côté du récit de base concernant les Compagnons de la Caverne, ce passage (v. 9-26) contient quelques versets qui semblent interrompre le récit, dans le but de rendre explicite une certaine leçon morale, ou un élément de piété (voir v. 13, 23). Une explication possible est que ces interruptions pourraient indiquer une strate ajoutée à ce passage, suggérant que le récit forme la strate originelle, alors que lesdites interruptions morales seraient des additions ultérieures au texte, conçues pour informer les croyants des leçons morales qui doivent en être tirées (Younes, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 219).

27-31 *Guidance, punition et rétribution*

On considère généralement que cette section a un caractère exhortatif et qu'elle est indépendante du récit précédent, bien qu'on ait suggéré que ces quatre versets formaient une partie du récit des Compagnons de la caverne et ne devaient donc pas être considérés comme une unité isolée (Neuwirth, *Studien*, p. 268). La fin du message de v. 26, qui souligne l'omniscience et l'unicité de Dieu, cependant, semblerait constituer le point moralisateur final du récit et, donc, indique une frontière textuelle (Klar, « Structural Boundaries », p. 223-224).

Les v. 27-31 semblent être un encouragement adressé au messager coranique concernant son activité prophétique. Cette section inclut une imagerie décrivant respectivement la vie des incroyables (v. 29) et des croyants (v. 30-31) après la mort.

Le « Livre de votre Seigneur » mentionné au v. 27 figure comme une source de l'inspiration du messager (voir Q 29 : 45) et pourrait être une référence à un archétype céleste, une « source de toute Écriture » céleste (Droge, *Qur'ān*, p. 187). L'idée d'un archétype céleste de la révélation est bien connue dans les traditions juive et chrétienne (voir Baynes, *Heavenly Book*) ; elle est présente également ailleurs dans le Coran et est souvent nommée « la mère du Livre » (voir Q 3 : 7 ; 13 : 39 ; 43 : 4 ; voir Q 56 : 78, qui mentionne un « Livre caché » et Q 85 : 22 qui parle d'une « Table gardée »), dont le Coran représente une petite partie (comme la Torah et l'Évangile).

Le terme *ka-l-muhli* qui apparaît au v. 29 est problématique, puisque l'étymologie arabe de *muhl* est obscure. Le mot apparaît deux autres fois dans le Coran (Q 70 : 8 ; 44 : 45), toujours en lien avec l'imagerie eschatologique et il est habituellement traduit par « comme du métal fondu » ou « comme du cuivre fondu ». Une autre explication possible, cependant, serait de regarder le sens de la racine *m-h-l* en hébreu ou araméen. Schreiner soutient qu'au lieu de lire « ils seront aidés avec de l'eau comme du métal fondu (qui) ébouillanter leurs visages » (v. 29), nous devons comprendre *muhl* à la lumière de son sens hébreu ; à savoir « huile » ou « mauvaise huile », qui – dans la

chaleur de l'enfer – rend encore pire l'agonie de ceux qui la boivent (Schreiner, « Zwei Miszellen », p. 111-13).

32-44 *Parabole des deux hommes et des vignobles*

Cette section est composée de la parabole des deux hommes et des vignobles et elle est généralement considérée comme une partie du matériel narratif de cette sourate, bien qu'on estime qu'elle ne relève pas des récits principaux (les trois histoires principales sont les Compagnons de la Caverne [v. 9-26], Moïse et le serviteur mystérieux de Dieu [v. 60-82] et l'histoire de Dhū l-Qarnayn [v. 83-102]).

La parabole prend position contre l'arrogance, l'attachement aux biens de ce monde, le polythéisme et le manque de foi dans le jour du Jugement. Elle raconte le récit de deux hommes, l'un riche, possédant deux jardins prospères, mais arrogant ; l'autre pauvre, mais juste et craignant Dieu. L'homme riche représente clairement l'antithèse du comportement recommandé par le Coran : il est arrogant, il ne croit pas au caractère périssable de ses possessions (v. 35), ni dans l'Heure du Jugement (v. 36), alors que l'homme pauvre est une image du croyant vrai, craignant Dieu, qui déclare explicitement qu'il n'associe rien à Dieu et avertit son ami contre son arrogance (v. 38). La parabole conclut avec la destruction des deux jardins prospères (v. 42) ; la dimension didactique du passage est rendue explicite dans le discours de l'homme arrogant : « Je n'aurais jamais dû associer personne à mon Seigneur ! » (v. 42). Le dernier verset contient une louange formulaire envers le dieu unique (v. 44).

Dans cette section, le v. 37 se réfère à la création de l'Homme « à partir de poussière », qui est également mentionnée en Q 3 : 59 ; 22 : 5 ; 30 : 20 ; 35 : 11 ; 40 : 67 (voir aussi Gn 2, 7, « à partir de la poussière du sol » ; voir Droge, *Qur'ān*, p. 188) et ensuite, « d'une goutte » (probablement de sperme), trouvant également des parallèles en Q 22 : 5 ; 35 : 11 ; 40 : 67. D'autres versets coraniques, cependant, se réfèrent

à la création de l'homme à partir d'argile (voir Q 6 : 2 ; 7 : 12 ; 15 : 26 ; 17 : 61 ; 23 : 12 ; 32 : 7 ; 38 : 71, 76 ; 55 : 14) et d'autres versets encore mentionnent que toutes les créatures vivantes ont été créées à partir d'eau (voir Q 21 : 30 ; 24 : 45 ; 25 : 54). L'idée la plus commune est la création de l'Homme à partir de poussière ou d'argile. Il convient toutefois de noter que la création de l'Homme à partir d'argile semble inextricablement liée au récit de la chute d'Iblīs qui refuse de se prosterner devant Adam, justement parce que ce dernier a été créé d'argile.

On a suggéré que cette parabole des deux jardins rappelait subtilement la péripécie narrative des v. 50-51, où nous trouvons une courte évocation du récit de l'arrogance d'Iblīs (voir Klar, « Textual Boundaries », p. 229). Il semble qu'il y ait quelques ressemblances thématiques entre cette parabole et le récit plus large de la chute d'Iblīs. Premièrement, le cadre du jardin (*jannah*) dans cette parabole, décrit comme empli de bonté et sans jamais manquer de rien (v. 33) rappelle le jardin du paradis habité par Adam et sa femme dans les sourates 2, 7 et 20. Deuxièmement, l'arrogance de l'homme riche exprimée au v. 34 (« Je suis plus riche que toi et plus puissant aussi, grâce à mon clan ») rappelle l'arrogance d'Iblīs lorsqu'il refuse de se prosterner devant Adam, donnant l'argument qu'il est meilleur que lui (voir Q 7 : 12). Troisièmement, le discours coranique contre le polythéisme est présent à la fois dans la parabole (v. 38, 42, 43-44) et dans la péripécie sur Iblīs : « Le prendrez-vous, lui et sa descendance, comme maîtres en dehors de moi, alors qu'ils sont vos ennemis ? » (v. 50). Et quatrièmement, la parabole et la péripécie se réfèrent toutes deux à la création comme un signe de l'omnipotence divine (v. 37, 51) (Klar, « Textual Boundaries », p. 229). Contre cette théorie, il convient toutefois de noter que ces sujets sont très courants au sein du Coran dans son ensemble. De plus, considérant les similitudes dans les descriptions du jardin, Ian Netton indique que les deux vignobles diffèrent sensiblement des jardins du paradis (mentionnés également à la fin de la sourate, voir v. 107) puisque les vignobles dans la parabole servent de lieux et de catalyseur pour le polythéisme (Netton, « Modern *Tafsīr* », p. 79).

Thématiquement, la parabole trouve également des parallèles dans les évangiles et l'Ancien Testament. La structure narrative et la

dimension morale de cette parabole sont étroitement liées à la parabole de l'homme riche que l'on trouve en Lc 12, 16-21, où la confiance dans les possessions mondaines est également punie (Andrae, *Origines*, p. 96), ainsi qu'au récit des vignobles en Is 5 (Netton, « *Modern Tafsīr* », p. 81, n. 17).

45-49 Parabole de la vie présente

Les v. 45-46 contiennent une autre parabole très courte et sa formule d'ouverture, *wa-drib lahum mathal* (« utilise pour eux une parabole ») répète la formule d'ouverture de la parabole précédente. Thématiquement, elles semblent toutes deux connectées, puisqu'elles traitent du thème du caractère illusoire et périssable de la vie présente et de la nature éphémère des choses de ce monde. On a suggéré que la seconde parabole servait à rendre explicite la dimension morale de la première (Zahniser, « Parable », p. 10).

L'imagerie déployée dans cette parabole tourne autour de la nature, de la pluie et des plantes. D'une manière intéressante, cette parabole utilise la nature comme une image afin de mettre l'accent sur le caractère éphémère de la vie présente et non comme un exemple de la grâce et de la bienveillance divines, là où beaucoup de passages coraniques relatifs aux signes divins (voir par exemple Q 13 : 3-4 ; 16 : 11-13) insistent sur la nature comme signe de la bonté et de la providence divines. L'objectif de cette parabole est rendu très explicite au v. 46 : la splendeur de la vie présente est passagère. Ainsi, l'humanité n'est pas supposée y être trop attachée (Droge, *Qur'ān*, p. 188).

Les v. 47-49 présentent un scénario de jugement et s'adressent à un « tu », possiblement le messager coranique. Le v. 47 mentionne certaines des catastrophes naturelles associées avec l'événement eschatologique mais le sens de *wa-tarā l-arḍa bārīzatan* (« et tu vois la terre venir en avant ») est obscure. Luxenberg a suggéré que l'adjectif participial *bārīzatan* est, en réalité, dérivé d'un mot syriaque signifiant

« éventrer », « déchirer », donnant ainsi la traduction « et la terre paraît déchirée » (Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 151-153).

Le livre mentionné au v. 49 se réfère à l'idée d'un relevé ou compte-rendu des actes de l'humanité, selon lequel chaque individu sera jugé au jour du Jugement (voir Q 17 : 13, 71 ; 23 : 62 ; 69 : 19, 25 ; 84 : 7, 10) (Droge, *Qur'ān*, p. 188).

50-51 *Iblīs et l'idolâtrie*

Ces deux versets rappellent le récit de l'arrogant et désobéissant Iblīs, dont le nom est probablement dérivé (sans doute par un intermédiaire araméen) du grec *diabolos*. Iblīs refuse de se prosterner devant Adam, car Adam est créé « d'argile » (voir Q 7 : 12 ; 15 : 26 ; 17 : 61 ; 38 : 76), là où Iblīs est créé de feu. En conséquence de sa désobéissance et arrogance, il est chassé du ciel et, dès lors, revêt le rôle de tentateur du genre humain. Ce rôle de tentateur semble toutefois souvent plutôt étroitement associé à la figure d'*al-Shayṭān*, alors qu'Iblīs est principalement qualifié d'arrogant et de désobéissant (Rippin, « Devil », p. 525).

Le récit de la chute d'Iblīs est présent dans sept versions, similaires mais pas identiques, au sein de sept sourates du Coran (voir Q 2 : 34 ; 7 : 11 ; 15 : 31 ; 17 : 61 ; 20 : 116 ; 38 : 74). Cependant, les v. 50-51 se détachent de ces sept versions comme la seule qui identifie Iblīs comme *min al-jinn* ; comme « un des djinns » (v. 50) (Butler, « Iblīs », p. 83-84 ; il convient de noter cependant que Q 15 : 27 mentionne la création des djinns et est immédiatement suivi de l'épisode de la prosternation des anges). Cette déclaration est problématique puisque le récit de la création d'Adam décrit comment tous les anges excepté Iblīs se sont prosternés devant Adam (voir par exemple Q 2 : 34), ce qui implique qu'Iblīs était à l'origine l'un des anges (et non l'un des djinns). Cependant, puisque les anges sont supposés être intrinsèquement bons, leur activité principale étant la prière et la glorification de Dieu (Q 7 : 206 ; 39 : 75 ; 40 : 7 ; 42 : 5) – un motif biblique bien

connu (voir par exemple Is 6, 3) – il est possible que le texte coranique ait essayé ici de neutraliser une idée théologiquement délicate (un ange qui ne glorifie pas Dieu) en faisant d'Iblīs un djinn.

Étant un des djinns, le rôle d'Iblīs rappelle celui des démons et des esprits impurs du Nouveau Testament, qui peuvent égarer et prendre possession d'une personne (voir par exemple Mc 5, 13 ; Mt 4, 24) ou même être l'objet d'idolâtrie (Q 6 : 100 ; 34 : 41 ; 37 : 158 ; voir 1 Cor 10, 19-22) (Droge, *Qur'ān*, p. 84).

52-53 *Scène du Jugement*

Les v. 52-53 présentent une autre scène de jugement. Ces versets insistent sur le monothéisme strict du message coranique et appartiennent au discours dominant et polémique contre le polythéisme. Le v. 52 marque un changement de pronom et passe de l'adresse à Dieu à la troisième personne à la perspective d'un narrateur à la première personne. Bell suggère qu'au lieu de lire *yaqūlu* (« Il dira »), nous pourrions lire *naqūlu* (« nous dirons ») au début du verset, éliminant ainsi le changement de pronom (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 491). Un autre point intéressant concernant ce passage est qu'il ne semble pas nier l'existence de faux dieux. Au lieu de cela, il affirme qu'ils ne répondront pas puisque Dieu a placé un *mawbiq* (ce terme arabe est obscur et parfois traduit par « barrière », « abysse », « lieu de destruction ») entre eux et ceux qui les appelleront au jour du Jugement.

54-59 *Incroyance et punition*

Le caractère de cette section est exhortatoire et tourne autour de l'acte d'incroyance et de ses conséquences. On trouve aussi des références à des châtiments anciens des peuples incroyants.

Le v. 54 mentionne *hādihā l-qur'ān*, possiblement « ce Coran » ou juste « cette récitation ». La question des éléments auto-référentiels

apparaissant dans le Coran a fait l'objet de beaucoup de débats scientifiques (voir par exemple Madigan, *Self-Image*) dans la mesure où ce que le Coran désigne lorsqu'il emploie le terme *qur'ān* n'est pas clair : est-ce une référence à une édition du Coran en possession de Muhammad ou de ses compagnons (Coran avec un C majuscule) ou bien cela se réfère-t-il à une collection de textes ou de sourates qui forment seulement une partie du Coran, ou encore cela signifie-t-il « lecture » ou « récitation », dans ce cas sans faire référence à une collection fixe de textes (voir aussi le commentaire sur Q 17 : 9-21 et Q 17 : 78 pour des discussions parallèles au sujet de l'autoréférentialité apparente du Coran) ?

Les v. 56-57 tournent autour des porteurs de la révélation, des signes de Dieu et de leur réfutation par les incroyants. En général, la mention de signes joue un rôle prédominant dans le discours coranique sur la révélation, et les signes sont utilisés pour désigner le rôle verbal (les versets coraniques) et non verbal de la révélation divine. Ici, les signes peuvent être compris comme des références à la révélation dans son ensemble. Le v. 57 semble également présenter un paradoxe, puisqu'il accuse simultanément les incroyants pour leur manque de croyance et déclare que Dieu a voilé leurs cœurs et placé un poids sur leurs oreilles, ce qui les rend incapables de comprendre la révélation (voir Q 2 : 6-7 ; 4 : 155 ; voir Is 6, 9-10 ; Mc 4, 11-12) (Droge, *Qur'ān*, p. 189). Les v. 58-59 discutent le châtement des incroyants, la punition future lors du jour du Jugement (v. 58) et les punitions passées des cités incrédules (v. 59).

60-82 *Le récit de Moïse*

Cette section présente le récit de Mūsā/Moïse et de son serviteur et apparaît comme le second des trois récits principaux de la sourate 18. L'histoire peut être divisée en deux étapes : la première (v. 60-64) relate la manière dont Moïse voyage avec son serviteur (non nommé) vers la « jonction des deux mers » (v. 60) et au-delà. Revenu de son voyage et retourné jusqu'à la jonction des deux mers, Moïse rencontre

le serviteur de Dieu (v. 65). Dans la deuxième partie (v. 65-82), Moïse suit le serviteur de Dieu (dont le nom n'est pas non plus révélé) dans son périple et, à la recherche de la bonne connaissance, il voit sa patience et son obéissance mises à l'épreuve (Tesei, « Cosmological Notion », p. 19).

Dans toutes ses étapes, ce passage présente des détails obscurs et mystérieux qui sont, à première vue, difficilement interprétables. De plus, tout comme le récit des Compagnons de la Caverne (Q 18 : 9-26), ces récits concernant Moïse semblent avoir une dimension intertextuelle : ils constituent un intertexte avec des éléments d'autres traditions littéraires que le Coran cherche à combiner et adapter à ses propres fins (Netton, « Modern *Tafsīr* », p. 69). Ainsi, ces histoires ont reçu beaucoup d'attention de la part des savants.

La première étape du récit (v. 60-64) s'ouvre avec Moïse déclarant son intention de voyager vers le *majma' l-baḥrayn* (« la jonction des deux mers », v. 60) sans, cependant, dire pourquoi. Moïse et son serviteur atteignent la jonction des deux mers, mais apparemment sans s'en rendre compte, jusqu'à ce que Moïse apprenne que leur repas, un poisson mort, est miraculeusement revenu à la vie une fois mis à l'eau à cet endroit (v. 63). Ainsi, ils retournent sur leurs pas jusqu'à la jonction des deux mers, qui semble, selon les détails du poisson ressuscité, être implicitement associé à la fontaine de vie. Durant leur voyage de retour, ils rencontrent un serviteur de Dieu doté de grâce et de savoir divins (v. 65), mais le texte ne dit pas si la rencontre a lieu au confluent des deux mers ou ailleurs.

La deuxième phase (v. 65-82) de la narration contient les trois épreuves de Moïse, où celui-ci, dans sa quête de la connaissance, se met en route pour suivre le serviteur mystérieux de Dieu (v. 66). Initialement, le serviteur de Dieu, que la tradition islamique postérieure identifie à al-Khaḍir, ou al-Khiḍr, « le vert » (Wensinck, « al-Khaḍir », p. 902), parfois aussi identifié au prophète hébreu Élie, lui dit qu'il n'aura pas la patience de supporter ce qu'il ne comprend pas (v. 67-68), mais Moïse soutient qu'il sera patient et obéissant (v. 69) et ils se mettent en route. Durant ce voyage, Moïse regarde al-Khiḍr faisant un trou dans le bateau dans lequel ils naviguent (v. 71), tuant un

jeune garçon qu'ils rencontrent en chemin (v. 74) et réparant un mur dans une ville où les gens refusent de leur offrir l'hospitalité (v. 77) ; tout ceci sans raison apparente. Chaque fois Moïse, guidé par son besoin indigné de justice et de raison, oublie sa promesse et questionne les actes d'al-Khiḍr. Après le troisième incident, ce dernier se sépare de Moïse mais avant de le faire, il explique la sagesse derrière ses actions, qui trouvent leur origine dans la connaissance divine du passé, du présent et du futur dont il est doté (v. 72-82). L'histoire s'achève avec al-Khiḍr affirmant qu'il n'a pas agi selon sa propre volonté mais selon celle de Dieu (v. 82).

Il y a de nombreux éléments intéressants à considérer dans cette histoire. Premièrement, que recherchent Moïse et son serviteur ? Comment devons-nous comprendre le « confluent des deux mers », le rocher (v. 63), le poisson ressuscité, ou l'eau donnant la vie ? Deuxièmement, il y a l'identité du serviteur mystérieux de Dieu, doté de connaissance divine, qui demeure sans nom durant toute l'histoire. Troisièmement, le motif de la quête et de la mise à l'épreuve dans ce récit est très inhabituel dans le discours coranique sur Moïse de manière générale, précisément à cause du rôle joué par celui-ci. Habituellement présenté comme le docte et sage prophète, Moïse joue en effet ici le rôle d'un serviteur qui semble complètement oublieux de la volonté de Dieu et, qui plus est, se révèle incapable de suivre de simples commandements pour quelqu'un qu'il considère, apparemment sans hésitation, comme un serviteur de Dieu possédant le « savoir juste », savoir que Moïse cherche à acquérir également. Plus curieux encore : Moïse, qui est clairement un protagoniste du récit, semble échouer aux trois épreuves (Netton, « *Modern Tafsīr* », p. 73). Les deux récits contiennent des détails variés et des allusions qui ne sont jamais expliqués ou approfondis. Ce manque d'explications est loin d'être absent du Coran, mais le nombre d'éléments narratifs obscurs dans cette histoire a intrigué les commentateurs et les chercheurs.

Ces points ont principalement été discutés à la lumière de ce qui a été considéré comme la dimension intertextuelle du récit. L'épisode du voyage de Moïse est complexe, en partie parce qu'il introduit le

nouveau Moïse qui, plutôt que d'apparaître comme un prophète, est présenté comme un chercheur engagé dans une quête, et en partie parce que le récit possède des éléments et des motifs parallèles à d'autres légendes et traditions littéraires (Brown, « Apocalypse of Islam », p. 161). Ainsi, le récit se présente comme un amalgame créatif de diverses traditions littéraires et religieuses.

En général, les chercheurs ont suggéré trois sources principales pour ce récit coranique sur Moïse : l'épopée de Gilgamesh, le *Roman d'Alexandre* et la légende juive d'Élie et de Rabbi Joshua ben Lévi (Wensinck, « al-Khaḍir », p. 902 ; Omar, « Khaḍr », p. 282). Alors que les deux premières sources sont particulièrement pertinentes pour la première partie du récit coranique (v. 60-64) – même si l'influence de la première serait plutôt indirecte –, la dernière s'apparente à la deuxième partie du récit (v. 65-82). Cependant, comme nous le verrons plus bas, il se pourrait qu'il y ait un parallèle plus proche avec un texte chrétien.

La majorité des chercheurs considère que la première phase de ce récit, concernant Moïse et son serviteur, est informée en priorité par la légende d'Alexandre le Grand telle qu'on la trouve dans différentes versions du *Roman d'Alexandre*, le nom commun utilisé pour désigner un corpus littéraire complexe dont l'attestation écrite la plus ancienne, le *Roman d'Alexandre du Pseudo-Callisthène*, a été achevée aux alentours de 300 apr. J.-C. (Brown, « Apocalypse of Islam », p. 161 ; voir Hughes, « Stranger at the Sea », p. 267-268 ; Tesei, « Cosmological Notions », p. 22 ; Netton, « Modern *Tafsīr* », p. 76 ; sur la version la plus ancienne du *Roman d'Alexandre*, voir Nawotka, *The Alexander Romance by Ps.-Callisthenes* ; sur les traditions au sujet d'Alexandre dans l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, voir Zuwiyya, *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, et Stoneman et al., *The Alexander Romance in Persia and the East*). Cette littérature est une biographie fictionnelle : elle est préoccupée non pas par l'Alexandre historique mais bien par l'Alexandre mythique et, entre autres choses, sa recherche de l'immortalité. Dans certaines versions de la légende, Alexandre se met en quête de la Fontaine de la Vie (la plus ancienne attestation de cet épisode précis est la Recension dite β du *Roman*

d'*Alexandre*, datant du ^ve siècle ; le motif et également présenté dans la *Chanson d'Alexandre* syriaque (v. 172-225) qui peut être datée de la fin des années 630 ; une version légèrement différente peut être trouvée dans le Talmud de Babylon (*Tamīd* 32b). Ici, par chance, le cuisinier d'*Alexandre* tombe sur la fontaine en préparant un poisson séché et salé qui, une fois lavé dans l'eau, revient miraculeusement à la vie et s'enfuit. Le cuisinier saute lui-même dans l'eau et gagne l'immortalité, mais lorsqu'il dit à *Alexandre* ce qui s'est produit, ils ne parviennent pas à retrouver la fontaine et *Alexandre* n'obtient donc pas l'immortalité (Brown, « Apocalypse of Islam », p. 161 ; Hughes, « Stranger at the Sea », p. 268). Cette histoire rappelle l'épopée de Gilgamesh, où le héros se met en route pour un périple long et éprouvant afin de découvrir le secret de la vie éternelle. Il cherche son ancêtre Utnapishtim, un immortel, qui vit à l'embouchure de la rivière afin de le questionner au sujet de l'immortalité et en obtenir la connaissance (Wensinck, « al-Khaḍir », p. 902).

Le récit coranique diffère du *Roman d'Alexandre* à de nombreux égards. Premièrement, le Coran fait une transposition : les personnages ne sont plus *Alexandre* et son cuisinier mais Moïse et son serviteur. Deuxièmement, personne n'atteint l'immortalité ; le poisson reste seul bénéficiaire du voyage. Cependant, il existe de nombreux points de contact également entre, d'une part, le récit coranique de Moïse et de son serviteur, et d'autre part, le roman d'*Alexandre* et l'épopée de Gilgamesh, qui pourraient présenter un cadre permettant la compréhension du passage coranique. Par exemple, lorsque le Coran envoie Moïse en quête du *majma' al-baḥrayn* (« le confluent des deux mers », v. 60) et lui fait connaître le miracle du poisson ressuscité, nous pouvons penser que le « confluent des deux mers » constitue un parallèle à la fontaine de la vie du *Roman d'Alexandre* ou à « l'embouchure des rivières » (*ina pī nārātī*) mentionné dans l'épopée de Gilgamesh (Tesei, « Cosmological Notions », p. 27 ; Wensinck, « al-Khaḍir », p. 902-903), tout comme la fuite du poisson dans le récit coranique (qui n'est pas présente dans l'épopée de Gilgamesh) représente une allusion au poisson ressuscité du roman d'*Alexandre* (Tesei, *ibid.*, p. 22). Tommaso Tesei a soutenu de manière convaincante qu'en

employant cette expression (*majma' al-baḥrayn*), le Coran reprend des notions tardo-antiques plus larges concernant un lien, ou un point de rencontre, entre les eaux terrestres et célestes. Ainsi, l'expression aurait un sens cosmologique, puisque les origines des eaux paradisiaques sont célestes. « Le confluent des deux mers » est donc l'endroit où les océans céleste et terrestre se rencontrent (le premier doux, le deuxième salé) et les propriétés vivifiantes de l'eau (exprimée par le poisson revenant à la vie) à cet endroit concordent avec l'idée de ses origines célestes (Tesei, « Cosmological Notions », p. 26-29).

De plus, certains chercheurs ont suggéré que l'immortel Utnapishtim, dans l'épopée de Gilgamesh, pouvait être un parallèle à al-Khiḍr dans le récit coranique puisque, en plus d'être un être immortel, il est le révélateur du savoir à Gilgamesh (*ibid.*, p. 27 ; Hughes, « Modern *Tafsīr* », p. 269-270).

On a affirmé, cependant, que l'association de Moïse avec Alexandre dans le récit n'est pas apparente dans le texte coranique lui-même. Brannon Wheeler considère que les v. 60-65 ne sont pas nécessairement dérivés des légendes sur Alexandre, et que l'association d'Alexandre avec Moïse est plutôt le résultat de l'activité réfléchie de différents commentateurs qui ont cherché à connecter le Coran à un cadre tardo-antique plus large et à des stéréotypes narratifs familiers, afin d'associer le récit coranique à des récits qui étaient déjà connus de l'audience (Wheeler, « Moses or Alexander », p. 214-215). Cependant, le détail du poisson ressuscité, trouvant miraculeusement son chemin de retour dans la mer (v. 61, 63) et agissant comme un catalyseur pour les événements suivants (v. 64), constitue un argument convaincant pour établir un lien entre les deux traditions littéraires (Netton, « Modern *Tafsīr* », p. 78).

Le second récit, à partir du v. 65, a aussi été interprété à la lumière d'un matériel légendaire plus ancien, mais d'une autre origine. Les chercheurs ont remarqué un parallèle intéressant dans la littérature juive midrashique, à savoir la légende juive de Élie et de Rabbi Joshua ben Lévi (Hughes, « Stranger at the Sea », p. 268). Comme al-Khiḍr dans le récit coranique, Élie est doté d'un savoir mystérieux et représente la volonté (parfois opaque) de Dieu. Dans la légende juive,

Rabbi Joshua ben Lévi, comme Moïse, se met en quête de connaissance, accompagnant Élie qui accepte sa présence à condition qu'il ne lui pose aucune question sur son comportement (voir v. 66-70). Cependant, comme Rabbi Joshua est témoin d'un nombre d'actions en apparence inexplicables et injustifiées accomplies par Élie, il est incapable de tenir sa promesse initiale et interroge Élie sur ce qu'il perçoit comme des actions injustifiées et outrageuses (voir v. 71-77). Le récit s'achève, comme le récit coranique sur Moïse, avec la séparation des deux personnages, après que Élie ait révélé les motivations derrière ses actions qui, apprend-on, étaient toutes complètement justifiées (Paret, « Un parallèle byzantin », p. 139-140 ; Wensinck, « al-Khadir », p. 903 ; voir v. 78-82).

Roger Paret, cependant, a soutenu qu'il y avait un parallèle plus proche dans certains exemplaires de la tradition manuscrite du *Leimon* (« Le pré spirituel ») de Jean Moschos (c. 550-619, voir Paret, « Un parallèle byzantin »). Certains manuscrits du *Leimon* présentent en effet l'histoire d'un moine et d'un ange, où celui-ci explique à celui-là pourquoi il agresse les gens pieux et hospitaliers et pourquoi il aide les gens injustes. Les parallèles – particulièrement ceux liés au meurtre d'un enfant – sont proches du Coran, et le texte grec se termine en citant Ps 36, 5 à propos de la justice de Dieu, considérée comme un abysse.

Ce qui est remarquable, c'est que ce récit coranique soit associé à Moïse : nous avons, en d'autres termes, une autre transposition créative d'un récit plus ancien, qui présente ici Moïse comme un des personnages principaux. Le récit présente une relation maître-disciple traditionnelle, mais dans cette histoire, le grand prophète coranique Moïse, habituellement présenté comme porteur des commandements divins et porteur de vérité et de sagesse divines, joue ici le rôle du disciple – et il échoue à s'en tenir aux instructions qu'on lui donne. La caractéristique qui distingue al-Khiḍr de Moïse est précisément sa connaissance, qui est d'un type ésotérique et mystique. Ian Netton le catégorise comme « l'archétype mystique » (Netton, « Modern *Tafsīr* », p. 77), dont le rôle est d'interpréter les chemins de Dieu – un savoir que Moïse ne possède clairement pas dans cette histoire.

Ainsi, dans ce récit, à l'inverse de ce que nous trouvons au sujet de Moïse dans le reste du Coran, celui-ci semble avoir besoin d'un intercesseur, ou un saint intercesseur, qui assure la médiation avec la volonté de Dieu. Ce « nouveau » Moïse est un chercheur qui se soumet à la directive spirituelle de quelqu'un d'autre, un enseignant mystérieux (Brown, « Apocalypse of Islam », p. 161) qui, si l'on reconnaît le sous-texte chrétien possible du récit, comme l'a suggéré Paret, pourrait être un ange.

Le motif narratif de cette histoire appartient à un type de légende populaire, le type #759 dans le *Type of the Folktale* de Arne et Thompson, où le prophète est dérouté par les voies opaques et imprévisibles de la justice divine (Brown, « Apocalypse of Islam », p. 161-162 ; Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 216). On pourrait suggérer également que le caractère folklorique et archétypal de cette histoire est accentué par le fait que le serviteur de Dieu, al-Khiḍr, n'est pas nommé dans le récit (Brown, *ibid.*, p. 163). Norman Brown soutient qu'al-Khiḍr, dans ce récit, sert de connexion entre la superstition populaire et la « spéculation avant-gardiste ésotérique théosophique » (*ibid.*, p. 164).

83-102 *Le récit de Dhū l-Qarnayn*

Cette section comprend le troisième et dernier récit de la sourate, et tourne autour de la figure de Dhū l-Qarnayn, « le bicornu ». Comme l'histoire de Moïse et al-Khiḍr (v. 60-82), cette histoire paraît avoir des liens forts avec la tradition littéraire autour d'Alexandre le Grand. La narration est typiquement coranique, c'est-à-dire qu'elle est pleine d'allusions et de détails qui ne sont pas développés ou facilement compréhensibles. Elle semble cependant présenter différentes références à un matériau légendaire préexistant, manifestant la dimension tardo-antique et intertextuelle du texte.

La péricope sur Dhū l-Qarnayn présente des descriptions de ses voyages et la construction d'un mur. Elle peut être divisée en cinq

parties différentes, suivant la progression de la narration : une introduction (v. 83-84) ; son voyage au lieu où le soleil se couche et son jugement des gens fidèles et infidèles (v. 85-88) ; son voyage à l'endroit où le soleil se lève (v. 89-91) ; son voyage au lieu situé entre les deux barrières où les gens sont menacés par les puissances destructrices de Yājūj et Mājūj (Gog et Magog) ; Dhū l-Qarnayn les aide à construire un mur pour garder Yājūj et Mājūj à distance et ensuite prononce une courte prophétie concernant la destruction du mur à la fin des temps (v. 92-98) ; enfin, Dieu, à la première personne, avertit des événements eschatologiques à venir (v. 99-102) (Van Bladel, « Alexander Legend », p. 178).

Les points d'intérêt principaux concernant cette histoire sont l'identité du protagoniste du récit (Dhū l-Qarnayn), les similarités apparentes entre ce récit coranique et la tradition narrative associée à Alexandre le Grand, ainsi que l'emploi par le Coran du motif biblique de Gog et Magog (v. 94).

L'association du récit coranique de Dhū l-Qarnayn à la légende syriaque d'Alexandre est fondée sur de nombreuses similitudes entre les textes arabe et syriaque, similitudes qui sont trop évidentes pour être ignorées. Les principaux éléments narratifs – le voyage de Dhū l-Qarnayn à l'Occident puis à l'Orient, la construction d'un mur pour maintenir à l'écart des peuples apparemment porteur de chaos, Yājūj et Mājūj, et également la prophétie de Dhū-l-Qarnayn concernant la destruction du mur à la fin des temps – trouvent tous un parallèle dans la tradition narrative syriaque autour d'Alexandre le Grand. En effet, en plus de la version syriaque du *Roman d'Alexandre* par le Pseudo-Callisthènes, la littérature syriaque comprend différents textes qui ont Alexandre le Grand pour personnage principal : le *Poème d'Alexandre* ou la *Chanson d'Alexandre*, faussement attribué à Jacques de Saroug et également connue comme le *mēmṛā* du Pseudo-Jacques, ainsi qu'une œuvre syriaque en prose nommée *Neshānā dīleh d-Aleksandrōs*, autrement dit « les faits glorieux d'Alexandre » ou « la victoire d'Alexandre », composée après 629 de l'è.c. et habituellement connue comme la *Légende d'Alexandre* ou simplement *Neshānā* (Van Bladel, « Alexander Legend », p. 175-176 ; Tesei, « Prophecy »,

p. 273 ; voir aussi Donzel et Schmidt, *Gog and Magog*, p. 18-22). Ainsi, les chercheurs ont été préoccupés par la question de(s) source(s) probable(s) pour l'emploi et la réadaptation par le Coran de la légende d'Alexandre.

La recherche récente a montré de manière convaincante que le récit de Dhū-l-Qarnayn présent en Q 18, 83-102 était une redite du récit concernant Alexandre que l'on trouve dans le *Neṣḥānā* qui semble avoir été largement diffusé au VII^e siècle (voir Van Bladel, « Alexander Legend » ; Tesei, « Prophecy », *id.*, « Chronological Problems »). Il y a pléthore de proches correspondances entre les deux textes, suggérant fortement que les deux sont liés et que la *Légende d'Alexandre* est la source du texte coranique. Dans la mesure où la *Légende d'Alexandre* a été composée en 629-630 au plus tôt, un certain nombre de chercheurs ont suggéré la possibilité qu'elle ne soit parvenue à la connaissance de la communauté coranique qu'après les conquêtes, en dehors de l'Arabie (Tesei, « Prophecy », *id.*, « Chronological Problems » ; Dye, « Le Coran et son contexte », p. 257-59).

Une de ces correspondances concerne le nom du protagoniste du récit coranique, Dhū l-Qarnayn, « le bicornu », « celui qui possède deux cornes » (Renard, « Alexander », p. 61). Dans la *Légende d'Alexandre* en syriaque, Alexandre est par deux fois dit avoir reçu de Dieu des cornes sur sa tête. Bien que l'image d'Alexandre possédant deux cornes soit commune dans les sources remontant à l'époque même de la vie d'Alexandre, l'épithète dans le Coran du protagoniste permet de lier les deux textes (Van Bladel, « Alexander Legend », p. 180). D'autres éléments liant le *Neṣḥānā* et le récit de Dhū l-Qarnayn incluent la « source boueuse »/« les eaux fétides » (*'aynin ḥami'atin*, v. 86), trouvant leur parallèle dans le texte syriaque dans un épisode où Alexandre envoie un groupe de prisonniers dans des eaux fétides et empoisonnées pour tester l'efficacité du poison (voir *ibid.*, p. 179). Ce parallèle dans le texte syriaque peut aussi expliquer un étrange détail dans le récit coranique concernant les gens dont Dhū-l-Qarnayn doit décider du sort (v. 86-88). D'autres similarités entre les deux textes concernent le discours difficilement compréhensible mentionné au v. 93, associé aux Huns dans le texte syriaque décrits comme

barbares, ainsi que la description détaillée du mur protecteur qui, dans les deux textes, est dit être fait de fer et de cuivre et construit entre deux montagnes (v. 96). Enfin, après l'achèvement du mur, le texte syriaque et le texte arabe font énoncer au protagoniste une prophétie au sujet de la fin du monde et du chaos associé au scénario eschatologique (v. 98-99) (*ibid.*, p. 181).

Cependant, il y a un élément dans le texte syriaque qui manque complètement dans le récit coranique : le texte syriaque décrit la manière dont Alexandre bat l'empereur persan Tūbarlaq, qui à son tour lui donne une prophétie qui déclare qu'un jour les Romains vaincront complètement les Perses et établiront la domination chrétienne dans le monde entier, domination qui durera jusqu'au retour du Messie (*ibid.*, p. 182 ; Tesei, « Prophecy », p. 275). En général, la *Légende* syriaque d'Alexandre, qui relève de la propagande religieuse et politique en faveur d'Héraclius, met en avant deux prophéties : premièrement, celle annonçant que la fin du monde après une guerre entre toutes les nations est proche ; deuxièmement, celle annonçant que la domination romaine chrétienne se répandra dans le monde entier avant le retour du Messie. Cependant, le récit coranique inclut uniquement la première de ces deux prophéties et omet complètement la deuxième (Van Bladel, « Alexander Legend », p. 195-96). De plus, le récit coranique diffère de la version syriaque concernant la perspective du narrateur, puisque le récit de Dhū l-Qarnayn est narré selon la perspective divine, à la première personne du pluriel (*ibid.*, p. 182).

Un dernier point de contact entre le *Neṣḥānālla Légende d'Alexandre* et le récit coranique de Dhū l-Qarnayn est la mention des deux peuples semeurs de chaos, Gog et Magog, ou Yājūj et Mājūj (v. 94). Gog et Magog sont mentionnés deux fois dans le Coran (voir Q 21 : 96-97), à chaque fois en relation avec des scénarios apocalyptiques. Toutefois, Q 18 : 94-98 fournit la description la plus détaillée de leur rôle et du contexte dans lequel ils interviennent (Lewinstein, « Gog and Magog », p. 332). Gog et Magog sont associés au chaos apocalyptique apparaissant avant la fin du monde, au moment où ils parviendront finalement à percer le mur construit par Dhū l-Qarnayn/Alexandre (v. 97-98) et à entrer dans le monde,

probablement pour répandre le chaos et la destruction. Ainsi, les Gog et Magog coraniques sont un avatar des peuples bibliques du même nom, mentionnés pour la première fois en Ez 38-39, et dont le rôle est développé dans l'Apocalypse de Jean 20 : 7-9 (Cook, « Gog and Magog », p. 113). Ce mélange du motif biblique de Gog et Magog et de la légende d'Alexandre n'est cependant pas le propre du Coran, puisqu'il peut aussi être trouvé dans la *Légende d'Alexandre* elle-même (Lewinstein, « Gog and Magog », p. 332), où les peuples sont appelés Agôg et Magôg (Van Bladel, « Alexander Legend », p. 181) et sont identifiés aux Huns, comme une menace extérieure. La destruction du mur y est également présentée avec des connotations apocalyptiques.

Bien que la *Légende d'Alexandre* soit le texte le plus ancien qui nous soit parvenu où le motif biblique de Gog et Magog soit associé à un mur protecteur, certains chercheurs ont soutenu que cette histoire circulait avant la rédaction du *Neşhānâ*, et que le lien entre le mur de fer d'Alexandre et le scénario eschatologique entraînant Gog et Magog était plutôt ancien, possiblement déjà présent dans les œuvres de Flavius Josèphe (voir Tesei, « Prophecy », p. 276 ; Van Bladel, « Alexander Legend », p. 187). Cependant, la ressemblance des structures narratives et le nombre de détails similaires ou identiques entre la *Neşhānâ* et le texte arabe indiquent que le récit de Dhū l-Qarnayn trouve son origine directe dans la *Légende d'Alexandre* en syriaque.

Ainsi, l'histoire coranique de Dhū l-Qarnayn est un exemple de la manière dont le Coran emploie, altère et adapte des éléments de traditions préexistantes, conformément à son propre discours théologique. La *Légende d'Alexandre* en syriaque porte les caractéristiques d'une propagande religieuse et politique et sert de véhicule à la promotion de l'empereur Héraclius juste après une guerre dévastatrice (Tesei, « Prophecy », p. 279, 287 ; Van Bladel, « Alexander Legend », p. 195). Cependant, ce message religieux et politique particulier, associé à la *Légende d'Alexandre*, est retravaillé et réorienté dans l'histoire de Dhū l-Qarnayn, de manière à correspondre aux objectifs propres au Coran. Dès lors, le cadre historique du texte syriaque est abandonné et les éléments de forte propagande proromaine, ainsi que la prophétie

concernant la domination chrétienne sur le monde avant la fin des temps, sont évidemment omis. Au lieu de cela, l'histoire coranique se focalise plutôt sur l'imminence du châtement divin à venir (van Bladel, « Alexander Legend », p. 195).

En raison des liens étroits avec la tradition littéraire autour d'Alexandre le Grand, certains chercheurs ont suggéré que les deux sections narratives, v. 60-82 (l'histoire de Moïse et d'al-Khiḍr) et v. 83-102 (le récit de Dhū l-Qarnayn), pourraient former un seul récit et ne devraient pas être considérés comme deux récits indépendants (Klar, « Textual Boundaries », p. 223 ; voir Arkoun, « Lecture de la sourate 18 », p. 420).

103-108 *Punition et rétribution*

Cette petite section est consacrée à la punition et à la rétribution et concerne respectivement les incroyants, leurs méfaits (v. 103-106), et les croyants (v. 107-108). Elle s'ouvre avec l'impératif *qul* (« dis ») et présente son discours sur la rétribution et la punition comme le discours de Dieu, avec « Nous » de majesté. Les signes de Dieu sont mentionnés deux fois dans ce passage (v. 105-06) ainsi que l'absence de reconnaissance de ceux-ci et du messenger de Dieu par les incroyants (v. 106). D'une manière intéressante, le Coran parle ici de messagers au pluriel, et nous pouvons supposer qu'il se réfère aux prophètes plus anciens également (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 498).

Le v. 107 mentionne les « Jardins du Paradis » (*firdaws*) comme rétribution attendant les croyants. Le mot *firdaws* apparaît seulement deux fois dans le Coran, ici et en Q 23 : 11 ; l'appellation plus courante du paradis dans le Coran est l'arabe *janna/jannāt* (« jardin » / « jardins »). Par opposition à *janna*, le mot *firdaws* est d'origine étrangère et n'a pas d'étymologie arabe. À l'origine, il provient de l'avestique *pairidaēza*, et le mot pluriel arabe *farādīs* (dont le singulier *firdaws* est une formation ultérieure), et passé en arabe par l'intermédiaire du pahlavi, du grec et du syriaque (*pardēs*). Le sens

étymologique du mot avestique est « un jardin/un parc entourant un château », mais en arabe le terme *firdaws* en est venu à fonctionner comme un nom de lieu spécifique (Hämeen-Antila, « Paradise and Nature », p. 137, n. 7). Le mot avestique est également reflété dans l'hébreu *pardes* qui apparaît dans la Bible hébraïque et porte le sens original de « parc » ou « jardin » (voir Ct 4, 13 ; Qo 2, 5 ; Ne 2, 8) (Droge, *Qur'ān*, p. 192, n. 102).

109-110 *La révélation illimitée*

Le v. 109 traite des paroles de Dieu et de leur impérissabilité. Le Coran emploie une imagerie naturelle et se réfère à l'étendue de la mer comme étant inférieure à l'étendue illimitée de la révélation divine. L'imagerie utilisée dans ce verset semblerait impliquer que la révélation est quelque chose qui est mis par écrit : « si la mer était de l'encre (*midād*) pour les mots de mon Seigneur », se réfère clairement à la révélation comme étant fixée par l'écriture (voir Q 31 : 27 ; 68 : 1 ; 96 : 4-5). La comparaison de la révélation à l'étendue des phénomènes naturels rappelle le phrasé utilisé dans les Évangiles où Jésus déclare : « le ciel et la terre disparaîtront et mes mots ne disparaîtront pas » (Mt 24, 35 ; Mc 13, 31 ; Lc 21, 33), mais le Coran emploie l'imagerie de la mer plutôt que de se référer au ciel et à la terre comme points de comparaison. La même métaphore se trouve en Q 31 : 27 et l'image conjointe des arbres et de l'eau évoque clairement la métaphore du calame et de l'encre et, une fois de plus, associe la révélation à l'écriture (Droge, *Qur'ān*, p. 192, 271 ; El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 159-160).

Comme le verset précédent, le v. 110 commence par l'impératif *qul* (« dis ») et semble s'adresser directement au messager coranique. Le verset traite de la position et de la nature du prophète et met l'accent sur le fait qu'il n'est qu'un humain. Il présente le monothéisme strict comme point crucial de la révélation (voir aussi Q 41 : 6 ; 21 : 108).

Traduit de l'anglais par Julien Decharneux.

*

Bibliographie

- AARNE Antti, THOMPSON Stith (1973), *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Second Revision (Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia).
- ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.
- ARCHER George (2016), « The Hellhound of the Qur'ān : A Dog at the Gate of the Underworld », *Journal of Qur'anic Studies* 18/3, p. 1-33.
- ARKOUN Mohammed (1980), « Lecture de la sourate 18 », *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 35, p. 418-35.
- AZAZIEZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BADAWI Emran Iqbal EL- (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- BAYNES Leslie (2012), *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE-200 CE* (Leyde : Brill).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James (1991), « Al-Raqīm or al-Ruqūd ? A Note on Sūrah 18 : 9 », *Journal of the American Oriental Society* 111/1, p. 115-117.
- BELLAMY James (2006), « Textual Criticism », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 237-252.
- BLACHÈRE Régis (1966), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- BROWN Norman O. (1983-1984), « The Apocalypse of Islam », *Social Text* 8, p. 155-171.

- BUTLER Jean (2000), « Iblīs i Koranen : Variationer over temaet synd », *Naqd* 2, p. 83-98.
- COOK David B. (2013), « Gog and Magog », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 3^e éd. (Leyde : Brill), vol. 3 (Leyde : Brill).
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield et Bristol : Equinox).
- DYE Guillaume (2011), « Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent », *Oriens Christianus* 95, p. 247-269.
- FUDGE Bruce (2007), « The Men of the Cave : *Tafsīr*, Tragedy, and Tawfiq al-Hakīm », *Arabica* 54/1, p. 67-93.
- GRIFFITH Sidney H. (2008), « Christian Lore and the Arabic Qur'ān : The "Companions of the Cave" in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian tradition », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 109-137.
- HÄMEEN-ANTILA, Jaakko (2017), « Paradise and Nature in the Quran and Pre-Islamic Poetry », dans Sebastian Günther, Todd Lawson (dir.), *Roads to Paradise : Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam* (Leyde : Brill), p. 136-161.
- HUGHES Aaron (2003), « The Stranger at the Sea : Mythopoesis in the Qur'ān and Early tafsīr », *Studies in Religion* 32/3, p. 261-279.
- KINBERG Leah (2004), « Paradise », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 12-19.
- KLAR Marianna (2016), « Re-Examining Textual Boundaries. Towards a Form-Critical *Sūrat al-Kahf* », dans Majid Daneshgar, Walid Saleh (dir.), *Islamic Studies Today. Essays in Honor of Andrew Rippin* (Leyde : Brill), p. 215-238.
- LEWINSTEIN Keith (2002), « Gog and Magog », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 331-33.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].

- MADIGAN Daniel A. (2001), *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton et Oxford : Princeton University Press).
- MASSIGNON Louis (1950), « Les "sept dormants". Apocalypses de l'Islam », *Analecta Bollandiana* 68, p. 245-260.
- NAWOTKA Krzysztof (2017), *The Alexander Romance by Ps.-Callisthenes. A Historical Commentary* (Leyde : Brill).
- NETTON Ian Richard (2000), « Towards a Modern *Tafsīr* of *Sūrat al-Kahf*: Structure and Semiotics », *Journal of Qur'anic Studies* 2/1, p. 67-78.
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin/New York : De Gruyter).
- OMAR Irfan (1993), « Khidr in the Islamic Tradition », *The Muslim World*, 83/3-4, p. 279-294.
- PARET Roger (1968), « Un parallèle byzantin à Coran, XVIII, 59-81 », *Revue des études byzantines* 26, p. 137-59.
- RENARD John (2001), « Alexander », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 61-62.
- RENARD John (2003), « Khadīr/Khidr », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 81-84.
- REYNOLDS Gabriel Said (2010), *The Qur'ān and Its Biblical Subtext* (Londres/New York : Routledge).
- RIPPIN Andrew (2001), « Devil », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 524-527.
- SCHREINER Stefan (1977), « Zwei Miszellen zum koranischen Wörterbuch », *Der Islam* 54/1, p. 109-113.
- SHADDEL Mehdy (2017), « Studia Onomastica Coranica : *al-raqīm*, Caput Nabataeae », *Journal of Semitic Studies* 62/2, p. 303-318.
- STONEMAN Richard, ERICKSON Kyle, NETTON Kyle (dir.) (2012), *The Alexander Romance in Persia and the East* (Groningen : Barkhuis Publishing et Groningen University Library).
- TARDIEU Michel (2011), « Les Sept Dormants : magie, facétie, temps infini », dans Guillaume Dye, Fabien Nobilio (dir.), *Figures bibliques en islam* (Bruxelles : EME), p. 37-58.
- TESEI Tommaso (2011), « The Chronological Problems of the Qur'ān : The Case of the Story of Dhū l-Qarnayn (Q18 : 83-102) », *Rivista degli Studi Orientali* 84, p. 457-464.

- TESEI Tommaso (2013-2014), « The Prophecy of Dhū l-Qarnayn (Q18 : 83-102) and the Origins of the Qur'ānic Corpus », dans Angelo Arioli (dir.), *Miscellanea Arabica* (Rome : Aracne), p. 273-290.
- TESEI Tommaso (2015), « Some Cosmological Notions from Late Antiquity in Q 18 : 60-65 : The Quran in Light of Its Cultural Context », *Journal of the American Oriental Society* 135/1, p. 19-32.
- VAN BLADEL Kevin (2008), « The Alexander Legend in the Qur'ān 18 : 83-102 », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 175-203.
- VAN DONZEL Emeri J., SCHMIDT Andrea B., OTT Claudia (2010), *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources : Sallam's Quest for Alexander's Wall* (Leyde : Brill).
- WENSINCK Arent Jan (1997), « al-Khaḍir (al-Khidr) », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd. (Leyde : Brill), vol. 4, p. 902-906.
- WHEELER Brannon M. (1998), « Moses or Alexander ? Early Islamic Exegesis of Qur'ān 18 : 60-65 », *Journal of Near Eastern Studies* 57/3, p. 191-215.
- WHEELER Brannon M. (1998), « The Jewish Origins of Qur'ān 18: 65-82 ? Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory », *Journal of the American Oriental Society*, 118/2, p. 153-171.
- ZAHNISER Mathias (2004), « Parable », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 9-12.
- ZUWIYYA David Z. (éd.) (2011), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages* (Leyde : Brill).

METTE BJERREGAARD MORTENSEN

Sourate 19

MARYAM
(MARIE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

98 versets. La sourate 19, dite *sūrat Maryam*, présente un style poétique avec des rimes expressives, suivant principalement la rime en *-iyyā*, qui est un modèle de rime unique dans le Coran. Les v. 2-74 riment en *-iyyā* (ou *-ayyā* dans certains cas), excepté les v. 34-40 qui suivent la rime coranique plus fréquente en *-ūn/-īn*. La dernière partie de la sourate (v. 75-98) rime en *-dā* (Neuwirth, « Imagining Mary », p. 388-389) et dans certains cas en *-zā* (v. 81, 83, 98). L'unique exception est au v. 1 avec une rime en *-ād*.

Le titre découle du récit principal de la sourate qui tourne autour de Marie et de l'Annonciation, ainsi que de la naissance de Jésus (v. 16-33). Sur un plan général, la sourate peut être divisée en deux sections, une narrative (v. 1-63) et une polémique (v. 66-98) avec les v. 64-65 reliant les deux. Cependant, la structure bipartite est transgressée par des thèmes et des sujets généraux qui traversent la sourate entière ; malgré les différences de genre, les deux sections sont thématiquement entremêlées (Toorawa, « *Sūrat Maryam* », p. 27).

La section narrative de la sourate comprend trois histoires principales, aux v. 2-15, 16-33 et 41-50, qui mettent toutes en scène des figures bibliques comme protagonistes principaux, à savoir Zacharie, Marie et Abraham. De plus, les trois récits gravitent autour de la relation entre parent et enfant ; ils concernent le culte et le temple et comprennent tous un mélange de narration et de dialogue. Ainsi, les sections narratives de la sourate présentent une cohérence thématique forte (Dye, « Qur'anic Mary » ; Abboud, *Mary*, p. 32-34). Q 19 : 1-63

inclut également une généalogie prophétique qui mentionne sept prophètes coraniques différents, en commençant par Abraham (v. 41-50) et en s'achevant avec Idrīs (v. 56-57).

La section narrative de la sourate ne présente pas seulement une cohérence narrative, mais également des éléments qui fournissent à Q 19 : 1-63 un certain niveau d'unité structurelle. À côté d'un modèle de rime distinctif, il y a l'usage répétitif du verset formulaire introductif, *wa-dhkur fī l-kitāb* (« et souviens-toi dans le Livre »), qui est utilisé cinq fois dans la section narrative pour introduire – ou plutôt, rappeler – cinq personnages différents (Abboud, *Mary*, p. 30). Cependant, la section narrative est interrompue par une section polémique, non narrative, concernant les controverses christologiques (v. 34-40). Ce passage constitue clairement une interpolation dans le texte, puisqu'elle rompt avec le genre narratif ainsi qu'avec le modèle de rime de la section narrative (Dye, « Qur'anic Mary » ; Neuwirth, « Imagining Mary », p. 401-402), cela montre que la sourate 19 est un texte possédant différentes strates éditoriales. De plus, les v. 34-40 utilisent la désignation *Allāh* pour parler de Dieu au lieu du terme *al-Raḥmān*, qui est utilisé dans le reste de la sourate.

Un autre élément qu'il convient de noter que la sourate 19 présente des parallèles structuraux et thématiques variés avec la sourate 3, qui contient aussi les deux histoires parallèles de l'Annonciation de Zacharie et de Marie (voir Q 3 : 33-63), les deux textes étant clairement interdépendants (Dye, « Qur'anic Mary » ; Mourad, « Qur'anic Stories », p. 15-22). D'une manière intéressante, cependant, certains détails du récit de Marie dans la sourate 3 semblent hérités du *Protévangile de Jacques*. La sourate 19 est également largement tributaire du *Protévangile de Jacques* (voir la séquence des événements dans les v. 16-22) ; cependant, le traitement qui y est fait du récit de l'Annonciation (v. 17-21) est plus proche de Luc.

La deuxième partie de la sourate 19 ne contient pas de séquence narrative mais apparaît polémique et exhortatoire. Cette section traite de thèmes qui sont typiques des polémiques coraniques, comme l'incrédulité dans le Jugement dernier, la non-reconnaissance des signes divins, le caractère éphémère de la richesse et de la descendance et, de

manière plus nette encore, le texte polémique contre ceux qui ont pris d'autres dieux que Dieu.

La sourate 19 a attiré l'attention d'un grand nombre de chercheurs, particulièrement en raison de son traitement de thématiques distinctement chrétiennes. Le texte montre une large connaissance et une grande familiarité avec la littérature et les traditions chrétiennes, puisqu'il est truffé de récits, de références et de motifs qui ont leur origine dans les traditions chrétiennes écrites, liturgiques ou populaires (voir Dye, « Qur'anic Mary »). En effet, la section narrative de la sourate (Q 19 : 1-63, à l'exception de v. 34-40) est même, à de nombreux égards, compatible avec le christianisme, puisque le texte consiste exclusivement en histoires et références à des récits et personnages qui peuvent être reliés à différents écrits et traditions chrétiens (Dye, « Qur'anic Mary »).

En général, nous pouvons qualifier de larges parties de la sourate de « relecture » (Abboud, *Mary*, p. 36) par le Coran de thèmes et motifs chrétiens, parfois en les affirmant, parfois en les réinterprétant et en les altérant, parfois en les contredisant. En effet, un des mots-clés dans cette sourate est « souvenir », principalement exprimé dans le verset introductif et formulaire, *wa-dhkur fī l-kitāb* (« et souviens-toi dans le Livre ») qui constitue une introduction aux différentes évocations de protagonistes et motifs bibliques (*ibid.*, p. 33-34) et qui souligne plus avant la nature homilétique de parties significatives de cette sourate.

Étant donné la familiarité avec les traditions et la littérature chrétiennes que présentent certaines parties de cette sourate, ainsi que l'emploi non polémique de sujets et motifs chrétiens variés, certains chercheurs ont qualifié une partie de la section narrative de la sourate (à savoir les v. 1-33) de « texte de convergence » (Van der Velden, « Konvergenztexte », p. 165-167 ; Dye, « Qur'anic Mary »). On désigne par ce terme un texte qui cherche la compatibilité ou la synchronisation de courants et d'idées qui ne sont pas nécessairement en accord. Ainsi, les sujets polémiques sont évités et les formulations seront typiquement suffisamment ambiguës pour être acceptables aux yeux de différents groupes aux croyances différentes.

Plan

1-63

1 Lettres.

2-15 Le récit de Zacharie.

2-6 Prière secrète de Zacharie.

7-11 Annonciation de Zacharie.

12-15 Louange de Jean le Baptiste.

16-33 L'histoire de Marie et Jésus.

16-22 Annonciation.

23-26 Naissance de Jésus et histoire du palmier.

27-33 Louange de Jésus qui parle depuis le berceau.

34-40 Polémiques antichrétiennes.

41-63 Histoires des prophètes.

41-50 L'histoire d'Abraham et de son père.

51-33 Moïse et Aaron.

54-55 Ismaël.

56-57 Idrīs.

58-63 Résumé des histoires des prophètes.

64-65 Discours angélique.

66-98 Polémique et avertissements.

COMMENTAIRE

1-63

1 Lettres

Le premier verset de la sourate consiste en une combinaison de lettres inhabituellement longues. La combinaison des lettres peut servir comme une sorte de titre pour la sourate mais les lettres et leur signification n'ont jamais été expliquées de manière satisfaisante (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 501). On trouve de telles combinaisons au début des sourates 2, 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50 et 68, voir commentaires *ad loc.*

2-15 Le récit de Zacharie

La sourate s'ouvre avec deux histoires parallèles : l'annonciation à Zacharie de la naissance de Jean le Baptiste (v. 2-15) et l'annonciation à Marie de la naissance de Jésus (v. 16-33). Le premier passage narratif est composé des v. 2-15 et concerne Zacharie et l'annonciation de la naissance de Jean le Baptiste. Zacharie est mentionné quatre fois dans le Coran (voir Q 3 : 37-44 ; 6 : 85 ; 21 : 89-90), le récit le plus complet étant celui de la sourate 19. Zacharie n'est pas explicitement mentionné parmi les prophètes, mais il est implicitement inclus dans ce groupe puisque l'ensemble de la section narrative, v. 1-63, conclut par « Ceux-là étaient ceux que Dieu avait bénis parmi les prophètes [...] ». Le récit de Zacharie dans cette sourate possède des parallèles intra- et extra-coraniques, voir Q 3 : 37-41 et Lc 1, 5-25.

Dans le Coran, l'histoire de Zacharie et de Jean est toujours liée à celle de Marie et de Jésus (Marshall, « Zechariah », p. 574 ; Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 39-40). Le lien est particulièrement visible dans la sourate 19 où le récit de l'annonciation et de la naissance de Jésus (v. 16-33) suit immédiatement le récit de Zacharie et l'annonciation de Jean. En outre, les deux histoires suivent des structures similaires et présentent plusieurs parallèles internes. L'annonciation à Zacharie (v. 7-9) et l'annonciation à Marie (v. 17-21) sont suivies de la question « comment puis-je avoir un garçon » (v. 8, 20), en raison de son âge dans le cas de Zacharie, en raison de sa virginité dans le cas de Marie. Les deux questions trouvent une réponse divine disant « C'est facile pour moi » (*huwa 'alayya hayyin*) (v. 9, 21), suivies d'une référence à un signe. Ainsi, les deux récits suivent la structure : annonciation, doute, réconfort. Les deux récits incluent également le silence comme un élément narratif important : Zacharie est rendu silencieux pour trois jours – il a en effet demandé un signe, et comme signe du fait que les événements prévus par Dieu vont se produire, il est rendu muet pour trois jours (v. 10) ; Marie est enjointe au silence par Dieu après être partie en « un lieu éloigné » (v. 22), dans le contexte d'un jeûne voué à Dieu (v. 26) (Abboud, *Mary*, p. 39-40 ; Dye, « Qur'anic Mary »).

Les récits de Zacharie et Marie sont également thématiquement reliés par le Temple (*al-miḥrāb*, v. 11), aussi traduit par « lieu de prière » ou « sanctuaire », mais ici il s'agit d'une référence au Temple de Jérusalem (voir Q 3 : 37, 39), où Zacharie, selon Lc 1, 5, 21-23, sert comme prêtre (Droge, *Qur'ān*, p. 193). À l'inverse du récit de Zacharie, le récit de Marie et de Jésus ne mentionne pas explicitement le Temple. Cependant, les gens que Marie rencontre lorsqu'elle revient après avoir donné naissance à Jésus sont probablement une référence aux prêtres du Temple (voir le commentaire des v. 27-33), ce qui signifie que le lieu où Marie retourne est, en fait, le Temple. Ici, il y a une différence structurelle entre les deux récits : Zacharie rencontre et inspire les siens lorsqu'il quitte le Temple (v. 11), alors que Marie prend le chemin inverse. Elle rencontre les siens lorsqu'elle revient au Temple et c'est là qu'a lieu le miracle de Jésus parlant depuis le berceau. Le silence du protagoniste joue un rôle central dans les deux

récits : dans le cas de Zacharie, son silence *est* le miracle, alors que dans le cas de Marie, le miracle consiste en l'enfant Jésus parlant alors que Marie demeure silencieuse (Dye, « Qur'anic Mary », Annexe 2).

Les derniers versets de ce passage (v. 12-15) portent sur Jean le Baptiste et constituent une louange en son honneur, qui trouve également un parallèle dans une (auto)louange de Jésus aux v. 30-33. Les deux récits de Zacharie et Marie se concluent par des remarques (quasi) identiques, *wa-salāmun 'alayhi yawma wulida wa-yawma yamūtu wa-yawma yub'athu ḥayyan* (« La paix [soit] sur lui au jour où il fut né et le jour où il mourra, et le jour où il sera ressuscité vivant », v. 15, pour Jean) et *wa-l-salāmu 'alayya yawma wulidtu wa-yawma amūtu wa-yawma ub'athu ḥayyan* (« La paix [soit] sur moi au jour où je suis né, au jour où je mourrai et le jour où je serai ressuscité vivant », v. 33, pour Jésus) qui fonctionnent comme des refrains dans les deux histoires, la seule différence étant la perspective du narrateur. Ainsi, les deux récits de Zacharie (v. 2-15) et Marie (v. 16-33) présentent des similarités compositionnelles et thématiques remarquables. De plus, le Coran lie toujours les références à Zacharie aux récits de Marie et Jésus, ce qui suggérerait que cette partie de la sourate 19 constitue probablement une unité textuelle.

Le récit de Zacharie et de l'annonciation de Jean le Baptiste est trouvé dans une version plus courte en Q 3 : 37-41 (voir Lc 1, 5-12). Il y a cependant une différence de détail entre le Coran et Luc. Selon Lc 1, 2, Zacharie restera silencieux jusqu'à la naissance de Jean, en raison de son incroyance face aux paroles de Dieu, alors que son silence ne dure que trois jours selon le Coran (Q 19 : 10 littéralement « trois nuits », *thalātha layālin* ; Q 3 : 41 mentionne « trois jours », *thalāthata ayyāmin*), qui parle de ce silence comme d'un signe et non explicitement comme d'une punition (Dye, « Qur'anic Mary »).

16-33 L'histoire de Marie et Jésus

Cette péricope coranique raconte une histoire bien connue, bien qu'altérée et étrange, celle de Marie et de la naissance de Jésus. Cette histoire constitue la section narrative principale de la sourate et met

en évidence l'héritage partagé de la tradition islamique et de la tradition chrétienne (Mourad, « Qur'anic Stories », p. 13). Il y a beaucoup de points intéressants au sujet de cette histoire. Premièrement, cette section contient le seul récit coranique de la naissance de Jésus. Deuxièmement, la tradition coranique sur la Nativité présentée ici apparaît comme la combinaison de deux traditions chrétiennes anciennes différentes ; elle constitue donc un récit de naissance plutôt étrange et peu traditionnel. Ainsi, les questions principales posées ici concernent les sources et le modèle de composition employé dans ce récit : quelles sources ou traditions le Coran mobilise-t-il ici ? Pourquoi cet apparent mélange de traditions sur la Nativité ? Et enfin, trouve-t-on cet enchevêtrement de traditions ailleurs ou est-il propre au Coran ?

Le récit de Marie et Jésus peut être divisé thématiquement en trois sous-sections : v. 16-22 (Annonciation), v. 23-26 (la naissance de Jésus et le récit du palmier) et v. 27-33 (Jésus parle depuis le berceau). Les trois sous-sections contiennent différents éléments importants et seront donc traitées séparément.

16-22 Annonciation

Thématiquement, cette sous-section traite de l'Annonciation et est encadrée par deux références à des lieux : *makānan sharqīyyan* (v. 16 ; « un lieu oriental ») et *makānan qaṣīyan* (v. 22 ; « un lieu éloigné »). Elle suit Marie depuis l'enfance avec sa famille et sa rencontre avec l'esprit (*rūḥ*, v. 17), traditionnellement identifié à Gabriel, qui lui dit que Dieu lui donnera un enfant (v. 19). Le texte, qui consiste principalement en un dialogue entre Marie et l'esprit (v. 18-21), est initié par l'impératif *wa-dhkur fī l-kitāb* (v. 16), « souviens-toi dans le Livre », bien que le sens de *wa-dhkur* puisse être aussi « et mentionne ». L'objectif recherché de cette expression semble être de rappeler à l'audience une histoire particulière dont elle est déjà familière. Par « Livre », le texte fait vraisemblablement référence ici à un concept d'autorité scripturaire sacrée.

L'intention de remémorer cadre très bien avec le caractère allusif du texte. La section entière (v. 16-33) contient plusieurs allusions à

des lieux et des événements qui ne sont pas aisément intelligibles sans une connaissance préalable des traditions auxquelles le Coran fait référence dans son récit de la nativité. Ainsi, cette section soulève-t-elle la question des sources et des sous-textes (Dye, « Qur'anic Mary »).

Le récit de l'Annonciation se trouve deux fois dans le Coran (voir Q 3 : 42-47) dans des versions très similaires, mais non identiques. Le récit de la naissance de Jésus apparaît également en Lc 1, 26-28 et dans l'apocryphe chrétien du *Protévangile de Jacques* 11, 1-3, alors que le récit dans la sourate 19 paraît prendre son inspiration principale de Lc 1, 26-38 (Mourad, « Qur'anic Stories », p. 13-15).

La première référence mystérieuse que nous rencontrons dans les v. 16-22 est *makānan sharqiyyan* (v. 16 ; « un lieu oriental »), qui ne reçoit pas d'explication plus détaillée dans le texte coranique. Cependant, les v. 16-17 paraissent faire référence au *Protévangile de Jacques* qui présente le récit de l'enfance de Marie (*Protévangile de Jacques* 7, 2-8), mettant en scène l'histoire de Marie âgée de trois ans et consacrée au Temple. Une explication possible est que la mention coranique d'un « lieu oriental » désigne le Temple (Dye, « Qur'anic Mary », p. 6). De la même manière, le voile (*ḥijāb*) mentionné au v. 17 est probablement une référence au rideau du Temple, puisque le *Protévangile* explique que Marie est restée dans le Temple (*Protévangile de Jacques* 8, 1), c'est-à-dire dans le « Lieu le plus saint » qui était situé derrière un rideau (He 9, 3-4). On a parfois pensé que le *Protévangile* (10, 1-2 ; 12, 1) et le v. 17 étaient des références à l'idée que Marie tisse le voile du Temple. Droge, cependant, soutient que l'expression est uniquement métaphorique, signifiant que Marie se cachait, ou se tenait derrière le voile du Temple (Droge, *Qur'ān*, p. 194, n. 22).

Le récit coranique de l'Annonciation (v. 17-21) rappelle Lc 1, 26-38. Au v. 19, l'esprit informe Marie du fait qu'elle recevra un garçon. Un récit similaire se trouve en Lc 1, 31 (voir Dye, « Qur'anic Mary »), alors que dans le *Protévangile de Jacques*, l'ange annonce à Marie qu'elle concevra par le, ou du, verbe de Dieu (voir *Protévangile de Jacques* 11, 2). De plus, à la fois dans le Coran et chez Luc,

l'Annonciation est précédée par l'annonciation de Jean à Zacharie (Mourad, « Qur'anic Stories », p. 13).

Le v. 22 mentionne un autre endroit, appelé cette fois *makānan qaṣiyyan* (« un lieu éloigné »), qui est relié au v. 16 et sa mention d'un « lieu oriental ». *Makānan qaṣiyyan* introduit le lieu où Marie donne naissance à Jésus, et cette expression pourrait constituer une autre référence au *Protévangile de Jacques* qui situe la naissance de Jésus dans un lieu désert en dehors de Bethléhem (17, 2-18, 1). Certaines sources plus tardives placent également la naissance de Jésus dans le désert, mais celles-ci sont sous l'influence directe du *Protévangile*. En dehors de ces sources, la tradition chrétienne situe unanimement la nativité à Bethléem et non dans une zone déserte. Ainsi, cet ancien texte apocryphe est plus que probablement la source du récit coranique de la naissance de Jésus dans « un lieu éloigné » (Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān », p. 17 ; Dye, « Qur'anic Mary »).

23-26 Naissance de Jésus et histoire du palmier

Cette brève sous-section est le seul récit coranique de la naissance de Jésus. Elle représente une partie curieuse et hautement intéressante de la sourate 19, puisqu'elle semble combiner différentes traditions indépendantes associées à Marie et les unir en une seule narration concernant la Nativité. Ainsi, dans l'histoire de Marie et de la naissance de Jésus, le Coran mélange deux traditions chrétiennes anciennes, normalement indépendantes, ce qui produit un récit de la nativité plutôt étonnant. Le récit coranique est une combinaison de la nativité du Christ (notamment selon les traditions liées au *Protévangile de Jacques*) et un élément narratif de la fuite de la Sainte Famille vers l'Égypte, à savoir l'histoire de Marie et du miracle du palmier, tel qu'il est décrit dans de nombreuses traditions apocryphes chrétiennes (*ibid.*, p. 22). De plus, le mélange de ces deux traditions est remarquable car nous n'avons pas d'autres sources littéraires où ces deux traditions se rencontrent (*ibid.*, p. 11 ; Dye, « Qur'anic Mary »). Ainsi, les questions décisives sont : quelles sources se cachent derrière le récit coranique de la nativité ? Et pouvons-nous

trouver un quelconque précédent connu à cet étrange mélange de ces deux traditions apocryphes chrétiennes opéré par le Coran ?

La description coranique de la naissance de Jésus rappelle en premier lieu des éléments tirés de deux sources parmi les traditions apocryphes chrétiennes primitives : le *Protévangile de Jacques*, ainsi qu'une « histoire apocryphe chrétienne relativement obscure » (Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān », p. 17) qui à l'origine était une expansion sur le récit de la naissance de Jésus dans l'évangile de Matthieu et qui se trouve réutilisée ici. Pendant de nombreuses années, le récit de Marie et du palmier-dattier était seulement connu par un évangile apocryphe en latin de la période médiévale ancienne, l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* (Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān », p. 18). L'*Évangile du Pseudo-Matthieu* est principalement une reprise du *Protévangile de Jacques* mais avec du matériel additionnel absent du *Protévangile*, et l'histoire du palmier appartient à la partie du *Ps.-Matthieu* qui n'a pas son origine dans le *Protévangile* (Mourad, « From Hellenism to Christianity », p. 208). Ceci fait du *Ps.-Matthieu* une source très probable du récit coranique de la Nativité, notamment parce que le *Ps.-Matthieu* contient aussi des éléments relevant d'autres traditions présentes aussi dans le Coran. Cependant, Stephen Shoemaker a rappelé que *Ps.-Matthieu* est probablement un peu trop tardif pour avoir inspiré la tradition coranique de la Nativité. De plus, il a été rédigé en latin, dans l'Occident chrétien, et il était inconnu en Orient. Pourtant, pour la plupart de son matériel, le *Ps.-Matthieu* se fonde vraisemblablement sur des sources plus anciennes : nous pouvons supposer que le récit de Marie et du palmier-dattier faisait partie du matériel de cette source plus ancienne et donc constituait une légende connue dans le christianisme ancien (Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān », p. 19).

Reste donc une question : pourquoi le Coran combine-t-il ces deux histoires différentes, la naissance de Jésus et la rencontre de Marie avec le palmier, qui appartient à l'origine à l'histoire apocryphe de la fuite en Égypte (*ibid.*, p. 21) ? Il ne semble pas qu'il y ait d'autre source littéraire de ce récit de la Nativité si particulier.

Une réponse possible à cette question peut être trouvée dans l'église du Kathisma (le « siège » de Marie), une église byzantine

importante dont les ruines ont été découvertes en 1992. Elle était localisée approximativement à mi-chemin entre Jérusalem et Bethléem. L'église du Kathisma était à l'origine associée aux traditions sur la Nativité du *Protévangile de Jacques* (notamment l'endroit où Marie se serait reposée durant son voyage la menant vers Bethléem), qui situe la naissance de Jésus, non pas à Bethlehem mais dans une région déserte entre Jérusalem et Bethléem (voir le commentaire du v. 22). Plus tard, l'église du Kathisma fut également associée à d'autres traditions, à savoir celle de Marie et du miracle du palmier lors de la fuite de la Sainte Famille en Égypte, sans, cependant, abandonner les traditions sur la Nativité sur lesquelles elle avait été fondée (*ibid.*, p. 38). Un guide de pèlerinage composé entre 560 et 570 et écrit par un écrivain anonyme connu sous le nom du pèlerin de Plaisance rapporte l'histoire de Marie et du miracle du palmier et associe cette tradition à l'église du Kathisma, unissant ainsi une église originellement associée aux traditions sur la nativité du *Protévangile* à cette tradition apocryphe chrétienne concernant la fuite en Égypte (*ibid.*, p. 22).

Ainsi, la recherche récente a soutenu que la légende de Marie et du palmier-dattier, telle qu'elle est rapportée dans le *Ps.-Matthieu* et dans les récits plus anciens sur la Dormition, a été rapprochée de, et a fusionné avec, le récit du *Protévangile* qui situe la naissance de Jésus dans une zone déserte en dehors de Bethléem. La recherche montre également que cette fusion a eu lieu à l'église du Kathisma (*ibid.*, p. 31). Ces traditions palestiniennes locales associées à l'église du Kathisma peuvent offrir une explication plausible du récit coranique sur la Nativité, puisqu'il s'agit du seul endroit connu, en dehors du Coran, où ces deux traditions, habituellement indépendantes, se rencontrent (Dye, « Qur'anic Mary » ; Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān », p. 31). Nous ne pouvons bien entendu pas exclure la possibilité qu'un récit littéraire (ou oral) combinant ces deux traditions chrétiennes différentes ait existé et était d'une manière ou d'une autre connu dans le Hījāz à l'époque de Muhammad (voir Neuwirth, « Imagining Mary », p. 414-416). Toutefois, une telle explication nécessiterait d'être validée par une preuve.

D'autres chercheurs ont affirmé que l'histoire du palmier dans le Coran rappelle une histoire de la mythologie grecque où un palmier abrite Léo enceinte, alors qu'elle donne naissance à Apollon (Mourad, « From Hellenism to Christianity » ; voir Neuwirth, « Imagining Mary », p. 398-99). L'argument est ici que l'association du palmier à des personnes saintes ou divines et particulièrement à une femme au travail, donnant naissance à un enfant saint et étant aidée par un palmier, est trop frappante pour être ignorée. L'idée est également que l'histoire du palmier dans le Coran est une « reprise évidente » (Mourad, « From Hellenism to Christianity », p. 213) de l'histoire du labour de Léo dans la tradition grecque.

27-33 Jésus parle depuis le berceau

Les v. 27-33 rappellent les récits apocryphes chrétiens de Jésus parlant et réalisant des miracles depuis son berceau. Cependant, ce passage, comme la sous-section précédente, rassemble deux histoires différentes et les combinent en un seul récit. Les histoires en question sont le procès de la virginité de Marie au Temple, un épisode qui, dans le *Protévangile de Jacques*, prend place entre l'Annonciation et la Nativité, ainsi que la présentation de l'enfant Jésus au Temple, qui se trouve en Lc 2, 22-40 (Dye, « Qur'anic Mary »). Ces deux récits servent des objectifs différents. Le procès de Marie au Temple, où elle est questionnée par le Grand Prêtre durant sa grossesse, permet d'affirmer sa virginité au moment de la conception, légitime sa grossesse et la lave de toute calomnie. La deuxième histoire, la présentation de Jésus au Temple, sert à établir et reconnaître le statut (messianique) de l'enfant Jésus.

En fusionnant ces deux histoires, le Coran permet ingénieusement que l'objectif visé par la première histoire serve aussi l'objectif de la deuxième. Le v. 27 déclare que Marie apporte Jésus à « son peuple » (*qawm*, à ne pas confondre avec *ahl*, « sa famille », mentionné au v. 16), et le discours direct aux v. 27-28 indique clairement le questionnement de sa vertu et de son intégrité par les siens, ce qui rappelle l'épisode du procès au Temple, tel qu'il est narré dans le *Protévangile de Jacques* 15-16 (Abboud, « Qur'anic Mary's Story », p. 270). Dans

la version coranique, cependant, Marie répond à des accusations en montrant du doigt l'enfant Jésus, qui se met alors miraculeusement à leur parler (pour les allusions de Jésus parlant au berceau, voir Q 3 : 46 ; 5 : 110). Ce faisant, il réfute les accusations contre sa mère et fait simultanément une déclaration christologique en affirmant qui il est : un serviteur de Dieu et un prophète (v. 30). Les proches de Marie sont donc témoins de la véritable identité de Jésus comme prophète. Il convient de noter ici que dans ses descriptions des accusations contre Marie, le Coran se réfère à une polémique juive anti-chrétienne commune, à savoir, les accusations d'adultère et de prostitution (Dye, « Qur'anic Mary »).

Les trois derniers versets de cette section (v. 31-33) portent sur la nature bénie de Jésus. *Ṣalāt* et *zakāt* (« prière et aumône ») sont mentionnés comme faisant partie des bénédictions qui lui sont octroyées, ce qui est une caractéristique plutôt commune pour les prophètes coraniques. Il convient de noter ici qu'il y a un certain nombre d'affinités entre la manière dont le Coran décrit le comportement associé aux prophètes et ce que nous pouvons appeler l'éthique monastique (voir Q 24 : 36-37) : ils doivent pratiquer la *ṣalāt* (Q 10 : 87 ; 14 : 40 ; 20 : 14) et la *zakāt* (Q 19 : 55 ; 21 : 73), persévérer dans la prière (Q 3 : 41 ; 20 : 33-34) et pratiquer le jeûne (Q 19 : 26). Ainsi, la caractérisation que Jésus donne de lui-même aux v. 31-32 relève d'un type d'éthique prophétique qui pourrait également être appelée l'éthique des serviteurs de Dieu (Dye, « Pourquoi et comment », p. 71, n. 55).

Le v. 32 rappelle également le Décalogue lorsqu'il déclare que Jésus doit être respectueux envers sa mère (voir Ex 20, 12 ; Dt 5, 16 ; un autre parallèle se trouve en Mt 5, 14).

La section concernant la rencontre de Marie avec « son peuple » inclut également un détail intrigant et curieux qui a reçu une large attention de la part des chercheurs : au v. 28, les gens de Marie s'adressent à elle : « Sœur d'Aaron ! [*yā-ukhta hārūn*] Ton père n'était pas un homme mauvais ni ta mère une prostituée ». À première vue, il semble y avoir ici une confusion : dans le Coran, Marie est décrite comme la « sœur d'Aaron », comme la « fille de 'Imrān » (*bint 'Imrān* ; Q 66 : 12) et comme la fille biologique de « la femme de

‘Imrān » (*imra’at ‘Imrān* ; Q 3 : 35-36). Cependant, toutes ces descriptions sont en principe valables pour la Myriam biblique, sœur d’Aaron et fille de ‘Amrām (voir Ex 6, 20 ; 15, 20 ; 1 Chron 5, 29), mais non pour Marie, mère de Jésus (Dye, « Qur’anic Mary »,). Pourtant, dans cette section, il n’y a aucun doute sur le fait que nous avons affaire à Marie, mère de Jésus, et qu’elle est interpellée par l’appellation « sœur d’Aaron ». Comment donc expliquer cette curiosité ?

Les chercheurs ont suggéré différentes explications possibles pour rendre compte de cet amalgame entre Marie et Myriam. Des polémistes ont soutenu que cette appellation constituait un exemple de l’ignorance supposée de Muhammad puisqu’il était, apparemment, si peu au courant des traditions bibliques qu’il a mélangé deux figures complètement différentes à cause du fait que les deux figures partagent le même nom arabe, *Maryam* (*ibid.*).

Dans des explications plus récentes, cependant, des savants se sont tournés vers des modèles explicatifs linguistiques ou typologiques afin de faire la lumière sur la présentation coranique de Marie. Ainsi, Suleiman Mourad a récemment affirmé que le terme « fille » ne signifie pas nécessairement un enfant direct, tout comme le terme « sœur » n’indique pas toujours une relation fraternelle (Mourad, « Mary in the Qur’ān », p. 163-165). Au contraire, nous devons penser aux termes « fils » et « fille » comme indiquant un lignage ancestral plutôt qu’une parenté directe. Mourad se réfère ici aux sources canoniques où, par exemple, l’expression « Jésus le Messie, fils de David, fils d’Abraham » (Mt 1, 1) est utilisée pour exprimer une lignée ancestrale. Le même chose s’appliquerait au Coran, qui emploie fréquemment les termes *ibn* et *bint* et leurs dérivés pour dénoter les descendants et non pas seulement les enfants (Q 2 : 246 ; 3 : 49 ; 5 : 72 ; 7 : 35 ; 17 : 70, 36 : 60) (Mourad, « Mary in the Qur’ān », p. 165). De manière similaire, les termes *akh* (frère) et *ukht* (sœur) et leurs dérivés sont souvent utilisés pour dénoter une autre affiliation que la relation fraternelle directe ; au contraire, ils peuvent indiquer une relation tribale, un lien religieux ou une relation à un ancêtre/prédécesseur (*ibid.*, p. 165 ; voir aussi Marx, « Glimpses of Mariology », p. 538-541). Par conséquent, selon Mourad, nous ne devrions pas lire l’appellation « sœur

d'Aaron » au v. 28 comme une indication que Marie est en fait la sœur directe d'Aaron, mais plutôt comme désignant une descendance ancestrale. De plus, cette expression pourrait être particulièrement appropriée et porteuse de sens selon la logique narrative de la sourate : la situation où Marie est accusée par les siens rappelle le procès de Marie au Temple dans le *Protévangile de Jacques* 15-16 où la transgression morale de Marie est le centre de l'attention. Ainsi, la référence à Marie comme descendante d'Aaron, dont les descendants sont les seuls qui peuvent servir dans le Temple, où Marie elle-même a été élevée, peut être particulièrement efficace ici, puisque Marie, en tant qu'Aaronide, est supposée préserver la pureté du Temple et non le souiller par une grossesse honteuse (Mourad, « Mary in the Qur'ān », p. 165).

Cependant, cette explication ne semble pas permettre de rendre compte de la description de Marie donnée en Q 3 : 35-36 : « [Souviens-toi] lorsque la femme de 'Imrān dit : “Mon Seigneur, je te consacre ce qui est dans mon sein [pour qu'il soit] dédié [à ton service].” [...] Et lorsqu'elle l'eut mis au monde, elle dit : “Mon Seigneur, j'ai mis au monde une fille” – Dieu savait très bien ce qu'elle avait mis au monde, [puisque] le mâle n'est pas comme la femelle – “et je l'ai nommé Marie, je la mets sous ta protection, elle et sa descendance, contre le maudit Satan” » (Q 3 : 35-36). Ce court passage décrit la naissance de Marie et il est difficile de l'interpréter comme autre chose qu'une description de relation directe parent-enfant. De la même manière, *imra'at 'imrān* (« la femme de 'Imrān ») ne porte pas de sens secondaires comme ça peut être le cas avec « fille » ou « sœur » mais est une description concrète d'une femme qui donne naissance à Marie. Ainsi, l'amalgame entre Marie et la Myriam biblique paraît inévitable (Dye, « Qur'anic Mary »).

En d'autres termes, plutôt que de considérer les descriptions convergentes de Marie et Myriam comme des signes de confusion, on a plutôt suggéré que nous pourrions trouver une explication à ce mélange apparent dans une typologie utilisée comme outil exégétique. Le principe fondamental est de considérer les figures plus anciennes dans les Écritures comme préfigurant ou annonçant d'une manière ou d'une autre les figures plus tardives. Ainsi, Marie n'est

pas biologiquement la sœur d'Aaron (v. 28) ou la fille de 'Imrān, mais elle est d'une manière ou d'une autre préfigurée par la famille de 'Imrān, particulièrement par Aaron et Myriam. L'association de Marie avec Myriam n'est donc pas seulement un problème de lignage (Mourad, « Mary in the Qur'ān », p. 163-165 ; Neuwirth, « The House of Abraham », p. 506-508), mais également un problème de typologie (et dans ce cas, bien entendu, l'homonymie du nom *Maryam* n'est pas anodine) (Dye, « Qur'anic Mary » ; *id.*, « Lieux saints communs », p. 90-98). De plus, cette expression, « sœur d'Aaron », associée à Marie, semblerait ajouter un poids considérable à l'idée que le récit coranique sur la Nativité (v. 16-33) témoigne de certaines traditions liturgiques associées à l'église du Kathisma (voir le commentaire des v. 23-26). En effet, si cette expression ne se trouve nulle part dans la littérature chrétienne conservée, nous trouvons cependant la formule « Aaron, frère de Marie » dans la *Lecture de Jérémie*, un texte homilétique qui était lu à l'église du Kathisma, au VII^e siècle, tous les 13 août, lors de la fête commémorant le rôle de Marie dans la Nativité. Ce texte est le seul précédent textuel attesté du couplage d'Aaron et de Marie (pas de Myriam !) dans une relation fraternelle, rendant donc hautement vraisemblable que le Coran soit familier avec lui ou, au moins, qu'ils partagent la même tradition associée à l'église du Kathisma (Dye, « Qur'anic Mary » ; *id.*, « Lieux saints communs », p. 108).

34-40 Polémiques antichrétiennes

Cette section se distingue des versets environnants et se présente comme une interruption de la séquence narrative plus longue (v. 1-63). Les v. 34-40 forment une transition abrupte, passant d'un style narratif et de récits au sujet des prophètes vers une dispute religieuse et un discours polémique. Cette section contredit clairement la doctrine chrétienne de Jésus comme fils de Dieu, que le récit précédent au sujet de sa naissance semble pourtant supporter ou du moins ne pas contester. Ainsi, cette petite péricope constitue plus que probablement une interpolation plus tardive dans le texte (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 506 ; Dye, « Qur'anic Mary » ; Neuwirth, « Imagining Mary », p. 401 ; Blachère, *Coran*, p. 332). Il y a en effet différentes indications

dans cette péricope qui suggèrent qu'il s'agit d'une interpolation. Premièrement, la péricope rompt avec le genre littéraire des v. 1-63, qui consistent en récits et allusions à des figures prophétiques et sont dépourvus du ton polémique présent aux v. 34-40. Deuxièmement, la nature de cette section (v. 34-40) est distinctement anti-chrétienne, contrairement au reste de la section narrative. Troisièmement, cette péricope rompt avec un modèle de rime plutôt très strict puisqu'elle rime en *-ūn*, *-īm* et *-īn*, là où la sourate entière jusqu'au v. 74 rime en *-iyyā* (ou *-ayyā* dans certains cas) (Dye, « Qur'anic Mary »). Ces caractéristiques étayent toutes l'idée que les v. 34-40 constituent une interpolation.

Le ton distinctement antichrétien de cette péricope est visible de nombreuses manières. Premièrement, nous pouvons remarquer que Jésus aux v. 34-40 ne figure plus comme un signe de la miséricorde divine (v. 21) ou comme un faiseur de miracle, mais comme un objet de dispute. Deuxièmement, il y a de nombreuses affirmations polémiques dans ces versets, qui servent à indiquer une distance entre un « ils » indéfini et les adhérents au message coranique – et ces affirmations relèvent de controverses christologiques. La première se trouve au v. 34 : « C'était Jésus, fils de Marie – une parole de vérité au sujet de ce dont ils doutent. » Deux choses méritent d'être mentionnées ici. D'une part, il y a le « ils » indéfini, qui est présenté comme étant dans le doute au sujet de la vérité. Étant donné le contexte et le problème dont il est question, c'est plus que probablement une référence aux chrétiens (Dye, « Qur'anic Mary », Annexe 6). Deuxièmement, il y a le nom *'Īsā bnu Maryam* (« Jésus, fils de Marie »). Jusqu'à ce point dans l'histoire de Marie et Jésus, Jésus est toujours demeuré un enfant non nommé, mais ici, en plus de son prénom, il reçoit le « matronyme » *bnu Maryam*, fils de Marie (Neuwirth, « Imagining Mary », p. 401). Ce matronyme est mentionné à plusieurs reprises dans le Coran mais cette appellation est en elle-même unique puisque les prophètes dans le Coran sont exclusivement mentionnés par leur seul prénom, excepté Jésus (*ibid.*, p. 401). Cette appellation ne reflète certainement pas une tradition chrétienne ou une désignation de Jésus, puisqu'il aurait habituellement été affublé du patronyme « fils de Dieu » plutôt qu'identifié

comme le « fils de Marie ». Ainsi, une explication probable est que le nom s'explique par l'intention du Coran de reformuler le titre du Christ, du « Jésus, fils de Dieu » chrétien au plus théologiquement neutre « Jésus, fils de Marie », corrigeant en cela ce que le Coran percevait être l'erreur chrétienne majeure : la doctrine que Dieu possède un fils (*ibid.*, p. 401-402). Le fait que le Coran ait cette erreur chrétienne spécifique en tête devient clair dans le verset suivant : « Il ne convient pas que Dieu prenne un fils » (*mā kāna li-llāhi an yattakhidha min waladin*, v. 35).

Le v. 37 met ensuite l'accent sur le contexte polémique de cette section en mentionnant des « factions » (*al-aḥzāb*) ou des « sectaires ». La référence exacte de cette formule dans ce contexte spécifique demeure obscure.

En plus d'être une interpolation dans des strates textuelles plus anciennes, les v. 34-40 constituent également un texte composite qui semble faire écho et rassembler différents versets coraniques. Ainsi, la formule « il ne convient pas que Dieu prenne/ait un fils. Gloire à Lui » (v. 35) est une formule coranique typique qui peut être trouvée dans des versions similaires en Q 2 : 116 ; 17 : 111 ; 18 : 4 ; 19 : 88-92 ; 21 : 26 ; 23 : 91 ; 25 : 2 ; 39 : 4 ; 72 : 3 (Dye, « Qur'anic Mary », Annexe 6). La phrase suivante, « Lorsqu'il décrète quelque chose, Il lui dit simplement, "Sois !", et elle est » (v. 35) trouve des parallèles en Q 2 : 117 ; 3 : 47 ; 40 : 68. De la même manière, le v. 36, « En vérité, Dieu est mon Seigneur et votre Seigneur, donc servez-le ! Voici une voie droite » est identique à Q 3 : 51 (voir aussi Q 36 : 61 et Q 43 : 61) et les v. 36-37, pris ensembles sont presque identiques à Q 43 : 64-65 :

« “En vérité, Dieu est mon Seigneur et votre Seigneur, donc servez-le !” Voici une voie droite. Mais les factions diffèrent entre elles. Donc, malheur à ceux qui ne croient pas, lors de la vue d'un jour terrible » (Q 19 : 36-37).

« “En vérité, Dieu – Il est mon Seigneur et votre Seigneur, donc servez le ! Voici une voie droite.” Mais les factions diffèrent entre elles. Malheur à ceux qui auront fait le mal, à cause du châtement d'un jour douloureux ! » (Q 43 : 64-65).

Ainsi, les similitudes entre ces deux passages coraniques sont remarquables et Q 19 : 36-37 est très probablement le texte le plus tardif : il s'agit d'une relocalisation de Q 43 : 64-65, puisque ces versets semblent beaucoup moins abrupts dans leur contexte textuel que ne le sont les v. 36-37 dans la sourate 19. Les deux passages sont suivis par des scénarios eschatologiques dans leur sourates respectives, mais la dépendance littéraire ici est moins frappante (Dye, « Qur'anic Mary », Annexe 6).

En général, les notions antichrétiennes présentées dans cette péripécie, qui concernent des disputes christologiques, ont également des parallèles dans d'autres versets coraniques (voir par exemple Q 4 : 171 ; 5 : 17, 73), et concernent principalement la Trinité, la doctrine selon laquelle Dieu a pris un fils, et la divinité de Jésus (Zebiri, « Polemic and Polemical Language », p. 121).

41-63 Histoires des prophètes

Les v. 34-40 se présentent comme un discours polémique interrompant une séquence narrative plus longue (v. 1-63) composée d'histoires prophétiques. Ainsi, dans cette section (v. 41-63), la sourate résume le *topos* prophétique avec des histoires (ou des allusions) au sujet d'Abraham (v. 41-50), Moïse et Aaron (v. 51-53), Ismaël (v. 54-55) et Idrīs (v. 56-57). La cohérence de l'ensemble des v. 1-63 est donc très nette, si nous excluons l'interruption polémique des v. 34-40. La section présente une unité thématique ainsi que stylistique, dans la mesure où elle commence chaque nouvelle histoire prophétique par le refrain *wa-dhkur fī l-kitāb* (« Et souviens-toi dans le livre... ») (v. 16, 41, 51, 54, 56, voir aussi v. 2, *dhikru raḥmati rabbika 'abdahu zakariyyā*, « mention de la miséricorde de ton Seigneur (envers) Son serviteur Zacharie »), indiquant à chaque fois le début d'une nouvelle histoire prophétique et présupposant également que l'audience est déjà familière de ces histoires.

Le récit sur Abraham présente un mélange de narrations et de dialogues qui rappelle les sections narratives précédentes sur Zacharie (v. 2-15) et Marie (v. 16-33) (Dye, « The Qur'anic Mary »). Elle

constitue à ce titre la troisième des trois sections narratives principales, après donc celles sur Zacharie et Marie. Chacune d'elles tourne autour d'une relation parent-enfant, et le sujet de la progéniture constitue donc un motif récurrent et crucial dans cette sourate.

Le texte présente le conflit d'Abraham avec son père et son peuple à cause de leurs pratiques polythéistes, avec pour conséquence qu'Abraham se détourne de son père (v. 48-49). Abraham joue ici le rôle d'un fils respectueux qui essaye de persuader son père d'abandonner ses pratiques polythéistes en faveur d'une « voie droite » (v. 43). Lorsque ceci échoue, Abraham incarne le proto-musulman obéissant et renonce à ses liens familiaux afin de se dédier à Dieu. De manière intéressante, lorsque son père ordonne à Abraham de le quitter, car Abraham renonce à ses dieux, le Coran emploie la racine verbale *h-j-r* (*hjernī*, « laisse-moi »), la même racine que dans *hijra* et *muhājirūn*, habituellement associée à l'idée d'aller dans le chemin de Dieu (voir Crone, « First-Century Concept of "Hijra" » ; Lindstedt, « *Muhājirūn* » ; Mortensen, « Concept of *Muhājirūn* »). Un autre point intéressant ici est qu'Isaac et Jacob sont mentionnés en relation avec Abraham, mais il n'y a pas de mention d'Ismaël. Dans d'autres passages coraniques, cependant, Ismaël est présenté comme le fils d'Abraham (voir Q 2 : 125, 127 ; 4 : 163 ; 14 : 39), mais ici, il n'est mentionné que quelques versets plus bas (v. 54-55) et sans aucune connexion apparente avec Abraham (voir aussi Q 6 : 84-86 ; 11 : 71 ; 21 : 72-85 ; 38 : 45-48) (Droge, *Qur'ān*, p. 196 ; Neuwirth, « Imagining Mary », p. 403).

Les verset suivants (v. 51-57) consistent en des allusions très courtes à différentes histoires des prophètes, toutes initiées par l'expression *wa-dhkur fī l-kitāb* (« et souviens-toi dans le livre... »). La dernière de ces allusions rappelle l'histoire du prophète coranique Idrīs, dont l'identité demeure mystérieuse. Idrīs est seulement mentionné deux fois dans le Coran, ici et en Q 21 : 85, et les deux fois en connexion étroite avec Ismaël. Les chercheurs s'accordent généralement sur le fait que le nom Idrīs n'est pas d'origine arabe et de nombreuses explications ont été données pour essayer de jeter un peu de lumière sur cette figure énigmatique (Erder, « Idrīs », p. 484).

Une interprétation classique considère que la figure d'Idrīs est liée au Énoch biblique qui, comme le Idrīs dans le Coran, est dit être monté au ciel. La connexion entre Idrīs et Énoch peut être expliquée par l'intermédiaire des rouleaux de Qumran : les rouleaux du *Document de Damas* mentionnent un personnage sous le nom de *Dōrēsh ha-Torah* (« Interprète de la Torah »), un nom qui possède une racine verbale qui ressemble à celle d'Idrīs et qui est identifié au le « législateur ». Ceci le lie à l'Énoch de la littérature apocalyptique qui est dit avoir amené les secrets des cieux aux êtres humains. De plus, Énoch est décrit comme celui qui observe les tablettes célestes sur lesquelles la loi éternelle de Dieu est inscrite (*Énoch* 81, 1) (Erder, « Idrīs », p. 485 ; *id.*, « Origin of the Name Idrīs », p. 344-345).

Une autre explication possible associe Idrīs à la figure biblique d'Ezra. La ressemblance entre les deux noms apparaît lorsqu'on considère la forme grecque *Esdras* (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 510-411 ; Bellamy, « Textual Criticism », p. 4). Ezra, comme Énoch et Élie, fut ravi au ciel (4 *Ezra* 14, 7-9) et donc, son histoire peut être celle à laquelle il est fait écho dans la description d'Idrīs au v. 57 : « Nous l'avons élevé en un haut lieu » (Bellamy, « Textual Criticism », p. 4 ; Droge, *Qur'ān*, p. 196 ; voir aussi Casanova, « Idrīs et 'Ouzair »). Cependant, d'autres ont identifié Idrīs au fameux cuisinier d'Alexandre le Grand, Andreas, puisqu'Andreas, dont le nom présente une ressemblance étymologique avec Idrīs, était considéré comme étant suffisamment juste pour gagner l'immortalité : comme Idrīs, il ne connut donc jamais la mort (voir Erder, « Origin of the Name Idrīs », p. 340 ; Bellamy, « Textual Criticism », p. 4).

Les v. 58-63 concluent la section tout entière (v. 1-63) des histoires prophétiques. Le v. 58, une déclaration générale sur les prophètes mentionnés aux versets précédents, résume la manière dont les prophètes ont été bénis et ont répondu avec des prosternations en pleurs lorsqu'ils entendaient les signes divins. En général, les signes coraniques peuvent désigner autant la communication divine verbale et non verbale, mais ici ils se réfèrent à la communication verbale (ou versets). Neuwirth a soutenu que le v. 58 constituait une interpolation tardive, principalement à cause de la longueur du verset qui est

sensiblement plus long que la longueur générale des versets de la sourate. Elle affirme que le v. 58 est inspiré de la sourate 3 où une généalogie similaire, mais pas identique, apparaît (voir Q 3 : 33) (Neuwirth, « Imagining Mary », p. 389-390). Le v. 59 parle d'un déclin moral apparaissant après l'âge des prophètes, bien que certains soient restés justes (v. 60), et la dernière partie de cette section conclusive délaisse le cadre narratif et se mue en un discours exhortatif sur les récompenses dans le Jardin d'Éden (v. 61-63) (*ibid.*, p. 403).

64-65 *Discours angélique*

Ces deux versets marquent la transition avec la longue section narrative (v. 1-63) et semblent plutôt déconnectés des sections précédente et suivante. Bien que d'un point de vue formel, le v. 64 ressemble au verset précédent (même rime et même sujet grammatical), le « nous » du v. 63 est un pluriel de majesté et se réfère à Dieu, alors que le « nous » du v. 64 se réfère à des anges (Droge, *Qur'ān*, p. 197 ; Dye, « Qur'anic Mary » ; Neuwirth, « Imagining Mary », p. 403). Ce discours angélique traitant de la fonction des anges est thématiquement déconnecté des récits qui le précèdent mais pourrait se présenter comme un lien entre la section narrative et la section polémique qui suit (v. 66-98) (Dye, « Qur'anic Mary » ; Toorawa, « Sūrat Maryam », p. 28-30 ; Neuwirth, « Imagining Mary », p. 403).

66-98 *Polémique et avertissements*

La partie restante de la sourate 19 est d'un genre très différent de la longue section narrative qui constitue la première partie de la sourate. Cette section est hautement polémique et ne comprend pas de matériel narratif : elle consiste en exhortations et discours polémique contre les incrédules. Les sujets du discours polémique sont typiquement coraniques : l'incroyance en la résurrection et le Jugement dernier

(v. 66-72), la punition pour l'incroyance dans les signes de Dieu, le caractère éphémère du monde présent (v. 73-80), le polythéisme et l'idolâtrie (v. 81-87), la réfutation de ceux qui disent que Dieu a pris un fils (v. 88-96) et la confirmation des origines divines de la révélation (v. 97-98). La langue polémique est inextricablement liée aux descriptions des scénarios du Jugement où les gens seront rétribués ou punis selon leurs actes, ce qui fournit à cette section un caractère moralisateur et exhortatif.

Les v. 66-72 traitent d'une polémique concernant la croyance en la résurrection. Le Coran emploie ici un modèle de réfutation fréquent : il reproduit (ou crée) l'argument de ses adversaires afin d'être capable de le réfuter (voir Azaiez, *Contre-discours*, p. 135). Le Coran contredit l'incroyance en la résurrection en se référant à la création de l'espèce humaine par Dieu (v. 67), la logique implicite étant que puisque Dieu a créé une fois, Il peut le faire à nouveau (voir aussi Q 17 : 49-51, 98-99 ; 36 : 78-79).

Le scénario du jugement décrit aux v. 68-72 présente le détail plutôt curieux de Dieu rassemblant les croyants ainsi que les incrédules au jour du Jugement et les menant tous ensemble dans la Géhenne (v. 68), sans exemption apparemment (v. 71). Les justes seront secourus des feux de l'enfer uniquement ensuite (v. 72). À première vue, ces versets semblent exprimer une notion de punition temporelle à l'image de l'idée chrétienne du purgatoire. Cependant, l'idée d'une punition temporelle des croyants ne cadre pas très bien avec la théologie coranique en général, et Tor Andrae suggère que nous pourrions avoir une vision plus précise de l'expression *wa-'in minkum illā wāriduhā* (« [Il n'y a] personne parmi vous [qui] n'y viendra ») (v. 71). Andrae s'intéresse tout particulièrement au participe actif *wārid* (« venant à »), en soutenant qu'il ne signifie pas nécessairement « venant à » à la Géhenne, au sens « d'entrer dedans », mais pourrait juste signifier, « approcher sans entrer » ou « passer par ». Ainsi, il considère que le scénario imaginé ici est que les croyants et les incrédules sont tous menés aux portes de la Géhenne où ils s'agenouillent tous. Ensuite, les croyants seront séparés des incroyants qui seront laissés en enfer sur leurs genoux pliés (v. 72) alors que les croyants vont au paradis

(Andrae, *Origines*, p. 87). L'idée que les incrédules sont des alliés ou des associés de Satan et des démons (*shayātīn*, v. 68) se trouve dans de nombreux versets coraniques (voir Q 2 : 14 ; 6 : 121 ; 7 : 30 ; 19 : 83 ; 41 : 25 ; 43 : 36).

Les v. 73-80 s'attaquent à l'incrédulité dans les signes de Dieu et au manque de reconnaissance du caractère éphémère de la vie présente. La section est majoritairement énoncée à la première personne du pluriel (le pluriel de majesté) mais avec quelques interruptions où on parle de Dieu à la troisième personne.

« Nos signes », mentionnés aux v. 73 et 77, sont une référence coranique fréquente à la révélation divine et dénotent une communication divine verbale et non-verbale. Le v. 73, cependant, se réfère aux signes comme révélation verbale puisqu'ils sont l'objet de la récitation. Les v. 74 s. sont une exhortation sur le caractère illusoire de la richesse matérielle. Ils insistent sur le fait que les biens spirituels et le comportement juste sont impérissables, ce dont les croyants se rendront compte au jour du Jugement. Le v. 75 commence par l'impératif *qul* (« dis »), qui apparaît plus de 300 fois dans le Coran et majoritairement dans des contextes polémiques autour des questions de croyance et de légitimité du prophète coranique (Radscheit, « Provocation », p. 310-311). *Qul* fonctionne comme un outil littéraire et rhétorique introduisant le discours coranique sur un sujet donné, souvent sous la forme d'un contre-argument à une question polémique ou une accusation. L'impératif s'adresse habituellement au prophète coranique qui se présente comme le réceptacle passif du discours coranique (Radscheit, « Provocation », p. 311-312 ; Droge, *Qur'ān*, p. 9, n. 92 ; voir Azaiez, *Contre-discours*, p. 78 s.).

Les v. 81-87 constituent un discours moralisateur sur ceux qui ont pris « des autres dieux que Dieu » (v. 81). De manière intéressante, le Coran ne semble pas nier l'existence de ces dieux, mais plutôt, il les dépeint comme des adversaires pour les incroyants (v. 82) et insiste sur le fait qu'ils n'auront pas le pouvoir d'intercéder au Jour du Jugement, lorsque les incroyants seront tenus pour responsables de leurs actes (Crone, « Qur'ānic Pagans », p. 158-159). Le v. 84 se réfère à un compte associé avec les incrédules, ce qui dénote le

temps limité avant le Jugement. Si nous prenons le nombre mentionné comme une référence aux jours ou aux années, cela pourrait indiquer que le moment du jugement a déjà été déterminé (Droge, *Qur'ān*, p. 198).

La courte section suivante (v. 88-96) traite de l'idée que Dieu a pris un enfant, ou un fils, ce qui est un sujet de polémique fréquent dans le Coran (voir par exemple Q 2 : 116 ; 4 : 171 ; 6 : 101 ; 10 : 68 ; 21 : 26 ; 25 : 2). Thématiquement, cette section rappelle les v. 34-40, qui présentent des tons anti-chrétiens forts avec leur réfutation claire de Jésus comme fils de Dieu. À l'inverse des v. 34-40, cependant, cette section n'apparaît pas comme une interruption du flot narratif mais cadre plutôt bien au contexte polémique d'ensemble de la section plus large constituée par les v. 66-98. De plus, cette section ne mentionne pas explicitement Jésus comme la cible de la réfutation ; elle s'attaque simplement à l'idée que Dieu a pris un fils, *wa-qālū ttakhadha l-raḥmānu waladan* (« Et ils disent, "Le Miséricordieux a pris un fils (ou un enfant)" »). Si le « ils » demeure anonyme, on pourra considérer que cette polémique pourrait être dirigée aussi bien à l'encontre des polythéistes que des chrétiens (voir par exemple Neuwirth, « Imagining Mary », p. 404). La réfutation de l'idée que Dieu possède un enfant (*walad*, aussi compris comme « progéniture ») ou a pris un enfant, apparaît dans quelques autres versets coraniques qui sont situés dans des contextes anti-chrétiens clairs (voir particulièrement Q 2 : 116 ; 4 : 171) et la réfutation antichrétienne pourrait aussi être l'objectif visé ici. Le Coran utilise le terme *walad* deux fois en référence à Jésus, dont une fois plus tôt dans cette sourate (Q 4 : 171 ; 19 : 34-35) (Sirry, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 335), ce qui pourrait impliquer que ce passage relève bien de la polémique coranique sur la christologie.

Manfred Kropp a soutenu que la réfutation n'était pas seulement anti-chrétienne mais qu'elle visait un groupe de chrétiens en particulier. Cet argument est fondé sur l'expression « prendre un enfant » et en particulier sur le verbe *ittakhadha*, « prendre », qui peut être lu dans un sens littéral, « adopter » (Kropp, « Tripartite Formulas », p. 258). Ainsi, il est possible de lire le passage comme une réfutation de la

christologie nestorienne en termes d'adoptianisme (Kropp, « Tripartite Formulas », p. 258 ; El-Badawi, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 334 ; Sirry, dans *ibid.*, p. 335 ; Zellentin, dans *ibid.*, p. 336-37).

Les deux derniers versets de la sourate (v. 97-98) portent sur le Coran et sa langue et touchent donc au thème de l'autoréférentialité. Les versets représentent un discours divin adressé au prophète et se présentent comme une confirmation de la révélation qui est dite avoir été faite « facile dans ta langue » (*yassarnāhu bi-lisānika*, v. 97). On peut souligner que le Coran est conscient de la langue dans laquelle il est écrit – c'est même un thème récurrent (voir Q 12 : 2 ; 13 : 37 ; 14 : 4 ; 16 : 103 ; 26 : 195 ; 44 : 58 ; 46 : 12 ; voir Hoyland, « Epigraphy and the Linguistic Background », p. 63 ; Jenssen, « Arabic Language », p. 132). Ainsi, le Coran met ici l'accent sur le fait que la langue de la révélation est aussi la langue du prophète (voir aussi Q 44 : 58). Luxenberg soutient que le verbe *yassara* est lexicalement fondé sur le syriaque *pashsheq* qui peut avoir le sens de « traduire », il suggère donc de traduire par « Nous l'avons traduit en ta langue » (Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 123-124), considérant que le Coran est en fait complètement dérivé d'un milieu chrétien syriaque et qu'il était originellement écrit en syriaque. Bien que l'influence de la langue et de la littérature syriaques sur le Coran soit reconnue (à des degrés différents) par les chercheurs, l'hypothèse selon laquelle le Coran serait entièrement dérivé du syriaque demeure marginale. Il est possible que l'arabe *yassara* soit un calque du syriaque *pashsheq* mais ce verbe peut également signifier « rendre facile » ou « expliquer », et pas uniquement « traduire » (Dye, « Traces of Bilingualism », p. 349, n. 30). Le dernier verset de la sourate consiste en une référence aux châtiements des peuples anciens pour leur incrédulité et appartient au *topos*, très présent dans le corpus coranique, des *Straflegenden* (« légendes de punition »).

Traduit de l'anglais par Julien Decharneux.

*

Bibliographie

- ABBOUD Hosn (2005), « Qur'anic Mary's Story and the Motif of Palm Tree and the Rivulet », *Parole de l'Orient* 30, p. 261-280.
- ABBOUD Hosn (2014), *Mary in the Qur'an. A literary reading* (Londres : Routledge).
- ANDRAE Tor (1955), *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris : Maisonneuve) ; éd. originale : « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112.
- AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
- AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary: A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James A. (2001), « Textual Criticism of the Koran », *Journal of the American Oriental Society* 121, p. 1-6.
- BLACHÈRE Régis (1966), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- CASANOVA Paul (1924), « Idrīs et 'Ouzair », *Journal Asiatique* 205, p. 326-360.
- CRONE Patricia (1994), « The First-Century Concept of "Hijra" », *Arabica* 41/3, p. 352-387.
- CRONE Patricia (2010), « The Religion of the Qur'ānic Pagans : God and the Lesser Deities », *Arabica* 57, p. 151-200.
- DROGE, Arthur J. (2013), *The Qur'ān* (Sheffield et Bristol : Equinox).
- DYE Guillaume (2012), « Lieux saints communs, partagés ou confisqués, aux sources de quelques péricopes coraniques (Q19 : 16-33) », dans Isabelle Depret, Guillaume Dye (dir.), *Partage du sacré. Transferts*,

dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles (Bruxelles : EME), p. 55-121.

DYE Guillaume (2015), « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », dans Guillaume Dye, Anja Van Rompaey, Christian Brouwer (dir.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses* (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles), p. 55-104.

DYE Guillaume (2017), « Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'ānic Arabic », dans Ahmad Al-Jallad (dir.), *Arabic in Context* (Leyde/Boston : Brill), p. 337-371.

DYE Guillaume (à paraître), « The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'ān », dans Guillaume Dye (dir.), *Early Islam : The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (Chicago : Oriental Institute).

ERDER Yoram (1990), « The Origin of the Name Idrīs in the Qur'ān : a Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam », *Journal of Near Eastern Studies* 49/4, p. 339-350.

ERDER Yoram (2002), « Idrīs », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 484-486.

HOYLAND Robert (2008), « Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'ān », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 51-69.

JENSSEN Herbjørn (2001), « Arabic Language », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 127-35.

KROPP Manfred (2011), « Tripartite formulas in the Qur'ānic Corpus », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 247-264.

LINDSTEDT Ilkka (2015), « Muhājirūn as a Name for the First/Seventh Century Muslims », *Journal of Near Eastern Studies* 74/1, p. 67-73.

LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].

MARSHALL David (2006), « Zechariah », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 574-76.

- MARX Michael (2010), « Glimpses of Mariology in the Qur'an », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur'ān in Context* (Leyde : Brill), p. 533-564.
- MORTENSEN Mette Bjerregaard (2017), « The Concept of *Muhājirūn* – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh-Century Qur'ānic Movement », conference paper, The 8th Nangeroni Meeting, Florence.
- MOURAD Suleiman A. (1999), « On the Qur'anic Stories about Mary and Jesus », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1/2, p. 13-24.
- MOURAD Suleiman A. (2002), « From Hellenism to Christianity and Islam : The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān », *Oriens Christianus* 86, p. 206-216.
- MOURAD Suleiman A. (2008), « Mary in the Qur'ān : a Reexamination of Her Presentation », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 163-74.
- NEUWIRTH Angelika (2009), « Imagining Mary – Disputing Jesus. Reading *Sūrat Maryam* and Related Meccan Texts within the Qur'ānic Communication Process », dans Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock, Lawrence I. Conrad (dir.), *Fremde, Feinde und Kurioses* (Berlin/New York : De Gruyter), p. 383-416.
- NEUWIRTH Angelika (2010), « The House of Abraham and the House of Amram », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 499-532.
- RADSCHEIT Matthias (2004), « Provocation », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 308-314.
- SHOEMAKER Stephen J. (2003), « Christmas in the Qur'ān : The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, p. 11-39.
- TOORAWA Shawkat M. (2011), « *Surat Maryam* (Q. 19) : Lexicon, Lexical Echoes, English Translation », *Journal of Qur'anic Studies* 13/1, p. 25-78.
- TOTTOLI Roberto (2002), *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (Londres : Routledge), trad. de *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia : Paideia, 1999).

VAN DER VELDEN Frank (2007), « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie : Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64 », *Oriens Christianus* 91, p. 164-203.

ZEBIRI Kate (2004), « Polemic and Polemical Language », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 114-125.

METTE BJERREGAARD MORTENSEN

Sourate 20

ṬĀ' HĀ'

STRUCTURE GÉNÉRALE

135 versets. La sourate ṭā' hā' tire son titre du tout premier verset qui est uniquement formé des lettres ṭā' et hā', et dont le sens est peu clair. En général, la sourate rime en -ā/-ī à l'exception de seulement deux versets (v. 78 : -hum, v. 92 : -ū, qui peut rimer toutefois avec le -ī du verset suivant). Le nom arabe de Moïse, *Mūsā*, est fréquemment employé comme mot final (v. 9, 11, 17, 19, 36, 40, 49, 57, 67, 70, 83, 91), ce qui peut avoir guidé le choix de la rime pour la sourate entière (Toorawa, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 231).

La sourate 20 présente un degré inhabituel de cohérence thématique dans la mesure où la sourate est dédiée quasiment entièrement au prophète Moïse et à différentes histoires qui lui sont associées. La partie principale de la sourate, v. 9-101, raconte l'appel à la prophétie de Moïse, son investiture prophétique et celle d'Aaron, le début de sa vie, sa lutte avec Pharaon, l'exode hors d'Égypte, et enfin l'épisode de l'adoration du veau. La partie restante de la sourate inclut une section décrivant le scénario eschatologique du Dernier Jour ainsi qu'une section relatant l'histoire de la chute d'Adam. De larges parties de la sourate peuvent ainsi être lues comme des compositions unifiées.

Moïse est le prophète préislamique le plus souvent cité dans le Coran et son importance comme préfiguration prophétique du prophète coranique peut difficilement être exagérée. Le Coran contient de nombreux récits sur Moïse dont beaucoup présentent des parallèles structurels et linguistiques significatifs qui pourraient suggérer que ces passages ne se sont pas développés indépendamment les uns

des autres. Parmi ces différentes versions, celle de la sourate 20 est la plus détaillée et la plus exhaustive (Neuwirth, « Negotiating Justice », p. 4 ; Schöck, « Moses », p. 419).

On peut relever de nombreux éléments intéressants concernant les récits mosaïques dans le Coran. Premièrement, nous pouvons noter que la narration est massivement dialogique. Les différents éléments sont exprimés au moyen d'interactions verbales entre deux ou trois personnages et la section tout entière sur Moïse comprend, outre des versets narratifs, de nombreuses scènes dialoguées passant souvent plutôt abruptement des uns aux autres (Azaiez, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 227-228). Deuxièmement, il semble qu'il y ait ici deux strates enchevêtrées dans le récit général sur Moïse : une strate narrative relatant les différents épisodes de sa mission prophétique et une strate discursive consistant en des leçons sur la piété et sur des points doctrinaux dont la fonction principale semble être d'instruire l'audience coranique sur la signification morale du récit concerné (*ibid.*, p. 228). Troisièmement, en comparaison du récit biblique sur la vocation et la mission de Moïse, il convient de noter comment le Coran tente d'universaliser le récit. Ainsi, Emmanuelle Stefanidis a montré comment le Coran élude les détails narratifs qui indiquent un contexte spécifique : par exemple, lorsque Dieu se présente à Moïse au v. 12, il se présente comme *rabbuka* (« ton Seigneur ») mais jamais comme le Seigneur d'Abraham, Isaac et Jacob (voir Ex 3, 6) (Stefanidis, dans *ibid.*, p. 230). On doit également noter ici que le récit de la mission de Moïse auprès de Pharaon n'est pas motivé par l'intention de Dieu de sauver Son peuple en Égypte mais par le fait que Pharaon doit être puni pour son arrogance et son incrédulité (voir Q 20 : 24, 43). Par conséquent, la lutte de Moïse avec Pharaon dans le Coran devient encore un autre exemple de la manière dont Dieu punit les peuples incrédules qui refusent de reconnaître Ses signes et rejettent Ses messagers (Stefanidis, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 230). En d'autres termes, le Coran tend à voir ces histoires comme morales et paradigmatiques – et universalistes dans leur portée – plutôt que relevant d'une mythologie fondatrice, par exemple. Les récits de Moïse ont une fonction et un objectif

didactiques, à l'image des récits de punitions (*Straflegenden*) dans le Coran en général : ils servent d'outils exhortatoires.

Comme on l'a mentionné plus haut, la sourate présente un certain nombre de parallèles frappants avec d'autres récits coraniques. Ceci vaut particulièrement pour Q 20 : 83-98 qui relate l'épisode de la vénération du veau et trouve un parallèle en Q 7 : 148-154 ; ainsi que Q 20 : 115-127 qui raconte l'histoire de la chute d'Adam et a des parallèles en Q 2 : 30-39 et Q 7 : 10-28. Les savants se sont ainsi particulièrement intéressés à la relation entre ces trois sourates, et notamment à la question de leur chronologie relative. Alors que les chercheurs s'accordent sur le fait que la sourate 2 est la plus tardive, il n'y a aucun consensus scientifique sur la relation entre les sourates 7 et 20, excepté le fait que ces deux textes ne se sont clairement pas développés de façon indépendante (pour une discussion plus détaillée de la question de la chronologie relative, voir le commentaire sur Q 20 : 83-98 et 115-127 ; voir aussi Witztum, « Variant Traditions », p. 13-46 ; *id.*, *Syriac Milieu of the Quran*, p. 66-110 ; Neuwirth, « Negotiating Justice », p. 4-16 ; *id.*, « "Oral Scriptures" in Contact », p. 75-83 ; Pohlmann, *Die Entstehung des Korans*, p. 99-114 ; Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, p. 86-93 ; Beck, « Iblis und Mensch », p. 235-244 ; Pregill, « Isrā'īliyyāt », p. 233-236). En plus de ces deux passages intimement liés, Nicolai Sinai a indiqué qu'il est caractéristique des deux sourates que les récits de transgression (c'est-à-dire le récit de la vénération du veau et l'histoire de la chute d'Adam) s'entrelacent (Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, p. 89). Cependant, les deux sourates présentent également un certain nombre de différences, l'une des plus générales étant que là où la sourate 7 se concentre sur des groupes de pécheurs et est généralement préoccupée par la responsabilité et le châtement collectifs, la sourate 20 est plus intéressée par des individus pécheurs et le rôle de la responsabilité individuelle (Witztum, « Variant Traditions », p. 36).

Plan

1-8 Objectif du Coran.

9-101 Récit mosaïque.

9-23 Moïse, son appel et les signes divins.

24-36 Moïse et Aaron.

37-40 Référence au début de la vie de Moïse.

41-48 Moïse et Aaron sont envoyés auprès de Pharaon.

49-76 Moïse et Pharaon.

77-79 Exode hors d'Égypte.

80-82 Alliance avec Dieu.

83-98 L'épisode de la vénération du veau.

99-101 Conclusion.

102-112 Scénario eschatologique.

113-114 Exhortation sur le Coran arabe.

115-127 La Chute d'Adam.

128-132 Discours divin au prophète.

133-135 Polémique sur les signes.

COMMENTAIRE

1-8 *Objectif du Coran*

La première section de la sourate est conçue comme un discours divin adressé au prophète et porte sur le Coran lui-même, son objectif et l'omniscience de Dieu.

Le texte s'ouvre sur une combinaison de deux lettres (*ṭā' hā'*) qui donne son titre à la sourate. Vingt-neuf sourates commencent par une combinaison de lettres allant d'une à cinq, mais jusqu'à présent, aucune explication satisfaisante n'a été proposée pour ces lettres. Cette combinaison de lettres est propre à la sourate 20 (Droge, *Qur'ān*, p. 199). Le v. 2 présente une évocation du Coran comme révélation et comme rappel (*tadhkiratan*) pour les pieux. La racine *dh-k-r* joue un rôle pivot dans différents textes coraniques, où elle est utilisée pour se référer à la révélation en général et au Coran en particulier (voir par exemple Q 6 : 90 ; 7 : 63, 69). Plutôt que dénoter un souvenir de quelque chose qui a été oublié, « rappel » ou « souvenance » est utilisé au sens d'attirer l'attention de manière répétée vers quelque chose et le garder à l'esprit, de manière à cultiver une vigilance constante à l'égard de la révélation constituée par le message coranique (*ibid.*, p. 36, 199).

Le v. 6 comporte un hapax, *al-tharā*, dont le sens n'est pas complètement clair, peut-être « sous le sol », « les profondeurs les plus basses » ou « les abysses aqueuses » (*ibid.*, p. 199). Bell note que le mot n'est pas commun et qu'il est certainement utilisé en raison des contraintes de rime (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 521). Le v. 7 se réfère au « secret bien caché » (*al-sirra wa-akhfā*, littéralement « le secret et le plus caché »), formule dont le sens n'est pas clair. L'expression pourrait désigner le Jugement dernier, puisque le moment où surviendra l'événement eschatologique est souvent présenté comme un secret qui appartient à Dieu seul (voir aussi Q 20 : 15) (*ibid.*, p. 522 ; Droge, *Qur'ān*, p. 199). La section se conclut avec une assertion formulaire sur l'unicité de Dieu (v. 8).

9-101 *Récit mosaïque*

9-23 Moïse, son appel et les signes divins

Cette section amorce le récit de Moïse et de sa mission, qui constitue la partie principale de la sourate. Le Coran raconte généralement les récits bibliques sous une forme légèrement modifiée et en incluant des détails significatifs qui n'apparaissent pas dans le récit original. Les v. 9-23 décrivent l'appel de Moïse par le feu ainsi que les signes divins qu'il reçoit. Le Coran contient différentes versions de cette histoire qui sont similaires, mais pas identiques (voir Q 27 : 7-14 ; 28 : 29-35).

Ex 3-4 narre l'histoire de Moïse et du buisson ardent ainsi que l'histoire du bâton de Moïse transformé en serpent et à nouveau en bâton. Le Coran raconte cette histoire aux v. 9-23, dans une version significativement plus courte que son pendant biblique, mais avec une attention plus grande portée à la sainteté de la terre sur laquelle Moïse se tient (Rubin, « Moses and the Holy Valley », p. 73). L'expression *al-wādi l-muqaddasi tuwan* (« la vallée sainte de Tuwā », v. 12), qui apparaît deux fois dans le Coran (Q 20 : 12 et Q 79 : 16), est particulièrement intéressante ici. Bien que les deux sourates ne soient pas vraiment similaires, elles mentionnent toutes deux Moïse et la vallée sainte, et c'est dans ce contexte que l'expression *al-wādi l-muqaddasi tuwan* apparaît. En comparant les versions coraniques à la version de la Bible hébraïque, un mot en particulier ressort : *tuwā*, ou si on le comprend avec le *tanwīn* (le marqueur des désinences grammaticalement indéfinies), *tuwan*. En effet, à l'inverse de la plus grande partie de l'histoire, ce détail spécifique ne possède pas de parallèle biblique. Les parallèles entre les récits bibliques et coraniques sur Moïse et le buisson ardent sont en tout cas évidents. Le récit biblique sur Moïse et le buisson ardent est associé au mont Horeb (souvent pris pour un autre nom du mont Sinai, mais ce sont probablement deux lieux différents) et, aussi à la vallée mentionnée dans le Coran. Cependant, le mot *tuwāl/tuwan* a suscité de nombreuses tentatives d'explication, parce qu'il n'a pas d'antécédent dans le récit biblique et parce que ses origines sémantiques sont obscures (Brinner, « Tuwā », p. 395), aussi bien concernant son

étymologie que sa signification. On peut les classer en deux approches, l'une comprenant le mot *ṭuwā* comme un simple nom propre et l'autre interprétant *ṭuwā/ṭuwan* comme un terme descriptif se rapportant, soit à la vallée, soit à Moïse (Rippin, « Search for *Ṭuwā* », p. 403).

La majorité des exégètes musulmans considèrent que le mot doit être compris comme un nom propre, pour des raisons à la fois grammaticales et liées au lexique et au style du Coran (*ibid.*, p. 413). Selon ce point de vue, *ṭuwā* est simplement le nom de la vallée sainte. Une explication différente a été proposée par James Bellamy qui suggère que le mot *ṭuwā* pourrait être un calque ou une traduction littérale de « la définition exégétique de Gilgāl » (Bellamy, « Textual Criticism », p. 3), un lieu mentionné en Jos 5, 15. Bellamy souligne le parallèle entre Moïse et Josué, à qui on avait demandé de retirer leurs chaussures parce que le sol sur lequel ils se tenaient était sacré (Ex 3, 5 ; Jos 5, 15). Dans le cas de Josué, l'épisode eut lieu à Gilgāl qui, selon Bellamy, est un jeu de mot sur la racine hébraïque *g-l-l* signifiant « rouler » (Bellamy, « Textual Criticism », p. 2-3). Si nous acceptons la lecture *ṭawā* au lieu de *ṭuwā*, le mot arabe pourrait signifier « il roula », et Bellamy soutient que *ṭawā* est ainsi probablement une traduction de la définition exégétique de Gilgāl. Cette explication a cependant été rejetée en raison des différences, d'une part, entre les figures de Moïse et Josué, et d'autre part entre les deux lieux que sont le Mont Horeb et de Gilgāl : de telles différences rendent en effet improbable la connexion que Bellamy entend établir (voir par exemple Rippin, « Search for *Ṭuwā* », p. 417-418 ; Stewart, « Notes on Medieval and Modern Emendations », p. 236 ; Rubin, « Moses and the Holy Valley », p. 75-76).

Une autre explication suggère que *ṭuwā* est relié à *ṭūr*, le mot araméen/syriaque pour « montagne », qui est utilisé dans le Coran pour se référer au mont Sinaï (voir Q 2 : 63, 93 ; 4 : 154 ; 23 : 20 ; 52 : 1 ; 95 : 2). L'idée est que *ṭuwā* est une forme déformée de *ṭūr* et que la déformation *ṭūr/ṭuwā* a servi à conserver la rime. Cet argument est corroboré par le fait que *ṭuwā* n'apparaît que deux fois dans le Coran, à chaque fois dans des versets qui présentent une rime finale en *-ā*. De plus, d'autres versets (Q 19 : 52) identifient le lieu où Moïse a observé

le buisson ardent au côté droit du mont Sinaï (Stewart, « Notes on Medieval and Modern Emendations », p. 236-237 ; voir aussi Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 523). Cependant, comme l'a noté Joseph Witztum, si le mot *tūr* a dû être adapté pour conserver une rime en *-ā*, alors la forme *tūrā*, plutôt que *tuwā*, aurait constitué une adaptation suffisante (Witztum, « Review », p. 328 ; voir aussi Rubin, « Moses and the Holy Valley », p. 75).

Manfred Kropp suggère que nous pouvons comprendre *tuwā* comme un verbe ou un participe, probablement dérivé de la racine syriaque *t-w-h*, « traverser » ou « marcher », ou même de l'arabe *tawa*. Il soutient que la forme et la position du verbe ou participe est due à la nécessité de conserver la rime, mais que le sens est très intuitif et simple : « Retire tes sandales lorsque tu traverses la vallée sacrée » (Kropp, « Braucht das "heilige Tal" einen Namen », p. 444-446 ; voir aussi Dye, « Étude critique », p. 291, n. 32, continuée p. 292).

Enfin, Uri Rubin a considéré que le terme *tuwā* portait un sens descriptif et était mieux compris comme un nom accusatif verbal « modifiant l'adjectif *al-muqaddas* » (Rubin, « Moses and the Holy Valley », p. 76), signifiant donc « de sacralité/sainteté multiple ». Rubin explique que *tuwan* (ou *tiwan*) se réfère à une chose faite deux fois, et il soutient ainsi que la proposition *al-wādi l-muqaddasi tuwan* pourrait signifier « la vallée qui a été sanctifiée deux fois » ou, plus littéralement, « la vallée de la sainteté répétée », indiquant ainsi que Moïse se tient sur le sol de la sainteté répétée (*ibid.*, p. 76 ; *id.*, « Sacred Precincts », p. 513). Rubin remarque ensuite que si *tuwā/tuwan* avait été un nom propre, la position du mot aurait été différente : il aurait été placé devant *al-wādi l-muqaddasi* (Rubin, « Moses and the Holy Valley », p. 76).

Les v. 13-14 incluent l'élection de Moïse et une affirmation de l'unité de Dieu qui a des parallèles en Q 27 : 9 et 28 : 30, où nous trouvons des versions significativement plus courtes mais similaires de l'histoire de Moïse et de sa vocation prophétique. Dans chaque récit, l'appel de Moïse par le feu marque le début de sa mission prophétique (Schöck, « Moses », p. 421). La profession de foi monothéiste au v. 14, *'innānī 'ana llāhu lā 'ilāha 'illā 'ana* (« Certes, Je

suis Dieu, il n'y a pas de dieu excepté moi »), ici à la première personne (voir aussi Q 16 : 2 ; 21 : 25), apparaît sous différentes formes dans le Coran (voir Baumstark, « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln »).

Les v. 15-16 se réfèrent à l'événement eschatologique et en particulier au moment de son apparition. Le sens d'une partie du v. 15, cependant, n'est pas très clair : *akādu 'ukhfihā*, comme le verbe *khafā*, peut porter des sens différents (et opposés), « être caché » ou « révéler » (Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 70 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 523) Ainsi, le sens du verset pourrait être que le moment de l'Heure sera caché ou que le moment de l'Heure sera révélé. On peut présumer, cependant, que le sens est que l'Heure sera gardée cachée de manière à conserver les adhérents du message coranique dans un état d'anticipation continue du jugement imminent qui pourrait arriver à tout moment. De la même manière, la référence au moment secret du jugement imminent fonctionne comme une exhortation efficace et représente parfaitement l'une des préoccupations majeures du Coran, à savoir la contemplation et le souvenir constants du message coranique (Reynolds, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 230).

Les v. 17-23 contiennent les descriptions de deux signes que Moïse a reçus de Dieu : son bâton est transformé en serpent et à nouveau en bâton (v. 17-21) et sa main est rendue blanche (v. 22 ; voir Ex 4, 6). Le récit des deux signes possède un parallèle en Q 28 : 31-32 où les signes sont présentés comme une partie inhérente de la mission prophétique de Moïse auprès de Pharaon.

24-36 Moïse et Aaron

Cette petite section tourne autour de Moïse et Aaron, que Dieu nomme compagnon de Moïse pour sa mission auprès de Pharaon. Le v. 27 énonce la raison pour laquelle Aaron est son compagnon : il « dénoue le nœud de ma langue » (voir aussi Q 43 : 52). Cela semble faire allusion à un détail narratif qui n'est pas explicitement dit dans le Coran mais que l'on trouve dans la version de la Bible hébraïque,

à savoir que Moïse est « lent de parole et lent de langue » (Ex 4, 10 ; voir aussi Ex 6, 12, 30) (Droge, *Qur'ān*, p. 200).

37-40 Référence au début de la vie de Moïse

Les v. 37-40 font allusion à l'enfance de Moïse et au début de sa vie. Cette histoire est racontée dans une version similaire en Q 28 : 7-14, bien qu'il y ait quelques variantes de détail entre les deux versions (voir aussi Ex 2, 1-10).

Les mentions de l'arche d'Alliance (*al-tabūt*) et de la mer (*al-yamm*) au v. 39 font partie de la récapitulation coranique du récit de Moïse en Ex 2, 1-10. La mer mentionnée ici est donc vraisemblablement une référence au Nil (voir aussi Q 28 : 7, où Moïse est jeté dans la mer sans, cependant, la mention de l'arche d'alliance). Le terme *tābūt* apparaît seulement ici et en Q 2 : 248, où il est dit contenir la *sakīna* de Dieu. Droge suggère le sens « assurance » (Droge, *Qur'ān*, p. 26, n. 324) mais une explication plus plausible du mot peut être trouvée dans l'usage syriaque du terme. *Sakīna* est un mot emprunté à l'araméen (*shekina*) qui apparaît également dans la Peshitta ainsi que dans différents textes syriaques. Le sens exact du terme est difficile à déterminer mais *shekina* paraît dénoter une entité passive qui accompagne la présence de Dieu, à l'image d'un rayonnement (Cerbelaud, « Aspects de la shekinah », p. 91-93, 114-117).

La dernière partie de v. 40 soulève la question d'une connexion possible entre Moïse et le messager Shu'ayb. Shu'ayb fut envoyé au peuple de Madyan (voir Q 7 : 85 ; 11 : 84) mais au v. 40, le peuple de Madyan est mentionné en lien avec Moïse, sans aucune référence à Shu'ayb (voir aussi Q 28 : 22-23, 45), ce qui indiquerait que le matériau relatif à ces deux figures est lié d'une manière ou d'une autre (Reynolds, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 230). Là où Shu'ayb n'a pas de préfiguration évidente dans la tradition biblique, le nom arabe *madyan* est relié au *midyān* biblique (« Madyan ») et, par-là même, à l'histoire de Jethro et de Moïse (voir Ex 3, 1). Le Coran, cependant, ne fournit aucune base pour une identification de Shu'ayb avec le Jethro biblique, bien que cette

connexion ait été faite dans les traditions plus tardives (Tottoli, « Shu'ayb », p. 605-606).

41-48 Moïse et Aaron sont envoyés auprès de Pharaon

Les v. 41-48 consistent en un dialogue entre Dieu, Moïse et Aaron et portent sur l'envoi de Moïse et Aaron vers Pharaon. Au v. 47, Moïse et Aaron sont enjoins de se présenter comme « deux messagers » (*rasūlā*) lorsqu'ils arrivent à la cour de Pharaon. Le titre « messager » est utilisé à de nombreuses reprises dans le Coran, ainsi que le titre de « prophète » (*nabī*), désignant des individus qui sont particulièrement élus par Dieu afin de servir de médiateur de la communication divine. Souvent, les deux titres semblent être utilisés de manière interchangeable, mais Hartmut Bobzin a noté que toutes les figures désignées comme *nabī* viennent de la tradition judéo-chrétienne, ce qui n'est pas le cas de chaque *rasūl* coranique. On peut relever qu'il y a moins de personnages portant la désignation de *rasūl* et qu'ils sont dits avoir été envoyés à un peuple spécifique (Bobzin, « Seal of the Prophets », p. 565-573). Ainsi, dans ce verset, Moïse est désigné comme un messager (*rasūl*) mais en Q 19 : 51, par exemple, on lui attribue deux titres ; « Et souviens-toi dans le Livre de Moïse : en vérité, il était dévoué et était un messager, un prophète (*kāna rasūlan nabiyyan*) », indiquant clairement que les deux titres se recouvrent (voir Droge, *Qur'ān*, p. 9, n. 96).

49-76 Moïse et Pharaon

Cette section poursuit le récit sur Moïse et raconte sa lutte avec Pharaon. Le début de cette histoire représente un changement abrupt de paysage, de la vallée de « *Tuwā* » où Dieu avait ordonné à Moïse et Aaron d'aller vers Pharaon en tant que messagers (v. 41-48), vers un dialogue prenant place à la cour de Pharaon, où ce dernier s'adresse directement à Moïse en l'interrogeant sur son dieu (v. 49).

La référence aux générations passées au v. 51, et celle à un livre contenant la « connaissance » (*ilm*, v. 52) ne semblent pas vraiment

à leur place ici. Bell suggère que ce passage pourrait répondre à une objection à la résurrection fondée sur la décomposition des corps de ceux qui sont morts depuis longtemps, objection qui aurait été importante au moment de la composition du texte (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 526). Il convient également de noter ici la référence à « un Livre » (*kitāb*, v. 52) qui n'est pas une référence au livre de la révélation mais à un « registre » de toutes choses (voir par exemple Q 6 : 59 ; 9 : 36 ; 10 : 61 ; 11 : 6 ; 13 : 38 ; 22 : 70 ; 57 : 22) (Droge, *Qur'ān*, p. 80, n. 76).

Nicolai Sinai a soutenu que les remarques conclusives du v. 52, « Mon Seigneur ne s'égare pas et Il n'oublie pas » (*lā yaḍillu rabbī wa-lā yansā*) soulignent le thème de l'oubli, qui traverse la sourate tout entière (Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, p. 89). Au v. 52, Moïse déclare que Dieu n'oublie pas, et ce point précis est important car l'oubli est présenté comme le péché principal dans d'autres histoires de la sourate 20. Ainsi, en Q 20 : 88, les Israélites justifient leur culte du veau en disant que Moïse a oublié (*nasiy*) qui était son dieu véritable. De la même manière, Q 20 : 115 présente la chute d'Adam comme un événement où Adam oublie (*nasiya*) son alliance avec Dieu. Enfin, en Q 20 : 126, Dieu dit aux incrédules au jour de la Résurrection : « Nos signes vous sont venus, mais vous les avez oubliés (*nasītahā*), donc aujourd'hui vous êtes oubliés (*tunsā*) », mettant ainsi l'emphasis sur l'oubli envers Dieu comme transgression majeure (*ibid.*, p. 89).

Les v. 53-55 rompent avec le récit et constituent une leçon plus générale de piété qui semble plutôt détachée de la narration sur Moïse et de Pharaon. Le v. 53 présente un changement de personne (de la troisième personne du singulier à la première personne du pluriel) qui est étrange et ne semble pas à sa place, puisque cette leçon de piété fait encore partie du discours de Moïse (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 527 ; Droge, *Qur'ān*, p. 201, n. 36). Il y a aussi un changement de destinataire qui marque le début de ce discours général sur la piété et les miracles de Dieu (Moïse s'adresse à Pharaon au v. 52, mais s'adresse à un groupe à la deuxième personne du pluriel au v. 53). Le récit de Moïse et de Pharaon reprend au v. 56, où le pronom de la troisième personne du singulier est une référence à Pharaon qui a refusé de

reconnaître les signes de Dieu. On a suggéré que le texte pouvait refléter deux strates distinctes ici : une strate narrative et une strate supplémentaire consistant en leçons de piété qui sont insérées dans le texte comme un outil exhortatif destiné à instruire les auditeurs de la morale à déduire du récit (Younes, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 219, 232).

Les v. 56-59 reprennent le dialogue entre Moïse et Pharaon, et Moïse est accusé de fomenter l'expulsion de Pharaon hors du pays. La référence au « Jour de la Splendeur » (*yawmu l-zīnati*) au v. 59 pourrait se rapporter à une sorte de fête, mais aucune explication satisfaisante à cette référence n'a été donnée (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 527 ; Droge, *Qur'ān*, p. 201, n. 43).

Le paragraphe suivant, v. 60-73, relate le déroulement de la dispute entre Moïse et Pharaon et trouve un parallèle en Q 7 : 113-126 (voir aussi Ex 7, 8-13). Le v. 63 a reçu beaucoup d'attention de la part des chercheurs en raison de l'expression *'inna hādhāni la-sāḥirāni* (« Certes, ces deux magiciens... »). Le problème avec cette expression est que *hādhāni* ne suit pas les règles d'affectation de cas arabe : lorsqu'il est dépourvu de pronom affixe, *'inna* gouverne les noms à l'accusatif, ce qui signifie que nous devrions nous attendre à lire *hādhayni* plutôt que *hādhāni*. Dans l'édition standard du Caire, le problème est résolu en remplaçant *'inna* par la conjonction *'in* qui est neutre du point de vue du cas (voir Younes, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 232). D'autres ont suggéré que le -*ya* manquant était simplement une erreur grammaticale ; au lieu de *'in hādhāni*, nous devrions lire *'inna hādhayni*, bien qu'aucun des codices anciens n'indique la présence d'un -*ya* qui pourrait permettre la prononciation *hādhayni* (Burton, « Reading of Q 20,63 », p. 9, 26).

Par certains détails, le récit coranique de la rencontre entre Moïse, Aaron, Pharaon et ses magiciens diffère du récit en Ex 7, 8-13. La version coranique ne contient aucune mention explicite de serpents (voir Ex 7, 9-10, 12), bien que cela soit suggéré par la mention de cordes mouvantes et de bâtons au v. 66. De plus, le v. 69 décrit la manière dont Dieu ordonne à Moïse de jeter son bâton (littéralement : « ce qui est dans ta [main] droite », *wa-alqī mā fī yamīnika*), là où cette action

dans le récit biblique est attribuée à Aaron, qui joue seulement un rôle mineur dans la version coranique (voir Droge, *Qur'ān*, p. 201, n. 47).

Après la prosternation des magiciens (v. 70) comme une réponse aux « signes clairs » (ou « preuves claires », *mā jā'anā mina l-bayyināti*, v. 72), l'épisode de Moïse, Pharaon et les magiciens se conclut par un discours général sur les destins respectifs des croyants et des incroyants, exprimé par le caractère dualiste de l'au-delà (v. 74-76).

77-79 Exode hors d'Égypte

Les v. 77-79 concluent l'histoire de Moïse et Pharaon. Les versets sont une allusion au récit de l'Exode hors d'Égypte. L'expression, *asri bi-'ibādī* (« voyage avec Mes serviteurs », v. 77) est présente dans deux passages similaires qui racontent également le récit de la fuite de Moïse hors d'Égypte (voir Q 26 : 52 ; 44 : 23, bien que le récit de la sourate 44 ne mentionne en réalité jamais le nom de Moïse, mais s'y réfère seulement comme à « un honorable messenger » (*rasūlun karīm*, Q 44 : 17 ; voir Droge, *Qur'ān*, p. 335, n. 15).

80-82 Alliance avec Dieu

Ce bref paragraphe est une exhortation aux fils d'Israël (*banū 'isrā'īl*) et traite de leur alliance avec Dieu. Le v. 80 se réfère à l'alliance faite « sur le côté droit de la montagne » (*jāniba l-tūri l-aymana*), la montagne étant le mont Sinaï qui est seulement mentionné nommément deux fois dans le Coran (voir Q 23 : 20 ; 95 : 2). Q 19 : 52 fait une référence similaire au « côté droit de la montagne » lorsqu'il fait allusion au récit de Moïse recevant les tablettes de pierre, mais il ne mentionne pas explicitement le mont Sinaï. En Q 28 : 44, le « côté droit » est aussi spécifié comme étant le « côté occidental » (voir Dt 33, 2), qui est l'endroit où Moïse reçoit les commandements de Dieu. Le v. 81 traite de restrictions alimentaires et reflète probablement certaines différences concernant les lois alimentaires entre les *banū 'isrā'īl* et l'audience coranique (voir Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 529).

Neuwirth a affirmé que ces trois versets étaient des additions tardives au texte (Neuwirth, « 'Oral Scriptures' in Contact », p. 76 ; voir aussi Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 529). Non seulement l'admonition aux *banū 'isrā'il* représente un changement de discours (un discours rapporté à un discours direct), mais Neuwirth a aussi soutenu que les v. 80-82 anticipent l'épisode suivant dans la sourate, à savoir : l'adoration du veau (voir commentaire des v. 83-98). Bien que le v. 81 fasse référence à la nourriture pour avertir les Israélites de la colère de Dieu, elle considère que le commentaire exhortatif est principalement une référence à l'épisode de l'adoration du veau et que c'est à la lumière de cette exhortation qu'il doit être interprété (Neuwirth, « "Oral Scriptures" in Contact », p. 76-77).

83-98 L'épisode de la vénération du veau

Les v. 83-98 relatent l'épisode de l'adoration du veau et, à sa suite, des reproches de Moïse envers son peuple, Aaron et le mystérieux *al-Sāmirī* (v. 85, 87 et 95). L'histoire racontée dans cette section est une version coranique du récit d'Ex 32, 1-35 concernant le veau d'or. L'épisode est principalement raconté au travers d'un dialogue qui commence avec Dieu demandant à Moïse ce qui l'a fait s'éloigner rapidement de son peuple (v. 83). D'une manière intéressante, cette version coranique ne contient aucune mention de tablettes de pierre, et n'explique pas pourquoi Moïse a laissé son peuple seul, si ce n'est la réponse qu'il donne à Dieu au v. 84 : « afin que cela Te soit agréable ». L'histoire porte principalement sur Moïse apprenant l'adoration du veau et sa colère par rapport à cet épisode. Contrairement au récit de l'Exode, Aaron n'est pas explicitement lié à la fabrication du veau, bien que le reproche de Moïse à son frère (v. 92-94) puisse suggérer que Aaron avait d'une manière ou d'une autre quelque chose à voir avec cette affaire (Hawting, « Calf of Gold », p. 274 ; Neuwirth, « Oral Scriptures in Contact », p. 75). La responsabilité pour la fabrication du veau est plutôt attribuée au *Sāmirī*, une figure inconnue du récit de l'Exode et propre à la sourate 20, qui est ensuite maudit et chassé (v. 97).

L'épisode du veau est mentionné à plusieurs reprises dans le Coran (Q 2 : 51, 54, 92-93 ; 4 : 153 ; 7 : 148-153), mais les récits complets de cet événement apparaissent seulement dans la sourate 7 et dans la sourate 20. Par conséquent, comme c'est le cas avec le récit de l'alliance avec Adam raconté plus tard dans la sourate 20 (v. 115-127), cette section présente des parallèles frappants avec la sourate 7. Les similarités linguistiques entre les deux sections (Q 7 : 138-154 et Q 20 : 83-98) suggèrent que les deux textes ne peuvent pas être complètement indépendants. Joseph Witztum (« Variant Traditions », p. 28-35) a souligné les similitudes suivantes entre les deux péripécies :

Q 7

v. 148 : *'ijlan jasadān lahū khuwārūn* (« une [simple] image de lui [ayant] un beuglement »).

v. 150 : *wa-lammā raja'a mūsā 'ilā qawmihī ghadhbāna 'asīfan qāla* (« Lorsque Moïse revint à son peuple, en colère [et] affligé, il dit [...] »).

v. 150 : Concernant la réaction de Moïse envers Aaron et la réponse de Aaron : *wa-'akhadha bi-ra'si 'akhīhi yajurruhū 'ilayhi qāla bna 'umma* (« et il saisit la tête de son frère, le tirant vers lui. Il dit, « Fils de ma mère ! »).

Q 20

v. 88 : *'ijlan jasadān lahū khuwārūn* (« une [simple] image de lui [ayant] un beuglement »).

v. 86 : *fa-raja'a mūsā 'ilā qawmihī ghadhbāna 'asīfan qāla* (« Donc Moïse revint vers son peuple, en colère [et] affligé. Il dit [...] »).

v. 94 : Concernant ce que dit Aaron à Moïse : *qāla ya-bna-'umma lā ta'khudh bi-lihyatī wa-lā bi-ra'sī* (« Il dit, "Fils de ma mère ! Ne me saisis pas par ma barbe ou par ma tête !" »).

Les exemples ci-dessus montrent clairement que les deux sourates présentent un haut niveau d'interdépendance littéraire. Cependant, les deux récits sur Moïse et l'adoration du veau contiennent également des différences significatives : seule la sourate 7 mentionne les tablettes que Moïse reçoit de Dieu (Q 7 : 145, 150, 154), alors qu'elles sont complètement absentes de la sourate 20 ; c'est uniquement dans la sourate 7 que Moïse demande à voir Dieu (Q 7 : 143) et implore le pardon pour lui et Aaron (Q 7 : 151). La différence la plus notable

entre les deux récits, cependant, peut être trouvée dans la figure d'al-Sāmirī (Q 20 : 85, 87, 95). Al-Sāmirī est un mystérieux personnage qui joue un rôle central dans la sourate 20, puisqu'il est la force motrice de l'adoration du veau. Toutefois, curieusement, son apparition est limitée à cette sourate et le nom d'al-Sāmirī est introuvable dans la sourate 7 (Witztum, « Variant Traditions », p. 35). Q 20 : 88 décrit al-Sāmirī comme celui qui produit le veau, alors que cet acte en Q 7 : 148 est attribué au peuple de Moïse ; lorsque Moïse revient vers son peuple (Q 20 : 92), il blâme al-Sāmirī (Q 20 : 95-97) ainsi qu'Aaron et son peuple, là où Q 7 : 150 parle uniquement des reproches de Moïse à l'égard de Aaron et de son peuple. La figure du Sāmirī constitue donc la principale différence entre les deux versions coraniques (Witztum, « Variant Traditions », p. 35-36).

Des suggestions variées ont été faites par les chercheurs et les exégètes sur l'identité et les origines de ce mystérieux personnage, ainsi que sur la signification même de son nom/surnom. La traduction la plus commune d'al-Sāmirī est « le Samaritain » (voir par exemple Stenhouse, « Samaritans », p. 524 ; Heller et Rippin, « al-Sāmirī », p. 1046 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 529 ; Hawting, « Calf of Gold », p. 274) et les chercheurs se sont demandé comment un Samaritain a pu faire partie de l'histoire mosaïque de l'adoration du veau d'or.

Le récit de la sourate 20 présente sans doute une combinaison d'idées issues de différentes sources. On a suggéré que le rôle pivot du Samaritain, comme celui qui tente le peuple et fabrique le veau, doit être expliqué comme un épisode étiologique¹ : destiné à expliquer pourquoi les Samaritains sont séparés des non-Samaritains pour des raisons de pureté rituelle. Si on lit ainsi le récit de la sourate 20, cette séparation pourrait être vue comme une punition divine pour la vénération du veau. Selon cette hypothèse, la pratique rituelle des Samaritains serait expliquée comme une punition du Sāmirī pour avoir incité les Israélites à la vénération du veau plutôt qu'un rituel de séparation fondé sur un

1. C'est-à-dire un récit destiné à expliquer l'origine d'une situation contemporaine de celle des rédacteurs de l'histoire.

intérêt particulier pour la pureté (Heller et Rippin, « Sāmīrī », p. 1046 ; Goldziher, « Lā Misāsa », p. 23-28 ; voir aussi Rubin, « Traditions in Transformation », p. 202).

Uri Rubin a suggéré une autre explication. Il soutient que la forme al-Sāmīrī prend probablement ses origines dans le nom biblique de Zimri, mentionné en Nb 25, 14. L'affinité formelle entre les noms du Sāmīrī coranique et du Zimri biblique est claire et les rôles et contextes des deux sont thématiquement liés (Rubin, « Traditions in Transformation », p. 202 ; voir aussi Speyer, *Erzählungen*, p. 329-332). La version parallèle de l'épisode du veau dans la sourate 7 est insérée dans les récits des péchés des fils d'Israël en route pour la Terre promise. Avant de fabriquer le veau, les Israélites demandent à Moïse de faire pour eux un dieu comme le dieu d'un autre peuple qu'ils rencontrent dans leur périple (Q 7 : 138). Moïse refuse et blâme son peuple (Q 7 : 139-140). Cet épisode semble fondé sur Nb 25, 1-8 ; dans le Coran, il sert d'introduction à l'épisode du veau raconté en Q 7 : 148-153, et implique que la fabrication du veau est motivée par le désir d'avoir des dieux qui ressemblent aux dieux des autres nations (Rubin, « Traditions in Transformation », p. 201). Dans la version biblique, Zimri est exécuté pour son crime par Phinéas, le petit-fils d'Aaron (Nb 25, 7-8) ; dans la version de la sourate 20, al-Sāmīrī est maudit à la vie par Moïse (Q 20 : 97) (*ibid.*, p. 202). Ainsi, il y a des similarités formelles et thématiques entre les deux personnages.

La lecture traditionnelle du Sāmīrī comme « le Samaritain » a cependant été contestée par Michael Pregill, qui soutient que nous devrions lire, au lieu du « Samaritain », « le Samariten » ; de plus, selon lui, cette appellation ne se référerait pas à un troisième parti impliqué dans l'épisode de l'adoration du veau, mais bien à Aaron lui-même (Pregill, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 229). L'argument est ici que le récit coranique de l'adoration du veau représente une étymologie, non pas celle d'une séparation rituelle des Samaritains, comme mentionné plus haut, mais celle de l'adoration du veau d'or dans le royaume de Samarie décrit dans la Bible (voir 1 R12, voir aussi Os 8, 5-6 ; 10, 5). Selon cette explication, Aaron est présenté comme

l'instigateur du culte « samarien », le terme Sāmīrī pouvant être relié à Aaron, qui est considéré comme le *sāmīr/samīr* (« le gardien ») des Israélites, lorsque Moïse n'est pas là (Pregill, dans *ibid.*, p. 229). Quoi qu'il en soit, les origines et l'identité de ce personnage restent incertaines et débattues.

Un autre élément intéressant est la nature du veau lui-même. Au v. 87, on nous dit que le veau est fabriqué à partir d'ornements (voir aussi Q 7 : 148) mais contrairement à son pendant biblique, le veau coranique n'est nulle part explicitement décrit comme « un veau d'or ». Au contraire, le Coran fournit les détails suivants : *'ijlan jasadān lahu khuwārun*, « une [simple] image de lui [faisant] le bruit d'un beuglement », ou « un corps qui meugle » (Q 20 : 88 ; l'expression se trouve aussi en Q 7 : 148), on peut donc se demander si le veau fait d'ornements est d'une manière ou d'une autre transformé en un veau en chair et en os, vivant et beuglant ou bien s'il reste un veau fait d'or (Hawting, « Calf of Gold », p. 273-275).

Le v. 96 semble traiter de la fabrication du veau et du rôle d'al-Sāmīrī, mais le sens du verset est obscur. L'identité du messager dont il est question ici est inconnue, bien qu'une interprétation courante affirme qu'al-Sāmīrī a collecté la poussière des pas de l'ange Gabriel et l'a jetée au feu avec les ornements, ce qui expliquerait la capacité du veau à produire un mugissement (v. 88) (Hawting, *ibid.*, p. 274 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 531).

Le v. 97 contient la malédiction d'al-Sāmīrī, *lā misāsa* (« ne [me] touche pas ! »), ce qui est parfois expliqué comme une référence à une séparation rituelle entre Samaritains et non-Samaritains (*ibid.*, p. 532 ; Heller et Rippin, « Sāmīrī », p. 1046 ; voir aussi Goldziher, « Lā Misāsa », p. 23-28).

En général, les chercheurs ont supposé que les récits coraniques et les allusions à l'adoration du veau dépendent finalement du récit biblique et ses divers remaniements et interprétations qui se sont développés dans les traditions juives et chrétiennes, les récits coraniques appartenant eux-mêmes à ce genre de littérature midrashique (Hawting, « Calf of Gold », p. 275).

Comme on l'a mentionné plus haut, les deux récits des sourates 7 et 20, outre leur familiarité avec le récit biblique, présentent également un nombre frappant de similitudes linguistiques et sont indubitablement liés. Les chercheurs sont cependant en désaccord sur la chronologie relative de ces textes : lequel est le plus ancien ? Pour commencer, nous pouvons relever une différence fondamentale entre les deux textes et, en fait, entre les deux sourates en général : la sourate 7 est principalement préoccupée par les peuples pécheurs et la responsabilité du groupe, alors que la sourate 20 est foncièrement intéressée par les individus pécheurs et l'importance de la responsabilité individuelle. Cette caractéristique s'applique également aux deux récits sur Moïse et l'adoration du veau : dans la sourate 7, l'épisode du veau apparaît comme l'une des nombreuses transgressions des fils d'Israël, et c'est principalement le peuple qui est blâmé, alors que la sourate 20 se concentre sur la seule responsabilité individuelle et blâme un individu unique, le Sāmīrī. Les deux récits peuvent ainsi être interprétés de manière satisfaisante dans le contexte de leur sourate respective (Witztum, « Variant Traditions », p. 36-37).

En se fondant sur les observations indiquant que la sourate 7 s'intéresse aux sujets de l'expiation et de la colère divine, Angelika Neuwirth a soutenu que la sourate 20 constitue la version la plus ancienne et que le récit sur Moïse et l'adoration du veau dans la sourate 7 doit être considéré comme une version élargie, plus tardive, du récit que nous avons dans la sourate 20. Selon elle, la sourate 7 présente un discours d'expiation et une préoccupation par rapport à la colère divine, qui représente un développement plus tardif dans l'évolution de la communauté coranique (Neuwirth, « "Oral Scriptures" in Contact », p. 82-83). Elle soutient ensuite que le Sāmīrī constitue une figure ancienne dans la narration, qui est omis dans la sourate 7, où la responsabilité de la fabrication du veau passe du Sāmīrī au peuple. Ceci est dû, selon elle, à une dimension générale de discorde et de disharmonie qui traverse la sourate 7, ainsi qu'au ton généralement plus polémique contre les incrédules qui marque le récit à un stade plus tardif du développement du texte (*ibid.*, p. 77-78). De plus, elle note que la sourate 7 contient plusieurs interpolations plus tardives de

type exégétique (*ibid.*, p. 82-83 ; voir aussi Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, p. 87-90).

De manière intéressante, Bell soutient que le récit de la sourate 20 précède celui de la sourate 7, mais il considère que des modifications tardives ont été faites au récit de Moïse dans la sourate 20. Ces modifications concernent les versets mentionnant al-Sāmīrī, qu'il voit comme des ajouts postérieurs, bien que toute mention d'al-Sāmīrī ait ensuite été écartée de la sourate 7, car elle n'est pas biblique (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 532-533).

À l'inverse, Joseph Witztum note que la sourate 20 reflète au moins en un point une adaptation secondaire de la sourate 7, qu'il considère donc comme la version la plus ancienne. Witztum remarque un détail linguistique qui apparaît dans les deux récits, mais de manière légèrement différente, à savoir la mention de la hâte. En Q 20, la hâte est mentionnée deux fois d'abord comme une partie du discours divin adressé à Moïse et ensuite comme la réponse de Moïse : « “Pourquoi t'es-tu éloigné rapidement [*wa-mā a'jalaka*] de ton peuple, Moïse ?” Il dit, “Ils suivent mes pas de près, mais je me suis hâté vers Toi [*wa-'ajiltu ilāyka*], mon Seigneur, pour que cela Te soit agréable” » (v. 83-84). En Q 7, la mention de la hâte fait partie du reproche de Moïse à son peuple : « Lorsque Moïse revint vers son peuple, en colère [et] affligé, il dit, “Combien est exécrable ce que vous avez fait en mon absence ! Avez-vous cherché à hâter l'ordre de votre Seigneur [*'a-'ajiltum amra rabbikum*] ?” » (v. 150) (Witztum, « Variant Traditions », p. 38-40). Dans les deux récits, la mention de la hâte constitue un jeu de mots sur la racine *'-j-l*, qui fait écho à un élément central dans les deux histoires : le veau (*'ijl*). Ce jeu de mots n'a pas de précédent dans la Bible hébraïque ; le mot pour « rapide » y est *maher*, alors que le mot pour « veau » est *'egel*. Dans la Peshitta (Bible syriaque), cependant, nous trouvons un jeu de mots comparable ; le mot utilisé ici pour « rapidement » est *ba-'gal* et celui pour le veau est *'eglâ*. C'est là une observation remarquable puisque le jeu de mots en Q 7 : 150 est presque identique à celui que nous trouvons dans la Bible syriaque. Le jeu de mots en Q 20 : 83-84 est différent et semble être au mieux une variation sur celui de la Peshitta. Cela implique que l'auteur de ce passage dans

la sourate 7 est très probablement familier de la tradition syriaque et reproduit un jeu de mots syriaque, qui est repris et développé ensuite dans la sourate 20, d'une manière qui ressemble moins au récit biblique, tel qu'il se trouve dans la Peshitta (Witztum, « Variant Traditions », p. 42 ; voir aussi Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 153-156).

D'autres éléments indiquant que la sourate 20 est postérieure à la sourate 7 pourraient être trouvés dans le récit plus allusif et moins détaillé de la sourate 20, qui semble reposer sur, ou répondre à, des détails narratifs absents du récit lui-même. En Q 20 : 93, Moïse se réfère à l'ordre donné à Aaron, qui est accusé de désobéir, mais un tel ordre n'est pas mentionné plus tôt dans le récit. Ce pourrait être, cependant, une référence à un ordre donné en Q 7 : 142 : « Sois mon successeur parmi les gens et établis [les choses] correctement, et ne suis pas le chemin des semeurs de corruption ». » De même, la demande d'Aaron en Q 20 : 94, « “Fils de ma mère ! Ne [me] prends pas par ma barbe ou par ma tête ! », semblerait présupposer l'action menée en Q 7 : 150, « Et il jeta les Tablettes, et prit la tête de son frère, le tirant vers lui » (Witztum, « Variant Traditions », p. 38, n. 114). Cependant, il est très courant que les récits coraniques soient très allusifs et présupposent une grande familiarité avec les récits bibliques. Ainsi, ces observations ne permettent pas vraiment d'établir une chronologie relative.

99-101 Conclusion

Les v. 99-101 se présentent comme une conclusion et un commentaire exhortatif de l'histoire précédente sur Moïse et l'adoration du veau. Le mot *dhikr* (« souvenance », « rappel ») (v. 99) est d'une importance centrale dans le Coran en général, et est fréquemment mentionné en lien avec des prophètes et des allusions à des récits prophétiques. L'usage de ce terme montre à quel point le Coran est préoccupé par, et conscient de, la nature de son propre message et la valeur didactique, exemplaire et souvent moralisatrice des récits du passé. Droge note qu'il semble y avoir une lacune au début du v. 101, puisque la structure de la phrase n'est pas naturelle et semble incomplète (Droge, *Qur'ān*, p. 203).

102-112 Scénario eschatologique

Cette section décrit différents aspects du scénario eschatologique : l'occurrence de catastrophes naturelles, le rassemblement des pécheurs, la résurrection et le jugement final. Le « son de la trompette » (v. 102) est un signe fréquemment mentionné dans le Coran et annonce la venue du dernier jour (voir Q 6 : 73 ; 18 : 99 ; 39 : 68 ; 69 : 13 ; 74 : 8 ; 78 : 18). La trompette comme signe de la venue de l'Heure apparaît également dans le Nouveau Testament (Mt 24, 31 ; 1 Cor 15, 52 ; 1 Th 4, 16). Le sens du terme *zurqa* (« bleu », possiblement « aveugle ») au v. 102 est incertain. On suppose habituellement qu'il se réfère à la couleur des yeux des pécheurs et est un équivalent sémantique à « aveugle », signifiant que les pécheurs seront rassemblés et aveugles au Jour de la Résurrection (voir Q 20 : 124). Le sens reste cependant obscur (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 533 ; Droge, *Qur'ān*, p. 203).

Les v. 103-104 traitent d'une objection adressée à la notion de résurrection fondée sur le temps passé par les corps dans leur tombe. Le Coran représente ou reproduit les arguments de ses adversaires afin de les réfuter (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 533). Les v. 105-107 continuent à traiter des objections au scénario eschatologique, mais ici les objections se réfèrent à la représentation du Jour dernier, où on nous apprend que les montagnes seront broyées en poussière (v. 105 ; voir aussi Q 77 : 10 pour cette image). La réponse coranique est introduite par l'impératif *qul* (« dis »), utilisé plus de trois cents fois dans le Coran, souvent dans un contexte similaire, à savoir introduire la réponse (presque toujours adressée au prophète coranique) qui doit être apportée à une objection faite au message coranique (Droge, *Qur'ān*, p. 9, n. 92 ; voir Azaiez, *Contre-discours*, p. 78-79).

Les v. 108-112 décrivent le scénario du jugement lui-même, où les gens seront rassemblés devant Dieu par « le Convocateur » (*al-dā'iya*, v. 108 ; voir aussi Q 30 : 25 ; 54 : 6). Ce passage est principalement concerné par la question de l'intercession au jour du Jugement, qui ne semble pas complètement niée ici (voir aussi Q 2 : 255).

113-114 *Exhortation sur le Coran arabe*

Ces deux versets portent sur le Coran lui-même, son objectif, sa composition et sa rédaction. Cependant, ce à quoi le Coran se réfère en réalité lorsqu'il emploie le terme « Coran » (*qur'ān*) est sujet à débat : le terme se réfère-t-il à une édition actuelle du Coran en possession de Muhammad et de ses compagnons, ou cela signifie-t-il simplement « récitation » ou « lecture », sans se référer à une collection fixe de textes (voir le commentaire de Q 16 : 98-105 ; 17 : 9-10, 78 ; 18 : 54 pour une plus longue discussion à ce sujet) ?

Le v. 113 mentionne « un Coran arabe » (*qur'ānan 'arabiyyan*). Droge suggère que cette formule pourrait signifier que le texte coranique est considéré comme la traduction, en arabe, d'un archétype céleste ou « mère du Livre » (voir Q 12 : 2 ; 13 : 37 ; 16 : 103 ; 39 : 28 ; 41 : 3 ; 42 : 7 ; 43 : 3 ; 46 : 12), ou que la spécification d'un « Coran arabe » peut impliquer l'existence de « Corans » en d'autres langues. L'emphase mise sur l'arabe peut cependant aussi être interprétée comme une réponse à une objection, par exemple que l'arabe n'est pas considéré comme « langue de révélation » (Droge, *Qur'ān*, p. 204, n. 81).

Le v. 114 semble traiter plus explicitement de la composition ou de la rédaction du Coran. L'ordre « Ne soyez pas dans la hâte avec le Coran » (*wa-lā ta'jal bi-l-qur'ān*) est toutefois déconcertant. Il pourrait s'agir plutôt d'une référence à la récitation du Coran (voir Q 75 : 16-19 ; voir aussi Q 17 : 106).

115-127 *La chute d'Adam*

Cette section relate l'histoire bien connue d'Adam et du désobéissant Iblīs, qui de manière arrogante refuse de se prosterner devant Adam et désobéit donc à l'ordre de Dieu. Le Coran raconte – ou fait allusion à – cette histoire plusieurs fois, dans des versions similaires mais non identiques (voir Q 2 : 30-39 ; 7 : 10-28 ; 15 : 26-48 ; 17 :

61-65 ; 18 : 50-51 ; 20 : 115-127 ; 38 : 71-85). La version que nous trouvons dans la sourate 20, cependant, n'inclut pas la mention de la création d'Adam (voir Q 7 : 12 ; 15 : 26 ; 17 : 61 ; 38 : 76) ni le récit détaillé du refus par Iblīs de se prosterner et de sa chute du ciel (voir Q 7 : 11-18 ; 15 : 31-42 ; 17 : 61-65 ; 38 : 74-85, qui relatent le dialogue entre Dieu et Iblīs, et où le rôle d'Iblīs comme tentateur de l'humanité est rendu explicite). Au lieu de cela, l'histoire se concentre principalement sur Adam, son péché et sa descente du paradis vers la Terre, faisant donc porter l'histoire sur un cas de responsabilité individuelle. Contrairement à la doctrine chrétienne, cependant, il n'y a pas de notion de « péché originel » dans le Coran et Adam reçoit le pardon de Dieu pour sa transgression (v. 122 ; voir aussi Q 2 : 37) (Neuwirth, « Cosmology », p. 448).

Parmi les sept versions coraniques de l'histoire d'Adam et d'Iblīs, les deux récits parallèles trouvés en Q 2 : 30-39 et Q 7 : 10-28 revêtent un intérêt particulier pour Q 20 : 115-127. Ces trois passages sont les seuls à mentionner le péché d'Adam et de sa femme – épisode omis dans les autres versions. De plus, les trois récits des sourates 2, 7 et 20 présentent une série de similitudes linguistiques frappantes qui rendent hautement improbable l'idée qu'ils se soient développés indépendamment les uns des autres (Witztum, « Variant Traditions », p. 16). Par conséquent, les passages parallèles entre les trois sourates soulèvent à nouveau la question de la chronologie relative : quelles sourates présupposent l'existence de(s) (l') autre(s) ? Et laquelle est la plus ancienne ?

En observant les ressemblances linguistiques, on voit clairement que la sourate 2 contient le récit le plus tardif. Cette observation provient principalement du fait que Q 2 : 30-39 est redondant dans certaines de ses tournures et que cette redondance est due à une combinaison de versets similaires présents dans les sourates 7 et 20. Ainsi, dans la sourate 2, Dieu ordonne deux fois à Adam de descendre du paradis (voir Q 2 : 36, 38), alors que cet ordre n'apparaît qu'une seule fois dans les deux autres récits. La formulation de cet ordre, cependant, est différente dans les sourates 7 et 20, et la sourate 2 préserve les deux formulations : alors que Q 2 : 36 est identique à Q 7 : 24, Q 2 : 38 est très

proche de Q 20 : 123. De cette manière, la redondance présente dans la sourate 2 provient du fait que le récit y est construit comme une combinaison des récits présents en Q 7 : 10-28 et Q 20 : 115-127 (Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 88-89 [notamment p. 88, n. 264] ; Witztum, « Variant Traditions », p. 19-21).

La question de la chronologie relative des différents récits des sourates 7 et 20, en revanche, ne se laisse pas facilement résoudre. Il n'y a pas de consensus scientifique sur le sujet, et la question est rendue plus cruciale encore par le fait que les deux sourates partagent également d'autres passages parallèles remarquablement similaires (voir commentaire de Q 20 : 83-98 ; l'épisode de Moïse et de l'adoration du veau figure dans les deux sourates avec des phrasés similaires qui montrent clairement que les deux sourates ne se sont pas développées indépendamment), faisant ainsi de la relation entre ces deux sourates une question hautement débattue (voir par exemple Witztum, « Variant Traditions », p. 13-46 ; *id.*, *Syriac Milieu of the Quran*, p. 66-110 ; Neuwirth, « Negotiating Justice », p. 4-16 ; « "Oral Scriptures" in Contact », p. 75-83 ; Pohlmann, *Die Entstehung des Korans*, p. 99-114 ; Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, p. 86-93 ; Beck, « Iblis und Mensch », p. 235-244 ; Pregill, « Isrā'īliyyāt », p. 233-236). En comparant les deux récits, nous pouvons remarquer que la sourate 7 est considérablement plus proche du récit biblique de la chute d'Adam et de ses réécritures postbibliques (Witztum, *Syriac Milieu of the Quran*, p. 71, 79-110 ; voir aussi *id.*, « Variant Traditions », p. 17). Cela pourrait constituer un indice de l'antériorité de la sourate 7, à condition que nous acceptions l'idée que les textes coraniques les plus anciens sont, potentiellement, plus étroitement liés aux récits bibliques, alors que les textes coraniques plus tardifs seraient des remaniements interprétatifs des premiers, et seraient de ce fait plus éloignés de la tradition biblique. Un tel argument, cependant, ne peut pas être totalement concluant.

En soutenant que le texte de la sourate 20 était le plus ancien des deux, Neuwirth a pointé un détail de la sourate 7 qui, selon elle, pré-suppose la connaissance de la version présente dans la sourate 20. Dans l'épisode de la transgression, Dieu réprimande Adam en disant :

« Ne vous avais-je pas interdit à tous deux cet arbre, et dis, “En vérité Satan est un ennemi clair pour vous” ? » (Q 7 : 22). Cependant, alors que l’arbre est interdit à Adam et sa femme en Q 7 : 19, aucun avertissement contre Satan n’est donné ici, et Neuwirth considère que ce détail dérive de la sourate 20, « Et nous avons dit, “Adam ! En vérité, c’est un ennemi pour toi et pour ta femme [yā-’ādamu ’inna hādhā *’aduwwun laka wa-li-zawjika*]. Ne le laissez pas vous chasser du Jardin, sinon tu deviendras misérable” » (Q 20 : 117). Selon elle, le récit de la sourate 7 repose sur le récit présent dans la sourate 20 (Neuwirth, « Negotiating Justice », p. 8). Edmund Beck fait la même observation et note que, parmi les trois récits des sourates 2, 7 et 20, seul celui de la sourate 20 commente la relation d’inimitié entre Adam et Iblīs. Cependant, pour Beck, cela signifie que la sourate 7 est antérieure à la sourate 20, et que la sourate 20 essaie de combler les lacunes dans l’histoire de la sourate 7 (Beck, « Iblis und Mensch », p. 236 ; voir aussi Pohlmann, *Entstehung des Korans*, p. 109-110, qui, en accord avec Beck, soutient que Q 20 : 117 cherche à remédier à un déséquilibre dans le récit de la sourate 7 en fournissant un détail manquant, à savoir que Satan est un ennemi clair de l’homme). De plus, Beck soutient la nature dérivative du récit de la sourate 20 en se fondant sur une tension dans le texte lui-même. Au v. 122, on nous dit que Dieu pardonne Adam pour sa transgression, mais dans le verset suivant, Adam et sa femme reçoivent l’ordre de descendre du Jardin céleste (v. 123). Ainsi, l’expulsion suit immédiatement l’acceptation par Dieu de la repentance d’Adam, ce qui ne semble pas faire sens. Cependant, la sourate 7 ne présente pas ce type de paradoxe ; ici, Adam et sa femme implorent le pardon (Q 7 : 23) mais ils ne reçoivent jamais un pardon explicite pour leurs péchés. Au contraire, la réponse qu’ils reçoivent est un ordre de descendre du paradis (Q 7 : 24) (Beck, « Iblis und Mensch », p. 240-241 ; Witztum, « Variant Traditions », p. 22). Inversement, Neuwirth soutient que ceci indique la nature dérivative de la sourate 7, puisque l’épisode de l’acceptation, par Dieu, de la repentance d’Adam n’y est pas mentionné, car il est déjà connu de la sourate 20, et est donc non pertinent (Neuwirth, « Negotiating Justice », p. 9-10 ; Witztum, « Variant Traditions », p. 22).

Bien que les arguments mentionnés précédemment doivent bien entendu être pris en considération, Joseph Witztum insiste sur l'importance, de manière générale, de ce que l'on peut appeler le « caractère référentiel » des récits coraniques. Lorsqu'on compare des récits parallèles dans le Coran, le manque d'informations dans un ou plusieurs d'entre eux pourrait suggérer une chronologie relative, mais ce genre d'argumentation présuppose que l'audience coranique n'était pas au courant de ces histoires avant d'entendre les récits coraniques – or cette supposition est problématique. Par exemple, nous pouvons raisonnablement supposer la description de Satan comme un ennemi manifeste de l'homme relevait d'une connaissance commune, et donc que la mention de ce détail dans un verset de la sourate 20, et l'absence d'un verset similaire dans la sourate 7, ne constituent pas nécessairement des indices du statut dérivé de la sourate 7. Le détail pourrait être omis simplement parce qu'il n'a pas été jugé nécessaire (Witztum, « Variant Traditions », p. 23 ; *id.*, *Syriac Milieu of the Quran*, p. 75).

Un autre élément intéressant dans le récit de la chute d'Adam en Q 20 : 115-127 est la mention de l'arbre, clairement inspirée par l'arbre de la Connaissance dans le récit biblique de la chute d'Adam (Gn 2-3). Cependant, là où l'histoire biblique parle de deux arbres, l'arbre de la Vie et l'arbre de la Connaissance (Gn 2, 9), la version coranique connaît un seul arbre qui, d'après Q 20 : 120-121, semble être une combinaison des deux arbres de la Genèse :

« Mais Satan lui murmura. Il dit, “Adam ! Dois-je te diriger vers l'Arbre de l'Immortalité et vers un royaume qui ne décline pas ?” [*shajarati l-khuldi wa-mulkin lā yablā*] Alors ils en mangèrent tous deux et leurs parties intimes leur devinrent apparentes et ils commencèrent tous deux à attacher des feuilles sur eux dans le Jardin. Et Adam désobéit à son Seigneur et pécha » (Q 20 : 120-121).

Le v. 120 est le seul verset du Coran à mentionner un arbre de l'immortalité, et aucune mention n'est faite de l'arbre de la Connaissance. Les récits parallèles coraniques sur la chute d'Adam mentionnent également un arbre mais uniquement par l'expression « cet arbre » (*hādhihi sh-shajarata*, voir Q 2 : 35 ; 7 : 19-22) sans plus de détail (Droge, *Qur'ān*, p. 204 ; Waines, « Tree[s] », p. 360). Le fait que tous les récits

coraniques de l'épisode de la transgression s'accordent avec la tradition biblique est clair, mais comment devons-nous comprendre cette altération significative du récit de la Genèse ?

Différentes explications ont ici été proposées. La recherche plus ancienne tendait à expliquer la confusion des deux arbres bibliques comme un simple cas de confusion de la part du Coran, soutenant que le Coran a accidentellement mélangé différentes parties de l'histoire (voir par exemple Geiger, *Judaism and Islām*, p. 79 ; Speyer, *Erzählungen*, p. 71). Witztum, en revanche, a suggéré que le Coran, en omettant l'arbre de la Connaissance, pouvait répondre à une tension dans le texte hébreu de Gn 2–3, qui connaît deux arbres et qui dans d'autres versets, ne semble parler que d'un. Ainsi, une réponse possible pourrait être d'identifier les deux arbres l'un à l'autre ou simplement d'omettre l'un des deux (Witztum, *Syriac Milieu of the Quran*, p. 82-83). Pourtant, une autre explication de cet amalgame apparent dans le récit coranique suggère que le Coran pourrait refléter d'autres traditions, qui ne mentionnent qu'un seul arbre. Ainsi, Beck a relevé un parallèle avec la *Caverne des trésors*, un texte syriaque chrétien apocryphe faussement attribué à Éphrem le Syrien (Beck, « Iblis und Mensch », p. 235). Ici, le récit suit bien le même schéma : après que Satan a refusé de se prosterner devant Adam et est jeté hors du ciel, il incite Ève à manger de l'arbre, après quoi elle et Adam se fabriquent des habits à partir d'un figuier. Toutefois, l'histoire ne contient aucune mention d'un arbre de la Connaissance, donc cet élément n'est ni supposé ni omis. Une autre source possible est l'*Apocalypse grecque de Sédrach* où l'histoire d'Adam est relatée, y compris le fait qu'Adam est explicitement averti contre la consommation de l'arbre de vie (voir Witztum, *Syriac Milieu of the Quran*, p. 82).

128-132 *Discours divin au prophète*

Les v. 128-132 consistent en exhortations, principalement au sujet de l'Heure du Jugement. La préoccupation principale de ces versets

n'est pas la nature du scénario eschatologique en tant que tel mais le moment désigné pour que cet événement prenne place.

Le v. 128 contient une référence à la punition des peuples incroyants dans le passé (lesdites « histoires de punition » ou *Straflegenden*, voir Marshall, « Punishment Stories », p. 318-22), dont la mention fait partie d'une stratégie didactique fréquemment utilisée dans le Coran. De manière intéressante, on nous dit ici que les peuples incroyants du présent marchent « dans (le milieu de) leurs demeures » (Q 20 : 128), désignant ainsi les demeures des peuples incrédules du passé, ce qui impliquerait qu'on pensait que les peuples incrédules ont successivement habité la même zone géographique (Droge, *Qur'ān*, 159, n. 60).

Le v. 129 porte sur le jugement imminent et le moment de son apparition qui, nous dit-on, aurait déjà eu lieu, n'eût-été l'intervention de Dieu qui a défini un certain moment (*ajal*) (sur cette idée, voir aussi Q 8 : 68 ; 10 : 19 ; 11 : 110 ; 41 : 45 ; 42 : 14, 21). Ce verset semble simplement impliquer une attente eschatologique dans un futur proche (voir Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, vol. 1, p. 37-38).

Les v. 130-131 sont des exhortations au prophète coranique concernant la prière et le caractère éphémère de la vie présente. La première partie du v. 130 prescrit la prière au matin et au soir, *qabla tulū'i l-shamsi wa-qabla ghurūbihā* (« avant le lever du soleil et avant son coucher ») (pour des passages similaires qui mentionnent le matin et le soir comme moments de la prière, voir Q 24 : 36 ; 38 : 18 ; 50 : 39). Bell soutient que la partie suivante du v. 130, *wa-min ānā'i l-layli fa-sabbih wa-aṭrāfa l-nahāri la'allaka tarḍā* (et durant les heures de la nuit, et glorifie [Le] à la fin de la journée de manière à ce que tu puisses trouver satisfaction »), traitant des prières de nuit ou vigiles, est plutôt hors construction et constitue probablement une addition plus tardive (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 538) (pour des références aux prières nocturnes, voir Q 3 : 113 ; 20 : 33-34 ; 25 : 64 ; 39 : 9 ; 50 : 40 ; 51 : 17-18 ; 73 : 1-8, 20, voir aussi Christiansen, « Asketiske praktisser i Koranen », p. 156-170).

Le v. 132 semble inclure une référence à d'autres coutumes et pratiques religieuses lorsqu'il déclare : « Nous ne te demandons pas de nourriture (*rizq*) », ce qui signifie probablement que le dieu coranique

ne demande pas de sacrifices alimentaires comme c'est la coutume pour d'autres dieux (Droge, *Qur'ān*, p. 205).

133-135 *Polémique sur les signes*

Ces trois versets appartiennent à la catégorie des polémiques autour des signes, c'est-à-dire la partie du discours coranique répondant aux demandes de signes (i.e. « preuves claires », « indices indiscutables ») attestant l'origine divine de la révélation coranique (Droge, *Qur'ān*, p. 205). La demande de signe (*āya*, v. 133) appartient à une stratégie rhétorique très fréquemment employée dans le Coran, à savoir, le contre-discours (voir Azaiez, *Contre-discours*). Une certaine tension dialectique est caractéristique des passages coraniques présentant des éléments contre-discursifs, puisque ces passages prennent la forme d'une dispute mise en scène entre un adversaire, qui est une construction littéraire, et le Coran lui-même. Le Coran reconstruit les accusations faites contre une ou plusieurs prétentions coraniques et s'attaque ensuite à elles, traitant ainsi ces accusations comme un tremplin pour mettre en avant son propre discours, « la riposte coranique » (*ibid.*, p. 139) (voir aussi Q 6 : 37, 124 ; 11 : 12 ; 13 : 7, 27 ; 15 : 7 ; 17 : 90-93 ; 21 : 5 ; 25 : 7-8 ; 29 : 50).

Traduit de l'anglais par Julien Decharneux.

*

Bibliographie

- AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
 AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel Said, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza M. (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary : A Collaborative*

- Study of 50 Qur'anic Passages / Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter).
- BAUMSTARK Anton (1953), « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran », *Oriens Christianus* 37, p. 6-22.
- BECK Edmund (1976), « Iblis und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung », *Le Muséon* 89, p. 195-244.
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James A. (2001), « Textual Criticism of the Koran », *Journal of the American Oriental Society* 121, p. 1-6.
- BELLAMY James A. (2006), « Textual Criticism of the Qur'ān », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 237-52.
- BOBZIN Hartmut (2010), « The "Seal of the Prophets" : Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (dir.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leyde : Brill), p. 565-583.
- BRINNER William M. (2006), « Tuwā », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 395-396.
- BURTON John (1988), « The Reading of Q 20,63 », *Journal of Arabic Linguistics* 19, p. 7-26.
- CASANOVA Paul (1911-1924), *Mohammed et la fin du monde : étude critique sur l'Islam primitif*, 3 vol. (Paris : P. Geuthner).
- CERBELAUD Dominique (2010), « Aspects de la Shekinah chez les auteurs chrétiens syriens », *Le Muséon* 123, p. 91-125.
- CHRISTIANSEN Johanne Louise (2016), « Asketiske praksisser i Koranen : vigilien som case », *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 64, p. 156-172.
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Sheffield : Equinox Publishing).
- DYE Guillaume (2018), « Étude critique sur l'ouvrage édité par Christian Julien Robin, *Le judaïsme de l'Arabie antique* », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 6, p. 275-292.
- GEIGER Abraham (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- GOLDZIER Ignác (1908), « Lā Misāsa », *Revue Africaine* 268, p. 23-28.

- HAWTING Gerald R. (2001), « Calf of Gold », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 273-276.
- HELLER Bernhard, RIPPIN Andrew (1995), « Sāmīrī », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd. (Leyde : Brill), vol. 8, p. 1046.
- KROPP Manfred (2014), « Braucht das "heilige Tal" einen Namen, oder ist es einfach bekannt ? – Erwägungen zu dem Namen Ṭuwā in Koran 20 Ṭahā, 12 und 79 an-Nāzi'āt, 16 mit einer Alternativdeutung », dans Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (dir.), *Die Entstehung einer Weltreligion, III : Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (éd.) (Berlin : Verlag Hans Schiler), p. 443-446.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MARSHALL David (2004), « Punishment Stories », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 318-322.
- NEUWIRTH Angelika (2000), « Negotiating Justice. A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts (Part II) », *Journal of Qur'anic Studies* 2/2, p. 1-18.
- NEUWIRTH Angelika (2001), « Cosmology », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 440-458.
- NEUWIRTH Angelika (2006), « "Oral Scriptures" in Contact. The Qur'anic Story of the Golden Calf and its Biblical Subtext between Narrative, Cult, and Inter-communal Debate », dans Stefan Wild (dir.), *Self-Referentiality in the Qur'ān* (Wiesbaden : Harrassowitz Verlag), p. 71-91.
- PARÉT Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- POHLMANN Karl-Friedrich (2015), *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, 3^e éd. (Darmstadt : WBG).
- PREGILL Michael (2008), « Isrā'īliyyāt, Myth, and Pseudepigraphy : Wahb B. Munabbih and the Early Islamic Versions of the Fall of Adam and Ève », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34, p. 215-284.

- RIPPIN Andrew (2012), « The Search for *Tuwā* : Exegetical Method, Past and Present », dans Carlos A. Segovia, Basil Lourié (dir.), *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (Piscataway, NJ : The Gorgias Press), p. 399-421.
- RUBIN Uri (2001), « Traditions in Transformation : The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography », *Oriens* 36, p. 196-214.
- RUBIN Uri (2004), « Sacred Precincts », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 513-516.
- RUBIN Uri (2014), « Moses and the Holy Valley Tuwan », *Journal of Near Eastern Studies* 73/1, p. 73-81.
- SCHÖCK Cornelia (2003), « Moses », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 419-426.
- SINAI Nicolai (2009), *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation* (Wiesbaden : Harrassowitz Verlag).
- SPEYER Heinrich (1988³), *Die biblische Erzählungen im Qoran* (Hildesheim : Georg Olms Verlag) [1^{re} éd. 1931].
- STENHOUSE Paul (2004), « Samaritans », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 524-25.
- STEWART Devin J. (2008), « Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān », dans Gabriel Said Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān* (Londres : Routledge), p. 225-248.
- TOTTOLI Roberto (2004), « Shu'ayb », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 605-606.
- WAINES David (2006), « Tree(s) », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 358-362.
- WITZTUM Joseph (2009), « Review of Reynolds (ed.), *The Qur'ān in Its Historical Context* », *Journal of the American Oriental Society* 129, p. 325-329.
- WITZTUM Joseph (2011), *The Syriac Milieu of the Quran : The Recasting of the Biblical Narratives*, thèse de doctorat, université de Princeton.
- WITZTUM Joseph (2015), « Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels », dans Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, Robert Hoyland (dir.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (Leyde : Brill), p. 1-50.

MEHDI AZAIEZ

Sourate 21
AL-ANBIYĀ'
(LES PROPHÈTES)

STRUCTURE GÉNÉRALE

112 versets. Rimes en *-ūn/-īn/-īm* pour tous les versets, excepté *-um* (v. 66). Le terme *al-Anbiyā'* (les Prophètes) qui donne son titre à cette sourate n'apparaît pas expressément dans le corps du texte. Il se réfère sans doute à la partie centrale du chapitre (v. 48-96) qui évoque de multiples personnages prophétiques. Malgré la multiplicité des thèmes abordés, la sourate s'articule autour de l'incrédulité des Hommes face aux prophètes, à leurs messages et particulièrement à l'annonce de la fin du monde (v. 1 et 97).

Plan

1-47

1-5 Annonce du Jour dernier et l'hostilité envers l'envoyé.

6-15 Récit des châtiments antérieurs.

16-29 La divinité.

30-33 La contemplation du cosmos.

34-41 Avertissement du châtiment.

42-47 L'impuissance des autres dieux.

48-93**48-50** Moïse et Aaron.**51-70** Abraham et Azar.**71-75** Loth.**76-77** Noé.**78-82** David et Salomon.**83-93** Job, Ismaël, Idrīs, Dhū'l-Kifl, Jonas, Zacharie et Jean (Marie et Jésus).**94-112****94-104** Annonce du Jour dernier et ses conséquences.**105-112** Le message coranique.

Les spécialistes situent la probable genèse de cette sourate dans le cadre de la prédication de Muhammad. Dans sa version finale, ce chapitre amalgamerait des textes élaborés à des périodes différentes fruit d'un travail rédactionnel intégrant des additions et révisions successives. Parmi ces additions textuelles, Bell détermine les passages suivants : v. 3-5, 10, 37, 45, 71, 73, 90, 92ss, 101-103, 107-112. Bell indique également de possibles réagencements ou révisions du texte aux v. 19-25, 31-33, 38, 42, 99-106, 107-112 (Bell, *Qur'an*, vol. 1, p. 303-305 ; *id.*, *Commentary*, vol. 1, p. 541-560). Enfin Blachère, à l'instar de Bell, considère cette sourate comme ayant été probablement sujette à des modifications ultérieures à une première composition (Blachère, *Coran*, p. 347).

Sur le plan formel, la structure tripartite de l'ensemble est largement soulignée. Blachère (*Coran*, p. 347) et Angelika Neuwirth (*Studien*,

p. 271) distinguent une section centrale à caractère narratif (v. 48-95) encadrée par deux sections polémiques (v. 1-47/96-112). Ces deux dernières constituent deux volets symétriques du fait de leur concomitance thématique (l'annonce de la fin des temps, mission des Envoyés) et formelle (genre de la controverse mêlant des formules de menace, de contre-discours¹, et d'injonctions adressées à l'allocutaire²).

COMMENTAIRE

1-5 Annonce du Jour dernier et hostilité envers l'envoyé

Cette section débute par un avertissement : l'imminence de la fin des temps (v. 1). Ce thème récurrent est ici placé en préambule de la sourate comme d'autres passages coraniques (Q 22 : 1, 7 ; 54 : 1). Le terme *ḥisāb* (« le compte ») appartient à la terminologie eschatologique. Il suggère que Dieu fait le compte des actions humaines au Jour dernier. Ces actions sont préalablement inscrites dans un livre céleste. Ces représentations sont déjà attestées dans la littérature pseudépi-graphique³ (Torrey, *Commercial*, p. 8-14). Au v. 2 (et au v. 10), une indication métatextuelle⁴ définit le Coran comme un rappel (*dhikr*). Sa

1. Il s'agit des discours rapportés directs qui mettent en scène les paroles d'opposants réels ou fictifs dans le discours coranique lui-même.

2. Le Coran met en scène un locuteur (le Dieu coranique) qui adresse son message à un destinataire premier (l'allocutaire) désigné très souvent par la deuxième personne *ka*, par exemple *kitābun unzila ilayka* (« un Livre descendu sur toi »). La tradition islamique identifie ce destinataire premier comme étant Muhammad.

3. Ensemble des textes juifs rédigés sous un nom d'emprunt et non retenus dans le canon de l'Ancien Testament apparaissant à l'époque hellénistique et se multipliant à l'époque romaine.

4. Propriété du discours coranique à l'autoréférence, c'est-à-dire à se décrire, se qualifier, se définir par lui-même notamment à l'égard d'autres révélations concurrentes (judaïsme et christianisme).

dimension d'oralité est également attestée puisqu'il fait l'objet d'une écoute (*stama'ūhu*). Le v. 4 fait usage de la formule « *qāl* » (« il a dit ») au lieu de l'habituelle injonction « *qul* » (« dis »). C'est la seule attestation (avec Q 25 : 30) où le Coran laisse « la parole au Prophète alors que Dieu en est, en principe, l'unique locuteur » (de Prémare, *Origines*, p. 129). De Prémare suggère que l'on a « sans doute l'indice d'une activité rédactionnelle en cours à un moment où l'on ne faisait pas encore, dans ce que l'on attribuait à "l'envoyé de Dieu", une distinction nette entre "coran" et "hadīth" » (*ibid.*, p. 129). On notera également la présence de deux contre-discours (v. 3, 5) qui témoignent sans équivoque de la nature polémique du passage (v. 1-5). Le Coran se fait ici l'écho des propos polémiques de ses adversaires à travers des discours rapportés directs. Il s'agit d'accuser le prophète, ou l'allocutaire coranique, de pratiquer la magie (*sihr*, Q 10 : 2 ; 38 : 4), de n'être qu'un humain (*bashar* 6 : 91 ; 17 : 94) ou encore d'être un poète (*shā'ir*, 37 : 36 ; 52 : 30). Ces accusations font partie d'un ensemble plus large de contre-discours qui qualifient péjorativement l'allocutaire (Azaiez, *Contre-discours*, p. 127-128) : il est également un faussaire (« *iftarāhu* » : Q 10 : 38 ; 11 : 13, 35 ; 25 : 4, 5 ; 30 : 58 ; 34 : 8, 43 ; 42 : 24 ; 46 : 8 ; 52 : 33), un menteur (« *kadhdhāb* » : Q 16 : 101 ; 34 : 8 ; 37 : 36 ; 38 : 4), un homme possédé (« *majnūn* » : Q 15 : 6 ; 17 : 47 ; 23 : 70 ; 68 : 51) et un homme aidé ou « enseigné » (?) par d'autres (« *darasta* » : Q 6 : 105 ; 16 : 103 ; 25 : 4). Parmi ces accusations, le fait de n'être qu'« un humain » est également lancé contre les prophètes antérieurs à l'exemple de Noé qui fut confronté à l'incrédulité de son peuple (Q 11 : 27 ; 26 : 154). Cette ressemblance entre la situation de l'allocutaire et celle de Noé est l'un des ressorts du monoprophétisme¹ coranique.

1. Néologisme utilisé pour désigner les similarités de propos et d'attitudes que partagent entre eux certains prophètes dans le Coran. C'est notamment le cas entre l'allocutaire coranique et des figures comme Noé ou Moïse.

6-15 Récit des châtiments antérieurs

Cette section est constituée de deux volets : le premier évoque les missions des prophètes antérieurs et le constant soutien de Dieu à leur égard (v. 6-10) ; le second mentionne les châtiments divins réservés aux peuples qui refusent le message de ces derniers prophètes (v. 11-15). Ces deux volets, étroitement liés, constituent un argument central en direction de l'allocutaire afin de soutenir sa mission (Q 11 : 120 ; 23 : 44 ; 51 : 52-54).

6-10 Ce dernier est à l'image des prophètes antérieurs ayant reçu une révélation (v. 7, *nūhī ilayhim*). Il est sujet à la faim (v. 8, *ya'kulūna l-ṭa'āma*) tels Jésus, Marie (Q 5 : 75), les Prophètes (Q 23 : 33 ; 25,7) et à la mort (v. 8, *wa-mā kānū khālidīna*). Il est, comme eux, traité de menteur (Q 3 : 184 ; 6 : 33-34 ; 35 : 4 ; 41 : 43) ou moqué (Q 6 : 10 ; 13 : 32 ; 21 : 41).

11-15 Cette hostilité conduit les peuples récalcitrants à subir le châtiment divin (Q 12 : 110 ; 38 : 14) évoqué fréquemment dans de brefs récits (Q 6 : 42-5 ; 7 : 4-5 ; 18 : 55-59 ; 32 : 26 ; 39 : 25 ; 43 : 23-5 ; 67 : 18) et emblématiquement invoqué par la question rhétorique¹ « Combien de générations avons-nous détruites ? » (Q 6 : 6 ; 10 : 13-14 ; 17 : 17 ; 19 : 74 ; 50 : 36 ; Marshall, *God, Muhammad*, p. 74). L'expression *ahl al-dhikr* « Peuple du Rappel » (Q 16 : 43) est à rapprocher de *ahl al-kitāb* (« Peuple du Livre », Q 2 : 105, 109 ; 3 : 64, 65, 69...) ; ces formules désignent probablement ici les juifs et les chrétiens (Blachère, *Coran*, p. 348 ; Droge, *Qur'ān*, p. 206). Ils ont été les destinataires de révélations antérieures au Coran par l'intermédiaire de prophètes. L'apostrophe en direction des incroyants : « ne fuyez pas » (v. 13, *lā tarkudū*) emprunte un registre résolument ironique (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 543). Il est suivi d'un contre-discours futur : « Malheur à nous [...] nous avons été injustes » (v. 14). Ainsi,

1. Figure de style qui consiste à poser une question qui n'attend pas de réponse de son destinataire car cette réponse est déjà connue.

le Coran donne à entendre la voix de ses adversaires dans un avenir eschatologique (Azaiez, *Contre-discours*, p. 113-114).

16-29 La divinité

Cette section au registre argumentatif et polémique traite du Dieu coranique selon qu'Il est le créateur du monde (v. 16-18), qu'Il est digne de glorification (v. 19-20), qu'Il est unique (v. 21-25), et qu'Il lui est impossible de se donner une progéniture (v. 26-29).

16-18 Fidèle à son substrat biblique (Gn 1, 1) et à une imagerie cosmogonique et cosmologique déjà présente dans le Moyen-Orient Ancien (Speyer, *Erzählungen*, p. 4 s.), le Dieu coranique est présenté comme le seul créateur du Monde (v. 16). Ce monde est désigné par l'expression biblique et duale « Ciel et Terre » (v. 16 : *al samā' wa-l-arḍ* ; v. 19 : *al-samāwāt wa-l-arḍ*), parfois accompagnée, comme ici, par une formulation « et ce qui est entre les deux » (*wa-mā bayna-humā*, Q 5 : 17, 18 ; 15 : 85 ; 19 : 65 ; 20 : 6 ; 21 : 16 ; 25 : 59 ; 26 : 24 ; 30 : 8 ; 32 : 4 ; 37 : 5 ; 38 : 10, 27, 66 ; 43 : 85 ; 44 : 7, 38 ; 46 : 3 ; 50 : 38 ; 78 : 37). Cette création est ici motivée négativement : elle n'est ni un jeu (v. 16 *la'ibin*) ni un divertissement (v. 17, *lahwan*). Ces affirmations que l'on retrouve ailleurs (Q 23 : 115 ; 38 : 27 ; 44 : 38) sont complétées par d'autres indications coraniques : la création s'est faite en six jours (Q 7 : 54 ; 10 : 3 ; 11 : 7 ; 25 : 59 ; 32 : 4 ; 50 : 38 ; 57 : 4), non en vain (Q 3 : 191 ; 38 : 27), et selon un dessein déterminé par Dieu seul (Q 3 : 190-191 ; 15 : 85-86 ; 30 : 8), répondant aux besoins des hommes (Q 2 : 22-29), éprouvant ainsi leur conduite (Q 11 : 7) et dont la finalité explicite est l'adoration de Dieu (Q 6 : 102 ; 21 : 19-20 ; 64 : 1). Au v. 18, la « vérité » (*ḥaqq*) est dissociée du « faux » (*bāṭil*). Cette distinction présente ailleurs (Q 8 : 8 ; 17 : 81 ; 34 : 49 ; 42 : 24) propose une des acceptions du terme « vérité » dans le Coran. Ce terme est en effet associé soit à Dieu (Q 22 : 6 ; 61-62 ; 23 : 72-73 ; 34 : 42), soit à la révélation coranique (Q 23 : 72-73 ; 34 : 42-43 ; 3 : 53 ; 2 : 141-142) et par voie d'extension à l'« *Islām* » (Q 10 : 36 ; 17 :

83...) comme le suggère Izutsu (*Ethico-Religious*, p. 97-101). Cet usage du terme « vérité » et ces associations trouvent également leur parallèle biblique : Ps 119, 86 ; Dn 9, 13 ou encore Jc 1, 18 (Radscheit, « Word of God », p. 544). La curieuse expression « briser la tête » qui traduit l'*hapax legomenon*¹ *fa-yadmaghuhū*, et que la Tradition explique par le terme « être détruit » (voir par exemple Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, *ad. loc.*) ne reçoit pas d'explications par les historiens.

19-20 La dénonciation de l'attitude d'orgueil ou d'arrogance (*yastakbirūna*) des incroyants est très fréquente. Elle s'exprime à travers des figures négatives : peuples réfractaires s'opposant aux prophètes (par exemple Šālih, Q 7 : 73-76), ou Pharaon et ses ministres faisant face à Moïse (Q 4 : 172 ; 7 : 129-130 ; 40 : 28) ; ils sont tous accusés et condamnés en raison de leur arrogance (Izutsu, *Ethico-Religious*, p. 142-146). À l'opposé, l'attitude d'adoration (*yusabbiḥūna*) est incarnée par des figures croyantes, serviteurs de Dieu (*lā yastakbirūna 'an 'ibādatihī*, Q 7 : 206) tels les anges, les disciples de Jésus (5 : 83) ou Jésus lui-même, modèle d'humilité et de piété (Q 19 : 30-32 ; 4 : 172).

21-25 Contrastant avec la répétition de la paire « le Ciel et la Terre » (v. 16, 19, 22), l'unicité de Dieu est un point cardinal du discours coranique. Au v. 22, l'extrait « si, dans le Ciel et la Terre étaient des divinités autres qu'Allah, ils seraient en décomposition », est un syllogisme conditionnel incomplet relevé par Ghazālī (*al-Qisṭas al-mustaqīm*, p. 73, cité par Gwynne Ward, *God's Arguments*, p. 176). Ce dernier relie ce passage, entre autres, à un verset similaire (« Dieu ne s'est pas donné de fils ; il n'y a pas de divinité à côté de Lui sinon chaque divinité s'attribuerait ce qu'elle aurait créé ; certaines d'entre elles seraient supérieures aux autres », Q 23 : 91) pour reconstituer un syllogisme complet. Ce syllogisme se décline de la manière suivante : s'il y avait deux divinités en ce monde, ce dernier se serait détruit (l'une des divinités se disputant le pouvoir sur l'autre) or le monde n'est pas détruit.

1. Un « hapax legomenon » (dorénavant « hapax ») désigne un terme qui n'a qu'une occurrence dans un corpus donné.

Donc il n'y a qu'un Dieu ». Comme le souligne Gobillot (Cuypers et Gobillot, *Coran*, p. 65-66), ce raisonnement s'apparente à des formulations déjà présentes chez Lactance (*Epitomé* 2, 4, 5) et Athanase (*Contre les païens*, 38). Deux allusions métatextuelles : *dhikr* et *nūhī* (respectivement « Notre Rappel » v. 24, et « faire révélation » v. 25), soutiennent que la révélation coranique s'apparente aux révélations antérieures qui proclament un même message monothéiste. Celui-ci se décline selon une formule coranique unitaire : « il n'est de Dieu que Moi » (Q 16 : 2 ; 20 : 14) ou d'autres expressions apparentées (Q 20 : 12 ; 28 : 70, 88).

26-29 La séquence débute par un contre-discours qui prête à des opposants non désignés mais probablement chrétiens (Droge, *Qur'ān*, p. 207 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 545) l'affirmation que « le Miséricordieux [*al-rahmān*] s'est donné un fils [*walad*] » ou, autre traduction possible « le Miséricordieux [*al-rahmān*] s'est donné des enfants » (v. 26). Face à l'affirmation de ce contre-discours, la riposte coranique introduite par un connecteur¹ polémique (*bal*) affirme qu'il s'agit de serviteurs honorés (*'ibād mukramūn*). Les spécialistes, à la suite de la Tradition islamique, s'accordent pour établir que ces serviteurs sont les anges (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 545-546). Selon Bell (*ibid.*, p. 546), deux raisons inclinent à proposer cette identification. La première est l'usage d'un pluriel (des serviteurs) et non d'un singulier qui exclut donc toute référence au fils (unique) de Dieu, autrement dit le Christ. La deuxième se fonde sur les expressions associées ailleurs aux anges telles que : « ils ne devancent pas la parole » (*lā yasbiqūnahū bi-l-qawl*) ou encore « ils agissent sur Son ordre » (*bi-amrihī ya'malūna*).

Le terme *al-rahmān* (v. 26) est utilisé sous la forme d'un nom propre (Q 19 : 88 ; 25 : 60 ; 43 : 20). Selon Patricia Crone, l'usage de ce nom divin est partagé par le Coran et par ses propres adversaires : « Le fait que les deux parties adoptent le terme d'al-Rahmān suggère que le nom lui-même n'était pas un problème » (Crone, « Religion », p. 167).

1. Un connecteur désigne un terme qui relie deux unités linguistiques.

Il s'agit d'un indice, parmi d'autres (*ibid.*, p. 151-200), qui indique que ces adversaires partagent une même conception de la divinité, proche du Dieu biblique.

30-33 *La contemplation du cosmos*

Ces quatre versets font à nouveau mention de la création divine. Sous la forme d'une apostrophe à l'égard de « ceux qui ne croient pas » (*alladhīna kafarū*), le Coran invite à la contemplation du Cosmos. Très fréquente, cette sollicitation à considérer le monde vise à reconnaître ce dernier comme le « Signe » probant de la Création divine (Q 10 : 6-7, 67 ; 13 : 2-4 ; 16 : 10-18, 65-69, 79 ; 17 : 12 ; 20 : 53-54 ; 24 : 41, 44-45 ; 25 : 61, 62 ; 29 : 44 ; 42 : 29 ; 55 : 1-15 ; 56 : 57-62 ; 71 : 14-20 ; 88 : 17-20). L'identité des opposants à qui s'adresse cette description demeure cependant sujette à caution. Bell suppose ici qu'il s'agit de réfuter des païens ou des idées chrétiennes. Il privilégie la dernière hypothèse, sans autre précision (*Commentary*, vol. 1, p. 546). Droge, quant à lui, rappelle combien les références cosmologiques sont ici similaires aux données de la Genèse (Droge, *Qur'ān*, p. 208). Il s'agit de décrire la présence d'une masse d'eau chaotique (« *watery chaotic mass* ») qui précède la Création (Gn 1, 1-2) et qui fait l'objet d'une séparation évoquée au v. 30 par un verbe (*fa-fataqnāhumā*), qui se trouve être un hapax. L'eau est par ailleurs un élément central attaché à la Création puisque toutes les choses vivantes en sont constituées (23 : 12-14 ; 32 : 8), affirmation déjà présente en 2 P 3, 5. La description tend à rappeler que l'ordonnancement du monde répond aux besoins des hommes (Q 2 : 22 ; 21 : 32 ; 40 : 64). Le toit « préservé » (*saqf mahfūz*) est une allusion à la limite physique qu'est le ciel pour les démons. Ces derniers sont empêchés d'y accéder (Q 15 : 16-17 ; 37 : 6-10 ; 67 : 5 ; 72 : 8-9).

34-41 *Avertissement du châtement*

Le v. 34 inaugure une nouvelle section marquée par une rupture tant dans la forme que dans les thèmes abordés. La description fait place à la polémique : formellement, la séquence est ponctuée d'objections ou contre-discours faits à l'allocutaire (v. 36, 38, 46) et de ripostes (v. 42, 45) introduites par l'injonction : « dis » (*qul*). Au niveau thématique, la mort et le châtement éternel qui attendent les incroyants sont centraux.

L'allocutaire, ou Muhammad, est évoqué à quatre reprises sous la forme du pronom singulier *ka* (v. 34, 36, 41). Sa condition de mortel (v. 34-35, voir Q 3 : 145 ; 29 : 57), l'opposition et les moqueries qu'il suscite (v. 36) sont à l'image des prophètes antérieurs (v. 41 ; voir également Q 6 : 10 ; 13 : 32). Selon Bell, l'alternance, parfois abrupte, entre pronoms parfois au singulier (v. 34, 36, 41), parfois au pluriel (v. 34, 40) n'a pas d'explication convaincante (*Commentary*, vol. 1, p. 547-548). Au v. 35., le terme *fitna*, traduit par *test* (Droge, *Quran*, p. 208 ; Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 817), « tentation » (Blachère, *Coran*, p. 350), rappelle que l'Homme est sujet à des épreuves dans ce monde. Face à celles-ci, les croyants sont appelés à agir par de bonnes actions (Q 2 : 155 ; 3 : 186 ; 5 : 48 ; 6 : 165 ; 89 : 16) et par la patience (Q 4 : 104 ; 31 : 17). Les v. 37-40 évoquent l'Homme « pressé » (cf Q 17.11) qui défie le Coran de réaliser cette « promesse » (*wa'du*, voir également Q 10 : 48 ; 21 : 38 ; 27 : 71 ; 32 : 10, 28 ; 34 : 29 ; 47 : 25) eschatologique. La riposte coranique consiste à rappeler l'inéluctabilité de l'événement conçu ici comme « Signe » (*āya*) et dont la rétribution effective est le feu (*nār*) de l'enfer auquel ils ne pourront échapper.

42-47 *L'impuissance des autres dieux*

La séquence, introduite par une injonction « dis » (*qul*), affirme l'impuissance des divinités autre qu'Allah, l'annonce de la fin des temps et les châtements réservés aux incroyants.

42 Le terme *al-rahmān* est ici à nouveau utilisé, comme au v. 26, comme un nom propre pour désigner Dieu. Le terme *dhikr* est ambigu : s'agit-il de signifier qu'il s'agit d'un « avertissement » envoyé par Dieu ou du « souvenir » de l'acte d'adoration dont *al-rahmān* doit être l'objet (*Commentary*, vol. 1, p. 548) ?

43 L'idée que rien ne protège les incroyants de la menace et du châ-timent est fréquemment présente dans le Coran (Q 13 : 34, 37 ; 21 : 43 ; 40 : 21, 33 ; 67 : 28 ; 72 : 22...).

44 L'expression « réduire la terre de tous côtés » (*annā na'tī l-arda nanquṣuhā min aṭrāfiḥā*) est obscure, comme le souligne Droge (*Qur'ān*, p. 209).

47 La métaphore « justes balances » (*al-mawāzīna al-qīṣṭa*) relève d'une terminologie théologique qui emprunte fréquemment à des expressions commerciales (Torrey, *Commercial*, p. 1-51 ; Rippin, « The Commerce of Eschatology », p. 125-135). Comme le rappelle Denise Masson (*Monothéisme*, p. 714), cette métaphore est déjà attestée dans l'Ancien Testament (Jb 31, 6 ; Pr 16, 2 ; 21, 3 ; 24, 12), la littérature pseudépigraphique et les Apocryphes chrétiens (4 *Esd* 3, 34 ; *Ps Sal.* 5, 6 ; 2 *Hén* 49, 1 ; 61, 8 ; 2 *Bar* 41, 6), et le Talmud (traité *Sanhedrin* 1, 1 ; traité *Qiddushin* 1, 10). D'autres textes du Pseudo-Denys (*La Hiérarchie ecclésiastique*, 7,7) et Augustin (*Sermo de tempore barbarico* 3, 4, PL 40, 702) mentionnent la balance du jugement (Masson, *Monothéisme*, p. 714).

La « graine de moutarde » (*ḥabba min khardal*), aussi présente en Q 31 : 16, est une expression utilisée dans les évangiles. Jésus compare le royaume de Dieu à la croissance de cette petite graine, image de la foi qui s'accroît et qui déplace des montagnes (Mt 17, 20 ; 21, 21 ; Lc 17, 6 ; *Diatessaron* 24, 46). Selon El-Badawi, le Coran se réapproprie cette métaphore, en la modifiant, afin de souligner combien la justice de Dieu est absolue, car aucun acte humain n'est ignoré, fût-il le plus insignifiant (El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 151).

48-50 Moïse et Aaron

À partir de cette brève section, qui cite Moïse et Aaron, débute la partie médiane de la sourate, qui évoque de nombreuses figures bibliques (v. 51-96). Ces trois versets rappellent le don (« nous avons donné » ou *ātaynā*) de la Torah, qualifiée ici de Lumière (*ḍiyā'*) et de Rappel (*dhikr*).

48 Le terme « *furqān* » figure à sept reprises dans le Coran (Q 2 : 53 ; 2 : 185 ; 3 : 4 ; 8 : 29, 41 ; 21 : 48 ; 25 : 1). Les spécialistes s'accordent pour considérer qu'il s'agit d'un emprunt du mot araméen et syriaque *purqāna* signifiant « la délivrance » ou « la rédemption ». La Tradition musulmane, quant à elle, fait dériver ce terme de la racine *f-r-q* (« séparer, distinguer »). Dans son usage coranique, le terme s'applique trois fois au Coran (Q 2 : 185 ; 3 : 4 ; 25 : 1) et deux fois à la Torah (Q 2 : 53 ; 21 : 48). Selon Madigan, il peut revêtir un sens plus spécifiquement sotériologique¹ (v. 8, 29) ou se référer à la notion de séparation. Dans le cas présent, il semble que les deux sens se rejoignent, avec en plus une référence à la notion d'Écriture, puisque le terme est associé à la Torah. Ainsi, un lien est établi entre Écriture et salut, Moïse incarnant à la fois le libérateur et celui qui apporte la Révélation du Sinaï (Madigan, « Criterion », p. 486).

50 Les mentions métatextuelles « ceci » (*hādhā*) et « Nous l'avons fait descendre » (*anzalnāhu*) semblent se référer au Coran (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 551).

51-70 Abraham et Azar

Cette péricope ou unité narrative appartient au cycle de l'Abraham coranique. Un récit très similaire est situé au chapitre *al-an'ām* (Q 6 : 74-83). Elle met en scène un Abraham jeune qui brise les idoles que

1. La sotériologie est un discours sur le salut de l'âme.

vénèrent son père (Āzar, non mentionné ici) et son peuple. Leur mise en pièces vise à démontrer l'absurdité de leur adoration et entraîne une vive réaction, jusqu'à la tentative de brûler vif Abraham. Le récit fait bien entendu référence aux personnages bibliques (Gn 11, 27) mais également et surtout à la littérature parabiblique¹ (Masson, *Monothéisme*, p. 356-358). À cet égard, les spécialistes discernent trois sources principales : la première est le *Livre des Jubilés*, où Abraham est dépeint dans toute sa piété et dans son hostilité farouche, dès l'enfance, aux Idoles (12, 1-5) ; la deuxième est le livre *Genèse Rabbah* (*Gn Rabbah*, 38) où Nemrod propose à Abraham – qui refuse obstinément – d'adorer les éléments naturels tels que le feu, l'eau, les nuages (son argumentation consiste à objecter à chaque fois la faiblesse d'un élément par rapport à l'autre) ; la troisième source est enfin l'*Apocalypse d'Abraham* (*Ap. d'Abraham*, 7) où, sous une forme dialoguée, Abraham tente de convaincre son père de l'absurdité de croire aux divinités qu'il vénère.

71-75 Loth

Les figures de Loth et des siens sauvés du châtement de Dieu sont mentionnées à plusieurs reprises dans le Coran (Q 7 : 83 ; 11 : 81 ; 15 : 59 ; 26 : 170 ; 27 : 57 ; 29 : 32 ; 37 : 134 ; 54 : 34). Le duo « Isaac et Jacob » (v. 72) se retrouve également cité dans le Coran, en donnant l'impression qu'ils seraient ensemble les fils d'Abraham (Q 6 : 84 ; 11 : 71 ; 19 : 49 ; 29 : 27). On notera à ce propos qu'un nombre significatif de noms des patriarches se présentent sous forme de listes. Ces derniers s'apparentent à une forme simplifiée d'une généalogie biblique qui légitime implicitement la mission prophétique de Muhammad. Comme le souligne Reuven Firestone (Firestone R., « Ishmael », p. 563), « Le sous-texte de ces litanies est constitué par la caractérisation de Muhammad comme un prophète (*nabī*) ou un messenger

1. Par « littérature parabiblique », on entend principalement les écrits intertestamentaires, les apocryphes chrétiens et les écrits rabbiniques.

(*rasūl*) authentique, dans la lignée des authentiques prophètes et messagers de Dieu ». En effet, ces listes peuvent également prendre l'aspect de litanies et d'injonctions à se remémorer : « Et rappelle-toi Abraham, Isaac et Jacob, Nos serviteurs puissants et clairvoyants » (Q 38 : 45).

76-77 *Noé*

Ces deux versets évoquent Noé qui échappe à son peuple réfractaire (voir également Q 7 : 64 ; 10 : 73 ; 23 : 28 ; 26 : 118). La notion de délivrance (*najjaynāhu*) face à l'affliction et les épreuves est un motif récurrent attaché à la figure des prophètes et des croyants (Q 6 : 64 ; 37 : 76, 115). Cette délivrance est similaire pour Noé (Q 7 : 64) et Moïse (Q 2 : 50 ; 26 : 65-67, 119-121 ; 7 : 136 ; 8 : 54 ; 17 : 103), pour qui l'intervention de Dieu conduit à noyer leurs adversaires incroyants.

78-82 *David et Salomon*

Ces cinq versets mentionnent conjointement David et Salomon (voir également Q 34 : 10-13). Ils sont présentés comme des modèles à qui Dieu donne la sagesse (*āṭaynā hukman wa-‘ilman*) et des pouvoirs surnaturels. Ainsi, David est le Seigneur des oiseaux (Q 38 : 17-19), il commande aux montagnes (Q 38 : 18 ; 34 : 10) et par la sagesse prodiguée, il est qualifié de « lieutenant » sur terre (Q 38 : 26). Quant à Salomon, il maîtrise le langage des oiseaux (Q 27 : 16) des fourmis (Q 27 : 18-19), du vent (Q 34 : 12 ; 38 : 36) et des démons (Q 21 : 82). Nombre de ces caractéristiques puisent dans les récits bibliques et plus particulièrement dans les récits parabibliques (Masson, *Monothéisme*, p. 420-430).

78 L'allusion à « l'emblavure dévastée par des ovins » (*al-ḥarth idh nafashat fihi ghanamu l-qawm*) est mal identifiée. Selon la Tradition (voir les interprétations données par Ṭabarī), David aurait octroyé au propriétaire d'une terre arable l'entière d'un troupeau d'ovins qui

avait dévasté cette même terre (Blachère, *Coran*, p. 353). Bell suggère une possible allusion à l'histoire d'un Roi Perse dans un récit en langue guèze du *Kabrā Nägāst* (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 554 ; citant Sidersky, *Origines*, p. 113)

79 Ce verset s'apparente à une courte doxologie tirée des Psaumes, en l'occurrence le psaume de la louange cosmique (Ps 148, 9-10).

80 L'allusion à la « cotte de mailles » fait probablement référence au « casque de bronze et de cuirasse dont Saül voulut revêtir le jeune David se préparant à combattre Goliath le Philistin (1 S 17, 38 ; Masson, *Monothéisme*, p. 422).

82 Les figures de démons (*shayāṭīn*) qui se soumettent à la volonté de Salomon (Q 38 : 36-38) sont déjà attestées dans la littérature rabbinique (*Targum sheni* d'Esther, I, 2 et 3 ; *Pesiqta* de *Rab Kahana*, 4 ; *Pesiqta Rabbati*, 12...). Dans ces derniers, ces démons sont présentés comme participant à la construction du Temple de Jérusalem et apportant des pierres précieuses (Masson, *Monothéisme*, p. 425).

83-93 *Job, Ismaël, Idrīs, Dhū'l-Kifl, Jonas, Zacharie et Jean (Marie et Jésus)*

Cette séquence est une succession d'allusions à des figures bibliques. Face à de multiples épreuves telles que la souffrance (v. 83), le désespoir (v. 88), la stérilité (v. 89), ces figures sont honorées ou exaucées (*fa-stajabnā lahū*, v. 84, 88, 90) pour leur foi indéfectible. À côté de figures bibliques bien connues et explicitement mentionnées (Job, Ismaël, Zacharie), deux figures ne sont pas identifiables avec certitude (Idrīs, Dhū l-Kifl). On notera également l'allusion à Marie et à son fils Jésus (v. 91).

83-84 La figure de Job (Ayyūb), le juste souffrant, est également évoquée en Q 38 : 41-44. Il est cité au nombre des descendants

d'Abraham (Q 6 : 84). La Bible, quant à elle, n'indique nullement cette ascendance.

85-86 Il s'agit de la seule mention d'Idrīs avec Q 19 : 56-57. Les spécialistes s'accordent pour y déceler un nom d'emprunt mais ils diffèrent quant à l'identité du personnage. S'agirait-il de la figure d'Ezra comme le suggèrent Casanova et Torrey (voir Vajda, « Idrīs ») ou d'Hermès Trismégiste, de Toth ou encore d'Énoch comme une partie de la tradition musulmane le suggère (Masson, *Monothéisme*, p. 337) ? La mention de ce dernier qui fut élevé (*rafa'nāhu*, Q 19 : 57) comme le Jésus coranique (4 : 158) le rapprocherait, en effet, de l'Hénoch de la Genèse et du Livre du Siracide. Comme le souligne Denise Masson (*Monothéisme*, p. 337), d'autres écrits relatent également son ascension au ciel comme l'épître aux Hébreux (11, 5) ou encore les écrits pseudépigraphiques tels l'*Ascension d'Isaïe* (9, 7-9) ou le *Livre des Jubilés* (4, 17). Dans ce verset, on trouve également l'unique mention de *Dhū l-kifl* avec Q 38 : 48. Son identification est sujette à caution tant pour les exégètes musulmans que pour les historiens d'aujourd'hui. Parmi eux, certains inclinent à croire qu'il s'agit d'Ézéchiél, à la suite probablement de l'homonymie avec son équivalent arabe *Hizqīl*. D'autres encore, comme Torrey, suggèrent qu'il s'agit de Josué, arguant du fait que le terme *kelf* qui signifie « division » en guèze fait référence au partage de la terre promise pour les tribus d'Israël (Torrey, *Jewish Fondation*, p. 72). Bell propose quant à lui de l'identifier à la figure biblique de Tobie (*Commentary*, vol. 1, p. 555).

87 L'expression « l'homme au poisson » (*dhū'l-nūn*) se réfère à Jonas (voir également Q 37 : 139-148 ; 68 : 48-50).

89-90 L'évocation de Zacharie et de son fils Jean est narrée en Q 3 : 38-41 et 19 : 1-15. Le présent passage se rapproche de Lc 1, 6 : « Tous deux [Zacharie et Élisabeth], devant Dieu, étaient justes et suivaient, irréprochables, tous les commandements et jugements du Seigneur » (Masson, *Monothéisme*, p. 317).

91 L'ensemble de ce verset fait écho à la naissance de Jésus relatée dans la sourate *Maryam* (Q 19 : 16-33). L'expression : *allatī aḥṣanat farjahā* signifie littéralement « celle qui préserve son vagin [*farj*] », soulignant ainsi la virginité de Marie. Dans le cas présent, Dieu souffle son esprit en elle (*fīhā*). Dans un autre verset similaire (Q 66 : 12), cet esprit souffle en lui (*fīhi*), c'est-à-dire en son vagin (Robinson, « Jesus », p. 14).

92-93 Ces deux versets semblent constituer une transition entre une partie narrative (v. 48-91) et une autre résolument polémique (v. 94-112). L'expression « communauté unique ou universelle » (*umma wāḥida*, Q 2 : 213) peut être mise en relation avec les expressions : « communauté du juste milieu » (*umma wasaṭ*, Q 2 : 143) et « communauté soumise à Dieu » (*umma muslima*, Q 2 : 128). L'expression *wa taqaṭṭa'ū* qui signifie ici « se déchirer, se diviser » fait sans doute allusion aux divisions religieuses entre judaïsme et christianisme, ou encore à leurs divisions internes (voir également Q 23 : 53).

94-104 *Annonce du Jour dernier et ses conséquences*

Cette séquence a pour thème central le Jour dernier et la Rétribution des actes. Cette promesse (*al-wa'd*) coranique annonce pour les uns, le châtimement de l'enfer en raison de leur incroyance passée (v. 97-100), et à l'inverse, pour d'autres, la gratification du paradis (v. 101-103). Cette dichotomie fondamentale est à rapprocher de la séquence qui débute cette sourate (v. 1-15).

94 Le terme « livre ou registre » s'inscrit ici dans un contexte eschatologique. Il rappelle ici que Dieu fait le compte des actions humaines au Jour dernier. Ces actions sont préalablement inscrites dans un livre céleste (voir commentaire de Q 21 : 1-5, *supra*), qu'elles soient bonnes (Q 3 : 53 ; 5 : 83 ; 9 : 120-121 ; 21 : 94) ou mauvaises (Q 3 : 181 ; 4 : 81 ; 10 : 21 ; 19 : 79 ; 43 : 19, 80 ; 78 : 29).

95-96 L'expression *ya'jūj wa-ma'jūj* s'apparente très vraisemblablement aux figures de Gog et Magog, qui désignent dans le livre d'Ézéchiél (38-39) le nom d'un Roi (Gog) et d'un pays (Magog, sur lequel règne Gog). Dans l'Apocalypse de Jean (20, 8), ils symbolisent les nations barbares (Masson, *Monothéisme*, p. 436-437). À la lumière d'un autre passage coranique (Q 18 : 94-98), ces figures apocalyptiques sont emprisonnées par un immense mur érigé sous la conduite de *Dhū l-Qarnayn* (associé à la figure d'Alexandre le Grand) et appelées « Portes d'Alexandre » (voir l'histoire d'Alexandre le Grand dans la version syriaque du Pseudo-Callisthène). Ils y seront maintenus jusqu'au Jour dernier. Le présent passage semble indiquer que ces portes sont ouvertes (*futiḥat*) et que Gog et Magog déferlent et sèment la terreur sur la Terre.

97 Il s'agit d'un contre-discours donnant à entendre la voix d'adversaires dans un avenir eschatologique. Il fait écho au v. 14 « Malheur à nous [...] nous avons été injustes ».

98 Selon Bellamy, le terme *ḥaṣab* qui désigne ici le « feu » doit être lu sous la forme : *ḥaṭab*. Ce dernier mot est en effet utilisé avec ce même sens de « feu » à deux reprises dans le Coran (Q 111 : 4 ; 72 : 15). Il s'agirait sans doute d'une erreur de copiste qui aurait omis le trait vertical du *ḥā* entraînant la lecture d'un *ṣād* (Bellamy, « Some Proposed Emendations », p. 564).

103 Le terme *al-faza'* (« terreur ») est utilisé à six reprises dans le Coran. Cinq de ces occurrences sont exclusivement liées à un contexte eschatologique (Q 21 : 103 ; 27 : 87, 89 ; 34 : 23, 51).

104 Le terme *Sijill* s'apparente au latin *sigillum*, ou sceau. Dans le cas présent, il faut comprendre qu'il désigne un Écrit (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 163). Ainsi, il s'agit d'une métaphore employant l'image d'un rouleau de parchemin qui se déroulerait ou se rabattrait pour signifier la forme du ciel au jour de la Résurrection. Elle est par ailleurs un des signes de la fin des temps (voir également Q 25 : 25 ; 44 : 10 ; 52 : 9 ; 55 : 37 ; 69 : 16 ; 70 : 8 ; 73 : 18 ; 81 : 11 ; 82 : 1 ; 84 :

1). Comme le souligne Droge (*Qur'ān*, p. 212), cette image est également attestée dans le Livre de l'Apocalypse (6, 14) et dans le livre d'Isaïe (34, 4).

105-112 *Le message coranique*

Cette séquence finale évoque les révélations antérieures (allusion aux Psaumes), la mission de l'envoyé et la révélation coranique dont il est porteur. La tonalité générale est polémique, faisant allusion à l'hostilité de ceux « qui se détournent » (v. 109) et la riposte qu'elle suscite par l'intermédiaire de trois injonctions : « dis » (*qul*) (v. 108, 109, 112). Comme le souligne Angelika Neuwirth (« Form and Structure », p. 143), la structure tripartite de cette sourate s'achève par une section finale polémique et « standard » à l'exemple d'autres chapitres (Q 15 : 85-99 ; 17 : 82-111 ; 19 : 97-98 ; 20 : 130-135 ; 21 : 105-112 ; 37 : 149-182 ; 38 : 67-88 ; 43 : 84-89 ; 67 : 23-29 ; 72 : 20-28 ; 76 : 23-31).

105 Il s'agit de la seule mention presque littérale d'un passage des Psaumes (Speyer, *Erzählungen*, p. 285) : « ceux qui espèrent en *Iahvé* posséderont la terre » (Ps 37, 9.11 ; 29, 34 ; voir également Mt 5, 5). Le terme *zabūr* est communément traduit par « Psaume » (Q 4 : 163 ; 17 : 55) et serait un emprunt à l'hébreu *ZMRH* (*mizmōr*) cité en Ps 81, 3 ; 108, 5 (Hirschfeld, *Beiträge*, p. 61) ou encore au syriaque (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 148-149). Le « Rappel » (*dhikr*) évoque probablement ici la Torah (Droge, *Qur'ān*, p. 212).

107 L'allocutaire coranique est ici désigné comme messenger (de Dieu, voir Q 7 : 158 ; 48 : 29) pour tous les Hommes (*al-'ālamīn*).

108 L'expression métatextuelle « Il m'a été révélé » (*innamā yūhā ilayya*) évoque à la fois le processus de la révélation donnée à l'allocutaire ainsi que son contenu principal : « votre Dieu est un Dieu unique » (*ilāhukum ilāhun wāhid*).

*

Bibliographie

Sources primaires

- ABŪ JA'FAR AL-ṬABARĪ (1408/1988), *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, éd. Muḥammad 'Alī Bayḍūn (Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya).
- ABŪ ḤĀMID AL-GHAZĀLĪ (1406/1986), *Qisṭās al-Mustaqīm*, éd. Riyāḍ Muṣṭafā al Abdallāh (Damas : Dār al Ḥikma).
- La Bible. Écrits intertestamentaires* (1988), éd. André Dupont-Sommer, Marc Philonenko et al. (Paris : Gallimard).

Sources secondaires

- AZAIEZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James A. (1993), « Some Proposed Emendations to the Text of the Quran », *Journal of the American Oriental Society*, 113/4, p. 562-573.
- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- CRONE Patricia (2010), « The Religion of the Qur'anic Pagans : God and the Lesser Deities », *Arabica*, 57, p. 151-200.
- CUYPERS Michel, GOBILLOT Geneviève (2007), *Le Coran* (Paris : Le Cavalier bleu).
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Bristol : Equinox Publishing).
- EL-BADAWI Emran Iqbal (2014), *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- FIRESTONE Reuven (2001), « Ishmael », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 563-565.

- GWYNNE WARD Rosalind (2004), *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'ān, God's Arguments* (New York : Routledge/Curzon).
- HIRSCHFELD Hartwig (1886), *Beiträge zur Erklärung des Korāns* (Leipzig : O. Schulze).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin : De Gruyter).
- IZUTSU Toshihiko (2002), *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montréal : McGill-Queen University Press).
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].
- MCAULIFFE Jane Dammen (dir.) (2002-2006), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5 vol. (Leyde : Brill).
- MADIGAN Daniel (2001), « Criterion », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 486-487.
- MARSHALL David (1999), *God, Muhammad and the Unbelievers* (Surrey : Curzon).
- MASSON Denise (1976), *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* (Paris : Desclée de Brouwer).
- NASR Seyyed Hossein *et al.* (2015), *The Study Quran, A New Translation and Commentary*, (New-York : Harper Collins).
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin/New York : De Gruyter).
- NEUWIRTH Angelika (2002), « Form and Structure », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 245-266.
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2004), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris : Téraèdre).
- RADSCHT Matthias (2006), « Word of God », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), v. 5, p. 541-548.

- RIPPIN Andrew (1996), « The Commerce of Eschatology », dans Stefan Wild (dir.), *The Quran as Text* (Leyde : Brill), p. 125-137.
- ROBINSON Neal (2003), « Jesus » dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 7-27.
- SIDERSKY David (1933), *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes* (Paris : P. Geuthner).
- SPEYER Heinrich (1961), *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- TORREY Charles Cutler (1892), *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (Leyde : Brill).
- TORREY Charles Cutler (1933), *The Jewish Foundation of Islam* (New York : Jewish Institute of Religion).
- VAJDA Georges (1986), « Idrīs », dans *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd. (Leyde : Brill), vol. 3, p. 1130-1131.

MEHDI AZAIEZ

Sourate 22
AL-ḤAJJ
(LE PÈLERINAGE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

78 versets. Rimes en *-īm/-īn/-ūn* (v. 1, 11, 19, 25, 34-37, 47, 49, 50, 51, 54, 55-58, 65, 67-69, 77) ; *-īd/-ūd/-īz* (v. 2-3, 10, 12, 14-17, 20-21, 24, 26, 40, 42, 45, 53, 64, 74) ; *-īr/-ūr* (v. 4, 6-8, 13, 23, 28, 30, 38-39, 44, 46, 48, 60-63, 66, 70, 71, 72, 76, 78) ; *-īq* (v. 9, 22, 27, 29, 31, 33) ; *-ūb* (v. 32, 73), et enfin *-īj* (v. 5), *-ūt* (v. 43) et *-ā'* (v. 18).

Le titre *al-ḥajj* (« Le pèlerinage ») est tiré du v. 27. Cette sourate s'articule autour de trois thématiques centrales : la menace des châtiments divins, la grandeur de Dieu et de Sa création, la rétribution divine pour les croyants et les incroyants. Elle se singularise, par ailleurs, par des allusions aux défis probables auxquels la jeune communauté des croyants a été confrontée : les rites d'accomplissement du pèlerinage (v. 25-37) ; la permission de l'usage de la force à des fins défensives (v. 39-41) ou encore son rapport aux autres religions (v. 17, 34, 67, 78).

Plan

1-24

1-4 L'annonce du Jour dernier.

5-7 Les signes et preuves de la résurrection.

8-13 La persistance de l'incroyance.

14-24 La foi et la destinée des croyants et des incroyants.

25-37

25-37 Le Pèlerinage et les rites d'accomplissement.

38-78

38-41 Dieu assiste les croyants et permet le combat.

42-51 L'hostilité à l'encontre des messagers et les châtements divins.

52-54 Les versets sataniques.

55-60 La rétribution des croyants et des incroyants.

61-66 La grandeur de Dieu et de Sa création.

67-71 Contre les joutes polémiques et les incroyants.

72-74 Signes et les paraboles de Dieu.

75-76 Les Envoyés de Dieu.

77-78 Injonctions aux croyants.

Les spécialistes soulignent la nature composite de cette sourate rendant difficile le travail d'une hypothétique reconstitution des différentes strates qui ont présidé à son élaboration. Ainsi, Nöldeke (*Geschichte*, vol. 1, p. 213-214) distingue, dans le cadre de la prédication muhammadienne, des passages initiaux (v. 1-24 ; 43-56 ; 60-65 ; 67-75) et d'autres éventuellement postérieurs (notamment v. 25-38). Selon Bell, la sourate possède une structure « décousue »

fondée probablement sur un noyau textuel initial (v. 1-8, 54, 61-65, 72). À partir de cette base, d'autres passages se seraient ajoutés successivement (v. 4, 55-56, 20-24, 9-11, 16-17). Par ailleurs, Bell souligne combien la dernière partie (v. 40-76) revêt un caractère quelque peu « confus » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 315). En effet, il considère que nombre de versets sont détachés les uns des autres et sont sans relation avec les développements qui les précèdent ou les suivent (par exemple v. 44-45 ; 49-50 ; 51-53) (*ibid.*, p. 315-316). Quant à Blachère, à l'instar de Nöldeke, il suggère l'intégration tardive et délibérée par Muhammad d'une prédiction antérieure aux v. 25-38 relatifs à la question du pèlerinage (Blachère, *Coran*, p. 356-366).

Sur le plan formel, il est possible de cerner une structure tripartite (1-24, 25-37, 38-77) dont l'élément central se situe autour du thème du pèlerinage et de ses rites d'accomplissement (v. 25-37). Les parties précédant et suivant cette séquence centrale se répondent et traitent de thèmes plus ou moins symétriques : la menace des châtiments divins, la grandeur de Dieu et la rétribution divine. L'ensemble appartient à ce qu'Angelika Neuwirth a caractérisé comme la « sourate rhétorique » ou le sermon (Q 24, 33, 47, 48, 49, 57, 66). Ces sourates ont notamment en commun le fait d'utiliser des formulations introductives similaires (*yā ayyuhā l-nās*), de rehausser la dignité du messager devenu prophète et enfin de s'adresser plus largement à une communauté de fidèles (Neuwirth, « Structure, Linguistic and Literary Features », p. 111).

COMMENTAIRE

1-4 *L'annonce du Jour dernier*

Le thème de ces quatre premiers versets est apocalyptique-eschatologique. Il évoque de manière succincte la fin des temps, désignée sous le terme central et générique de l'« Heure » (*sā'a*, v. 1).

1 La sourate débute par une apostrophe : « Ô vous Humains » (*yā ayyuhā l-nās*). Sa position liminaire est attestée ailleurs (Q 35 : 3). Présente à vingt et une reprises, l'expression est systématiquement suivie d'un enseignement central du Coran (Zarkashī, *Burhān*, II, 357 ; Gwynne Ward, *Logic*, p. 78). Ici, il s'agit d'annoncer « l'Heure » (*sā'a*). Cette notion est associée à l'idée du jour du Jugement où se produisent des bouleversements apocalyptiques d'ordre tellurique (tremblements de terre) et cosmique (fumée, jet de feu, ciel replié...) et qui précède la résurrection des corps. Comme le rappelle Masson (*Monothéisme*, p. 689), l'« Heure » est présentée, entre autres, comme indubitable (Q 28 : 21 ; 40 : 59 ; 45 : 32), inéluctable (Q 56 : 1 ; 69 : 15), redoutable et cruelle (Q 22 : 1 ; 29 : 49 ; 54 : 46). Dans ce verset, il est fait mention d'un des signes annonciateurs de l'Heure : le « tremblement de terre » (*zalzala*), également cité en Q 91 : 1. C'est un motif avéré de l'apocalyptique chrétienne : Ap 4, 5 ; 6, 12 (*seismos*) et peut-être, de manière plus lointaine, est-il relié aux phénomènes décrits lors de l'épisode de la révélation au Sinaï (« Toute la montagne trembla violemment (*'way-ye-ḥē-radḥ*) », voir Ex 19, 18 ; Masson, *Monothéisme*, p. 692).

2 L'image dramatique de la femme qui néglige d'allaiter son enfant ou qui avorte est une représentation présente dans les évangiles chez Mc 13, 17 et Lc 21, 23 (Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 171).

3-4 Selon Madigan (*Qur'an's Self-Image*, p. 108), l'expression « Il a été écrit » (*kutiba 'alayhi*) semble indiquer que Dieu enregistre les châtiments qu'Il inflige aux Hommes (voir également Q 59 : 3). La forme du terme arabe pour « satan », (*shayṭān*), avec un i long (*yā*) au milieu du mot est inhabituelle. Selon Kropp (« Ethiopic Satan »), *shayṭān* vient certainement du guèze *säyṭan* (« diable, démon, adversaire », pluriel *säyaṭən*, *säyaṭənat*), lui-même un emprunt au grec *satanas* ou à l'araméen *sātānā* (voir hébreu, *sāṭān*, « accusateur, adversaire »). Puin a suggéré que l'orthographe de ce terme s'expliquait par une incompréhension de sa prononciation initiale à l'époque de la mise par écrit du Coran (Puin, « Neue Wege der Koranforschung », p. 40). Figure centrale de l'opposition à Dieu citée à 88 reprises dont 17 fois sous

sa forme plurielle (*shayātīn*), il est un des deux termes avec *Iblīs* qui donnent son nom au Diable (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 187-190). Sous sa forme plurielle, il s'apparente à l'idée d'esprits malins ou de démons qui influencent et tentent les Hommes, reflétant ainsi une conception déjà présente dans la culture arabe pré-islamique (Chabbi, *Seigneur*, p. 185-211) ou encore proche de la tradition biblique autour du terme *sātān*, « adversaires » (1 Sam 29 : 4). Utilisé ici au singulier et sous sa forme indéfinie (Q 2 : 14, 4 : 117 ; 6 : 112 ; 15 : 17 ; 37 : 7 ; 43 : 36 ; 81 : 25), Satan est accompagné de l'adjectif « rebelle » ou « révolté » (*marīd*), suggérant à la fois son hostilité à Dieu et aux Hommes. Il est ainsi un ennemi, ami des incroyants (Q 4 : 60 ; 7 : 22, 12 : 5, 17 : 53, 43 : 62) dont l'influence entraîne, entre autres, l'inimicé entre les Hommes (Q 2 : 36).

5-7 Les signes et preuves de la résurrection

Succédant au thème de l'« Heure », une courte séquence de trois versets proclame la véracité de la résurrection des corps.

5 Singulier par sa longueur (69 mots pour ce verset contre 11 pour le v. 4 et 13 pour le v. 6), ce verset est une glorification de l'action créatrice (*fa-innā khalaqnākum*) et renouvelée de Dieu. L'Homme est envisagé ici selon qu'il est créé à partir de poussière (*turāb*) à l'instar de la mention biblique : « poussière ['ā-ṭār'] provenant du sol » (Gn 2, 7). D'autres passages coraniques mentionnent cette création à partir de l'argile (*ṭīn*, Q 6 : 2 ; 7 : 12 ; 17 : 61 ; 23 : 12 ; 32 : 7 ; 37 : 11 ; 38 : 71, 76) ou encore de l'argile séchée (*ṣalṣāl*, Q 15 : 26, 28, 33 ; 55 : 14). Il s'ensuit une description des différents stades biologiques de l'existence humaine dès son développement dans la matrice maternelle jusqu'à l'âge mûr (*ashuddakum*) puis l'âge « vil » (*ardhali*) de la vieillesse (*al-'umur*). L'acte créateur s'observe également dans la poussée des végétaux à la suite de la descente de la pluie (*anzalnā 'alayhā l-mā'a*). Les spécialistes soulignent le sens incertain des termes *mukhal-laqat* traduit par « élaboré » (Blachère, *Coran*, 357), « échelonné »

(Berque, *Coran*, p. 351) ou encore *hāmidat* traduit par « prostrée » (Blachère, *Coran*, p. 357) ou « sans vie » (Droge, *Qur'ān*, p. 214).

Une version très similaire, bien que moins élaborée, de l'ensemble de ce verset est située en Q 23 : 12-14 (Blachère, *Coran*, p. 357). Ces deux versions rappellent à bien des égards le passage suivant situé dans Jb (10, 9-12) :

Rappelle-toi : tu m'as fait avec de l'argile et c'est en poussière que tu me feras retourner ! Ne m'as-tu pas versé comme du lait ? Et comme le fromage ne m'as-tu point caillé ? De peau et de chair tu m'as vêtu, et d'os et de nerfs tu m'as tissé ; puis de la vie tu m'as accordé la grâce et ta sollicitude a préservé mon souffle.

Denise Masson souligne, outre le passage précédent, d'autres parallèles bibliques : Jb 31, 15 ; 2 Mac 7, 21-23 ; Ps 33, 15 ; 139, 13-16 ; Jr 1, 5 ; Sg 7, 1-2 (*Monothéisme*, p. 154).

Au niveau formel et rhétorique, ce verset se présente comme un argument *a fortiori* appelé aussi en arabe *al jadal bi-l-awlā / bi-l-āḥrā* (Gwynne Ward, *Logic*, p. 126). Proche du syllogisme mais possédant quatre termes et non trois, le raisonnement se fonde sur une structure logique explicitée par Gwynne Ward de la manière suivante : « Dieu a le pouvoir de créer les cieux et la terre. La création des cieux et de la terre est plus grande que la création des êtres humains. Par conséquent, Dieu a le pouvoir de créer des êtres humains. Si Dieu peut créer des humains, il peut les ranimer après la mort [...]. Le thème est reformulé en Q 22 : 5, qui s'étend beaucoup plus longuement sur le miracle de la création des êtres humains – une litanie des âges de l'homme et de la pluie envoyée afin de raviver la terre stérile » (*ibid.*, p. 127).

8-13 *La persistance de l'incroyance*

Ces six versets se distinguent par leur double condamnation à l'égard de ceux qui débattent de Dieu sans connaissance (v. 8-10) et qui se conduisent avec versatilité quant à leur adhésion à Dieu (v. 11-13).

8 La forme et le contenu de ce verset rappellent le v. 3 ainsi que Q 31 : 20. Le terme de « guidance » (*hudā*) désigne vraisemblablement la notion de Révélation en général et du Coran en particulier (Droge, *Qur'ān*, p. 215).

9 L'expression « le tourment de la calcination » (*'adhāb al-ḥarīq*, voir également Q 3 : 181 ; 8 : 50 ; 22 : 9, 22 ; 85 : 10) doit être rapprochée de formulations similaires dont le sens précis est néanmoins incertain : *'abhā al-amīm*, « le tourment de l'eau bouillante (?) » (Q 44 : 48) ; et *'adhāb al-samūm*, « le tourment du Souffle Torride (?) » (Q 52 : 27).

11-13 La condamnation de l'adhésion opportuniste des incroyants s'apparente aux versets de Mc 4, 17 et Mt 13, 21 : « mais ils n'ont pas en eux de racines, ils sont inconsistants [*proskairoi*] ; et dès que vient la détresse ou la persécution à cause de cette parole, aussitôt ils sont scandalisés ». À notre connaissance, ce parallèle n'a pas été souligné par les spécialistes.

14-24 *La foi et la destinée des croyants et des incroyants*

La séquence se structure selon une opposition insistante entre d'une part les croyants promis « aux Jardins sous lesquels coulent des ruisseaux » (v. 14 et 23) et les incroyants promis aux affres de l'enfer (v. 19-22). On distingue par ailleurs deux temporalités : l'une s'inscrivant dans une contemporanéité à la révélation coranique (v. 15-18) et l'autre se situant dans un moment explicitement eschatologique (v. 19-24).

14 L'expression : « les jardins sous lesquels coulent des ruisseaux » (*jannātin tajrī min taḥtiḥā l-anhār*) s'apparente à l'expression biblique : « Un fleuve [*nā-hār*] sortait d'Éden pour arroser le Jardin [*hag-gān*] » (Gn 2, 10). Jacqueline Chabbi souligne néanmoins que ce parallèle n'implique « nullement que la représentation que recouvrent

les deux mots (*jannālgān*) soit identique » (Chabbi, *Le Seigneur*, p. 507). En effet, elle suggère que le paradis coranique décrit une réalité de type oasique avec des palmiers et des canaux relevant d'un milieu physique caractéristique de l'Arabie occidentale (*ibid.*, p. 639).

15 Les spécialistes s'accordent sur la difficulté de ce verset qui, comme le souligne Blachère, « est sans lien avec ce qui précède et paraît introduire un développement formé d'éléments hétérogènes » (*Coran*, p. 358 ; voir également Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 564 ; Droge, *Qur'ān*, p. 215 ; Paret, *Konkordanz*, p. 348).

17 Il s'agit du seul verset coranique où il est fait mention de six groupes religieux simultanément. Quatre d'entre eux sont nommément désignés : ceux qui judaïsent (*wa-lladhīna hādū*), les chrétiens (*al-naṣārā*), les sabéens ou mandéens (*al-ṣābi'ūn*, voir également Q 2 : 62 ; 5 : 62), les zoroastriens (*al-majūs*) ; et ceux qui associent. Le terme *majūs* ou *magush* en vieux persan est ici un hapax¹. Selon les spécialistes, il est attesté dans plusieurs langues sémitiques et aurait désigné un groupe de prêtres professionnels (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 259-260). Quant au terme *al-ṣābi'ūn*, sa signification et le groupe exact qu'il désigne ont fait l'objet de plusieurs hypothèses parmi les spécialistes : il pourrait s'agir des chrétiens d'Arabie méridionale ou encore d'une secte baptiste mal identifiée (*ibid.*, p. 191-92 ; Tardieu, « Sābiens »). Au regard des v. 2 : 62 et 5 : 69 dont les contenus sont très similaires, le présent passage se singularise nettement puisqu'il semble restreindre le salut possible des communautés religieuses ici désignées.

18 Cette « louange cosmique » rappelle les passages bibliques suivants : Ps 148, 1-3 ; 7-10 et Dn 3, 57 s. (Masson, *Monothéisme*, p. 160).

19-22 Les images des damnés châtiés par des vêtements de feu (*thiyāb min nār*), par de l'eau bouillante (?) versée sur les têtes

1. Un « hapax legomenon » (ou « hapax ») désigne un terme qui n'a qu'une occurrence dans un corpus donné.

(*ru'ūsihim al-ḥamīm*), et par des fouets métalliques (*maqāmi'u min ḥadīd*) sont fréquemment représentées dans le Coran (Q 3 : 10 ; 9 : 34-35 ; 14 : 50 ; 37 : 63-68 ; 44 : 43-46 ; 56 : 51-55 ; 71 : 4). Certaines de ces descriptions sont déjà attestées dans le Nouveau Testament (Ap 20, 10) et particulièrement dans les littératures chrétiennes et juives de l'Antiquité tardive. Éphrem le Syriaque (306-373) dans son *Sermo (alter) de reprehensione* décrit les damnés tombant « dans une mer de feu ; ils souffrent sans répit ; les flammes les entourent de tous côtés, leurs bouches vomissent le feu (Masson, *Monothéisme*, p. 738 citant Sancti Ephroem Syri, *Hymni et Sermones*, trad. T. J. Lamy, 1886). Les écrits pseudépigraphiques¹ tels *Hénoch* (I, 13, 1-2) et les *Oracles sibyllins* (III, 43-45, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 1045) se font également l'écho de ces châtiments faisant référence, entre autres, aux « chaînes de fer » (Masson, *Monothéisme*, p. 740-741).

23-24 Par contraste, ces versets décrivent les délices du paradis réservés aux élus (voir Q 18 : 31 ; 35 : 33 ; 76 : 21).

25-37 *Le Pèlerinage et les rites d'accomplissement*

Cette section constitue la partie médiane de cette sourate. Elle a pour thème le Pèlerinage (*ḥajj*) autour d'un sanctuaire (*bayt*, v. 26, 29, 33) ou un espace consacré communément associé à la Ka'ba et ses proches environs (Q 2 : 196-203 ; 3 : 97). Il s'agit ici d'en évoquer les conditions d'accès (v. 25), son rattachement inaugural à la figure abrahamique (v. 26-29), mais également d'en préciser les règles et rites d'accomplissement (v. 30-37) et en particulier ceux relatifs à la consommation de viande (v. 36-37). Ces pratiques cultuelles s'apparentent, avec quelques différences notables, aux

1. Ensemble des textes juifs rédigés sous un nom d'emprunt et non retenus dans le canon de l'Ancien Testament apparaissant à l'époque hellénistique et se multipliant à l'époque romaine.

descriptions présentes dans le livre de l'Exode (23 : 14-17 ; 34 : 18-24) relatif au *ḥaḡ*, terme hébraïque dont le sens primitif est « faire le tour, tourner en rond, puis danser, et ensuite célébrer une fête » (Masson, *Monothéisme*, p. 534). Au niveau compositionnel, les différents passages 26-29, 30-33 et 34-35 partagent de grandes similarités thématiques et lexicales. S'agirait-il dès lors d'éventuelles variantes d'un texte originel qui auraient été préservées par les rédacteurs coraniques ?

25 Les expressions « sanctuaire consacré » (*al-masjid al-harām*, voir également Q 2 : 144, 149, 150, 191, 196, 217 ; 5 : 2 ; 8 : 34 ; 9 : 7, 19, 28 ; 17 : 1 ; 22 : 25 ; 48 : 25, 28) ou encore « sanctuaire antique » (*bayt al-'atīq*, v. 29) sont communément associées à la Ka'ba (Q 5 : 95, 97), qui faisait sans doute l'objet d'une pratique cultuelle préislamique. Le verset dont Blachère et Bell soulignent les difficultés de compréhension (Blachère, *Coran*, p. 360 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 566-567) semble condamner ceux qui empêcheraient l'accès à l'enceinte du sanctuaire sacré. La tradition musulmane fait coïncider cette condamnation avec l'impossibilité pour Muhammad et ses partisans d'accomplir le Pèlerinage annuel de La Mecque, situant l'événement autour de mars 628.

26-29 Ces quatre versets débutent par une conjonction (*wa-*) et un adverbe de temps « quand » (*idh*) introduisant fréquemment une narration. Il s'agit ici de mettre en scène Abraham (voir également Q 2 : 126, 127, 258, 260 ; 6 : 74 ; 14 : 35 ; 43 : 26) à qui Dieu enjoint de proclamer le Pèlerinage (*wa-adhdhin fī l-nās bi-l-ḥajj*). Une succession d'injonctions décline succinctement les actes et rites à accomplir : rassemblement (*yatūka/yatīna*), rotation (*liltāifīn/yaṭṭawwafū*), génuflexion (*al ruka'i*), prosternation (*al-sujūd*), invocation par le « souvenir » des noms de Dieu (*wa-yadhkurū sm llāh*) et sacrifices de bêtes de troupeau (*bahīmat al-an'ām*). Ces actes impliquent un « état rituel » (*tafathahum*) particulier. Le sens de cet hapax est incertain. Comme le rappelle Droge (*Qur'ān*, p. 216), il pourrait désigner l'état de sacralité (*iḥrām*) que tout pèlerin musulman doit observer lors du Pèlerinage

à La Mecque (tête rasée, port d'un manteau spécifique et abstinence sexuelle notamment).

30-33 Ces quatre versets semblent répéter les éléments déjà présents aux v. 26-29 introduisant des injonctions, des invocations, une terminologie et des thématiques similaires. On notera toutefois quelques singularités formelles. Les injonctions liées aux rituels du pèlerinage sont envisagées par la négative : cas d'exceptions déclinées explicitement dans d'autres versets coraniques (voir Q 2 : 173 ; 5 : 3 ; 16 : 115) ou encore le fait de proscrire certains comportements (*jtanibū*).

31 La signification du terme *ḥanīf* est encore débattue conduisant certains traducteurs à ne pas le traduire (Blachère, *Coran*, p. 361 ; Droge, *Qur'ān*, p. 217). Associé à la figure d'Abraham qui en est le parangon (Q 3 : 67 ; 16 : 120), le terme apparaît à dix reprises dans le Coran (Q 2 : 135 ; 3 : 67 ; 3 : 95 ; 4 : 125 ; 6 : 79 ; 6 : 161 ; 10 : 105 ; 16 : 120, 123 ; 22 : 31 ; 30 : 30 ; 98 : 5). Ici sous sa forme plurielle (également en Q 98 : 5), il désignerait une disposition naturelle à la foi monothéiste (Q 6 : 75-79) et ceux qui, fidèles à cette inclination, appartiennent et se revendiquent de la « religion » (*milla*) d'Abraham (Q 2 : 135 ; 3 : 95 ; 4 : 125 ; 6 : 161 ; 16 : 123). Comme le note Reynolds (*supra*, commentaire de Q 4 : 125, le mot *ḥanīf* vient probablement du syriaque *ḥanpā* (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 112-115), bien que ce terme signifie soit « païen », soit « Gentil », tandis que le *ḥanīf* coranique est employé dans le sens de « monothéiste ». Le Coran insiste sur le fait qu'Abraham n'est ni juif ni chrétien ; il associe donc le terme *ḥanīf* à Abraham dans la mesure où il était un Gentil (non juif), puis il étend le sens de ce mot pour signifier un « Gentil » monothéiste.

32 Attaché à l'accomplissement du pèlerinage, le terme littéralement traduit par « symboles » (*sha'ā'ir*) a plusieurs interprétations. Il se référerait aux sacrifices des animaux lors du pèlerinage ou aux observances rituelles en général ou encore aux noms de deux collines situées à La Mecque : *Ṣafā* et *Marwa* (Blachère, *Coran*, p. 361 ; Droge, *Qur'ān*, p. 217 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 567).

34-35 Ces deux versets reprennent de manière synthétique les versets précédents (v. 26-29 ou encore 30-33) avec néanmoins une insistance plus appuyée à l'égard d'un portrait idéal du pèlerin (v. 35) et de la présence de l'allocutaire¹ coranique avec l'injonction « Fais-en l'annonce... » (*wa-bashshir*).

36-37 Ces versets évoquent plus précisément la consommation rituelle de la viande. L'expression « leurs chairs ne parviennent pas à Dieu » (*lan yanāla llāha luḥūmuhā*) indique que les sacrifices d'animaux ne visent nullement à « nourrir Dieu » ou « absoudre des péchés » (Droge, *Qur'ān*, p. 217 ; Masson, *Monothéisme*, p. 531-532). Ainsi, c'est la piété et la bonne conduite du croyant (*inna llāha yudāfi'u 'ani lladhīna āmanū*) qui sont la seule conduite souhaitée par Dieu. Cela rappelle certaines critiques des prophètes bibliques tels Osée affirmant : « Je veux la piété et non le sacrifice, la connaissance de Dieu, plutôt que les holocaustes » (Os 6, 6 ; 8, 11-13 ; 14, 2 ; voir également 1 S 15, 22 ; Ps 50, 8 ; Pr 21, 3 ; Is 1, 11 ; Jr 7, 22...) ou encore Jésus affirmant : « Allez donc apprendre ce que signifie : je veux la miséricorde et non le sacrifice, car je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs » (Mt 9, 13 ; voir également Mt 12, 7 ; Mc 12, 13).

38-41 Dieu assiste les croyants et permet le combat

Ces quatre versets marquent une rupture avec la section précédente. La tonalité est ici plus polémique que normative. Quatre adresses à l'endroit des croyants structurent l'ensemble : « ceux qui croient » (*alladhīna āmanū*, v. 38) ; « ceux qui combattent » (*alladhīna yuqātalūn*, v. 39) ; « ceux qui furent évincés de leur demeure » (*alladhīna*

1. Le Coran met en scène un locuteur (le Dieu coranique) qui adresse son message à un destinataire premier (l'allocutaire) désigné très souvent par la deuxième personne *ka*, par exemple *kitābun unzila ilayka* (« un Livre descendu sur toi »). La tradition islamique identifie ce destinataire premier comme étant Muhammad.

ukhrijū min diyārihim, v. 40) ; « ceux qui accomplissent... la prière, s'acquittent de l'aumône... » (*alladhīna... aqāmū l-ṣalāt wa-ātawu l-zakāt...*, v. 41). Les seules données coraniques sont allusives et ne permettent pas de déterminer le contexte historique précis auquel ces versets se réfèrent. Néanmoins, la Tradition musulmane inscrit ces derniers dans le cadre des péripéties de la jeune communauté de Muhammad. Quand il fut expulsé de La Mecque vers 622, ses fidèles durent se rendre à Médine. Formellement, les clausules répétitives autour des qualificatifs divins qui terminent chacun des versets (v. 39, 40, 41) rappellent « un fait de style majeur » dans le Coran (Gimaret, *Noms divins*, p. 7).

38 La défense et la protection des croyants par Dieu sont également évoquées en Q 39 : 61 ; 40 : 9 ; 58 : 22.

39 Le terme *yuqāṭalūna* peut se lire de deux manières : soit « ceux qui combattent » ou soit « ceux qui ont combattu contre ».

40 Ce verset est la seule occurrence où quatre institutions religieuses relevant de différentes confessions sont citées ensemble : *ṣawāmi'*, *biya'*, *ṣalawāt*, *masājīd* identifiés respectivement aux monastères, églises, synagogues, et mosquées (ou « sanctuaires » en général). Les lexicographes arabes ont très tôt identifié des termes comme *ṣawāmi'* (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 200) ou encore *ṣalawāt* comme des emprunts de mots étrangers qui ont été arabisés. Pour ce dernier terme, al-Bayḍāwī (691/1291) suggère une arabisation du terme hébraïque *ṣalūtā* (Bayḍāwī, *Anwār*).

42-51 *L'hostilité à l'encontre des messagers et les châtements divins*

Cette section est constituée de trois volets : le premier évoque l'hostilité des Hommes face aux missions des Prophètes (v. 42-44), le second mentionne les châtements divins réservés aux peuples qui refusèrent le

message de ces derniers (v. 45-48), le troisième revient sur la figure de l'allocutaire comme avertisseur et évoque la rétribution qui attend les croyants et les incroyants (v. 49-51). Ces trois volets, étroitement liés, constituent un argument central en direction de l'allocutaire afin de soutenir sa mission (Q 11 : 120 ; 23 : 44 ; 51 : 52-54 ; voir *supra*, Q 21 : 6-15) et un des ressorts du monoprophétisme¹ coranique.

42-44 « S'ils te traitent de menteur » (*wa-in yukadhdhibūka*) est une allusion à l'allocutaire coranique (voir également v. 49) qui, à l'image des autres prophètes, est confronté à l'incrédulité de son peuple. Au nombre de sept, les noms de ces prophètes ou des peuples qui leur sont attachés (*nūḥ, 'ād, thamūd, ibrahīm, lūṭ, aṣḥābu madyan, mūsā*) pourraient ici expliciter l'expression coranique *mathānī* située en Q 15 : 87 où il est fait mention des « sept *mathānī* 'répétés' ? » (*sab'an min al-mathānī*). En effet, selon Droge (*Qur'ān*, p. 218), les récits répétés de ces peuples châtiés dans l'ensemble du Coran sont ceux des prophètes et des peuples ici cités.

45-46 L'invitation qui consiste à considérer les vestiges de cités (*qaryat*) détruites par le châtement de Dieu est un motif récurrent (Q 3 : 117 ; 6 : 11 ; 12 : 109 ; 16 : 36 ; 27 : 69 ; 30 : 9 ; 35 : 44 ; 40 : 21 ; 47 : 10).

47 « Un jour... vaut mille ans » (*wa-inna yawm... ka-alf sanat*) est à rapprocher d'une expression équivalente dans les Psaumes et les épîtres (Ps 90, 4 ; 2 P 3, 8).

48 L'hostilité qui conduit les peuples récalcitrants à subir le châtement divin (Q 12 : 110 ; 38 : 14) est fréquemment évoquée par une question rhétorique² telle que « Combien de générations avons-nous

1. Néologisme utilisé pour désigner les similarités de propos et d'attitudes que partagent entre eux certains prophètes dans le Coran. C'est notamment le cas entre l'allocutaire coranique et des figures comme Noé ou Moïse.

2. Figure de style qui consiste à poser une question qui n'attend pas de réponse de son destinataire car cette réponse est déjà connue.

détruites ? » (Q 6 : 6 ; 10 : 13-14 ; 17 : 17 ; 19 : 74 ; 50 : 36. Marshall, *God, Muhammad*, p. 74) ou encore, comme ici par la formule suivante : « À combien de cités n'avais-Je pas accordé sursis... [wa-ka-ayyin min qaryatin amlaytu lahā] ».

49 L'injonction « dis » (*qul*) met en scène l'allocutaire à qui il est enjoint d'affirmer son statut d'avertisseur (*nadhīr*) à l'image des Prophètes antérieurs (Q 11 : 25 ; 26 : 115 ; 29 : 50 ; 38 : 70 ; 46 : 9 ; 51 : 50 ; 67 : 26 ; 71 : 2). La formulation impérative *qul* apparaît 350 fois dans l'ensemble du corpus coranique (Droge, *Qur'ān*, p. 9). Parmi celles-ci, 271 occurrences s'adressent directement à l'allocutaire coranique (Azaiez, *Contre-discours*, p. 91). Cette forme rhétorique est également attestée dans l'Ancien Testament avec une forme impérative équivalente « dis » 'ē-mōr (56 occurrences) notamment chez Ézéchiél (Ez 11, 5.16.17 ; 12, 10.11.23.28 ; 13, 11 ; 14, 6 ; 17, 9.12 ; 20, 30 ; 21, 9 ; 22, 24 ; 24, 21 ; 28, 2 ; 31, 2 ; 33, 10.11.12.25 ; 36, 22 ; 39, 17).

50-51 Les deux versets instaurent un dualisme radical entre d'une part les croyants et d'autre part les incroyants. C'est une figure rhétorique caractéristique du style et de la langue du Coran (Q 5 : 9-10 ; 9 : 67-72 ; 10 : 7-9 ; 22 : 50-51 ; 32 : 18-20, 35-36, 35 : 7 ; 40-42 ; 47 : 1-3 ; 48 : 5-6 ; 57 : 19).

52-54 *Les versets sataniques*

De nature résolument métatextuelle¹, ces trois versets évoquent la possible influence de Satan dans le processus de la révélation coranique (v. 52). Le Coran précise toutefois que l'intervention de Dieu « abroge » ou « efface » les effets de ces derniers versets sauf pour les âmes faibles et les « cœurs malades » en proie au doute et à la scission

1. Propriété du discours coranique à l'autoréférence, c'est-à-dire à se décrire, se qualifier, se définir par lui-même notamment à l'égard d'autres révélations concurrentes (judaïsme et christianisme).

(v. 53-54). L'expression « versets sataniques » est utilisée pour la première fois en 1861 par William Muir (*Life of muhammad*, p. 82).

52 La distinction entre les notions de « Prophète » (*nabiyy*) et d'« Envoyé » (*rasūl*) n'est pas clairement établie dans le Coran, bien qu'une interprétation classique suggère que les premiers n'apportent pas de Loi divine (*sharī'a*) alors les seconds délivrent à la fois une Loi et un Livre divin (Bayḍāwī, *Anwār*). L'idée que Satan « lance » (« quelque chose ») dans la révélation reçue par les prophètes est à mettre en parallèle avec l'action même de Dieu qui « lance », c'est-à-dire transmet sa révélation par son « Esprit » (Q 40 : 15 ; voir également Q 28 : 86 ; 77 : 5). Le terme *yansakhu*, dont il n'existe qu'une seule mention avec Q 2 : 106, est communément traduit par « abroger » (Blachère, *Coran*, p. 364) ; « annuler » (Droge, *Qur'ān*, p. 218) ou encore « effacer » (Paret, *Koran*, 236). La tradition musulmane mentionne un événement relatif à ces « versets sataniques » qui auraient été finalement expurgés de la version finale du Coran. C'est sous le nom de « récit des grues » (*qiṣṣat al-gharānīq*), qu'un récit traditionnel rapporté notamment par al-Ṭabarī (I, 1192 s.) décrit comment Muhammad aurait reçu une révélation dont une partie aurait été inspirée par Satan. Il s'agissait d'une addition qui aurait été placée à la suite des v. 19-20 de la sourate 53 (Ahmed, *Before Orthodoxy*, p. 1-2). Le texte expurgé autorisait l'adoration de déesses préislamiques : « Ce sont les Sublimes Déesses et leur intercession est certes souhaitée » (trad. Blachère, *Coran*, p. 561).

53 La métaphore des « cœurs malades » (*qulūbihim maraḍ*) est fréquente dans le Coran (Q 2 : 10 ; 5 : 52 ; 8 : 49 ; 9 : 125 ; 33 : 12 ; 32 : 60 ; 47 : 20, 29 ; 74 : 31). Elle fait allusion aux incroyants et à leur hostilité face au message coranique.

55-60 *La rétribution des croyants et des incroyants*

Ces six versets ont pour thème central la justice et la rétribution de Dieu à l'endroit des incroyants (*alladhīna kafarū*, v. 55), des croyants (*alladhīna 'āmanū*, v. 56) et de ceux qui méritent Sa clémence (*inna llāha la-'afuwwun ghafūrun*, v. 60) face à la justice des hommes.

56 L'expression « La royauté, ce Jour-là » (*al-mulku yawma'idhin*) fait écho à une autre formule située au chapitre liminaire du Coran « Roi du jour du Jugement » (*mālik yawm al-dīn*, Q1 : 3). Le Dieu coranique est présenté comme étant tout puissant dans ses jugements (Q 13 : 41 ; 27 : 78 ; 28 : 70, 88). Il est par ailleurs le meilleur des juges (*khayr al-ḥākimīn*, Q 7 : 87 ; 10 : 109 ; 12 : 80) et le plus juste des juges (*aḥkam al-ḥākimīn*, Q 11 : 45, 95 : 8).

58 L'expression « ceux qui ont fait exode » et ses autres occurrences (Q 2 : 118 ; 3 : 195 ; 4 : 100 ; 16 : 41, 110) ne permettent pas de déterminer avec clarté l'identité des personnes concernées. Droge (*Qur'ān*, p. 219) à l'instar des commentateurs musulmans (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 845-846) suggère qu'il s'agit de ceux qui ont quitté La Mecque pour Médine. Pour ces derniers, Dieu leur octroie une « splendide attribution » (*rizq ḥasan*) qui n'est autre que le paradis ou « les jardins du bonheur » (*jannāt al-na'īm*) évoqué au v. 56.

60 Ce verset corrobore la règle du talion édictée en Q 16 : 126 de ne pas infliger un châtiment qui excède le mal subi. L'expression « et qui subit de nouvelles représailles » (*thumma bughiya 'alayhi*) s'expliquerait par le fait que l'agresseur initial n'aurait pas accepté le principe d'une justice fondée sur cette règle du talion (Droge, *Qur'ān*, p. 219, n. 80).

61-66 *La grandeur de Dieu et de Sa création*

Cette séquence emprunte résolument le registre de la louange. Elle consiste tout d'abord à glorifier Dieu par des clausules répétées

et similaires constituées par paires (*samī' baṣīr' 'aliyy al-kabīr ; laṭīf khabīr' ghaniyy al-ḥamīd' ra'ūf raḥīm*). Le second terme est par ailleurs « une réitération du premier tant par la cadence que par la sonorité » (Gimaret, *Noms Divins*, p. 7). Ces clausules terminent presque la totalité de ces versets (v. 61, 62, 63, 64, 65). La séquence introduit, d'autre part, l'injonction « ne vois-tu pas » (*a-lam tara*), répétée deux fois (v. 63, 65), qui est souvent utilisée pour appeler à la contemplation du monde et à la glorification du Dieu créateur (Q 14 : 19 ; 22 : 18 ; 24 : 41, 43 ; 31 : 20, 29, 31 ; 35 : 27 ; 39 : 21 ; 58 : 7, 8, 14). Enfin, l'ensemble se construit autour de l'idée que la création divine est au service de l'Homme : « Dieu a mis à votre service ce qui est dans la terre » (*anna llāha sakhkhara lakum mā fī l-arḍi*, v. 65 ; voir également Q 2 : 22-29).

67-71 Contre les joutes polémiques et les incroyants

Cette section est marquée par sa tonalité polémique. Le Coran enjoint ainsi d'éviter toute forme de controverse avec d'autres communautés religieuses (67-70) et s'oppose radicalement aux incroyants qui adorent d'autres dieux qui n'ont nulle « autorité » ou réel « pouvoir » (*sulṭān*). Il faut noter la présence répétée de l'allocutaire coranique : pas moins de six allusions se réfèrent à lui : « qu'ils ne disputent donc point contre toi » (*fa-lā yunāzi'unnaka*) ; « invoque ton Seigneur » (*wa-d'u ilā rabbika*) ; « tu agis selon une guidance » (*innaka la-'alā hudan*) ; « s'ils disputent avec toi » (*wa-in jādālūka*) ; « Ne sais-tu pas » (*a-lam ta'lam*).

67 Le terme « communauté » (*umma*) est appliqué au sens général et contraste avec son usage plus restrictif au v. 78. Selon le Coran, chaque communauté religieuse a ses propres rites (*mansak*, Q 22 : 34), ses propres lois (Q 10 : 47), et ses propres messagers (Q 16 : 36).

68-69 L'expression « s'ils te contestent » (*wa-in jādālūka*) est suivie d'une récurrente attitude demandée aux croyants qui consiste à se

rappeler que Dieu tranchera les différends dans l'au-delà (Q 2 : 113, 3 : 55, 5 : 48 ; 6 : 164 ; 10 : 93 ; 16 : 92 ; 12 : 4 ; 32 : 25 ; 39 : 3, 46).

70 Le terme « livre » (*kitāb*) se réfère au Livre céleste où serait contenu un inventaire de toutes les choses créées (Q 6 : 38, 59 ; 11 : 6 ; 27 : 75) dont les actions humaines (Q 3 : 53, 181 ; 4 : 81 ; 5 : 83 ; 9 : 120-121 ; 10 : 21 ; 19 : 79 ; 21 : 94 ; 43 : 19, 80 ; 78 : 29).

71 Le terme « autorité », *sulṭān*, est fréquemment associé à la descente du Coran (Q 7 : 71 ; 11 : 96 ; 12 : 40) ou encore au pouvoir d'une chose sur une autre, à l'image des paroles de Satan à l'égard de ses suiveurs (Q 14 : 22).

72-74 *Signes et paraboles de Dieu*

Cette brève section évoque l'hostilité que suscite la révélation coranique (v. 72) et l'usage de la parabole comme argument pour réfuter tout pouvoir émanant des idoles (v. 73). L'hostilité au message coranique est fréquemment mentionnée (Q 8 : 31 ; 19 : 73 ; 31 : 7 ; 34 : 43 ; 42 : 25 ; 46 : 7 ; 68 : 15 ; 83 : 13). Au niveau argumentatif, la parabole de la mouche (*dhubāb*, voir également Q 2 : 26 avec la parabole du « moustique ») s'apparente à une forme rhétorique *a minore ad maius* : elle consiste à souligner l'inanité des faux dieux qui ne peuvent créer de mouche et donc *a fortiori* ne peuvent créer le monde et l'Homme (Gwynne Ward, *Logic*, p. 128). Par ailleurs, la tradition rabbinique précise qu'il est « impossible à l'homme de créer, soit une mouche, soit un moustique » (Masson, *Monothéisme*, p. 46).

75-76 *Les Envoyés de Dieu*

Ces deux versets rappellent le savoir et le pouvoir de Dieu qui choisit Ses messagers (anges et hommes) et connaît leurs destins.

L'expression « ce qui est devant et derrière eux » (*mā bayna aydihim wa-mā khalfahum*) est attestée en Q 2 : 255, 20 : 110 ; 21 : 28 ; 34 : 9, 41 : 25.

77-78 Injonctions aux croyants

Ces deux versets finaux évoquent la constitution d'une communauté « élue » par Dieu (*huwa jtabākum*) pour ceux qui croient (*yā-ayyuhā lladhīna āmanū*). Ces derniers se rattachent à une religion (*milla*) et à une figure fondatrice : « Abraham » (*ibrāhīm*). Ils se donnent un nom : « ceux qui se soumettent » (*al-muslimīn*). Enfin, ils ont parmi eux un témoin (*shahīd*) en la personne de l'envoyé (*rasūl*) : Muhammad. L'ensemble est marqué par la présence de sept injonctions en direction des croyants : ils doivent pratiquer la prière (*rka'ū, wa-sjudū, wa-'budū ; fa-aqīmū l-ṣalāt*), l'aumône (*wa-ātū l-zakāta*), faire le bien (*f'alū l-khayr*), et s'en remettre à Dieu (*wa-'taṣimū bi-llāh*).

77 L'expression « inclinez-vous, prosternez-vous » (*rka'ū wa-sjudū*) est également mentionnée ensemble en Q 2 : 43, 125 ; 3 : 43 ; 9 : 112 (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 848). Une invite similaire est invoquée dans les Psaumes (95, 6) : « Entrez, prosternons-nous, inclinons-nous [*wə-niḱ-rā-'āh*], mettons-nous à genoux [*niḱ-rə-ḱāh*] en présence de Yahvé qui nous a faits ! »

78 L'usage du terme *jāhidū*, ici traduit par « efforcez-vous » met en lumière que le terme « *jihad* » peut avoir la signification d'effort sur la voie de Dieu sans aucune connotation liée à la guerre.

Bibliographie

Sources primaires

- AL-BAYḌĀWĪ ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (1408/1988), *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl* (Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya).
- AL-ṬABARĪ ABŪ JA‘FAR (1408/1988), *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, éd. Muḥammad ‘Alī Bayḍūn (Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya).
- AL-ZARKASHĪ ‘Abd Allāh (1413/1992), *Al-Burhān fī ‘ulūm Al-Qur’ān*, éd. Y. al-Mar‘ashlī *et al.* (Beyrouth : Dār al-Ma‘rifa).

Sources secondaires

- AHMED Shahab (2017), *Before Orthodoxy : The Satanic Verses in Early Islam* (Harvard : Harvard University Press).
- AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur’ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BERQUE Jacques (1995) *Le Coran. Essai de traduction. Édition revue et corrigée* (Paris : Albin Michel).
- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- CHABBI Jacqueline (1997), *Le Seigneur des tribus. L’islam de Mahomet* (Paris : Noësis).
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur’ān. A New Annotated Translation* (Bristol : Equinox Publishing).
- EL-BADAWI Emran Iqbal (2014), *The Qur’ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres/New York : Routledge).
- GIMARET Daniel (1988), *Les Noms divins en Islam* (Paris : Éd. du Cerf).
- GWYNNE WARD Rosalind (2004), *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur’ān : God’s Arguments* (New York : Routledge/Curzon).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin et Leipzig : De Gruyter).
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān* (Leyde : Brill) [1^{re} Baroda : Oriental Institute, 1938].

- KROPP Manfred (2008), « The Ethiopic Satan = ŠAYṬĀN and its Quranic Successor with a Note on Verbal Stoning », dans Charles Chartouni (dir.), *Christianisme oriental. Kérygme et histoire. Mélanges offerts au père Michel Hayek* (Paris : Geuthner), p. 331-341.
- MADIGAN Daniel (2001), *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton : Princeton University Press).
- MARSHALL David (1999), *God, Muhammad and the Unbelievers* (Surrey : Curzon).
- MASSON Denise (1976), *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* (Paris : Desclée de Brouwer).
- McAULIFFE Jane Dammen (dir.) (2002-2006), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5 vol. (Leyde : Brill).
- MUIR William (1861), *The Life of Muhammad* (Londres : Smith, Elder and Co.).
- NASR Seyyed Hossein *et al.* (2015), *The Study Quran, A New Translation and Commentary* (New York : Harper Collins).
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin/New York : De Gruyter).
- NEUWIRTH Angelika (2006), « Structure, Linguistic and Literary Features », dans Jane D. McAuliffe (dir.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān* (Cambridge : Cambridge University Press), p. 97-113.
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PARET Rudi (1979), *Der Koran* (Stuttgart : W. Kohlhammer).
- PUIN Gerd-R. (1999), « Neue Wege der Koranforschung », *Universität des Saarlandes Magazin Forschung* 1, p. 33-46.
- SPEYER Heinrich (1961) *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- TARDIEU, Michel (1986), « Sābiens coraniques et Sābiens de Harrān », *Journ. asiatique* 274, p. 1-44.

MEHDI AZAIEZ

Sourate 23

AL-MU'MINŪN (LES CROYANTS)

STRUCTURE GÉNÉRALE

118 versets. Rimes en *-ūn/-īn/-īm*. Le titre *al-mu'minūn* est présent aux v. 1 et 38. Cette sourate traite tout à la fois des vertus et devoirs des croyants (v. 1-11 ; 57-61) ; des signes de Dieu et de Son omnipotence (v. 12-22 ; 78-98) ; des messagers antérieurs et de leurs missions (v. 23-50) ; et enfin, de la résurrection et de la rétribution (v. 99-118).

Plan

1-22

1-11 Les croyants vertueux.

12-16 La création et la résurrection de l'homme.

17-22 La création du monde et les signes de Dieu.

23-56

23-30 Noé.

31-41 Les prophètes après Noé.

42-44 Les autres messagers.

45-49 Moïse et Aaron.

50-56 Du fils de Marie et de sa mère.

57-118

57-61 Les croyants vertueux.

62-67 Le châtimement de Dieu réservé aux incroyants.

68-77 L'hostilité contre le Prophète et le châtimement de Dieu.

78-80 Les signes de Dieu.

81-90 La résurrection des corps et un Dieu omnipotent.

91-92 La transcendance de Dieu.

93-98 La prière du prophète.

99-100 La repentance *post-mortem*.

101-115 Le Jour dernier, le jour du Jugement et la Rétribution.

116-118 Dieu est roi.

Selon Nöldeke, ce chapitre est le fruit d'une prédication de Muhammad qui n'aurait pas subi de réelle modification ultérieure (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 133). Blachère abonde en ce sens tout en décelant de possibles additions (Blachère, *Coran*, p. 367-368). Bell suppose, pour sa part, l'existence d'éléments textuels appartenant à des périodes différentes. Il discerne notamment un noyau primitif constitué de deux brefs passages initialement séparés (12-14 ; 17-21) mais dont la thématique est commune : celle des Signes de Dieu. Ces deux passages auraient été révisés à une

date ultérieure (Bell, *Qur'an*, vol. 1, p. 326). Selon lui, les micro-récits (v. 23-50) auraient fait l'objet d'un réagencement avec des éléments antérieurs. Le reste de la sourate (v. 80-113) rassemblerait des passages de périodes différentes avec des parties plus anciennes (v. 80-82) et d'autres relevant probablement d'ajouts postérieurs (v. 83-85 ; 92-94 ; 103-113).

Sur le plan structurel, Angelika Neuwirth distingue une formation tripartite qu'elle décline de la manière suivante : Partie I : 1-11 ; Partie II : 12-77 ; Partie III : 78-118 (Neuwirth, *Studien*, p. 272). Elle associe cette forme structurelle à un chiasme¹ (*Ringkomposition*) bien que, souligne-t-elle, les thèmes de la première partie ne soient pas résumés dans la dernière (*ibid.*, p. 246). Par ailleurs, la présente sourate constitue un bel exemple de chapitre monorime, tendance que l'on retrouve également dans les sourates 27 (*al-Naml*, Les abeilles) et 36 (*Yā Sīn*).

COMMENTAIRE

1-11 *Les croyants vertueux*

Ces onze premiers versets énumèrent les qualités et les vertus des croyants (voir également Q 8 : 2-4, 74 ; 9 : 112 ; 13 : 20-23 ; 23 : 1-6, 8-11, 57-61 ; 24 : 36-39 ; 25 : 63-68, 72-74 ; 28 : 54-55 ; 32 : 15-17 ; 33 : 35-36 ; 42 : 36-43 ; 48 : 29 ; 70 : 22-35 ; 76 : 7-10). L'ensemble a été analysé par Guillaume Dye (« Réflexions », p. 159-163). Il y décèle une structure concentrique et suggère une possible influence de textes syriaques dont la visée est l'édification spirituelle, à l'exemple du *Testamentum Domini* (II : 1, 110-112 éd. Rahmani). Bell, quant à lui, souligne la similitude de ces onze versets avec la séquence Q 70 : 22-35. Selon lui, il s'agirait d'une copie légèrement modifiée de ce

1. Parallélisme inversé : AB/B'A'.

dernier passage qui aurait été placée au début de cette sourate ou à l'inverse une copie de cette dernière qui aurait été intégrée en 70 : 22-35 (*Commentary*, vol. 1, p. 577. Sur la comparaison de ces deux passages et leur chronologie relative, voir Dye, « Ascetic »). L'unité de l'ensemble est assurée par la répétition à sept reprises de l'expression « ceux qui » (*alladhīna*, v. 2-5, 8-9, 11).

1 La formule « Comblés sont... » (*qad aflaḥa*) apparaît dans le Coran à trois autres reprises (Q 20 : 64 ; 87 : 14 ; 91 : 9). Leurs occurrences évoquent toutes le triomphe de la bonne moralité.

3 Geiger (*Judaism and Islam*, p. 67) souligne les similitudes entre l'expression coranique « ceux qui se détournent du verbiage » (*alladhīna hum 'ani l-laghwi mu'riḍūn*, voir également Q 25 : 72 ; 28 : 55) et la formulation de l'Ecclésiaste (5, 1) : « que tes paroles soient peu nombreuses » (*yih-yū dhā-bā-re-kā mā-'aṭ-ṭīm*).

5 L'idée de préserver « les parties génitales » (*furūj*), impliquerait-il, ici, une abstinence complète de toutes relations sexuelles pour les croyants ? C'est l'hypothèse de Nicolai Sinai (« Eschatological Kerygma... » (p. 232, n. 47), suivi par Guillaume Dye (« Ascetic »). En effet, Sinai note que le verbe *ḥāfaẓa* utilisé dans l'expression « préserver ses parties génitales » (*furūḡihim ḥāfiẓūn*) est similaire au syriaque *nṭar* utilisé pour appeler à la préservation du « trésor de la virginité ». Selon Dye, les versets suivants (v. 6-7), qu'il identifie à des interpolations, auraient pour fonction de relativiser ce célibat strict comme le confirment, par ailleurs, d'autres passages coraniques qui autorisent les croyants à avoir des rapports sexuels qui se limitent à leurs épouses et à leurs femmes esclaves (voir également Q 33 : 35, 70 : 29).

6-7 Ces deux versets marquent une rupture dans le développement de la séquence. Bell indique qu'il pourrait s'agir de versets fruit d'une « modification » tardive sans pour autant en préciser les raisons (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 577). On soulignera, néanmoins, la singulière longueur de chacun de ces versets (dix et sept mots respectivement)

qui contrastent avec l'ensemble de la séquence qui oscille entre trois et cinq mots pour chaque verset (v. 1 à 5 ; v. 8 à 11). S'agirait-il, dès lors, d'une interpolation qui viendrait modifier le sens du v. 5 comme le suggère Dye dans deux études récentes (« Réflexions » ; « Ascetic ») ?

Au v. 6, l'expression *mā malakat aymānuhum* traduit par « concubines » (Blachère, *Coran*, p. 367) ou littéralement « ce que leur (main) droite possède » (Droge, *Qur'ān*, p. 221) suggère, à la lumière de Q 4 : 3, 24, qu'il s'agit des femmes esclaves.

8 Le terme traduit par « promesses » (*ibid.*, p. 221) ou « engagements » (Blachère, *Coran*, p. 367) peut être aussi signifier « contrats » (Droge, *Qur'ān*, p. 221).

10-11 Les termes « les héritiers » (*al-wārithūn*) et « ceux qui héritent du paradis » (*alladhīna yarithūna l-firdawsa*) sont également évoqués en Q 7 : 43 et 26 : 85. Ils constituent le pendant des expressions relatives à « (ceux qui) héritent de la terre » (*anna l-arḍa yarithuhā 'ibādiya l-ṣāliḥūna*, voir Q 21.105 ; 39, 74). Denise Masson souligne un possible parallèle biblique avec les *Psaumes de Salomon* (14, 6) et le livre de Daniel (7, 18, 27) où, pour ce dernier, on lit : « Les Saints du Très-Haut recevront le royaume et posséderont le royaume pour l'éternité, et d'éternité en éternité... » (Masson, *Monothéisme*, p. 750). Le terme « paradis » (*firdaws*), dont c'est ici l'unique occurrence avec Q 18 : 107, est communément associé à l'image d'un « jardin » (Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 10, 216-217). Les spécialistes considèrent unanimement qu'il s'agit d'un emprunt au vieux-perse (*pairidaēza*) désignant un « enclos circulaire ». Selon Jeffery, son emprunt dans l'arabe coranique est très certainement passé par un intermédiaire syriaque (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 223-224).

12-16 *La création et la résurrection de l'homme*

Ces cinq versets évoquent la conception et le développement du fœtus (v. 12-14) puis rappellent la résurrection des corps (v. 15-16),

et doivent être comparés à Q 22 : 5-7 et 32 : 7-12. Les trois passages sont similaires par leur thématique (conception et développement du fœtus/résurrection), leur structure bipartite (conception/résurrection) et leur disposition (début de sourate). Pour ces trois passages, Blachère et Bell décèlent des singularités formelles qui supposent des additions et des remaniements rédactionnels (Blachère, *Coran*, p. 368 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 561-562, 578 ; vol. 2, p. 88).

12 La création de l'Homme à partir d'argile apparaît à huit reprises dans le Coran (Q 6 : 2 ; 7 : 12 ; 17 : 61 ; 23 : 12 ; 32 : 7 ; 37 : 11 ; 38 : 71, 76). L'expression « une masse d'argile » (*min sulālat min fīn*) est de signification incertaine. Une formulation similaire est employée dans un contexte comparable en Q 32 : 8 avec « mixtion d'un vil liquide » (*min sulālat min mā'*) traduit ainsi par Blachère (*Coran*, p. 442). Bell suggère que les termes « d'argile » (*min fīn*) ont été ajoutés à une prédication antérieure afin de préserver la rime (Watt-Bell, *Introduction*, p. 90-91 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 578). Droge (*Qur'ān*, p. 221) abonde en ce sens.

13-14 L'expression « réceptacle solide » (*qarār makīn*) fait probablement référence à l'utérus féminin. Formellement, les deux versets se construisent autour d'une anadiplose¹. On la retrouve, par exemple, en Q 24 : 35 dans le verset dit de « la lumière » (Azaiez, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Quran Seminar*, p. 252). Les mots répétés, ici, sont « éjaculation » (*nutfat*), « masse flasque » (*mudghat*) et « ossature » (*'izāma*) (trad. Blachère, *Coran*, p. 368). Ils décrivent une progression du stade prénatal jusqu'à la forme humaine ici désignée par « une autre création » (*khalqan ākhar*, voir également Q 18 : 37 ; 22 : 5 ; 40 : 67 ; 75 : 37-39). Blachère souligne la longueur du v. 14 et suppose qu'il s'agit d'une addition postérieure qui « ne fait que développer le v. 13 » (Blachère, *Coran*, p. 368). Par ailleurs, une tradition musulmane rapporte qu'un scribe qui se faisait dicter le passage Q 23 : 12-14 par Muhammad aurait devancé et deviné exactement une partie de cette révélation correspondant à la

1. Figure de style consistant à reprendre le dernier mot d'une proposition à l'initiale de la proposition qui suit.

fin du v. 14 : « Béni soit Allah, le meilleur des créateurs » (*fa-tabāraka llāh aḥsan al-khāliqīn*). Muhammad en aurait été fort surpris (Ṭabarī, *Tafsīr*, I, p. 45 ; XI, p. 533-535 cité par Abu Zayd, « Everyday Life », p. 87) Cette anecdote suggère-t-elle implicitement l'intervention d'un scribe dans la composition de ce passage ?

17-22 La création du monde et les signes de Dieu

Cette séquence célèbre les signes de Dieu et la sollicitude avec laquelle Il octroie à l'Homme sa subsistance : le ciel et sa pluie salvatrice (v. 17-18), qui ensemence la terre et donne des fruits et des aliments tels l'huile (*duhn*) du mont Sinaï (v. 19-20), mais également les animaux dont les Hommes tirent avantage (v. 21-22). L'ensemble est à mettre en regard avec d'autres passages similaires (Q 2 : 22, 29 ; 10 : 67 ; 14 : 32-34 ; 16 : 5-8, 10-18, 80-81 ; 17 : 12 ; 20 : 54-55 ; 22 : 65 ; 67 : 15 ; 78 : 6-13 ; 79 : 32-33)

17 L'expression *sab'a ʔarā'iq* est traduite par « sept orbites » (Berque, *Coran*, p. 362 ; Droge, *Qur'ān*, p. 221) ou « cieux » (Blachère, *Coran*, p. 368). La notion de « sept cieux » ne se retrouve pas dans la Bible mais dans la littérature apocalyptique juive et chrétienne (voir Testament de Lévi, dans *Écrits intertestamentaires*, p. 836-839 ; *Questions de Barthélemy*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 1, p. 291) et talmudique (Talmud, traité *Hagiga*, 12b ; voir Masson, *Monothéisme*, p. 132). Bell suppose que le membre « Nous n'avons pas été insoucieux de la création » (*wa-mā kunnā 'ani l-khalqī ghāfilīna*) est une addition postérieure au verset initial pour préserver la rime (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 579).

18-19 L'eau est considérée comme un signe de la bonté de Dieu à l'égard de Ses créatures (Q 50 : 9-11 ; 80 : 25).

20 Le terme « Sinaï » figure à deux reprises, ici sous la forme *saynā'* et l'autre sous la forme *sīnīn* (Q 95 : 2). Ils apparaissent, tous

deux, précédés du terme « montagne » (*tūr*). Comme le souligne Irfan Shahîd (« Sinâï », p. 28) ce dernier terme précédé de l'article défini *al-* se rencontre à sept reprises. La présence de l'article marque l'importance et la sacralité du lieu, à l'instar des termes *al-bayt* (la Ka'ba) ou *al-madîna* (la ville de Médine) précédés eux aussi de leur article. Même sans la mention explicite du terme *sînîn* ou *saynā'*, *tūr* désigne systématiquement le mont Sinâï (Q 2 : 63, 93 ; 4 : 154 ; 19 : 52 ; 20 : 80 ; 28 : 29 ; 28 : 46 ; 52 : 2).

21 D'autres passages coraniques font mention du lait (Q 16 : 66 ; 36 : 73) ou de la peau d'animaux (Q 16 : 80) à l'usage des Hommes.

23-30 Noé

Avec le récit de Noé débute la partie médiane de la sourate où le genre emprunté est résolument narratif, rythmé par la succession des messagers envoyés par Dieu (*arsalnā*, v. 23, 32, 44, 45). Ces récits ont pour thème central les châtements de Dieu à l'égard des incroyants (23-49). À ce propos, ils sont à comparer avec d'autres récits ou « histoires de punition » (Marshall, *God, Muhammad*, p. 27-39) qui décrivent l'histoire humaine comme une succession de rencontres entre envoyés de Dieu et peuples incrédules (Q 54 : 9-42 ; 37 : 71-148 ; 71 : 44 : 17-33 ; 50 : 12-14 ; 20 : 9-99 ; 26 : 8-191 ; 15 : 51-84 ; 38 : 12-15 ; 36 : 13-32 ; 43 : 46-56 ; 23 : 23-49 ; 27 : 7-58 ; 25 : 35-40 ; 17 : 101-103 ; 18 : 32-43 ; 41 : 13-18 ; 11 : 25-99 ; 14 : 5-14 ; 40 : 5-6 ; 40 : 23-46 ; 28 : 3-43 ; 28 : 76-82 ; 29 : 14-40 ; 10 : 71-92 ; 34 : 15-21 ; 7 : 59-137 ; 46 : 21-27). L'ensemble du récit noachique est ici similaire à la sourate éponyme 71 (*Nūh*) et évoque la construction de l'arche (*fulka*) et le Déluge. Elle est construite sous une forme dialogique, fréquente dans la narration coranique : échange de discours rapportés introduits par le verbe dire (*qāla*, v. 23, 24, 26, 29) et ponctués par de courtes « didascalies », ou sorte d'indications scéniques, informant des actes des protagonistes et des développements de l'action (Azaiez, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*,

p. 59, 327). Ici, on distingue aisément une structure narrative avec une introduction indiquant l'envoi d'un messager (v. 23), la réaction hostile du peuple (v. 24-25), la parole de Noé, la révélation et parole de Dieu (v. 27-28), la double injonction que Dieu fait à Noé (v. 29-30), la conclusion (v. 30).

23 L'expression « Certes, nous avons envoyé » (*wa-la-qad arsalnā*) est une formule introductive que l'on retrouve sous d'autres formes telle que *innā/idh/kamā... arsalnā* (Q 2 : 151 ; 27 : 45 ; 36 : 14 ; 71 : 1 ; 73 : 15). Ces formes introductives peuvent également être interrogatives : « as-tu reçu le récit... ? » (*hal atāka hadīth*, Q 20 : 9 ; 51 : 24 ; 79 : 15 ; 85 : 17) s'adressant alors à l'allocutaire¹ coranique. Comme le souligne Claude Gilliot (« Narratives », p. 523), ces formulations seraient l'indice de la nature essentiellement orale du Coran ou peut-être seraient-elles la conséquence de leur refonte à la suite d'un travail rédactionnel.

24-25 Ces deux versets présentent les objections ou contre-discours² tenus par les adversaires de Noé. Elles sont de quatre ordres : Noé n'est qu'un homme (*mā hādhā illā bashar*), sans pouvoir de « faire descendre des anges » (*la-anzala malā'ikatan*), en rupture avec (les enseignements ?) des premiers ancêtres (*ābā'inā l-awwalīna*) et qui est « possédé par les djinns » (*in huwa illā rajul bihī jinnat*). Ces accusations sont toutes portées également contre l'allocutaire coranique. Ce dernier n'est qu'un homme (Q 6 : 91 ; 17 : 47, 94 ; 21 : 3 ; 34 : 43 ; 43 : 31 ; 44 : 14 ; 74 : 25) à qui on demande de faire descendre des anges (Q 6 : 8 ; 11 : 12 ; 15 : 7 ; 17 : 92), en rupture avec (les enseignements ?) des premiers ancêtres (Q 5 : 104 ; 7 : 28 ; 23 : 83 ; 31 : 21 ; 43 : 22) et qui est possédé par les djinns (Q 15 : 6 ; 17 : 47 ; 23 : 70 ; 34 : 8 ; 68 : 51). Ces similitudes (demandes de signe, accusations)

1. Le Coran met en scène un locuteur (le Dieu coranique) qui adresse son message à un destinataire premier (l'allocutaire) désigné très souvent par la deuxième personne *ka*, par exemple *kitābun unzila ilayka* (« un Livre descendu sur toi »). La tradition islamique identifie ce destinataire premier comme étant Muhammad.

2. Il s'agit des discours rapportés directs qui mettent en scène les paroles d'opposants réels ou fictifs dans le discours coranique lui-même.

sont un des ressorts du monoprophétisme¹ coranique (Azaiez, *Contre-discours*, chap. 3).

27 L'expression « Et que le Four bouillonnera » (*wa-fāra l-tannūr*) suggère « l'idée d'un jaillissement d'eau bouillante qui accompagne parfois le déluge » (Blachère, *Coran*, p. 369). Selon Geiger (*Judaism and Islam*, p. 85-86), ce détail est mentionné dans des traités talmudiques (traités *Rosh Hashanah* 16, 2 et *Sanhédrin* 108), mais il demeure absent du récit de la Genèse (7, 10 s.), comme le rappelle Blachère (*Coran*, p. 369).

31-41 *Les prophètes après Noé*

Ce récit est très comparable au précédent bien qu'il se singularise par l'absence de nom donné à l'envoyé de Dieu. À l'instar de la narration noachique, on distingue une structure narrative avec une introduction annonçant l'envoi d'un messenger (v. 31-32), la réaction hostile du peuple (v. 33-38), la réaction et la parole du messenger (v. 39), et enfin le châtiment de Dieu à l'égard des incroyants (v. 40-41).

31 Les spécialistes hésitent à identifier l'« autre génération » dont il s'agit ici. Pour Droge et Bell, cette expression désigne probablement le peuple de Thamūd (Droge, *Qur'ān*, p. 222 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 581). Ahrens suggère que ce messenger anonyme serait Samuel (Ahrens, *Muhammad*, p. 75). Cette notion de génération (*qarn*), fréquemment présente dans le Coran (Q 6 : 6 ; 10 : 13 ; 11 : 116 ; 19 : 74, 98 ; 20 : 128 ; 25 : 38 ; 28 : 43, 45, 78 ; 32 : 26 ; 36 : 31 ; 38 : 3 ; 46 : 17 ; 50 : 36) se réfère aux actions de Dieu : l'envoi successif des prophètes et le châtiment de générations de peuples réfractaires constituent ainsi la preuve d'un monde éphémère (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 854).

1. Néologisme utilisé pour désigner les similarités de propos et d'attitudes que partagent entre eux certains prophètes dans le Coran. C'est notamment le cas entre l'allocataire coranique et des figures comme Noé ou Moïse.

32 L'expression ou leitmotiv : « Adorez Dieu ! Vous n'avez aucune autre divinité que Lui » (*'budū llāha mā lakum min ilāhīn ghayruhū*) se retrouve également au v. 23 dans la bouche d'un messager biblique tel que Noé (Q 23 : 23 ; 7 : 59) ou d'autres messagers arabes tels que Hūd (Q 7 : 65 ; 11 : 50), Šālīḥ (Q 7 : 73 ; 11 : 61) et Shu'ayb (Q 7 : 85 ; 11 : 84).

33-38 Les propos des adversaires ou contre-discours sont à comparer à ceux tenus par le peuple réfractaire de Noé aux v. 24-25. Deux différences sont notables : les objections portent principalement sur la nature mortelle de l'envoyé (v. 33-34) mais aussi sur la promesse eschatologique de la résurrection (v. 35-37). Cette dernière objection est également adressée à l'endroit de l'allocutaire (Q 17 : 49, 98 ; 23 : 82-83 ; 27 : 67-68 ; 36 : 78 ; 37 : 16-17 ; 44 : 17 ; 46 : 17 ; 56 : 47-48 ; 79 : 10). C'est un indice supplémentaire du monoprophétisme coranique.

41 Le « Cri » (*ṣayḥa*) est le signe du déclenchement de la punition divine qui frappe les peuples qui s'opposent aux messagers tels que le peuple de Thamūd (Q 11 : 67, 94 ; 54 : 31) le peuple de Lot (Q 15 : 73), le peuple de Ḥijr (Q 15 : 83) et enfin, les gens de la Cité (Q 36 : 29). De surcroît, il est un signe précurseur de la fin du monde (Q 36 : 49, 53 ; 38 : 15 ; 50 : 42).

42-44 *Les autres messagers*

Ces trois versets constituent une transition entre deux parties narratives (v. 31-41/v. 45-49). Ils rappellent l'envoi répété de messagers (*arsalnā rusulanā tatrā*) qui furent déniés (*kadhhabūh*) par des générations (*qurūn*) et communautés (*ummah*) successives. Cette vision de l'histoire a de nombreux points communs avec un texte du deuxième livre des Rois (17, 7-20) où l'auteur biblique tire une morale de la punition infligée à Israël et rappelle ainsi que l'obéissance à Dieu

mène à la bénédiction alors que la désobéissance conduit au châtement. Les biblistes qualifient cette description morale de « principe deutéronomique » (Droge, *Qur'ān*, p. 96).

43 L'expression « terme » (*ajal*) indique ici un moment fixe (voir également Q 8 : 68 ; 13 : 38), irréversible (voir Q 7 : 34 ; 10 : 49 ; 16 : 61 ; 35 : 11 ; 63 : 10-11) et choisi par Dieu pour accomplir Son châtement. Il est également attaché à l'instant eschatologique : le terme des jours derniers (Q 6 : 60). En d'autres occurrences, il rappelle la finitude de l'existence humaine (Q 29 : 5) à la fois à l'échelle individuelle (Q 6 : 2 ; 11 : 3 ; 63 : 11) et collective (Q 7 : 34 ; 15 : 5 ; 23 : 43). Enfin, le terme *ajal* revêt une dimension sotériologique¹ : Dieu consent à donner un répit aux pécheurs (Q 14 : 10 ; 16 : 61 ; 35 : 45 ; 71 : 4).

44 Le terme « histoires » (*aḥādīth*) peut se traduire ici par « légendes » (Blachère, *Coran*, p. 370). Il peut signifier ailleurs « paroles » (Q 6 : 68) ou « récit » (Q 31 : 6 ; 79 : 15 ; 85 : 17 ; 88 : 1).

45-49 Moïse et Aaron

Cette section évoque succinctement deux figures sous la forme d'un duo : Moïse et son frère Aaron (v. 45-49). Le récit mosaïque rappelle ici l'action libératrice de Moïse et la destruction de Pharaon et de son conseil. Une version plus longue est située en Q 7 : 103-137. Bell remarque que Moïse et Aaron sont envoyés vers Pharaon et non vers leur peuple comme c'est le cas des autres messagers (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 583). On notera la nuance apportée par les rédacteurs autour du terme « signe » (*āyāt*) : Moïse est muni de signes donnés par Dieu (*arsalnā mūsā wa-akhāhu hārūna bi-āyātīnā*) alors que Jésus et Marie (v. 50) sont eux-mêmes des signes (*wa-ja'alnā bna maryama wa-ummahū āyat*)

1. La sotériologie est un discours sur le salut de l'âme.

45 Les termes « signes » (*āyāt*) et « pouvoir » (*sulṭān*) se réfèrent aux miracles accomplis par Moïse pour libérer son peuple de la servitude évoquée au v. 47.

46 L'arrogance de Pharaon et de son conseil (*fa-stakbarū*) est condamnée à plusieurs reprises (Q 7 : 133 ; 10 : 75 ; 29 : 39). Elle est à l'image de l'attitude de Satan (Q 7 : 13 ; 38 : 74-75).

49 Le terme « Écrit » ou « Livre » (*kitāb*) donné à Moïse est également cité en Q 2 : 53, 87 ; 17 : 2 ; 25 : 35. Le terme fait probablement référence à la Tora.

50-56 *Du fils de Marie et de sa mère*

Cette section délaisse le genre narratif pour un registre plus polémique. Un premier verset évoque succinctement un nouveau duo : Jésus et sa mère Marie (v. 50), à l'instar de Moïse et Aaron. Les versets suivants sont marqués par une double injonction à l'adresse des messagers de Dieu (v. 51), puis ils évoquent les divisions religieuses entre différents groupes humains non explicitement désignés (v. 52-53) et enfin trois derniers versets semblent condamner les incroyants qui pensent être favorisés grâce à leurs biens et à leurs richesses (v. 54-56).

50 L'allusion aux deux personnages Jésus et Marie, qui sont « recueillis sur une spacieuse et jaillissante colline » (*wa-āwaynāhumā ilā rabwatīn dhāti qarārīn wa-ma'īn*) a récemment été explicitée par les travaux de Shoemaker (« Christmas in the Quran ») et Dye (« Lieux saints communs »). Selon ce dernier,

le récit coranique de la Nativité (19 : 16-33), et les versets décrivant le retour de Marie vers son peuple, sont directement tributaires des traditions populaires et liturgiques de l'église du Kathisma (église aujourd'hui disparue, située à mi-chemin entre Jérusalem et Bethléem), qui rapprochent le récit de la Nativité du miracle du palmier. La zone dans laquelle est située

l'église du Kathisma est en effet très précisément marquée par la présence d'eau (citerne, puits, et même plus anciennement, un aqueduc) et de collines [Dye, dans Azaiez *et al.* (dir.), *Qur'an Seminar*, p. 242].

51 La double injonction est adressée à des messagers sans autres indices pour les identifier. Le verset qui précède et qui mentionne Marie laisserait supposer qu'elle fait elle-même partie de cette lignée prophétique (Droge, *Qur'ān*, p. 223). L'impératif « mangez » (*kulū*) aurait pour fonction de rappeler la nature humaine de ces messagers (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 583). Dans cette perspective, le Coran rappelle que Jésus et Marie mangeaient de la nourriture (*kānā ya'kulāni l-ṭa'āma*, Q 5 : 75).

52-54 Passage polémique qui se construit autour d'une dichotomie entre une « communauté unique » (*ummataṇ wāḥidatan*, voir Q 21 : 98) et l'idée de division (*fa-taqaṭṭa'ū*) entre différentes « Écritures » (*zūbur*) issues de chaque « secte » (*ḥizb*). Bell (*ibid.*, p. 583) et Droge (*Qur'ān*, p. 223) s'accordent pour y déceler une allusion aux dissensions entre juifs et chrétiens (voir Q 30 : 32). L'impératif « laisse-les » (*fa-dharhum*) s'adresserait ici à l'allocutaire coranique.

55-56 Comme le rappelle Michael Bonner (« Wealth », p. 468), les biens et richesses matériels du monde sont souvent associés au fait d'avoir des enfants (Q 3 : 10, 116 ; 8 : 28 ; 9 : 55, 69, 85 ; 17 : 6, 64 ; 18 : 34, 39, 46 ; 19 : 77 ; 23 : 55-56 ; 26 : 88 ; 34 : 35, 37 ; 57 : 20 ; 58 : 17 ; 63 : 9 ; 64 : 15 ; 71 : 21). Cette paire « les biens et les enfants » (*māl wa-banīn*) est ici, comme souvent, négativement présentée. Selon Droge (*Qur'ān*, p. 223), l'expression « mais ils ne devinent pas » (*lā yash'urūn*) signifie que les incroyants croient fausement à leurs « bénédictions » alors qu'en réalité leurs richesses sont un objet de tentation et une jouissance éphémère (Q 3 : 10, 14, 116).

57-61 *Les croyants vertueux*

Cette séquence s'apparente à l'énumération des qualités et vertus des croyants (voir Q 25 : 63-76 ; 42 : 36-43) située au début de la sou-rate (voir le commentaire de Q 23 : 1-11, *supra*). Elle contraste avec l'évocation des incroyants aux v. 56-58.

57 Le terme « crainte », répété à deux reprises avec *khashyati* (v. 57) ou *wajilat* (v. 60), désigne la peur révérencielle des croyants à l'égard de Dieu (Q 8 : 2 ; 22 : 35).

61 L'expression « ceux-là se hâtent dans les bonnes œuvres » (*ulā'ika yusāri'una fī l-khayrāti*) désigne les croyants (Q 9 : 100 ; 56 : 10-12) et les oppose à ceux qui se hâtent de jouir des biens de ce monde (v. 56).

62-67 *Le châtement de Dieu réservés aux incroyants*

Résolument eschatologique, cette séquence a pour thème le châtement réservé aux incroyants dans l'au-delà. L'ensemble suggère que Dieu refusera d'accepter leur repentance sur leur lit de mort (Q 4 : 18 ; 6 : 158 ; 38 : 3 ; 40 : 84-85 ; 44 : 10-14).

62 Le segment « Nous n'imposons à toute âme que sa capacité » (*wa-lā nukallifu nafsan illā wus'ahā*) est à rapprocher de 2 Cor 10 : 13 : « nous nous servirons comme mesure de la règle même que Dieu nous a attribuée [...] » (voir Droge, *Qur'ān*, p. 224). L'évocation d'un « Écrit » (*kitāb*) auprès de Dieu fait sans doute référence au Livre céleste où sont enregistrées les actions humaines (Q 21 : 5). Ces représentations sont déjà attestées dans la littérature pseudépigraphique¹ (Torrey, *Commercial*, p. 8-14).

1. Ensemble des textes juifs rédigés sous un nom d'emprunt et non retenus dans le canon de l'Ancien Testament apparaissant à l'époque hellénistique et se multipliant à l'époque romaine.

64 Le terme « tourment » (*'adhāb*) désigne très fréquemment les affres subies par les incroyants en enfer.

66 La formulation « Nos signes vous étaient communiqués » (*qad kānat āyātī tutlā 'alaykum*) fait probablement référence à la révélation du Coran (Q 31 : 7 ; 45 : 8, 31).

67 Le segment « devisant à la veillée, parlant haut » (*sāmir tahjurūn*, trad. Blachère, *Coran*, p. 371) se référerait, selon Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 586) repris par Droge, au Prophète qui aurait été accusé de discuter secrètement avec des personnes qui inspireraient son message. Une autre hypothèse, proposée par Bell considère le terme *sāmir* comme un écho au *sāmirī*, figure mystérieuse et maléfique qui aurait donné pouvoir au veau d'or de se mouvoir (Q 20 : 85 s.). Muhammad aurait été assimilé à cette dernière figure.

68-77 *L'hostilité contre le Prophète et le châtement de Dieu*

La séquence est marquée par l'allusion à l'allocutaire coranique et à l'hostilité qui le frappe : la non-reconnaissance de son statut de messager (v. 69), l'accusation d'être possédé (v. 70) et le refus de croire au message coranique (v. 71). Par ailleurs, l'allocutaire est interpellé par le locuteur coranique (Dieu) qui vient appuyer et légitimer son action (v. 73). L'ensemble s'achève par l'annonce du châtement des incroyants (v. 74-77).

68-71 Les termes « parole » (*qawl*) et « rappel » (*dhikr*) sont des allusions métatextuelles¹ qui se réfèrent vraisemblablement au Coran.

1. Propriété du discours coranique à l'autoréférence, c'est-à-dire à se décrire, se qualifier, se définir par lui-même notamment à l'égard d'autres révélations concurrentes (judaïsme et christianisme).

72 L'allusion aux messagers qui ne demandent aucune « récompense » (*kharj*) est fréquente (Q 11 : 29, 51 ; 26 : 109, 127, 145, 164, 180, 34 : 47 ; 36 : 21 ; 38 : 86 ; Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 859).

77 L'indication d'« une porte » (*bāb*) située en enfer est un motif attesté dans la littérature apocalyptique (2 *Énoch* 42, 1-2 ; *La Bible. Écrits intertestamentaire*, p. 1199) et dans les évangiles (Mt 16, 18).

78-80 *Les signes de Dieu*

Ces trois versets célèbrent l'omnipotence et l'action de Dieu à l'égard de l'Homme exprimées par la formule répétitive « et c'est Lui qui » (*wa-huwa lladhī*).

78 Les termes « l'ouïe, la vue, et le cœur » (*al-sam'a wa-l-abṣāra wa-l-af'idata*) sont également cités en Q 6 : 46 ; 32 : 9 ; 46 : 27 ; 67 : 23, le cœur désignant l'esprit ou l'intelligence de l'homme.

81-90 *La résurrection des corps et un Dieu omnipotent*

La séquence est résolument polémique. Elle débute par le thème de la résurrection des corps déjà évoquée aux v. 15-16 et se poursuit par la glorification du Dieu un (v. 84-89). Au niveau structurel (Azaiez, *Contre-discours*, p. 61-64), cette séquence est construite selon une répétition d'une structure identique et ternaire. Elle se décline de la manière suivante : 1/ « Dis ou Demande leur [*qul*] :... » (v. 84, 86, 88) ; 2/ « ils répondront [*sa-yaqūlūna*] :... » (v. 85, 87, 89) ; 3. « Dis :... » (v. 85, 87, 89). L'ensemble est encadré par une interjection polémique : « Mais non ! [*bal*] » qui ouvre et ferme la séquence (v. 81, 90). Au niveau rhétorique, le passage frappe par la mise en scène d'une triple concession faite par des adversaires (« c'est Dieu », v. 85, 87, 89) à une triple question posée (« Qui est le Seigneur des

sept cieux », etc.) par le Coran (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 588 ; Azaiez, *Contre-discours*, p. 61-64). En se fondant sur ce passage et d'autres versets (Q 29 : 61 ; 31 : 25 ; 43 : 9...), Crone affirme que « le messager et ses adversaires païens adoraient le même Dieu » (Crone, « Religion of the Qur'ānic Pagans », p. 153-154).

82 Selon Azaiez (*Contre-discours*, p. 237-238, 314), les v. 82 et 83 sont des contre-discours eschatologiques ou discours rapportés d'adversaires du Coran au sujet de l'eschatologie (voir Q 13 : 5 ; 27 : 98). Cette figure rhétorique qui s'apparente à une prolepse¹ est également employée dans un traité du Talmud (*Sanhédrin* 90b) et dans le Nouveau Testament (2 P 3, 4).

83 L'expression « contes des anciens » (*asāfīr al-awwālīn*) se retrouve à neuf reprises dans le Coran (Q 6 : 25 ; 8 : 31 ; 16 : 24 ; 23 : 83 ; 25 : 5 ; 27 : 68 ; 46 : 17 ; 68 : 15 et 83 : 13). La morphologie et le sens de celle-ci sont très diversement explicités par les exégèses islamiques (Khalfallah, « *Asāfīr al-awwālīn* », p. 145-156). Étymologiquement, les orientalistes ont divergé, proposant des origines grecque (à partir du terme *historia* d'après Golius, Freytag, Fleischer, Sprenger), syriaque (à partir de la racine *sh.t.r* qui désigne la notion de « stupidité » d'après Künstlinger, Nöldeke, Schwally) ou encore arméenne (à partir du terme *saṭr*, d'après Fraenkel). Sémantiquement, l'expression a été considérée soit de manière neutre en la reliant à la notion de « récit », soit de manière nettement dépréciative, se référant à des histoires mensongères et confuses. Selon Chabbi (*Le Seigneur*, p. 483), citée par Stefanidis (dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 245), il s'agirait d'histoires familières mais dont les contenus étaient rejetés car ils n'appartenaient pas à la mémoire des anciens arabes.

86 L'expression « Seigneur du Trône » (*rabb al-'arsh*, Q 21 : 22 ; 23 : 86, 116 ; 27 : 26 ; 43 : 82) s'apparente à la formulation le « Détenteur du trône » (*dhū l-'arshi*, Q 7 : 42 ; 40 : 15 ; 81 : 20 ; 85 : 15).

1. Figure rhétorique par laquelle on prévient une objection.

91-92 *La transcendance de Dieu*

Ces deux versets glorifient la transcendance de Dieu qui n'a pas donné de progéniture et à qui rien ne doit être associé (Q 23 : 117). Bien qu'il n'en soit pas explicitement question ici, il s'agit d'une réfutation de la divinité de Jésus.

91 Ce verset doit être lu en relation avec Q 21 : 22 (voir notre commentaire *ad loc.*). Rassemblés, ils constituent un syllogisme qui se décline de la manière suivante : s'il y avait deux divinités en ce monde, ce dernier se serait détruit (l'une des divinités se disputant le pouvoir sur l'autre), or le monde ne s'est pas détruit, donc il n'y a qu'un Dieu. Comme le souligne Gobillot (*Coran*, p. 65-66), ce raisonnement s'apparente à des formulations déjà présentes chez Lactance (*Epitomé*, 2, 4, 5) et Athanase (*Contre les païens*, 38). Par ailleurs, Masson (*Monothéisme*, p. 45) souligne le parallèle de ce verset avec un extrait du *Traité XI* d'Hermès Trimégiste qui écrit : « Il ne peut y avoir deux ou plusieurs créateurs : en effet, quand on est plusieurs, on ne maintient pas l'unité d'ordre et l'on ne peut être plusieurs sans qu'il en résulte de la jalousie à l'égard du plus puissant » (XI : 9).

93-98 *La prière du prophète*

Cette séquence où « Dieu est le destinataire des actes de louange et d'invocation » (Ben Taïbi, *Quelques façons*, p. 149) est une prière mise dans la bouche de l'allocutaire, et introduite par une double injonction « dis » (*qul*), aux v. 93 et 97.

95 Le verset souligne le pouvoir de Dieu (*qādirūn*) de faire voir à l'allocutaire (*nurika*) les châtements de l'enfer réservés aux incroyants, qui sont suggérés par l'expression « ce qui leur est promis » (v. 93, *mā yū'adūn*). Cette possibilité se réfère peut-être à une littérature apocalyptique juive et chrétienne où un ange accompagne des figures

mythiques dans un voyage céleste qui est parfois ponctué par la visite des Enfers (*Vision d'Esdras* 23-59 ; *Apocalypse de Pierre* 7, 1-11 ; *Énoch* 61-77).

96 L'invitation « Repousse la mauvaise action par ce qui est meilleur » (*idfa' bi-llatī hiya aḥsanu l-sayyi'ata*) est également présente en Q 41 : 34. Elle semble s'adresser à l'allocutaire coranique.

97-98 Le Coran enjoint l'allocutaire de se mettre sous la protection de Dieu contre l'influence de Satan (*shayṭān*, voir également 7Q : 200 ; 41 : 36) et contre le « mal » (*sharr*, voir Q 113 : 1-2 ; 114 : 1-4).

99-100 *La repentance post-mortem*

Dans une homélie (*mēmṛā*) de Narsai, auteur syriaque du v^e siècle, une exégèse d'un passage de l'évangile de Luc (16, 19-31) indique que la mort est à l'image d'une solide barrière (*syāgā*) et d'un haut mur (*shurā*) insurmontable. Ces images (Tesei dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 245-246), fréquentes dans l'Antiquité tardive, s'inscrivent dans une commune représentation de la mort décrite comme une citadelle entourée d'un haut mur d'où il est impossible de fuir (Éphrem de Nisibe, *Hymnes* 10, 12 ; Jacques de Saroug, *Hom.* 67, 311-312 ; 54, 20, 39-40). Concernant le terme *barzakh*, Tesei affirme : « le passage coranique fait en grande partie référence aux mêmes images, où elles représentent un obstacle confinant les morts dans un lieu indéterminé jusqu'au moment de leur résurrection » (Tesei, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Quran Seminar*, p. 245-246).

101-115 *Le Jour dernier, le jour du Jugement et la Rétribution*

Après une allusion à la survenue de la mort (v. 99-100), cette longue séquence évoque successivement le déclenchement du Jour dernier (v. 101), le jugement des Hommes (v. 102-103), les châtiments réservés aux damnés (v. 104-108) et la rétribution des élus (v. 109-115). L'ensemble est marqué par son caractère polyphonique où les voix de Dieu (v. 108, 112, 114-115), des damnés (v. 106-107), des élus du paradis (v. 109) se font entendre (Azaiez, *Contre-discours*, p. 61 ; Larcher, « Coran et théorie », p. 452).

101 Le son de la « Trompette » (*ṣūr*) signale le début de la fin du monde. Ce motif, récurrent dans le Coran (Q 6 : 73 ; 18 : 99 ; 20 : 102 ; 27 : 87 ; 36 : 51 ; 39 : 68 ; 50 : 20 ; 69 : 13 ; 74 : 8), est déjà attesté dans la littérature pseudépigraphique (*Apocalypse d'Abraham* 31, 1) et la littérature apocryphe chrétienne (*Apocalypse d'Esdras* 4, 36).

102-103 Un deuxième motif, les « balances » (*mawāzīn*, sing. *mīzān*), évoque le jugement des Hommes. Selon l'exacte pesée de leurs actions bonnes ou mauvaises, ils sont dirigés soit au paradis soit en enfer. Ce même motif est employé à travers l'expression des « justes balances » (*al-mawāzīna al-qīṣṭa*) citée en Q 21 : 47. Elle se réfère à une terminologie théologique qui emprunte fréquemment à des expressions commerciales (Torrey, *Commercial*, p. 1-51 ; Rippin, « Commerce of Eschatology », p. 125-135). Comme le rappelle Denise Masson (*Monothéisme*, p. 714), cette métaphore est déjà attestée dans l'Ancien Testament (Jb 31, 6 ; Pr 16, 2 ; 21, 3 ; 24, 12), la littérature pseudépigraphique et les apocryphes chrétiens (*4 Esdr* 3, 34 ; *Ps Sal* 5, 6 ; 2 *Hén* 49, 1 ; 61, 8 ; 2 *Bar* 41, 6), et le Talmud de Jérusalem (traité *Sanhedrin* 1, 1 ; traité *Qiddushin* 1, 10). D'autres textes du Pseudo-Denys (*La Hiérarchie ecclésiastique*, PG 3, 561 d.) et de saint Augustin (*Sermo de tempore barbarico* 3, 4, PL 40, 702) mentionnent la balance du jugement (Masson, *Monothéisme*, p. 714).

104 Les châtiments qui toucheront le visage des damnés sont également décrits en Q 8 : 50 ; 10 : 27 ; 14 : 50 ; 17 : 97 ; 18 : 29 ; 25 : 34 ; 27 : 90 ; 33 : 66 ; 54 : 48 ; 67 : 27.

105 L'expression métatextuelle « Mes signes » se réfère au Coran (Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 68-82 ; Günther, « Literacy », p. 190).

106-107 Chacun de ces deux versets met en scène les propos rapportés des damnés, où s'expriment leurs regrets et leurs supplications. Ils sont similaires aux propos tenus par l'Homme à l'article de la mort (v. 99-100) et qui souhaite son retour vers le monde (*rji'ūni*, v. 99) d'ici-bas (voir Q 2 : 167 ; 7 : 53 ; 6 : 27 ; 23 : 99 ; 26 : 102 ; 32 : 12 ; 35 : 37 ; 39 : 58 ; 42 : 44). Ici, les damnés qui subissent le châtiment du feu supplient Dieu de les laisser sortir (*akhrijnā*, v. 107) de l'enfer (voir Q 2 : 167 ; 6 : 27 ; 7 : 53 ; 26 : 102 ; 32 : 12 ; 35 : 37 ; 39 : 58 ; 40 : 11 ; 42 : 44). Des « Remords et vaines supplications des coupables » tenus dans le livre d'*Énoch* (63, 1-12) sont ici comparables : « Ils diront aussi : "Si seulement nous avions eu un délai pour glorifier, louer et confesser la foi devant Ta gloire ! Maintenant nous sollicitons un bref sursis et nous ne l'obtenons pas..." » (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 538-539).

109-111 Ces trois versets rappellent les moqueries (*fatkhadhtumūhum sikhriyyan*, v. 110) et les rires (*wa-kuntum minhum taḍḥakūna*, v. 110) infligés par les incroyants aux croyants. La récompense de Dieu qui s'exprime ici à la première personne du singulier « Je » (*innī jazaytuhumu*) est le paradis, fruit de leur patience (*ṣabarū*, voir Q 4 : 104 ; 31 : 17). Le terme « Rappel » (*dhikr*) se réfère très probablement au Coran (Droge, *Qur'ān*, p. 226) et à sa récitation.

112-115 Ces quatre versets constituent un nouveau développement. La relation avec les versets qui précèdent n'est pas évidente et la signification de l'ensemble est quelque peu obscure (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 590). Le thème évoqué est le laps de temps que les élus auraient vécu sur terre. C'est une question posée par Dieu à

ces derniers et à laquelle ils n'ont pas de réponse. Bell (*ibid.*) souligne combien ces interrogations s'apparentent à celles posées par les sept dormants dans la sourate de la Caverne (Q 18 : 19). D'autres occurrences soulèvent la même question (Q 2 : 259 en particulier, voir aussi Q 10 : 45 ; 17 : 52 ; 18 : 19 ; 30 : 55 ; 46 : 35 ; 79 : 46). S'agirait-il ici d'insister sur l'irréductibilité et le mystère du temps divin par comparaison avec le temps humain (Q 22 : 47) ?

115 Le verset affirme que le monde n'a pas été créé en vain (Q 3 : 191 ; 38 : 27). Le retour des Hommes vers Dieu est aussi évoqué ailleurs (Q 2 : 245 ; 6 : 36 ; 28 : 70).

116-118 *Dieu est roi*

116-117 Ces deux versets où Dieu est glorifié et désigné comme « Roi de Vérité » (*al-malik al-ḥaqq*, d'unique « Lui » (*huwa*) et de « Maître du trône » (*rabb al-'arsh*) semblent faire écho aux v. 92-93. S'agirait-il comme pour ces deux derniers versets de réfuter allusivement la divinité de Jésus (Robinson, « Jesus », p. 14) ?

118 Cette prière est quasiment identique au v. 109, bien qu'elle soit introduite par une injonction, « dis » (*qul*).

*

Bibliographie

Sources primaires

IBN MANZŪR, Abūl-Faḍl Jamāl al-Dīn (1419/1997), *Lisān al-'Arab* (Beyrouth : Dār Iḥyā al-turāth al-'arabī).

ABŪ JA'FAR AL-ṬABARĪ (1408/1988), *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, éd. Muḥammad 'Alī Bayḍūn (Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya).

La Bible. Écrits intertestamentaires (1988), éd. André Dupont-Sommer, Marc Philonenko et al. (Paris : Gallimard).

Corpus Hermeticum (1946), éd. A. D. Nock et A.-J. Festugière, t. I, *Traités I-XII (Hermès, Trimégiste)* (Paris : Les Belles Lettres).

Écrits apocryphes chrétiens, vol. I (1997), éd. dir. par François Bovon et Pierre Geoltrain (Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).

Sources secondaires

ABU ZAYD Nasr Hamid (2002) « Everyday Life, Qur'ān in », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 79-98.

AHRENS Karl (1935), *Mohammed als Religionsstifter* (Leipzig : Deutsche Morgenländische Gesellschaft).

AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).

AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel, TESEI Tommaso, ZAFER M. Hamza (dir.) (2016), *The Qur'an Seminar Commentary* (Berlin : De Gruyter).

BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).

BEN Taïbi Mustapha (2009), *Quelques façons de lire le texte coranique* (Limoges : Lambert-Lucas).

BERQUE Jacques (1995) *Le Coran. Essai de traduction. Édition revue et corrigée* (Paris : Albin Michel).

BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).

BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2014), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).

BONNER Michael (2006), « Wealth », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 467-470.

CHABBI Jacqueline (1997), *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet* (Paris : Noësis).

CRONE Patricia (2010), « The Religion of the Qur'ānic Pagans. God and Lesser Deities », *Arabica*, 57/2, p. 151-200.

- CUYPERS Michel, GOBILLOT Geneviève (2007), *Le Coran* (Paris : Le Cavalier bleu).
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Bristol : Equinox Publishing).
- DYE Guillaume (2012), « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19 : 16–33) », dans Isabelle Dépret, Guillaume Dye (dir.), *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles* (Bruxelles : EME), p. 55-121.
- DYE Guillaume (2014), « Réflexions méthodologiques sur la “rhétorique coranique” », dans Daniel de Smet, Mohammad Ali Amir-Moezz (dir.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam* (Paris : Éd. du Cerf), p. 147-176.
- DYE Guillaume (2019), « Ascetic and non-Ascetic Layers in the Qur'ān : A Case Study », *Numen* 66/5-6, p. 580-597.
- GEIGER Abraham (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- GILLIOT Claude (2003), « Narratives », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 516-528.
- GÜNTHER Sebastian (2003), « Literacy », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 188-192.
- GWYNNE WARD Rosalind (2004), *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'ān, God's Arguments* (New York : Routledge/Curzon).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin/Leipzig : De Gruyter).
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].
- KHALFALLAH Nejmeddine (2012), « *Asāṭir al-awwalīn* : une expression coranique ambiguë », *Arabica*, 59/1-2, p. 145-156.
- LARCHER Pierre (2000), « Coran et théorie linguistique de l'énonciation », *Arabica* 47/3-4, p. 441-456.
- MARSHALL David (1999), *God, Muhammad and the Unbelievers* (Surrey : Curzon).
- MASSON Denise (1976), *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* (Paris : Desclée de Brouwer).
- MCAULIFFE Jane Dammen (2002-2006) (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5 vol. (Leyde : Brill).

- NASR Seyyed Hossein *et al.* (2015), *The Study Quran, A New Translation and Commentary*, (New York : Harper Collins).
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin/New York : De Gruyter).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- RIPPIN Andrew (1996), « The Commerce of Eschatology », dans Stefan Wild (dir.), *The Quran as Text* (Leyde : Brill), p. 125-137.
- ROBINSON Neal (2003), « Jesus », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 7-21.
- SHAHĪD Irfan (2006), « Sinaï », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 28-29.
- SINAI Nicolai (2017), « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an » dans Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, Guy Stroumsa (dir.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity* (Leuven : Peeters), p. 219-266.
- SPEYER Heinrich (1961) *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- SHOEMAKER Stephen J. (2003), « Christmas in the Qur'ān : The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, p. 11-39.
- TESEI Tommaso (2015), « The Notion of Barzakh », dans Christian Lange (dir.), *Locating Hell in Islamic Traditions* (Leyde : Brill), p. 31-55.
- TORREY Charles Cutler (1892), *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (Leyde : Brill).

MEHDI AZAIEZ

Sourate 24
AL-NŪR
(LA LUMIÈRE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

64 versets. Rimes en *-īn/-ūn/-īm*. Le terme *nūr* qui constitue le titre de cette sourate est présent à sept reprises, uniquement dans les v. 35 et 40.

Cette sourate est marquée par son usage des paraboles et métaphores (v. 35, 39, 40, 43), ce qui est particulièrement frappant avec le verset de la lumière (*ayāt al-nūr*, v. 35) mais aussi par la présence de versets prescriptifs. Ces derniers traitent de la fornication et de son châtiement (v. 2-3), de la calomnie (v. 4-20 ; 23-26), de la bienséance dans la vie communautaire et des rapports entre les hommes et les femmes (v. 27-29 ; 30-33 ; 58-61). Une allusion à une accusation d'adultère lancée contre 'Ā'isha, la plus jeune épouse de Muhammad, serait probablement historique bien que son nom n'apparaisse nulle part dans le texte (v. 11-26).

Plan

1 Une sourate et un signe de Dieu.

2-33

2-3 La fornication et son châtiement.

4-10 Les accusations contre les épouses.

11-20 Allusion à une calomnie.

21-22 La conduite et les obligations morales.

23-26 Les fausses accusations contre les femmes chastes.

27-29 Les conditions d'entrée dans un espace habité.

30-31 La pudeur et la modestie.

32-33 Le mariage est recommandé.

34-46

34-38 Paraboles autour de la lumière.

39-40 Paraboles autour des ténèbres.

41-46 Signes et grandeur de Dieu.

47-64

47-50 La désobéissance à Dieu et à Son envoyé.

51-54 L'obéissance à Dieu et à Son envoyé.

55-57 La promesse de Dieu.

58-64 Règles de bienséance en communauté et à l'égard du Prophète.

Les spécialistes font remarquer la nature composite de cette sourate (Blachère, *Coran*, p. 375 ; Bell, *Qur'an*, vol. 1, p. 335-336 ; Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 210-211). Dans un consensus général et suivant les données des hagiographies de Muhammad ou de la *Sīra* (« Vie du

Prophète »), Nöldeke, Bell et Blachère s'accordent à situer les événements relatés allusivement dans les v. 11 à 20 à la fin de l'année 626, c'est-à-dire après l'expédition punitive contre la tribu des Muṣṭaliq. Selon Bell (*Qur'ān*, vol. 1, p. 335), les v. 1, 21, 23-26, 30 auraient été ajoutés aux v. 2-9, 27-29, 31-33, 57-60. Ces possibles remaniements font suspecter l'existence d'une forme de sourate primitive et perdue. Celle-ci aurait contenu, suppose Bell, une législation antérieure mentionnant le châtement de la lapidation, qui aurait été remplacée par la flagellation dans sa version finale. Les v. 34-45 tranchent avec ce qui précède et seraient, du fait de leur facture poétique, d'une autre période. Les v. 46-56 semblent, eux, se rattacher à des situations liées à la présence de Muhammad à Médine en tant qu'autorité contestée.

Pour Blachère, cette sourate est formée de prédications situées à la fin de l'année 626 (v. 11-26) avec d'autres parties de texte non datables et « qui ne doivent de figurer ici qu'à la similitude de fond qu'elles offrent avec leurs voisines » (Blachère, *Coran*, p. 375). Elle « doit sa forme actuelle au fait que les éléments qui la composent ont reçu sans délai la sanction de l'écriture » (*ibid.*, p. 375).

Au niveau structurel, Neuwirth intègre cette sourate dans un ensemble désigné par l'expression « *rhetorical sūra* » ou « sermon », regroupant les sourates 22, 33, 47, 48, 49 et 57 jusqu'à la sourate 66. Ces sourates sont notamment caractérisées par l'emploi d'adresses à l'attention des membres de la jeune communauté des croyants, mais également d'adresses en direction de l'allocutaire¹ coranique dorénavant pleinement associé à Dieu par la formule « Dieu et Son messager » (*Allāh wa-rasūlahū*). Enfin, cet ensemble se singularise par ces formules symboliques empruntant aux styles des psaumes bibliques (Neuwirth, « Structural », p. 111). Inspiré par l'analyse rhétorique², Warrach (*Analyse rhétorique*, p. 266) discerne un *incipit* (v. 1) et une

1. Le Coran met en scène un locuteur (le Dieu coranique) qui adresse son message à un destinataire premier désigné très souvent par la deuxième personne *ka*, par exemple *kitābun unẓila ilayka* (« un Livre descendu sur toi »). La tradition islamique identifie ce destinataire premier comme étant Muhammad.

2. Méthode d'analyse fondée sur le repérage de symétries (parallélismes synonymiques, antithétiques ou complémentaires), de chiasmes (parallélisme inversé :

formation concentrique autour d'un noyau central relatif à la parabole de la lumière (v. 34-46) encadrée par deux séquences à caractère législatif, la première dédiée à la morale sexuelle (v. 2-33) et la seconde aux prescriptions de bienséance (v. 47-64). La structure générale de la sourate est donc, selon lui, la suivante : 1 ; 2-33//34-46//47-64.

COMMENTAIRE

1 *Une sourate et un signe de Dieu*

Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 593) souligne le caractère introductif de ce verset. Le terme « sourate » (*sūra*) qui débute ce dernier est présent à huit autres reprises (Q 2 : 23 ; 9 : 64, 86, 124, 127 ; 10 : 38 ; 11 : 13 ; 47 : 20) dont une citation au pluriel (Q 11 : 13). Il désigne une « unité textuelle de longueur indéterminée à l'intérieur du Coran » (Neuwirth, « *Sūra* », p. 167). L'étymologie du terme est discutée (Paret, *Konkordanz*, p. 358). Selon une première hypothèse, il dériverait du terme hébreu *shūrā* utilisé dans la *mishna* et signifiant « rangée » (Nöldeke, Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 24). Selon une seconde hypothèse, le terme aurait pour origine le mot syriaque *sūrtā* ou « écriture » (Bell, *The Origin of Islam*, p. 52 ; Horovitz, *Jewish Proper Names*, p. 21ss ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 180-182). À l'instar du terme *sūra*, le terme « signe » (*āya*, pl. *āyāt*) désigne ici une unité ou un passage de la révélation coranique, éventuellement circonscrit à un verset (Droge, *Qur'ān*, p. 5). Il est ici placé en début de sourate comme dans les sourates 10, 12-13, 15, 24-28, 39. Étymologiquement, Jeffery rappelle sa parenté avec le terme hébraïque *'ōth* tout en privilégiant un emprunt via le mot syriaque *āthā* (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 72-73). Selon Izutsu (*God*, p. 142), ce terme *āya* se réfère à toute

AB/B'A') et de concentrismes (deux versants symétriques partagés par un centre : AB/x/B'A').

communication de Dieu faite à l'Homme et qui peut revêtir deux formes : l'une « non linguistique » et l'autre « linguistique ». Pour la première, il désigne les « phénomènes naturels » comme la pluie, le vent, la nuit, le jour... qui sont autant de « signes » ou « symboles » de Dieu. Le second se définit comme la communication de Dieu vers les Hommes par le moyen du langage entendu comme une « Révélation ». C'est ce dernier sens qu'il revêt ici, comme dans deux autres passages coraniques (Q 2 : 106 ; 16 : 101). Le terme *āyāt* est accompagné par l'adjectif *bayyināt* généralement traduit par « clairs » ou encore « évidents » (Q 2 : 99 ; 22 : 16 ; 57 : 9). L'ensemble de ces remarques met en évidence le statut métatextuel¹ de ce verset (Boisliveau, *Coran par lui-même*, p. 68-82).

2-3 La fornication et son châtement

Ces deux versets prescriptifs spécifient le châtement réservé à la fornication (*zinā*, voir Q 17 : 32 ; 25 : 68 ; 60 : 12).

2 La sanction exprimée ici sous sa forme impérative « flagellez » (*fa-jlidū*) consiste à donner « cent coups » (*mi'ata jaldatin*) aux transgresseurs. Selon la plupart des juristes et commentateurs musulmans, ces versets abrogent les dispositions contenues en Q 4 : 15-16 et limitent le châtement de la mort par lapidation qu'aurait pratiquée Muhammad lui-même (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 865-868) selon toutes les collections de Hadith² (voir de Prémare, « Prophétisme et adultère » ; Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, p. 221-222). Cette sanction par la lapidation, jamais introduite dans le Coran, est attestée dans l'Ancien Testament (Dt 22, 23-24 ; Lv 20, 10) et évoquée dans le Nouveau Testament (Jn 8, 3-11). Le terme

1. Propriété du discours coranique à l'autoréférence, c'est-à-dire à se décrire, se qualifier, se définir par lui-même notamment à l'égard d'autres révélations concurrentes (judaïsme et christianisme).

2. Genre littéraire important rassemblant propos, actes et faits attribués à Muhammad.

« religion de Dieu » peut également avoir le sens de « jugement de Dieu » (Droge, *Qur'ān*, p. 227).

3 Le verset est similaire dans sa forme et son contenu à la première partie de Q 24 : 26.

4-10 *Les accusations contre les épouses*

De nouveau prescriptifs, ces sept versets condamnent les fausses accusations (d'adultère) à l'encontre des femmes « chastes » ou « mariées » et précisent les châtiments encourus.

4 L'expression « ceux qui lancent... » (*wa-lladhīna yarmūn*) signifie ici « ceux qui accusent ». Le terme *muḥṣināt* est traduit avec quelques différences selon les spécialistes et traducteurs. Il s'agit d'évoquer ici les femmes « mariées », « libres » (à l'opposé de celles qui sont esclaves), ou encore selon Motzki, des « femmes strictement chastes » (Motzki, « *Wa-l-muḥṣanātu* »). Droge, quant à lui, propose de traduire le terme par les « femmes de bonne réputation » (Droge, *Qur'ān*, p. 227).

5 L'acceptation par Dieu du repentir des croyants et le rappel de Son indulgence sont un motif récurrent dans le Coran (Q 2 : 192 ; 3 : 89 ; 4 : 16 ; 9 : 102-104 ; 27 : 11 ; 39 : 53-54 ; 42 : 25).

7-9 La formule, traduite par Blachère (*Coran*, p. 376) « [attestation appelant] la malédiction d'Allah sur lui » (*anna la'nata llāhi 'alayhi*), est également évoquée en Q 3 : 61. Bell, à l'instar de Droge, suggère de comparer ces versets avec un passage des Nombres 5 : 12-31 où est décrit un rituel élaboré qui doit prouver l'innocence ou la culpabilité de la femme (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 594 ; Droge, *Qur'ān*, p. 228).

10 Ce verset est identique au v. 20, seuls les deux derniers mots sont différents : « [N'eût été] qu'Allah est révocateur et sage » (*tawwābun*

ḥakīmun, v. 10) / « [N'eût été] qu'Allah est indulgent et miséricordieux » (*ra'ūfun raḥīmun*, v. 20). Bell et Droge considèrent que ce verset est lacunaire (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 595 ; Droge, *Qur'an*, p. 228).

11-20 *Allusion à une calomnie*

L'ensemble de ce passage ferait allusion à une rumeur lancée par quelques hommes qui accusèrent la plus jeune femme du Prophète dénommée 'Ā'isha, d'avoir commis un adultère alors qu'elle accompagnait ce dernier au retour d'une expédition contre la tribu des Muṣṭaliq. Ce récit, appelé *ḥadīth al-ifk* (« le récit du scandale ») est rapporté par la tradition musulmane au travers des hadiths (*Bukhārī*, vol. 5, livre 59 « Les expéditions », n° 462 ; vol. 6, livre 60 « Commentaires prophétiques », n° 274 ; *Muslim*, livre 37 « Livre de la repentance », chap. 10) et de l'hagiographie de Muḥammad (Ibn Ishāq, *Al-sīra al-nabawiya*, p. 674-677 ; *Life of Muhammad*, p. 493-499). Une autre allusion à la vie domestique de Muhammad serait, selon la tradition musulmane, située au début de la sourate *Al-tahrīm* (Q 66 : 1-5).

11 Le terme « un groupe » (*'uṣbatun*) désigne, selon la tradition musulmane, les ennemis de Muhammad qui auraient colporté la rumeur contre sa jeune épouse. Parmi ceux-ci, l'un d'entre eux évoqué ici avec l'expression « celui qui parmi eux s'est chargé de l'essentiel » (*wa-lladhī tawallā kibrahū minhum*) est identifié, selon la tradition, à 'Abdallāh ibn Ubayy (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 871).

13 La condamnation des calomniateurs semble fondée sur leur incapacité à fournir quatre témoins à l'appui de leurs allégations, conformément aux dispositions édictées au v. 4.

14-15 Bell signale les similarités entre les v. 12 d'une part et 14-15 d'autre part. Il suggère que ces deux derniers (fin du v. 14 et v. 15)

auraient été rédigés antérieurement car c'est la communauté des croyants qui est blâmée (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 596). L'usage de la parole vaine et inconsidérée est condamné par le Coran en trois autres occurrences : Q 4 : 140 ; 6 : 68 ; 9 : 65 (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 871).

18 Le terme « signes » (*āyāt*) ferait référence aux versets coraniques. La formulation « Dieu est connaissant et sage » (*wa-llāh 'alīm ḥakīm*) clôt également les v. 58, 59, 61.

19-20 Le terme « turpitude » (*al-fāḥisha*, trad. Blachère) désigne probablement l'immoralité ou l'indécence sexuelle (Droge, *Qur'ān*, p. 228) comme l'attestent d'autres occurrences coraniques (Q 2 : 169, 268 ; 7 : 28 ; 12 : 24 ; 16 : 90). Sur le v. 20 ; voir notre commentaire du v. 10.

21-22 *La conduite et les obligations morales*

Ces deux versets n'ont pas de lien évident avec la séquence précédente.

21 L'expression « ne suivez point les pas du démon ! » (*lā tattabi'ū kḥuṭuwāti l-shayṭān*) se retrouve dans d'autres passages (Q 2 : 168, 208, 4 : 83 ; 6 : 142 ; 24 : 21). Au sujet de Satan (*al-shayṭān*), voir notre commentaire de Q 22 : 3-4.

22 Quelques exégètes ont rattaché ce verset à une situation précise (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 873). Abū Bakr, compagnon de Muhammad, avait décidé de ne plus verser d'aumône à un de ses parents proches dénommé Mistah à la suite de sa participation à la calomnie visant 'Ā'isha. Comme le souligne Bell, rien dans le texte ne permet d'étayer une telle interprétation (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 597)

23-26 *Les fausses accusations contre les femmes chastes*

Ces trois versets semblent faire écho aux v. 3-6. La différence réside, ici, dans la malédiction lancée par Dieu face aux calomniateurs et dans la promesse de leur châtement dans ce monde et dans l'autre (*fī l-dunyā wa-l-ākhirā*), c'est-à-dire l'enfer.

23 Ces femmes chastes, croyantes et injustement accusées sont innocemment « inconscientes » ou « insoucieuses », selon les traductions respectives de Droge et Blachère du terme *ghāfilāt*.

24 Geiger (*Judaism*, p. 55) cité par Bell (*Commentary*, vol. 1, p. 597), souligne les réminiscences bibliques (Is 43, 12) et talmudiques (traité *Chagiga* 16a, traité *Taanit* 11a) de ce verset.

25 Le terme *dīnahum/daynahum* est généralement traduit par « dette » ou « dû » (Droge, *Qur'ān*, p. 229 ; Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 873 ; Blachère, *Coran*, p. 378). Ici, le terme désigne la rétribution divine. L'idée d'une justice exacte de Dieu est évoquée dans la Bible dans des termes similaires (Is 59, 18 ; Jb 34, 11 ; Rm 2, 6).

26 La première partie du verset frappe par sa similitude de contenu et de forme avec Q 23 : 3. L'expression « ... ces derniers sont innocentés de ce que disent les premiers... » (*ulā'ika mubarra'ūna mimmā yaqūlūna*) évoquerait l'innocence de celles qui sont calomniées par des personnes mal intentionnées. Nombre d'exégèses musulmanes y décèlent une allusion au scandale autour de 'Āisha (Ibn Kathir, *al-Qur'ān al-'azīm*, III, p. 328-329 ; Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 874).

27-29 *Les conditions d'entrée dans un espace habité*

Ces trois versets régulent et spécifient les conditions d'entrée dans un espace privé. Ici, il s'agit de signaler sa présence avant toute visite

d'un lieu habité. Ces dispositions, avec quelques détails différents, sont également évoquées en Q 24 : 58-59.

29 Selon certaines interprétations musulmanes, les lieux inhabités pourraient désigner des haltes pour voyageurs ou des ruines (Nasr *et al.*, *Study Qur'ān*, p. 874). L'expression « où se trouve un objet vous appartenant » (*fīhā matā'un lakum*, trad. Blachère, *Coran*, p. 378) est traduite littéralement par Droge qui propose de lire « où il y a du plaisir pour toi ». Il souligne l'obscurité de cette formule qui pourrait référer à des auberges ou échoppes (Droge, *Qur'ān*, p. 229).

30-31 *La pudeur et la modestie*

Ces deux versets qui s'adressent aux croyants (hommes et femmes ?) puis aux croyantes enjoignent d'agir pudiquement et modestement.

30 Le terme « croyant » est un terme à l'acception générale qui pourrait être appliqué ici tant aux hommes qu'aux femmes. Cela est d'autant plus vrai que le terme *furūjahum* s'applique plus volontiers aux femmes qu'aux hommes dans le Coran (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 598-599).

31 Ce verset débute pratiquement comme le précédent. Il frappe néanmoins par sa longueur (78 mots) et le détail des prescriptions qu'il énonce concernant les personnes autorisées à regarder les « agréments » (*zīna*) des femmes. Parmi ces personnes, on désigne les esclaves et les eunuques à travers les formulations respectives « ce que leur (mains) droites détiennent » et « leurs serviteurs mâles que n'habite pas le désir charnel » (trad. Blachère, *Coran*, p. 379). L'injonction de rabattre (*walyaḍribna*) leurs « voiles » (*bi-khumurihinna*) ne concerne ici que la « poitrine » (*juyūbihinna*) et non les visages (*ibid.*, p. 379 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 599). Les juristes et exégètes musulmans ont une acception plus large et considèrent que ce voile doit couvrir non seulement la poitrine mais également les cheveux, les

oreilles et la gorge (Nasr *et al.*, *Study Qur'ān*, p. 875). L'injonction faite aux femmes de ne pas frapper le sol de leurs pieds se réfère probablement à la condamnation de toute démarche sexuellement suggestive (Droge, *Qur'ān*, p. 229).

Ces prescriptions à l'attention des femmes sont à comparer avec un passage du Nouveau Testament : « Et que de même les femmes, en tenue décente, se parent, avec pudeur et bon sens, non de tresses ni d'or, ni de perles, ni de vêtements coûteux mais d'œuvres bonnes ; c'est ce qui convient à des femmes qui ont promis de révéler Dieu » (1 Tim 2, 9-10). Sur le voile voir aussi la contribution de D. Powers au vol. 1 du présent ouvrage.

32-33 *Le mariage est recommandé*

Ces deux versets abordent le thème du mariage. Il est recommandé à tous les membres de la communauté des croyants dont les esclaves. Par ailleurs, il est considéré comme un moyen de prévenir les frustrations sexuelles et la tentation du péché (Q 4 : 25).

33 Ce verset se fonde sur une triple recommandation : l'« abstinence » (*wal-yasta'fif*) pour ceux qui ne peuvent se marier ; l'encouragement à établir un « contrat » (*kitāb*) attestant l'affranchissement d'un esclave ou son mariage ; l'interdiction de toute contrainte à la prostitution de femmes esclaves, réputées être la propriété entière de leurs maîtres. Dans le cas présent, la recommandation de leur mariage freine par ailleurs un tel pouvoir du propriétaire (voir Motzki, « *Wa-l-muḥṣanātu* », p. 199-201).

34-38 *Paraboles autour de la lumière.*

Le v. 34 inaugure une nouvelle section marquée par une rupture tant dans la forme que dans les thèmes abordés. Les versets à caractère normatif font ainsi place à une succession de paraboles et d'images

symboliques fondées sur une dichotomie entre, d'une part, le thème de la lumière (v. 35-38) et d'autre part, le thème des ténèbres (v. 39-40). Bell et Blachère considèrent les v. 34-37 comme un ensemble cohérent, fruit d'un travail rédactionnel qui se révèle par les répétitions de rimes, de longueur des versets, et de changement de style (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 601-602 ; Blachère, *Coran*, p. 380-381).

34 Ce verset est similaire à Q 24 : 46, avec qui il partage un début de phrase quasi identique. Le terme *āya* qui rappelle le v. 1 fait probablement référence au Coran et à ses versets. Le terme « exemple » (*mathal*, pl. *amthāl*) peut également être traduit par « parabole ».

35 Ce verset, dont les reproductions stylisées et décoratives sont abondantes dans tout le monde islamique, est aussi prestigieux que le verset dit « du trône » (*āyat al-kursī*, Q 2 : 255), et notamment pour ses nombreuses interprétations mystiques (Böwering, « Light Verse »). Au niveau thématique, il amalgame de nombreuses références qui puisent, comme l'affirme Böwering, « au-delà des limites de la langue arabe et qui empruntent aux riches ressources symboliques de la poésie arabe, des traditions juives et chrétiennes et des pratiques chrétiennes orientales de la prière » (*ibid.*, p. 129). Les spécialistes (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 602 ; Blachère, *Coran*, p. 380 ; Masson, *Monothéisme*, p. 253-257 et Clermont-Ganneau, « La lampe et l'Olivier dans le Coran », p. 213-259) ont ainsi souligné les parallèles avec les textes suivants : la symbolique de l'olivier (Za 4, 3-14 ; Ap Jn 11, 4) ; la symbolique de la lumière (Ps 4, 6 ; 44, 3 ; 89, 15 ; Jn 1, 17 ; 2 P 1, 19 ; Ap 21, 23-24...) ; la symbolique de la lampe et de son huile perpétuelle (Ex 25, 31-40) ; la symbolique d'une lumière et de son réceptacle (Ez 1 : 26-27). Au niveau structurel et avec l'appui de l'analyse rhétorique, Omer Abid, cité par Farrin (*Structure*, p. 133), décèle une composition concentrique abc/d/a'b'c', où l'élément central (d) est le membre de la phrase suivante : « son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche » (*yūqadu min shajaratīn mubārakatin zaytūnatin lā sharqiyyatin wa-lā gharbiyyatin yakādu zaytuhā yuḏī'u wa-law-lam tamsashu nārūn*). Au niveau linguistique, Azaiez (dans Azaiez *et al.*

[dir.], *Qur'an Seminar*, p. 252) distingue dans le segment « Sa lumière est à la ressemblance d'une niche où se trouve une lampe ; la lampe est dans un récipient de verre » (*mathalu nūrihī ka-mishkāt fīhā miṣbāḥ al-miṣbāḥ fī zujājat az-zujājat*) une anadiplose¹ partielle. Cette forme rhétorique qui procède d'une forme d'oralisation fixe l'attention sur les mots importants qui sont tous des hapax² : « niche » (*mishkāh*), « lampe » (*miṣbāḥ*), « récipient de verre » (*zujāja*).

36-38 Ces versets poursuivent l'image métaphorique de la lumière et délivrent sans doute une clé de lecture afin d'identifier leur probable *Sitz im Leben*³. En effet, les références à des « maisons » ou « oratoires » (*buyūt*) où des hommes (*rijāl*) célèbrent le nom de Dieu (*fīhā smuhū yusabbiḥu*) inclinent à penser qu'il s'agit de moines chrétiens (Böwering, « Light Verse », p. 129). À cet égard, Dye affirme :

Durant leurs vigiles nocturnes, les moines faisaient briller des lampes dans leurs cellules, lampes dont la lumière pouvait guider les voyageurs. Le phénomène est souvent relevé dans la poésie arabe (voir par exemple Imru' al-Qays, *al-Mu'allaqāt*, v. 40 : *tuḍī'u l-ḡalāma bi-l-ishā'i ka-'annahā manāratu mumsā rāhibin mutabattil* [« elle éclaire les ténèbres du soir, comme la lampe d'un ermite en son refuge nocturne solitaire »]). Un phénomène physique simple explique l'imagerie coranique : en plaçant la lampe (*miṣbāḥ*, un hapax dans le Coran), ou plutôt la mèche (allumée), dans une niche (*mishkāt* – mot emprunté à l'éthiopien *maskot*, « fenêtre », un autre hapax), derrière un verre (*zujājā*, encore un hapax), on augmente fortement sa luminosité [Dye, « Q. 24.35 », dans Azaiez *et al.* (dir.), *Qur'an Seminar*, p. 251-252].

1. Figure de style consistant à reprendre le dernier mot d'une proposition à l'initiale de la proposition qui suit.

2. Un « hapax legomenon » (ou « hapax ») désigne un terme qui n'a qu'une occurrence dans un corpus donné.

3. Expression qui signifie littéralement « situation dans la vie » et désigne le milieu et le contexte d'élaboration dans lesquels s'inscrivent des formes littéraires.

39-40 *Paraboles autour des ténèbres*

Ces deux versets emploient des images antithétiques à celle de la lumière. Ici, les actes (*a'māluhum*) des incroyants sont tels des mirages (*sarāb*) ou des ténèbres (*ẓulumāt*). Ces antinomies sont d'ordre spatial (les cieux/les abysses), visuel (lumière des maisons/mirage du désert) et eschatologique (grâce/Jugement des incroyants). L'expression « Lumière sur Lumière » (*nūr 'alā nūr*, v. 35) est, par ailleurs, le pendant inverse de « ténèbres sur lesquelles sont d'autres ténèbres » (*ẓulumātun ba'duhā fawqa ba'din*, v. 40).

41-46 *Signes et grandeur de Dieu*

Débutant par une sollicitation à contempler le monde : « ne vois-tu pas ? » (*a-lam tara*), l'ensemble vise à célébrer Dieu et les « signes » probants de Sa création (10 : 6-7, 67 ; 13 : 2-4 ; 16 : 10-18, 65-69, 79 ; 17 : 12 ; 20 : 53-54 ; 21 : 30 ; 25 : 61, 62 ; 29 : 44 ; 42 : 29 ; 55 : 1-15 ; 56 : 57-62 ; 71 : 14-20 ; 88 : 17-20). Ce sont, d'abord, l'évocation d'oiseaux (*ṭayr*) qui à l'image des Hommes (v. 37) célèbrent Dieu (v. 40). C'est ensuite la description de phénomènes atmosphériques redoutables qui emportent le regard (v. 41) : « nuages » (*saḥāb*), « grêle » (*barad*), « éclairs » (*barq*). C'est, enfin, un rappel de la création des bêtes par Dieu (v. 45). L'ensemble frappe par ses contrastes entre motifs horizontaux (bêtes qui marchent) et verticaux (ciel, grêle tombante, montagne, éclairs).

41 L'idée que le monde célèbre la louange de Dieu est fréquente dans le Coran (Q 17 : 44 ; 24 : 41 ; 43 : 12 ; 59 : 24 ; 61 : 1 ; 62 : 1 ; 64 : 1). On compte parmi ceux qui glorifient Dieu les animaux (*dābba* ; Q 16 : 49 ; 22 : 18) dont les oiseaux (Q 34 : 10 ; 38 : 19).

43 L'image de la « montagne » est ici utilisée pour signifier l'amoncellement de nuages (Droge, *Qur'ān*, p. 230).

45 L'eau est un élément central attaché à la Création puisque toutes les choses vivantes en sont constituées (Q 23 : 12-14, 30 ; 32 : 8), affirmation proche en 2 P 3, 5.

46 Ce verset achève cette séquence autour des paraboles comme elle avait commencé, puisqu'il partage un début de phrase (*la-qad anzalnā āyāt mubayyināt*) quasi identique avec le v. 34 (*wa-la-qad anzalnā ilaykum āyāt mubayyināt*). Ces répétitions ne sont sans doute pas fortuites. Elles pourraient, en effet, constituer des marqueurs de composition qui définiraient les bornes ou délimitations d'unités textuelles distinctes. Le procédé semble se vérifier dans d'autres passages coraniques (voir notre commentaire de Q 25 : 1-10).

47-50 *La désobéissance à Dieu et à son envoyé*

Une nouvelle section débute ici. Délaissant le genre de la parabole et de la louange, elle emprunte résolument une tonalité polémique et dénonce ceux qui feignent l'obéissance à « Dieu et à Son Prophète » (*allāh wa-rasūlihī*). La présence de l'allocutaire sous la forme de l'injonction « dis » (v. 53, 54) ou encore la référence à la notion d'« envoyé » (v. 47-48, 50-52, 54, 56, 62, 63) est répétée dans l'ensemble du passage (v. 47-63).

47-48 Le contre-discours¹ (Azaiez, *Contre-discours*, p. 240, 315) : « Nous croyons en Allah et en l'Apôtre [*āmannā bi-llāh wa-bi-l-rasūl*] et nous obéissons [*wa-aṭa'nā*] » met en scène des opposants non identifiés qui feignent l'adhésion (voir Q 2 : 8 ; 2 : 14 ; 2 : 76 ; 3 : 72, 119 ; 5 : 41, 61 ; 24 : 47 ; 29 : 2, 10 ; 50 : 2). Ces derniers, évoqués par l'expression « une partie d'entre eux » (v. 48), sont probablement les hypocrites décrits comme des « cœurs malades » (v. 50).

1. Il s'agit des discours rapportés directs qui mettent en scène les paroles d'opposants réels ou fictifs dans le discours coranique lui-même.

49 Le terme « obéissant » (traduction de *mudh'inīn* par Blachère) est un hapax.

50 La métaphore des « cœurs malades » (*qulūbihim maraḍun*) est fréquente dans le Coran (Q 2 : 10 ; 5 : 52 ; 8 : 49 ; 9 : 125 ; 22 : 53 ; 23 : 12 ; 32 : 60 ; 47 : 20, 29 ; 74 : 31). Elle fait allusion aux incroyants et à leur hostilité face au message coranique. Le terme *yaḥīfa* traduit par « injuste » (Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 604 ; Droge, *Qur'ān*, p. 231) est un autre hapax.

51-54 *L'obéissance à Dieu et à son envoyé*

Cette section contraste avec la précédente puisqu'elle présente, cette fois, les croyants et célèbre leur obéissance. Cette dernière attitude est exigée à plusieurs reprises dans le Coran (Q 3 : 132 ; 5 : 92 ; 8 : 2 ; 20 : 46 ; 33 : 33 ; 47 : 33 ; 49 : 14 ; 64 : 12). L'obéissance au prophète implique ainsi l'obéissance à Dieu et vice versa.

51 Le discours rapporté des croyants : « Nous avons entendu et obéissons » (*sami'nā wa-aṭa'nā*) est présent à trois reprises dans le Coran (Q 2 : 285 ; 4 : 46 ; 5 : 7). Cette formule s'oppose au contre-discours du v. 47.

52 L'expression « ceux qui auront le Succès » (*humu l-fā'izūna*) définit à plusieurs reprises les croyants (Q 9 : 20 ; 23 : 111 ; 59 : 20).

53 Le serment des croyants par la formule « [Ces gens] ont juré par Allah » (*wa-aqsamū bi-llāh*) s'oppose aux multiples serments mensongers des incroyants (Q 3 : 77 ; 4 : 62 ; 6 : 109 ; 9 : 12-13 ; 58 : 16, 18 ; 63 : 2 ; 68 : 10). L'impératif « dis » (*qul*) apparaît 350 fois, réparties sur l'ensemble du corpus coranique (voir notre commentaire de Q 22 : 49).

54 Le verset s'achève par une formulation métatextuelle : « À l'Apôtre n'incombe que la Communication explicite » (*wa-mā rasūl*

illā l-balāgh al-mubīn). On la retrouve à l'identique en Q 29 : 18 et sous une forme très légèrement différente dans d'autres passages (Q 3 : 20 ; 5 : 92 ; 64 : 12).

55-57 *La promesse de Dieu*

55 La promesse divine faite aux croyants de devenir des « lieutenants sur la terre » (*yastakhlifannahum fī l-arḍi*) est la version de cette promesse qui s'adresse à des croyants contemporains de la révélation coranique, à l'exception de Q 6 : 165. Les autres passages qui mentionnent un tel engagement sont associés à des figures telles que Moïse (Q 6 : 133, 7 : 129) et Hūd (Q 11 : 57).

56 L'injonction d'obéir au prophète est donnée ici sans être accompagnée de la fréquente mention de Dieu. Deux versets, rappelés par Masson (*Monothéisme*, p. 306) insistent sur l'obligation de cette obéissance et ses conséquences pour l'au-delà : « cette obéissance sera récompensée et la désobéissance châtiée dans la vie future (Q 48 : 17). Elle est également révélatrice d'une relation particulière entre Dieu et Son messager car « ceux qui obéissent au Prophète, obéissent à Dieu » (Q 4 : 80).

57 Le verset souligne le triomphe inéluctable de Dieu face à Ses adversaires (voir Q 8 : 59 ; 9 : 23 ; 11 : 20 ; 29 : 22 ; 35 : 44 ; 42 : 31 ; 46 : 32 ; 72 : 12).

58-64 *Règles de bienséance en communauté et à l'égard du Prophète*

Cette section finale énumère des prescriptions domestiques et pratiques de civilité entre les croyants (v. 58-61). Les recommandations énoncées dans ces versets visent à expliciter les conditions d'accès aux

espaces privés. Les conditions sont définies selon les individus (respectivement, les esclaves, les enfants, puis les adolescents et adultes, les femmes ménopausées et enfin les infirmes et malades) et les moments de la journée (prières de l'aube, du midi et du soir). Ces recommandations reprennent ainsi les thèmes abordés sur les conditions d'entrée dans un espace habité (v. 27-29) et l'obligation d'une attitude respectant la pudeur et la modestie (v. 30-31). Les versets restant (v. 62-63) ont la particularité de réguler un aspect de la relation entre le Prophète et les croyants et de célébrer l'omniscience de Dieu (v. 64).

59 Blachère, à l'instar de Bell, considère que ce verset a été ajouté afin de préciser le v. 31 (Blachère, *Coran*, p. 385 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 606).

61 Le membre du début de phrase : « À l'aveugle... au malade », aurait été ajouté et proviendrait de Q 48 : 17 afin d'intégrer les infirmes dans le repas commun (Blachère, *Coran*, p. 385 ; Bell, *Commentary*, vol. 1, p. 607, citant tous deux Goldziher et Torrey).

62-63 Outre la loyauté qui est due au Prophète (Q 33 : 6), ces deux versets insistent sur l'importance du respect qu'il faut lui témoigner (Rubin, « Muḥammad », p. 447). Le Coran impose ainsi aux croyants de demander la permission au Prophète de prendre congé tout comme il est exigé de ne pas élever la voix en sa présence (Q 49 : 1-5, 7). L'expression *du'ā' al-rasūl* est traduite par Bell comme les « sermons » du prophète alors que Blachère et Droge proposent de traduire par « l'appel du Prophète (ou du messenger) » (Blachère, *Coran*, p. 385 ; Droge, *Qur'ān*, p. 232).

Bibliographie

Sources primaires

- BUKHĀRĪ (1996/1416), *Ṣaḥīḥ*, 3 vol. (Beyrouth : Dār al-Jīl).
- IBN ISHĀQ (1425/2004), *Al-sīra al-nabawiyya* (Beyrouth : Dār al Kutub al ‘ilmiyya) ; *The Life of Muhammad, A Translation of Ibn Ishaq’s Sirat rasul Allah*, trad. A. Guillaume (1955) (Oxford : Oxford University Press).
- IBN KATHĪR (1999/1419), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, 4 vol. (Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya).
- MUSLIM (s.d.), *Al-Jāmi’ al-ṣaḥīḥ, Ṣaḥīḥ Muslim*, 4 vol. (Beyrouth : Dār al-Jīl).

Sources secondaires

- AZAIÉZ Mehdi, REYNOLDS Gabriel, TESEI Tommaso, ZAFER M. Hamza (2016), *Qur’an Seminar Commentary* (Berlin : De Gruyter).
- AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).
- BELL Richard (1925), *The Origin of Islam in its Christian Environment. The Gunning Lectures* (Édimbourg : Edinburgh University Press).
- BELL Richard (1937), *The Qur’ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur’ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2013), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BÖWERING Gerhard (2001), « The Light Verse : Qur’ānic Text and Ṣūfī Interpretation », *Oriens*, 36/1, p. 113-144.
- CLERMONT-GANNEAU Charles (1920), « La lampe et l’olivier dans le Coran », *Revue de l’histoire des religions* 81, p. 213-259.
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur’ān. A New Annotated Translation* (Bristol : Equinox Publishing).
- FARRIN Raymond (2014), *Structure and Qur’anic Interpretation. A Study of Symmetry and Coherence in Islam’s Holy Text* (Ashland : White Cloud Press).

- GEIGER Abraham (1902), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Leipzig : Kauffman) [1^{re} éd. Bonn : F. Baaden 1833] ; trad. anglaise : F. M. Young (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin/Leipzig : De Gruyter).
- IZUTSU Toshihiko (2008), *God and Man in the Qur'an* (Kuala Lumpur : Islamic Book Trust) [1^{re} éd. Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies, 1964].
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].
- MASSON Denise (1976), *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* (Paris : Desclée de Brouwer).
- MCAULIFFE Jane Dammen (dir.) (2002-2006), *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 5 vol. (Leyde : Brill).
- MOTZKI Harald (1986), « *Wa-l-muḥṣanātu min an-nisā'illā mā malakat aymānukum* (Koran 4 : 24) und die koranische Sexualethik », *Der Islam* 63, p. 192-218.
- NASR Seyyed Hossein *et al.* (2015), *The Study Quran, A New Translation and Commentary*, (New York : Harper Collins).
- NEUWIRTH Angelika (2006a), « Sūra(s) », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'an* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 166-177.
- NEUWIRTH Angelika (2006b), « Structural, Linguistic and Literary Features » dans Jane D. McAuliffe (dir.), *The Cambridge Companion to the Qur'an* (Cambridge : Cambridge University Press).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PRÉMARE, Alfred Louis DE (1990), « Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre », *Les Premières Écritures islamiques. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 58, p. 101-135.
- RUBIN Uri (2003), « Muḥammad », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'an* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 440-458.

- SPEYER Heinrich (1961) *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- WARRACH Yaniss (2015), « Analyse rhétorique de la sourate de la Lumière (24) », dans Roland Meynet, Jacek Oniszcuk, Michel Cuypers (dir.), *Studi del quarto convegno RBS. International Studies on Biblical and Semitic Rhetoric* (Rome : Gregorian & Biblical Press), p. 265-281.
- WENSINCK Arent J. (1927), *A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged* (Leyde : Brill).

MEHDI AZAIEZ

Sourate 25
AL-FURQĀN
(LE CRITÈRE)

STRUCTURE GÉNÉRALE

77 versets. Rimes en *-īrā/ūrā/-ilā/-ūlā* pour les v. 1-62 (excepté les v. 6 et 37, rime en *-īmā*), puis en *-āmā/-ānā* pour les v. 63-77 (excepté *-īmā*, v. 70, et *-ābā*, v. 71).

Le terme *furqān* qui donne le titre de cette sourate est présent au v. 1. Les thèmes traités sont les objections et accusations des adversaires contre le messager coranique ; le rappel de la destruction des peuples réfractaires et enfin, la rétribution des élus et des damnés.

Plan

1-19

1-10 La défense de l'unicité de Dieu et de Son « serviteur ».

11-19 Le Jugement dernier et les tourments de l'enfer.

20-44

20-21 L'opposition aux envoyés.

22-29 Une scène du Jugement dernier.

30-34 L'opposition au messager et à la descente du Coran.

35-40 La destruction des peuples antérieurs.

41-44 Le messager et l'opposition des incroyants.

45-62

45-54 La nature comme Signe et bienfaisance de Dieu.

55-62 Exaltation de Dieu et polémique contre les incroyants.

63-77 Les serviteurs de Dieu et leur rétribution.

Selon Nöldeke, la composition de cette sourate intégrerait des prédications de périodes différentes. Il suggère que la partie finale (v. 64 et suiv.) est de facture plus tardive (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 133-134). Selon Bell, la sourate est également bipartite avec une première moitié marquée par de probables objections polémiques juives et une seconde qui se singularise par une série de passages consacrés aux signes de Dieu (v. 47-63) et à Ses humbles serviteurs (v. 64-73). Pour quelques passages, Bell n'exclut pas des additions et insertions (v. 18-21 ; 24-26 ; 33-36 ; 45-46 ; 64-75), ou encore des révisions (v. 1-3 ; 47-61) autour d'un substrat premier (Bell, *Qur'ān*, vol. 1, p. 345-52). Pour Blachère (*Coran*, p. 386) cette sourate est constituée probablement de « deux séries de révélations » avec de possibles additions ultérieures élaborées à partir d'une composition initiale aux v. 53-54 ; 57-61.

Au niveau structurel, la sourate est classiquement divisée, comme on l'a vu, en deux parties (v. 1-63 et v. 64-77) se fondant sur des différences formelles (changement de rimes) et thématiques (abandon d'une tonalité polémique pour un discours plus descriptif). On proposera, pour notre part, un découpage en cinq parties (Q 1-10 ; 11-19 ; 20-44 ; 45-62 ; 63-77). La première (v. 1-10) est introductive ; la deuxième et la dernière (v. 11-19 et 63-77) constituent deux séquences parallèles avec des thématiques similaires ; les séquences restantes (v. 20-44 et 45-62) sont également jumelles en raison de leurs thématiques concomitantes.

COMMENTAIRE

1-10 La défense de l'unicité de Dieu et de Son « serviteur »

Blachère (*Coran*, p. 386) rappelle les deux thèmes centraux de cette séquence : la défense de l'« unicité de Dieu et l'apostolat de Mahomet ». Au niveau structurel, Azaiez (dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 257-258 ; *Contre-discours*, p. 150-154) discerne une unité structurelle en trois morceaux composés pour le premier et le troisième de six assertions chacune. En l'occurrence, ces assertions incarnent trois actes argumentatifs fondamentaux : célébrer Dieu par une louange (v. 1-2, 10), affirmer la grandeur de Dieu et la véracité de la mission de l'allocutaire¹ coranique par des assertions théologiques (v. 3, 9), mettre en scène la voix de l'opposant par l'emploi d'un contre-discours² (v. 4-5, 7-8). Symétriquement disposé en une structure concentrique (ABC/x/C'B'A'), l'ensemble se distingue par la place stratégique des contre-discours qui enserrent le morceau central de la séquence : une injonction introduite par « dis » (*qul*). Cette centralité confère sans aucun doute à l'énoncé de la riposte « L'a fait descendre Celui qui connaît les secrets dans les cieux et la terre. Et Il est Pardonneur et Miséricordieux » (*anzalahu l-ladhī ya'lamu l-sirra fī l-samāwāti wa-l-arḍ innahū kāna ghafūran raḥīmān*) une place toute particulière. Dans la perspective de l'analyse rhétorique, le centre oriente le sens global de la séquence (Cuypers, *Composition*, p. 119-140) tout en permettant, dans le cas présent, de neutraliser les contre-discours « enfermés » (v. 4-5, 7-8)

1. Le Coran met en scène un locuteur (le Dieu coranique) qui adresse son message à un destinataire premier (l'allocutaire) désigné très souvent par la deuxième personne *ka*, par exemple *kitābun unẓila ilayka* (« un Livre descendu sur toi »). La tradition islamique identifie ce destinataire premier comme étant Muhammad.

2. Il s'agit des discours rapportés directs qui mettent en scène les paroles d'opposants réels ou fictifs dans le discours coranique lui-même.

entre les assertions théologiques du Coran et la riposte coranique (v. 6).

1 Les trois premiers versets célèbrent l'unicité de Dieu. Ils sont introduits par l'expression « Béni soit » (*tabāraka*). Selon Baumstark (« Jüdischer und christlicher Gebetstypus », p. 231), elle s'apparente à la forme hébraïque *bērā'yā* (« Dieu a créé ») sans que ce dernier explicite clairement cette relation. Au sujet du terme *furqān*, lire notre commentaire de Q 21 : 48. Le terme « Son serviteur » ('*abdihī*, v. 1) désignerait Muḥammad selon les exégètes musulmans et les spécialistes occidentaux (Droge, *Qur'ān*, p. 233 ; Blachère, *Coran*, p. 386 ; Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 1). Dye soutient, quant à lui, que l'expression demeure « suffisamment ambiguë pour désigner soit Muhammad ou tout autre messager (par exemple Moïse) ayant antérieurement reçu une révélation » (Dye, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur'an Seminar*, p. 258). Le terme « avertisseur » (*nadhīr*) qualifie fréquemment un des rôles de l'allocutaire : il est celui qui annonce les châtements réservés aux non-croyants dans l'au-delà (voir Q 2 : 213, 6 : 48 ; 11 : 2 ; 33 : 45 ; 35 : 24 ; 48 : 8). Ce dernier qualificatif contraste ainsi avec une autre désignation ou le « porteur de bonne nouvelle » (*bashīr*) promet aux croyants qu'ils seront appelés au paradis (Droge, *Qur'ān*, p. 13).

2 À deux reprises (Q 17 : 111 ; 25 : 2), le Coran affirme que Dieu « n'a pas d'associé dans la souveraineté » (*lam yakun lahu sharīk fī l-mulk*). Cette négation exprime l'hostilité la plus fondamentale du Coran à l'égard de toute association (*shirk*) du Dieu unique avec toute autre divinité. L'expression qui précède, « qui n'a pris d'enfant » (*wa-lam yattakhidh waladan*), constitue une affirmation polémique qui se réfère très probablement au dogme chrétien, réfutant ainsi que Jésus puisse être le « fils de Dieu » (Q 2 : 116 ; 4 : 171 ; 10 : 68 ; 19 : 88-92 ; 21 : 26). Par ailleurs, ces deux affirmations coraniques se trouvent sur l'inscription de la face externe de l'arcade octogonale du dôme du Rocher à Jérusalem.

3 Le monopole du pouvoir créateur de Dieu est également évoqué en Q 16 : 20 et 7 : 191. Par ailleurs (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 891),

le Coran souligne l'incapacité des fausses divinités à subvenir aux besoins des hommes (Q 16 : 73 ; 29 : 17), à émettre un discours (Q 78 : 37), ou à être des intercesseurs (Q 30 : 13 ; 39 : 43 ; 43 : 86).

4-5 Ces deux versets ou contre-discours portent une accusation contre l'allocutaire coranique qui serait renseigné par des informateurs (Q 16 : 103 ; 26 : 195 ; 41 : 14, 44) évoqués ici par l'expression « d'autres personnes qui l'aident » (*wa-a'ānahū 'alayhi qawm ākharūn*). L'exégèse islamique désigne nommément ces informateurs et nous informe de leurs origines sociales et religieuses : miséreux et esclaves, non arabes et juifs. Gilliot souligne le caractère éminemment apologétique de ces récits (Gilliot, « Les "informateurs" », p. 84-126). On notera, par ailleurs, que l'expression « il l'a mis par écrit » (*ktabahā*) est portée contre le messenger coranique, qui est accusé ainsi de mettre par écrit la révélation qu'il reçoit. Cette accusation s'oppose à l'idée défendue par la tradition musulmane selon laquelle il était illettré (voir Q 7 : 157 ; Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 460 ; Ibn Ishāq, *Life of Muhammad*, p. 252, n. 1 ; Geiger, *Mohammed*, éd. anglaise, p. 20 ; éd. allemande, p. 27-28).

6 Sur l'usage de l'injonction « dis » (*qul*), voir commentaire de Q 22 : 49.

7-8 Ces deux nouveaux contre-discours (Azaiez, *Contre-discours*, p. 241-42) s'apparentent à d'autres objections proférées par des opposants, soulignant le caractère humain et fausseté prophétique de l'allocutaire (Q 11 : 12 ; 15 : 7 ; 17 : 92-95 ; 21 : 3 ; 25 : 21 ; 43 : 53). Ces objections révèlent indirectement que leurs conceptions et leurs attentes de la prophétie et de la révélation répondent à un savoir établi. Le vrai « messenger » (*rasūl*) est un homme qui accomplit des miracles ou il est de « nature » surnaturelle (Azaiez, *Contre-discours*, p. 129).

9 Le terme *amthāl*, traduit par « paraboles » (Droge, *Qur'ān*, p. 234) ou « exemples » (Blachère, *Coran*, p. 387) ferait référence aux comparaisons précédentes dont est affublé l'allocutaire coranique : un affabulateur ou un homme ensorcelé.

10 Ce verset achève cette première séquence comme elle avait commencé, c'est-à-dire par une louange. On comparera les formulations dont les deux premiers mots sont identiques : v. 1, *tabāraka lladhī* [...] / v. 10, *tabāraka lladhī* [...]. Ces répétitions ne sont sans doute pas fortuites. Elles pourraient, en effet, constituer des marqueurs de composition qui définiraient les bornes ou délimitations d'unités textuelles distinctes (voir notre commentaire de Q 24 : 46). Au sujet de l'expression : « les jardins sous lesquels coulent des ruisseaux » (*jannātin tajrī min taḥtiḥā l-anḥār*), voir notre commentaire de Q 22 : 14.

11-19 *Le Jugement dernier et les tourments de l'enfer*

Ces dix versets évoquent le Jugement dernier. Mentionnant le refus des incroyants de croire à la menace de la fin des temps, désignée sous le vocable de « l'Heure » (*sā'a*, v. 11), ces versets rappellent la promesse des affres de l'enfer qui attendent les incroyants (v. 12-14). Cette promesse contraste avec le « Jardin d'éternité » (*jannat al-khuld*) promis aux élus du paradis (v. 15-16). Enfin, une mise en scène dialoguée entre le Dieu coranique et de fausses divinités achève ce tableau du Jugement dernier (v. 17-18). L'ensemble, à comparer avec Q 67 : 6-12, emprunte une tonalité résolument polémique dont l'unité est renforcée par l'expression « ils démentirent » (*kadhhabū*), qui ouvre et ferme cette séquence aux v. 11 et 19.

11 Selon le Coran, une des caractéristiques les plus marquantes de l'incroyance est la dénégation (*takdhīb*) de l'annonce du Jugement dernier et de la Rétribution (Q 6 : 31 ; 10 : 45 ; 23 : 33 ; 25 : 11 ; 82 : 9).

12 On note la personnification de l'enfer qui « aperçoit » (*ra'athum*) les damnés et annonce la prosopopée¹ ultérieure des v. 17-19. Les termes « un [grondement de] fureur et un mugissement » (*taghayyuz*

1. Procédé par lequel on invoque et fait discourir un être absent, imaginaire, symbolique, inanimé ou une abstraction.

wa-zaḡfīr, trad. Blachère) sont utilisés pour décrire l'effroi que suscite l'enfer (Q 11 : 106 ; 21 : 100 ; 67 : 7).

13-14 L'expression « Ils clameront, là : [Viens !] Ô destruction » (*da'aw hunālika thubūr*) évoquerait les supplications continuelles des damnés afin que la mort achève leurs tourments (Droge, *Qur'ān*, p. 234 ; Blachère, *Coran*, p. 387). Le v. 14 semble répondre ironiquement à ces implorations en suggérant que la destruction (*thubūr*, seule autre mention en Q 84 : 11) ou les tourments seront répétés comme le suggère Q 33 : 66 : « leurs visages seront retournés dans le Feu » (*tuqallabu wujūhuhum fī l-nār*).

15-16 Ces deux versets viennent contraster le tableau précédent rappelant la promesse du paradis aux croyants. L'injonction « dis » (*qul*, v. 15) introduit une question rhétorique¹ qui oppose la destruction (*thubūr*) aux promesses du « jardin d'éternité » (*jannat al-khuld*). Cette dichotomie souvent attestée dans le Coran (Q 56 : 8-56 ; 69 : 15-29 ; 78 : 17-36 ; 80 : 33-42 ; 84 : 7-14 ; 88 : 1-16) rappelle les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug qui écrit : « Lorsque la justice grondera lors du jugement, Et que toutes les armées célestes frémiront devant sa puissance... Quand on jettera là-bas la superbe dans la fosse, et que l'humilité chevauchera les nuées pour s'élever... (Jacques de Saroug, *Homélies IV*, section « La merveille du "grand Jugement" », p. 98).

17-19 Ces trois versets mettent en scène un dialogue entre Dieu et des idoles constituant ainsi une prosopopée. En effet, les idoles sont ici des êtres parlants qui témoignent contre les damnés, lesquels leur vouaient un culte coupable dans leur vie d'ici-bas (Q 11 : 18 ; 16 : 86 ; 25 : 17-19 ; 28 : 62-66 ; 37 : 22-32 ; 39 : 69 ; 40 : 51). Il s'agit, ici, d'un artifice rhétorique qui souligne la responsabilité des damnés face à leur incroyance antérieure.

1. Figure de style qui consiste à poser une question qui n'attend pas de réponse de son destinataire car cette réponse est déjà connue.

20-21 *L'opposition aux envoyés*

Ces deux versets semblent faire le pendant des v. 7-8 (voir notre commentaire *ad loc.*). L'objection ou contre-discours (v. 21) consiste à demander à l'allocutaire coranique de « faire descendre des anges ou voir notre Seigneur » (*unzila 'alaynā l-malā'ikatu aw narā rabbanā*, voir Q 23 : 24) afin d'authentifier la révélation. Cette requête polémique s'apparente à d'autres demandes formulées par des opposants telles que faire apparaître Dieu (Q 2 : 118 ; 17 : 92), voir le messenger coranique atteindre le ciel (Q 6 : 35 ; 17 : 93 ; 52 : 38) ou encore voir descendre un livre du ciel (Q 6 : 7 ; 74 : 52).

22-29 *Une scène du Jugement dernier*

Ces huit versets évoquent de nouveau le Jugement dernier désigné par le terme répétitif *yawm* (v. 22, 24, 25, 26, 27). Les thèmes des tourments de l'enfer (v. 22-23), des délices du paradis (v. 24) et des supplications des damnés (v. 25-29) sont successivement traités.

22 La présence des anges (*al-malā'ikata*) qui « ne sera pas une bonne nouvelle, ce jour-là, pour les coupables » (*lā bushrā yawma'id-hin li-l-mujrimīn*) fait probablement allusion au rôle actif des premiers dans l'application des châtiments à l'égard des seconds (Smith et Haddad, *Islamic*, p. 32). Ces tourments infligés par les anges sont décrits dans deux versets coraniques (Q 8 : 50 ; 46 : 27). L'exclamation finale : « Donnez-nous un asile assuré ! » (*hijran mahjūran*, trad. Blachère) dont on ignore si elle émane des anges ou des damnés est obscure (Droge, *Qur'ān*, p. 234-235).

23 L'expression « poussières dispersées » (*habā' manthūr*) est à l'image des actions vaines des incroyants (Q 2 : 217 ; 3 : 21-22 ; 5 : 5, 53 ; 6 : 88 ; 7 : 147 ; 9 : 17 ; 11 : 16 ; 18 : 105 ; 33 : 19 ; 39 : 65 ; 47 :

9 ; 48 : 32). L'expression s'oppose à « perles dispersées » (*lu'lu' man-thūr*) qui décrit les délices du paradis (Q 76 : 19).

24 Les « compagnons du Jardin » (*aṣḥāb al-jannah*) évoquent les élus du paradis. Ils s'opposent aux compagnons de la Géhenne (*aṣḥāb al-nār*, Q 2 : 39, 81, 217, 275 ; 3 : 116 ; 7 : 36, 50 ; 10 : 27 ; 13 : 5 ; 40 : 6, 43 ; 58 : 17 ; 59 : 20 ; 64 : 10). Masson (*Monothéisme*, p. 750) établit un parallèle entre ce passage et le livre de Daniel (7, 18) : « Et les Saints du Très-Haut recevront le royaume et posséderont le royaume pour toujours et à tout jamais. » On notera que la référence coranique à une « nuée » (*ghamāmi*) dans le verset suivant (v. 25) est aussi un motif mentionné dans le texte de Daniel (7, 13). De surcroît, ce même texte précise qu'à travers une « nuée » (*'ā-nā-nê*) surgit le « fils de l'homme » (*ḥar 'ē-nāsh*), expression reprise maintes fois dans les évangiles. Dans le Coran, ce sont des anges (*malā'ikatu*) qui descendent de cette nuée.

25 L'image d'un « ciel qui se fend » (*tashaqqaqu al samā'*, voir Q 55 : 37 ; 69 : 16 ; 84 : 1) est un motif eschatologique attesté dans les écrits apocryphes chrétiens. On lit ainsi, dans l'*Apocalypse de Thomas* : « et le firmament du ciel sera déchiré de l'Orient à l'Occident » (dans *Écrits apocryphes chrétiens*, recension brève, 10, p. 1033). De même, on peut lire dans la *Première Apocalypse apocryphe de Jean* (17, 5) : « Alors les cieux seront déchirés du Levant jusqu'au Couchant... » (dans *ibid.*, p. 1007). Ce motif est également bien attesté dans les sermons et hymnologies syriaques attribués à Éphrem et Jacques de Saroug (Sinai, « Eschatological Kerygma », p. 259)

26 Le Dieu coranique est considéré comme le « Maître du royaume » (*mālik al-mulk*, Q 3 : 26 ; 36 : 83 ; 39 : 6 ; 64 : 1 ; 67 : 1). Ici, l'expression « Royaume » semble se référer moins à la totalité de la création qu'au jour du Jugement dernier (*al-mulku yawma'idhin*, Q 1 : 4).

27-29 Les damnés ou « injustes » (*al-ẓālim*) expriment leurs regrets (v. 27) et leurs lamentations (v. 28) à travers des discours

rapportés (voir aussi Q 6 : 27 ; 33 : 66 ; 68 : 29-31 ; 78 : 40 ; 89 : 2-4). Ils constituent ainsi des discours rapportés futurs (Azaiez, *Contre-discours*, p. 91) qui visent à renforcer la légitimité du « messager » (*rasūl*, v. 27) ou de l'allocutaire coranique, à condamner toute alliance avec un opposant non explicitement désigné (*fulān*, v. 28), et enfin à rappeler la véracité de la proclamation coranique (*dhikr*). À propos du mot « Satan » (*shayṭān*), lire notre commentaire de Q 22 : 2-3.

30-34 *L'opposition au messager et à la descente du Coran*

Ces cinq versets renouent avec les objections des adversaires des v. 4-10 et 20-21, dénonçant l'envoyé et la révélation coranique. Ces objections ou contre-discours (v. 32) font l'objet d'une riposte (v. 32-33) dont la caractéristique métatextuelle¹ revêt une importance cruciale pour saisir la nature du discours coranique.

30 Selon Droge (*Qur'ān*, p. 235, n. 35), l'expression « ce Coran » (*hādhā l-qur'ān*) peut se référer soit à une partie du Coran (Q 2 : 185 ; 6 : 19 ; 10 : 61 ; 13 : 31 ; 72 : 1), soit à l'ensemble du corpus (Q 9 : 111), soit peut-être, parfois, à d'autres corans (Q 39 : 27-28).

31 L'usage unique du terme « prophète » (*nabiyy*) et non « envoyé » (*rasūl*) comme dans le reste de la sourate suggère, selon Bell, que ce verset est issu d'une composition plus tardive (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 6). Sur la distinction *nabiyy* et *rasūl*, voir notre commentaire de Q 22 : 52. Ces deux notions coraniques s'approchent des usages et sens donnés à des termes équivalents dans l'Ancien et le Nouveau Testament : un prophète (*nəbî'ē*) qui s'oppose à l'idolâtrie (2 R 17, 13-18) ou un messager ou apôtre (*apostolos*) qui

1. Propriété du discours coranique à l'autoréférence, c'est-à-dire à se décrire, se qualifier, se définir par lui-même notamment à l'égard d'autres révélations concurrentes (judaïsme et christianisme).

annonce la « bonne nouvelle » (Ga 1, 1) comme le souligne Droge (*Qur'ān*, p. 9).

32 Ce verset contient un contre-discours et sa riposte : « ceux qui sont infidèles » (*alladhīna kafarū*) objectent ainsi que le Coran « n'est pas descendu [ou révélé] sur lui [*lā nuzzila 'alayhi*] en un seul ensemble [*jumlatan wāhidatan*] ». Cette objection impliquerait un contraste important entre le message coranique et les messages des prophètes antérieurs. Selon certaines interprétations classiques (Suyūṭī, *Itqān*, I, 122 ; Zakhsharī, *Kashshāf*, *ad. loc.*) citées par Wansbrough (*Quranic Studies*, p. 36), ces objections émanaient de juifs contemporains de Muhammad. Ces derniers auraient comparé la descente progressive du Coran au don unique des tables (*alwāḥ*) de la Loi (Q 7 : 144-5, 150, 154, 171 ; voir également Q 28 : 48). La riposte coranique semble évoquer, par contraste, la révélation reçue par Muhammad comme étant graduelle, ou par étapes, faisant écho à Q 17 : 106 : « Une prédication a été, par Nous, fragmentée pour que tu prêches aux Hommes avec lenteur et Nous l'avons fait descendre d'une façon répétée » (*wa-qur'ān faraqnāhu li-taqra'ahū 'alā l-nās 'alā mukthin wa-nazzalnāhu tanzīl*). Ici, le terme « récitation » (*tartīl*), dont le sens reste problématique (Paret, *Kommentar*, p. 492) évoquerait l'action de psalmodier distinctement des parties du Coran (Lane, *Lexicon*, vol. 1, p. 1028 cité par Gilliot, « Language and Style », p. 116). Les spécialistes (Andrae, *Ursprung des Islams*, p. 192) s'accordent sur cette explication. Toutefois, Bell (*Origin of Islam*, p. 97 ; *id.*, *Commentary*, vol. 2, p. 7) suggère que le terme fait référence, « non à la récitation du Coran, mais à sa composition ». Mingana, lui, considère que *tartīl* désigne le style du Coran en général et en particulier ses rimes (Mingana, « *Qurān* », p. 545).

33 Le terme *amthāl*, traduit par « paraboles » (Droge, *Qur'ān*, p. 235) ou « exemples » (Blachère, *Coran*, p. 387) ferait référence aux comparaisons négatives dont semble être affublé l'allocutaire coranique (voir notre commentaire du v. 8, et Droge, *Qur'ān*, p. 235). Le dernier terme (*tafsīr*) de ce verset pose difficulté. Traduit par « commentaire » (Blachère, *Coran*, p. 389) ou « exposition » (Droge,

Qur'ān, p. 235), il s'agit d'un *hapax*¹. Sa signification n'a ici aucune relation avec son usage ultérieur et classique désignant l'activité d'interprétation du Coran (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 154 s.).

34 L'expression « sur la face » (voir également Q 17 : 97) peut être comprise littéralement. Le rassemblement des incroyants se fera « traîné sur la face » (Blachère, *Coran*, p. 235) vers la Géhenne (*jahannama*), nom coranique de l'enfer emprunté à la vallée de *hinnōm* de Jérusalem (*ḡêhinnōm*), citée dans le Bible (Jos 15, 8 ; 18, 16 ; Ne 11, 30).

35-40 *La destruction des peuples antérieurs*

Ces six versets rappellent l'anéantissement des peuples qui refusèrent de croire aux messages des envoyés de Dieu. Ces derniers sont Moïse et son frère Aaron face aux égyptiens (v. 35-36), Noé face à son peuple (v. 37), et enfin les Prophètes arabes (*'ād*, *thamūd*, *aṣḥāba l-rass*) et d'autres « générations intermédiaires » (*qurūnan bayna*) confrontés à leurs peuples respectifs (v. 38).

35 L'assistance d'Aaron en tant que *wazīr*, soutien de Moïse, est à plusieurs reprises mentionnée dans le Coran (Q 10 : 75 ; 20 : 29-36 ; 26 : 13 ; 28 : 35).

36-37 La forme plurielle *al-rusul* (« les envoyés ») intrigue les spécialistes. En effet, Noé est le seul prophète explicitement envoyé à son Peuple dans le Coran (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 8 ; Droge, *Qur'ān*, p. 236). Le châtimement du peuple de Noé par la noyade s'apparente au sort des soldats égyptiens engloutis sous les eaux alors qu'ils poursuivaient les fils d'Israël (Q 10 : 90 ; 11 : 37, 43 ; 23 : 27 ; 25 : 37 ; 36 : 43 ; 44 : 24 ; 71 : 25).

1. Un « hapax legomenon » (ou « hapax ») désigne un terme qui n'a qu'une occurrence dans un corpus donné.

38 L'expression *aṣḥāb al-rass* a deux occurrences dans le Coran (voir Q 50.12). Obscure (Bell, *Qur'ān*, vol. 2, p. 349 ; Droge, *Qur'ān*, p. 236), l'expression s'inscrit dans le cycle des peuples détruits à la suite de leur incrédulité face aux prophètes. Si la majorité des exégèses classiques proposent de traduire *rass* par « puits », elles diffèrent sensiblement quant à la signification exacte de cette expression et plus précisément sur le nom du prophète ou du peuple impliqué, ou encore sur la situation géographique probable du « puits » dont il est fait mention. Bellamy (« Textual Criticism », p. 240-250) a proposé de lire *rass* comme le résultat d'une erreur orthographique du terme *Idrīs*, ce dernier terme renvoyant à la figure biblique d'Esdras ou Ezra.

40 L'expression « la pluie maléfique » (*maṭar al-saw'*) pourrait faire référence aux châtiments infligés au peuple de Sodome comme le suggèrent les commentateurs musulmans (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 897) et à leur suite les traducteurs (Blachère, *Coran*, p. 387 ; Bell, *Qur'ān*, vol. 2, p. 349).

Le fait de cheminer sur la terre et de pouvoir contempler des ruines, signes de châtiments divins, est plusieurs fois évoqué dans le Coran (Q 12 : 109 ; 30 : 9, 42 ; 35 : 44 ; 40 : 21, 82 ; 47 : 10, voir Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 897).

41-44 *L'allocutaire et l'opposition des incroyants*

Ces quatre versets font allusion à l'allocutaire coranique et sa relation avec les incroyants. La séquence est explicitement polémique usant à la fois de contre-discours (v. 41-42) et de questions rhétoriques (v. 43-44).

41-42 Une des attitudes les plus récurrentes des opposants de l'allocutaire consiste à le prendre en dérision : « ils te prennent en raillerie » (*in yattakhidhūnaka illā huzuw*, Q 21 : 36 ; 2 : 231 ; 18 : 56, 106 ; 31 : 6 ; 43 : 35 ; 45 : 9). Par ailleurs, la réfutation du statut de « messager »

est tout aussi constante (Q 2 : 183 ; 4 : 157 ; 9 : 59 ; 17 : 94 ; 24 : 47 ; 25 : 7, 41 ; 33 : 47, 12 ; 63 : 1, 7).

43-44 La voix coranique interroge fréquemment l'allocutaire par le biais de questions rhétoriques (Azaiez, « Qur'ānic First Addressee », p. 209). Ici, par cette forme littéraire, le prophète est interpellé afin de le disculper de toute responsabilité face au maintien de l'incrédulité de ses adversaires. Plus largement, le Coran s'adresse fréquemment à l'allocutaire afin qu'il agisse de différentes manières face à ces opposants (Landau-Tasseron, « *Jihād* », p. 40). Il doit être patient (Q 2 : 139 ; 3 : 20, 111 ; 4 : 80-1 ; 5 : 99, 105 ; 6 : 66, 69, 70, 104...), pardonner (Q 2 : 109 ; 5 : 13 ; 15 : 85 ; 43 : 89 ; 45 : 14 ; 60 : 8-9 ; 64 : 14), tolérer (Q 2 : 62, 256 ; 5 : 69), argumenter (Q 3 : 64 ; 4 : 63 ; 16 : 64, 125 ; 29 : 46 ; 41 : 34), combattre... jusqu'à leur conversion (Q 2 : 244 ; 9 : 5, 29) ou leur imposer de payer un tribut (Q 9 : 29).

45-54 *La nature comme Signe et bienfaisance de Dieu*

À l'exception de deux versets (v. 51-52), cette séquence largement descriptive célèbre la grandeur de la création. Celle-ci est un « réservoir » de signes (Neuwirth, « Structural », p. 105 ; Arkoun, *Lectures*, p. 69-73) dont le Coran fait souvent l'inventaire (Q 15 : 16-25 ; 25 : 45-50 ; 36 : 33-47 ; 50 : 6-11 ; 14 : 32-34 ; 35 : 9-14, 27-28 ; 40 : 61-66 ; 41 : 37-40 ; 42 : 28-35 ; 45 : 12-15). La séquence décrit successivement des phénomènes naturels, qui sont le signe à la fois du pouvoir de Dieu et de Sa bienfaisance. Il s'agit de l'ombre mouvante (v. 45-46), de la succession du jour et de la nuit (v. 47), des vents (v. 48), ou encore de l'eau, sous ses diverses formes : l'eau du ciel (v. 48-50), de la mer (v. 53) ou celle constituant le sperme (v. 54).

45 L'expression « l'ombre qui s'étend » (*madda l-zilla*) est difficile à saisir. S'agit-il de l'aube ou bien de l'ascension du soleil qui projette son ombre aux premières heures du jour (Nasr *et al.*, *Study Quran*,

p. 898), ou encore s'agirait-il du crépuscule annonçant la fin du jour (Droge, *Qur'ān*, p. 236, n. 54) ? Par ailleurs, le mouvement de l'astre solaire est décrit ailleurs comme une course rigoureusement établie (*li-ajalin/ilā ajalin musammā*, Q 13 : 2 ; 31 : 29 ; 35 : 13 ; 39 : 5) sur une orbite (*falak*) fixée (Q 21 : 33 ; 36 : 40). Droge, à la suite de Bell, souligne un curieux changement de pronom se référant à Dieu. Le premier est à la troisième personne lorsque la seconde mention est à la seconde personne du pluriel (Bell, *Qur'ān*, vol. 2, p. 9 ; Droge, *Qur'ān*, p. 236, n. 55). Bell suppose ici l'indice d'une révision textuelle.

47 Le terme « résurrection » (*nushūr*) a remplacé, selon Bell, le terme initial *ma'āshan* utilisé dans un contexte très similaire en Q 57 : 9-11. Ce changement serait expliqué par un souci de maintien de la rime en *ra* des versets précédents et suivants (Bell, *Qur'ān*, vol. 2, p. 9).

48 Il faut entendre « Notre miséricorde » (*rahmatihī*) comme se référant au don de la pluie.

49 Les animaux sont un signe divin, comme l'attestent d'autres occurrences (Q 2 : 164 ; 31 : 10 ; 42 : 29 ; 45 : 4)

51-52 Ces deux versets constituent une césure dans une section plus large (v. 45-54). Abandonnant la description pour une tonalité polémique, ils s'adressent à l'allocutaire. Les spécialistes considèrent ce passage comme une addition postérieure (Blachère, *Coran*, p. 390 ; Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 10-11).

53 Présent à trois reprises dans le Coran (Q 23 : 100 ; 25 : 53 ; 55 : 20), le terme « barrière » (*barzakh*) désigne soit une réalité physique (la séparation entre deux mers, voir Q 25 : 53), soit une notion eschatologique (la séparation entre le moment de la mort et l'événement du jour du Jugement, lire notre commentaire de Q 23 : 100). *Barzakh* pourrait également faire allusion à une représentation cosmologique empruntée à la Genèse, qui décrit lors du deuxième jour de la création, la séparation entre les eaux du ciel restées douces et les eaux de la

terre devenues salées (voir Gn 1, 7). C'est ainsi qu'Éphrem décrit cette séparation dans son commentaire de la Genèse (Éphrem, *Commentaire sur la Genèse*, 13, 1 cité par Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 562). Selon Arthur Jeffery (*Foreign Vocabulary*, p. 77), il s'agirait probablement d'un terme emprunté à la langue perse *parasang*, *frasang* qui désignait alors une unité de mesure. Cette thèse est critiquée par Cheung (« [Middle] Iranian Borrowings », p. 321) qui considère que *barzakh* ressemble plutôt à un terme composé parthe, **bwrz-'w /bur-zakhwl*, « *the High, Exalted World* ». Le terme lui-même n'est pas attesté mais le mot composé contraire, *dwj-'xw*, « enfer », l'est. *Bwrz* et *'xw* sont attestés en parthe et moyen-perse.

54 L'Homme est ici créé à partir de l'eau (Q 21 : 30 ; 24 : 45 ; 77 : 20-2, 86 : 5-7) comme les animaux (Q 21 : 30 ; 32 : 8 ; 77 : 20 ; 86 : 6). Comme le rappelle Reynolds (*Qur'an and the Bible*, p. 553), l'idée est implicitement présente en Gn 1 et explicitement mentionnée dans la deuxième épître de Pierre (3, 5) ainsi que chez Éphrem (*Commentaire sur la Genèse* 1, 10). Le Coran fait également mention d'autres éléments à l'origine de la création de l'Homme : la poussière (*turāb*, Q 3 : 59 ; 18 : 37 ; 22 : 5) à l'instar de la mention biblique : « poussière [*'ā·pār*'] provenant du sol » (Gn 2, 7). D'autres passages coraniques mentionnent cette création à partir de l'argile (*tīn*, Q 6 : 2 ; 7 : 12 ; 17 : 61 ; 23 : 12 ; 32 : 7 ; 37 : 11 ; 38 : 71, 76), ou encore de l'argile séchée (*ṣaṣāl*, Q 15 : 26, 28 : 33 ; 55 : 14).

Le terme *nasab* est diversement traduit : c'est une communauté de « sang » (Droge, *Qur'ān*, p. 237 ; Paret, *Koran*, p. 364), une « lignée » (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 900), une « généalogie » (Blachère, *Coran*, p. 391) ou encore une « descendance » (Bell, *Qur'ān*, vol. 2, p. 350). Quant au terme « mariage » (*ṣihr*), il suggère qu'il existe une distinction entre parenté de sang et parenté consécutive au mariage.

55-62 *Exaltation de Dieu et polémique contre les incroyants*

Cette séquence similaire à la précédente est marquée par la présence de deux versets polémiques contre les incroyants (v. 55, 60), quatre versets adressés à l'allocutaire (v. 56-59) et une glorification du Dieu créateur (v. 59, 61-62)

55 Comme Speyer (*Biblische Erzählungen*, p. 445) et à sa suite Reynolds (*Qur'ān and the Bible*, p. 328-329) le notent, cette condamnation de l'idolâtrie, si fréquente dans le Coran (Q 6 : 71 ; 7 : 192, 197 ; 10 : 18, 106 ; 13 : 16 ; 22 : 12...), s'apparente aux admonestations des prophètes bibliques (Jr 16, 19 ; Is 44, 10 ; Rm 1, 25).

56-59 Ces quatre versets sont une quadruple adresse en direction de l'allocutaire, marquée par une injonction centrale introduite par « dis ». Cette injonction (v. 57) rappelle que le vrai prophète est celui qui ne demande nul « salaire » (*ajr*) pour le message qu'il transmet (Q 6 : 90 ; 10 : 72 ; 11 : 29 ; 12 : 104 ; 26 : 109, 127, 145, 164, 180 ; 36 : 21 ; 38 : 86 ; 42 : 23 ; 52 : 40 ; 68 : 46). Cette distinction qui marque la véracité de la mission prophétique fait écho à la littérature biblique et parabiblique¹ (Mt 10, 18 ; *Mishnah Avot* 1, 13 ; Pasteur d'Hermas, *Précepte* 11, 12) comme le souligne Reynolds (*Qur'ān and the Bible*, p. 660).

Au v. 58, l'expression « le Vivant » (*al-ḥayy*) précédant « qui ne meurt pas » (*lā yamūtu*) rappelle la formulation « le Vivant, le Subsistant » (*al-ḥayy al-qayyūm* en Q 2 : 255 ; voir aussi Q 3 : 2 ; 20 : 111). Dans ce même verset, l'action de Dieu s'asseyant (ou étant assis) sur Son trône (Q 7 : 54 ; 10 : 3 ; 13 : 2 ; 20 : 5 ; 32 : 4 ; 57 : 4) rappelle le repos de Dieu au sixième jour de la création (Gn 2, 1-2 ; Ex 20, 11). Parmi ces six occurrences, cinq d'entre-elles sont mentionnées immédiatement après la création des cieux et de la Terre en six jours (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 636).

1. Par « littérature parabiblique », on entend principalement les écrits intertestamentaires, les apocryphes chrétiens et les écrits rabbiniques.

60 Ce verset introduit un contre-discours où les opposants se refusent à toute prosternation (Q 13 : 30 ; 21 : 36 ; voir 68 : 42-43) devant le « Tout-Miséricorde » (*al-rahmān*). Le dernier terme est utilisé sous la forme d'un nom propre (Q 19 : 88 ; 21 : 36 ; 43 : 20). Selon Patricia Crone, l'usage de ce nom divin est partagé par le Coran et par ses propres adversaires (voir notre commentaire de Q 21 : 36). Dans le présent verset, il semble au contraire que ce nom invoqué produise la confusion et l'hostilité. Droge suggère que l'affirmation contenue en Q 17 : 110 tente de résoudre cette difficulté en réduisant ce nom propre à un des attributs ou caractéristiques accolés à Dieu (Droge, *Qur'ān*, p. 237, n. 69).

61-62 Ces versets exaltent la gloire de Dieu (Q 32 : 4-9 ; 33 : 43-9 ; 39 : 62-6). Selon la majorité des exégètes musulmans (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 78-79 ; Nasr et al., *Study Quran*, p. 901), le terme « tours » qui traduit littéralement *burūj* se référerait aux constellations du Zodiaque (Q 15 : 16 ; 85 : 1) situées au niveau le plus bas des cieux, qui comptent sept couches superposées (voir notre commentaire de Q 23 : 17). Il est fort probable que ce terme soit emprunté au grec *πύργος* (latin *burgus*) déjà attesté dans l'*Iliade* d'Homère où il désignait les tours sur les murs d'une ville. Passé dans la langue syriaque et hébraïque, le mot indiquait respectivement la tourelle et la halte pour les voyageurs. Jeffery souligne la possibilité que le terme ait été en usage dans l'Arabie préislamique à la suite de la présence militaire romaine (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 79).

63-77 *Les serviteurs de Dieu et leur rétribution*

Cette dernière séquence constitue un catalogue des qualités et des vertus assignées aux croyants (Q 23 : 1-11, 57-61 ; 42 : 36-43). Ils sont désignés ici par l'expression « serviteurs du Miséricordieux » (*'ibād al-rahmān*). D'autres passages se présentent comme des contre-exemples de ces « serviteurs » (Q 18 : 103-105 ; 53 : 33-37 ; 68 :

8-16 ; 104 : 1-2). Dans une approche intratextuelle¹, il est possible de comparer cette séquence, particulièrement les v. 67-72, à Q 17 : 22-39. Comme le souligne Reynolds (*Qur'ān and the Bible*, p. 437), Brinner (« Islamic Decalogue », p. 76-80) à l'instar de Donaldson (*Studies*, p. 25), qualifiait ces derniers versets de « décalogue islamique », mettant en exergue leurs réminiscences bibliques (Ex 20, 1-17 ; Dt 5, 4-21). Dans une approche intertextuelle, cette fois, on rapprochera ce passage de l'esprit de la règle canonico-liturgique syriaque intitulée le *Testamentum Domini* (v^e siècle), qui illustre la piété monacale syrienne. Le parallèle est d'autant plus justifié que ce texte est précédé d'une apocalypse, thème omniprésent dans la séquence considérée (lire Dye, « Réflexions », p. 160, qui analyse un autre passage similaire en Q 23 : 1-11). Enfin, l'ensemble rompt avec les séquences précédentes, semblant constituer un « nouveau texte » (Blachère, *Coran*, p. 391) tant au niveau thématique (l'édification morale) que formel (changement de la rime -*āmā/-ānā*).

63 Ce verset qui recommande l'humilité et la courtoisie est à rapprocher de Q 28 : 55.

64-66 La pratique de la prière est souvent évoquée en lien avec le Jugement dernier et l'appel à la miséricorde de Dieu (Q 3 : 16-17 ; 39 : 9).

68 Le verset semble être un condensé du décalogue, reprenant certaines de ces prescriptions sur le culte (Ex 20, 2), l'interdit du meurtre (Ex 20, 13) et les relations sexuelles illicites (Ex 20, 17).

69 Le doublement du châtiment pour ceux qui ne se conforment pas aux prescriptions précédentes est également évoqué en Q 11 : 20 et 33 : 30.

70 Bell (*Commentary*, vol. 2, p. 14) suggère qu'il s'agit ici d'une addition postérieure qui s'est insérée entre les v. 69 et 71 actuels. Cette

1. Méthode de lecture consistant à la mise en relation d'un énoncé avec un autre énoncé appartenant au même corpus textuel, ici l'ensemble du texte coranique.

interpolation est déduite par la présence de l'expression « à l'exception » (*illā*) débutant le verset et par le changement de rime du verset 70 (-*īmā*, contre *īm^{an}* contre -*āmā/-ānā*). On peut ajouter que cette addition n'est en rien fortuite, car comme le note Blachère (*Coran*, p. 392), ce « verset très important [...] semble impliquer que le repentir joint à la foi suffit à assurer le salut au Croyant ».

73 Le sens du terme *yakhirrū* est incertain. Il est traduit par « tomber » (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 904) ou « jeter à terre » (Berque, *Coran*, p. 388). Blachère (*Coran*, p. 392) propose le verbe « se tenir », sans autre explication. Une autre traduction fondée sur la racine du mot suggère « ronfler », ou « murmurer » (Paret, *Konkordanz*, 366 ; Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 14).

75 La description du paradis possédant des « salles » (*al-ghurfa*, pl. *ghuraf*) est évoquée également en Q 29 : 58 ; 34 : 37 ; 39 : 20. Le terme est curieusement au singulier alors que toutes les autres occurrences coraniques sont au pluriel. Blachère y décèle une éventuelle déficience de la graphie (*Coran*, p. 392). D'autre part, cette référence à des salles rappelle les descriptions des cieux dans l'évangile de Jean : « dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures » (Jn 14, 2, voir aussi Jn 14, 23).

77 Les spécialistes sont unanimes pour signaler combien ce verset se détache de l'ensemble de la séquence (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 15 ; Blachère, *Coran*, p. 392 ; Droge, *Qur'ān*, p. 238). De surcroît, sa signification demeure incertaine.

Bibliographie

Sources primaires

BUKHĀRĪ (1996/1416), *Ṣaḥīḥ*, 3 vol. (Beyrouth : Dār al-Jīl).

Écrits apocryphes chrétiens, vol. 2 (2005), éd. dir. par Pierre Geoltrain et Jean-Daniel Kaestli (Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).

IBN ISHĀQ (1425/2004), *Al-sīra al-nabawiyya* (Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘ilmiyya) ; *The Life of Muhammad : A Translation of Ibn Ishaq’s Sirat rasul Allah*, trad. A Guillaume (Oxford : Oxford University Press, 1955).

JACQUES DE SAROUG (451-521), *La Fin du monde. Homélie eschatologiques*, introduction, traduction, guide thématique et index par Isabelle Isebaert-Cauet (Paris : Migne, 2005).

IBN KATHĪR (1999/1419), *al Qur’ān al ‘azīm*, 4 vol. (Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya).

MUSLIM (s.d.), *Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ, Ṣaḥīḥ Muslim*, 4 vol. (Beyrouth : Dār al-Jīl).

AL-SUYUṬĪ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān (m. 911/1505), *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (Beyrouth : Dār al-Jīl, 1998).

AL-ZAMAKHSHARĪ, Maḥmūd ibn ‘Umar Jār Allāh (1075-1144), *Al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*, 4 vol. (Beyrouth : Dār al-Kitāb al-‘arabi, 1947 [?]).

Sources secondaires

ANDRAE Tor (1926), *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Uppsala : Almqvist & Wiksell).

ARKOUN Mohammed (2016), *Lectures du Coran* (Paris : Albin Michel) [1^{re} éd. Paris : Maisonneuve, 1982].

AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).

AZAIÉZ Mehdi (2016), REYNOLDS Gabriel, TESEI Tommaso, ZAFER M. Hamza (2016), *Qur’an Seminar Commentary* (Berlin : De Gruyter).

AZAIÉZ Mehdi (2016), « The Qur’ānic First Addressee and the Final Stage of the Qur’ānic Redaction », *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales*, p. 205-212.

- BAUMSTARK Anton (1927), « Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran », *Der Islam* 16/1, p. 229-248.
- BELL Richard (1925), *The Origin of Islam in its Christian Environment. The Gunning Lectures* (Édimbourg : Edinburgh University Press).
- BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).
- BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).
- BELLAMY James A. (2006), « Textual Criticism », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 5, p. 237-252.
- BERQUE Jacques (1995) *Le Coran. Essai de traduction. Édition revue et corrigée* (Paris : Albin Michel).
- BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2013), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill).
- BRINNER William M. (1986), « An Islamic Decalogue », dans William M. Brinner, Stephen D. Ricks (dir.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, vol. 2 (Atlanta : Scholars Press), p. 67-84.
- CHEUNG Johnny (2016), « On the (Middle) Iranian Borrowings in Qur'ānic (and Pre-Islamic) Arabic », dans Ahmed Al-Jallad (dir.), *Arabic in Context. Celebrating 400 years of Arabic at Leiden University* (Leyde : Brill).
- CUYPERS Michel (2012), *La Composition du Coran. Nazm al Qur'ān* (Pendé : Gabalda).
- DONALDSON Dwight M. (1953), *Studies in Muslim Ethics* (Londres : SPCK Publishing).
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Bristol : Equinox Publishing).
- DYE Guillaume (2014), « Réflexions méthodologiques sur la “rhétorique coranique” », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Daniel De Smet (dir.), *Controverses sur les Écritures canoniques de l'islam* (Paris : Éd. du Cerf), p. 147-171.
- GEIGER Abraham (1902), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Leipzig : Kauffman) [1^{re} éd. Bonn : F. Baaden 1833] ; trad.

- anglaise : F. M. Young (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- GILLIOT Claude (1988), « Les “informateurs” juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, p. 84-126.
- GILLIOT Claude, LARCHER Pierre (2003), « Language and Style », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 109-135.
- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin : De Gruyter).
- IDLEMAN SMITH Jane, HADDAD YAZBECK Yvonne (2002), *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Oxford : Oxford University Press).
- IZUTSU Toshihiko (2008), *God and Man in the Qur'an* (Kuala Lumpur : Islamic Book Trust) [1^{re} éd. Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies, 1964].
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].
- LANDAU-TASSERON Ella (2003), « Jihād », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 35-42.
- LANE Edward William (1984), *Arabic-English lexicon*, 2 vol. (Cambridge : The Islamic Texts Society).
- MASSON Denise (1976), *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* (Paris : Desclée de Brouwer).
- MCAULIFFE Jane Dammen (dir.) (2002-2006), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5 vol. (Leyde : Brill).
- MINGANA Alphonse (1918), « Qurān », dans James Hastings (dir.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 10, p. 538-550.
- NASR Seyyed Hossein *et al.* (2015), *The Study Quran. A New Translation and Commentary* (New York : Harper Collins).
- NEUWIRTH Angelika (2006), « Structural, Linguistic and Literary Features », dans Jane D. McAuliffe (dir.), *The Cambridge companion to the Qur'ān* (Cambridge : Cambridge University Press).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).

- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- REYNOLDS Gabriel (2018), *The Qur'ān & the Bible* (Yale : Yale University Press).
- SINAI Nicolai (2017), « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », dans Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, Guy Stroumsa (dir.), *Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th–8th Centuries* (Louvain : Peeters), p. 219-266.
- SPEYER Heinrich (1961), *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).

MEHDI AZAIEZ

Sourate 26
AL-SHU‘ARĀ’
(LES POÈTES)

STRUCTURE GÉNÉRALE

227 versets. Rimes *-īn/-ūn/-īm-ūm* pour tous les versets sauf *-īl* (v. 17, 22, 59, 197, qui se terminent tous par l’expression *banī isrā’īl*, « les fils d’Israël »)

En termes de nombre de versets (mais pas du nombre de mots), il s’agit de la deuxième sourate la plus longue du Coran, après la sourate 2 (*al-baqara*). Le titre est tiré du verset 224. Pour une large part, cette sourate est consacrée à sept récits prophétiques autour de figures bibliques et arabes (Moïse, Abraham, Noé, Hūd, Šālīḥ, Loth et Shu‘ayb). Le thème central qui traverse ces récits est le châtement des peuples réfractaires, conséquence de leur refus de croire aux messages délivrés par les prophètes. L’ensemble de ces narrations est encadré par deux séquences aux thématiques concomitantes : la révélation coranique et l’hostilité qu’elle suscite.

Plan

1-9 La révélation, signes et opposition.

10-191 Récits sur les prophètes.

10-68 Moïse.

69-104 Abraham.

105-122 Noé.

123-140 Hūd.

141-159 Şālih.

160-175 Loth.

176-191 Shu‘ayb.

192-227 La révélation, signes et opposition.

Au niveau structurel, la plupart des chercheurs discernent deux parties : la première (v. 1-191), de nature narrative et comportant un refrain (v. 8-9, 67-68, 103-104, 121-122, 139-140, 158-159, 174-175, 190-191), et la seconde, discontinue et plus courte (v. 191-226). Leur différence thématique et stylistique a conduit à supposer l'existence de périodes d'élaboration différentes. À cet égard, Bell (*Qur'ān*, vol. 1, p. 353-362) considère que la rédaction de la seconde partie est postérieure, tout en émettant l'hypothèse que ces deux parties ont été l'objet de réécriture avec des révisions (v. 2-8 ; 9-191 ; 210-220) et additions ultérieures (v. 1 ; 198-209 ; 221-229). Angelika Neuwirth distingue quant à elle trois parties : la première introductive (v. 1-9), la seconde narrative (v. 10-191) et la troisième conclusive (v. 192-227). Cette dernière partie forme une unité particulière par l'emploi de versets courts liés morphologiquement et syntaxiquement les uns aux autres (*Studien*, p. 276-277). Par ailleurs, Berque y signale la présence d'éléments métatextuels¹ (*Coran*, p. 399).

Stylistiquement, Geyer décèle dans cette sourate une structure littéraire et intentionnellement « bien proportionnée » consistant en vingt-cinq strophes régulières, chacune longue de huit à dix lignes (« Strophic Structure », p. 633-636). Pour de Prémare, cette sourate

1. Propriété du discours coranique à l'autoréférence, c'est-à-dire à se décrire, se qualifier, se définir par lui-même notamment à l'égard d'autres révélations concurrentes (judaïsme et christianisme).

s'apparente aux compositions de certains psaumes dit d'« instruction » ou *maskil*, qui narrent l'histoire passée d'Israël, magnifiant Dieu et Ses signes face aux peuples réfractaires (*Origines*, p. 39). Enfin, ces récits prophétiques font l'objet de versions similaires présentes également dans les sourates 7, 11, 20, 51 et 54.

COMMENTAIRE

1-9 *La révélation, signes et opposition*

Précédant une succession d'unités narratives (v. 10-191), ces neuf premiers versets constituent un préambule (Blachère, *Coran*, p. 393). Ils se singularisent par la présence de lettres mystérieuses (v. 1), de formulations métatextuelles (v. 2), de mentions de l'omnipotence de Dieu (v. 5, 9) et de l'hostilité des incroyants face à l'allocutaire¹ coranique (v. 3). Ces caractéristiques formelles se retrouvent dans d'autres préambules (Sfar, *Coran*, p. 64-67). C'est particulièrement le cas de Q 7 : 1-10 ; 18 : 1-8 ; 20 : 1-8 ; 27 : 1-6 ; 31 : 1-11 ; 36 : 1-12 ; 38 : 1-11 ; 44 : 1-16 ; 54 : 1-8 ; 68 : 1-16. Faizer (« Expeditions and Battles », p. 143) signale, par ailleurs, que ces préambules ont des aspects fort similaires aux sections finales des sourates (Q 15 : 85-99 ; 17 : 82-111 ; 19 : 97-98 ; 20 : 130-135 ; 21 : 105-112 ; 37 : 149-182 ; 38 : 67-88 ; 43 : 84-89 ; 67 : 23-29 ; 72 : 20-28 ; 76 : 23-31) tant au niveau thématique que formel (voir commentaire de Q 26 : 227).

1 Ces trois lettres *ṭā*, *sīn*, *mīm*, sont également présentes à l'identique au v. 1 de la sourate 28. Elles sont une des douze combinaisons

1. Le Coran met en scène un locuteur (le Dieu coranique) qui adresse son message à un destinataire premier (l'allocutaire) désigné très souvent par la deuxième personne *ka*, par exemple *kitābun unẓila ilayka* (« un Livre descendu sur toi »). La tradition islamique identifie ce destinataire premier comme étant Muhammad.

de lettres (*alif, lām, rā' / alif, lām, mīm / alif, lām, mīm, rā' / alif, lām, mīm, ṣād / ḥā', mīm / ḥā', mīm, 'ayn, ṣād, qāf / ṣād / ṭā, ṣād / ṭā, ṣād, mīm / ṭā, ḥa / qāf / kāf, ḥā', yā, 'ayn, ṣād / nūn / yā, sīn*) que l'on retrouve alternativement situées au début des premiers versets de 29 sourates (2-3 ; 7 ; 10-15 ; 19-20 ; 26-32 ; 36, 37-38 ; 40-46 ; 50 ; 68). Elles sont désignées comme les « lettres séparées (*al-ḥurūf al-muqaṭṭa'a*) ou encore les « lettres d'incipit » (*al-ḥurūf al-fawātiḥ*). Mystérieuses, elles font encore aujourd'hui l'objet de nombreuses spéculations. Dans la tradition musulmane, elles ont été interprétées diversement et alternativement comme des abréviations du nom divin, des marques de délimitation entre les sourates, des signes à valeur mystique fondée sur la numérogie. Parmi les spécialistes occidentaux, et sans exhaustivité, deux principaux types d'explication ont été avancés : l'un supposant qu'il s'agit d'abréviations, l'autre de marqueurs rédactionnels. Les premiers considèrent que ces lettres sont soit les initiales des propriétaires des premières compilations du Coran, soit des contractions de titres de sourates ou encore des abréviations. Les seconds insistent, quant à eux, sur le rôle de ces lettres dans l'ordonnancement final du corpus coranique. À cet égard, Daniel De Smet (« Lettres isolées », p. 482) rappelle que Mondher Sfar (*Coran*, p. 67-72) y décèle « un reliquat d'une ancienne numérotation des cahiers ou des recueils ayant contenu des parties du Coran, selon le procédé de numérotation et de pagination couramment employé dans les manuscrits syriaques » (voir de Smet, « Lettres isolées » ; Massey, « Mysterious Letters » ; Welch, « al-Kur'ān », p. 412 ; Robinson, *Discovering*, p. 320, n. 10 ; Sfar, *Coran*, p. 67-72 ; Suyūfī, *Itqān*, II, p. 292-296).

2 Le terme « signes » (*āyāt*) peut ici se référer à la fois aux « versets » coraniques en général, mais également aux lettres isolées du verset précédent (Droge, *Qur'ān*, p. 239). L'expression métatextuelle « le Livre “clair” ou “éclairant” » (*al-kitāb al-mubīn*) semble se référer au Coran (Q 10 : 15 ; 22 : 16 ; 24 : 34 ; 28 : 36 ; 57 : 9 ; 65 : 11).

3 Ce verset débute une courte séquence polémique (v. 3-9) qui souligne l'incrédulité des opposants. L'expression *bākhī' nafsaka*

(également en Q 18 : 6) est diversement traduite : « se consumer » (Blachère, *Coran*, p. 393) ; « se tourmenter » (Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 907) ; « se détruire (soi-même) » (Droge, *Qur'ān*, p. 239). Elle s'applique à l'allocutaire et met en scène un aspect de l'expérience religieuse vécue par ce dernier.

4 Le verset recèle une incongruité (Nöldeke, *Zur Grammatik*, p. 81 ; Talmon, « Grammar », p. 363). En effet, il ne respecte pas les règles d'accord : le verbe « demeure » (*zallat*) est en arabe au féminin singulier alors que « courbées » est au pluriel (*khāḍi'īna*).

5 Le « Rappel » ou « l'Édification » fait allusion à la proclamation du Coran.

6 Une des conséquences de l'incrédulité des mécréants est la venue de « nouvelles » (*anbā'*) qui décriront leurs futures condamnations. Le terme est aussi traduit par « histoire » ou « annonces ». S'agit-il des annonces de la fin du monde ou d'une allusion aux livres célestes où les actes des incroyants sont consignés (voir Q 39.48) ?

8-9 Ces deux versets forment un refrain présent à huit reprises (v. 8-9, 67-68, 103-104, 121-122, 139-140, 158-159, 174-175, 190-191). Il est probablement un marqueur de composition qui délimite les unités narratives, autre indice d'un travail rédactionnel. La paire « Le Puissant, le Miséricordieux » n'est présente que dans ce chapitre et en Q 30 : 5 ; 32 : 6 et 44 : 42.

10-191 *Récits sur les prophètes*

Succédant à un préambule relativement bref (v. 1-9), la seconde partie de cette sourate est constituée d'une série de narrations couvrant une grande partie de ce chapitre (v. 10-191). Autour de sept figures centrales à la fois bibliques et arabes : Moïse (v. 10-68), Abraham (v. 69-104), Noé (v. 105-122), Hūd (v. 123-140), Šālīḥ (v. 141-159),

Loth (v. 160-175) et Shu‘ayb (v. 176-191), les récits se succèdent, ayant en commun une structure formelle très similaire. En effet, ils mettent aux prises trois protagonistes récurrents (Dieu, Ses envoyés, et les incroyants) et une même trame narrative (l’envoi des messagers, la révélation du message divin par ces derniers, puis l’incrédulité des opposants et le châtement divin qu’il entraîne). Cette série de récits se retrouve dans un ordre et une composition similaire en Q 7 : 59-137 ; Q 11 : 25-99 ; Q 54 : 9-42. La finalité de ces narrations n’est pas de décrire une histoire du salut mais bien de proposer une morale et une exhortation édifiantes. En cela, elle est plus proche des usages des Évangiles que de l’Ancien Testament (Reynolds, *Qur’ān and the Bible*, p. 263).

10-68 Moïse

Cette première unité narrative est consacrée à Moïse (*Mūsā*). Elle évoque successivement sa rencontre initiale avec Dieu et l’annonce de sa mission (v. 10-15), sa confrontation avec Pharaon (v. 16-31) et avec ses sorciers (v. 32-51), la sortie d’Égypte et la vaine tentative de l’arrêter (v. 52-59), puis enfin l’engloutissement de l’armée du Pharaon sous les flots (v. 60-67). La disposition de cette narration mosaïque est inhabituelle : elle se situe au début et non à la fin d’une série de narrations sur les châtements divins (voir Q 21 : 6-15) comme dans les passages Q 7 : 59-93 ; 11, 25-95 ; 54, 9-42 (Reynolds, *ibid.*, p. 566). Plus complexe et détaillé dans sa trame narrative, le récit mosaïque se différencie des narrations stéréotypées qui suivront avec Noé, Hūd, Šāliḥ, Loth et Shu‘ayb. Sous forme dialoguée, ces narrations privilégient presque systématiquement le recours aux discours rapportés directs (Azaiez, dans Azaiez *et al.* [dir.], *Qur’an Seminar*, p. 297, 327).

10-15 Ces versets annoncent la mission de Moïse. Ils s’apparentent à Q 20 : 9-48 et 28 : 29-35 bien que ces derniers soient plus détaillés. Il se rapporte partiellement au récit biblique (Ex 3-4). Au v. 10, le récit débute par une incongruité grammaticale puisque l’expression « et lorsque » (*wa-idh*) ne se relie à rien. Habituellement, la formulation relie deux récits qui s’enchaînent. Blachère émet ici l’hypothèse « que

le début du récit manque » (*Coran*, p. 394). Au v. 13, Moïse éprouve des difficultés à s'exprimer (v. 20 : 27) rappelant ainsi un passage de l'Exode (4, 10). À ce sujet, Freud (*L'Homme Moïse*, p. 101) supposait que Moïse était un Égyptien, un allophone au regard des Hébreux qui avait besoin pour communiquer de l'assistance d'un traducteur, tâche dévouée selon la Bible et le Coran à son frère Aaron. Au v. 14, la « charge » ou « le péché » (*dhanb*) dont Moïse craint le châtiment fait référence au meurtre de l'Égyptien dont il s'est rendu coupable (Q 20 : 40 ; 26 : 19-20 ; 28 : 15, 33), selon Ex 2, 11-12. Au v. 15, le terme « signes » (*āyāt*) se réfère probablement aux miracles accomplis par Moïse.

16-31 Ces versets mettent en scène une confrontation dialoguée entre Moïse et Pharaon. Reynolds la qualifie de « réunion familiale » où Moïse manifeste à l'égard de sa famille adoptive une attitude radicale en préférant sa foi inébranlable en Dieu unique à sa fidélité filiale (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 568). Cette attitude est aussi thématisée à travers les figures du fils de Noé (Q 11 : 40-47) et d'Abraham face à son père (Q 6 : 74, 19 : 41-47 ; 21 : 51-56 ; 26 : 69-93 ; 37 : 83-87 ; 43 : 26-27). L'ensemble est une réécriture concise et choisie d'éléments épars puisés dans les chapitres de l'Exode (2, 11-12 ; 5, 1-22). Au v. 18, Moïse a pour père adoptif Pharaon (comparer au récit biblique en Ex 2, 10, où Moïse est adopté par la fille de Pharaon). Sur les v. 19-20, voir commentaire du v. 14. L'accusation d'ingratitude (*kāfirīn*) rappelle à Moïse qu'il est coupable d'un meurtre. Au v. 22, l'asservissement du peuple d'Israël (Q 7 : 105) rappelle Ex 3, 7. Au v. 23, l'exclamation de Pharaon : « Qu'est-ce que le Seigneur des Mondes » (*wa-mā rabb al-'ālamīn*) est à comparer à Ex 5, 2 (*mī Yahweh*). Au v. 26, le Dieu d'Israël est aussi le Dieu des Égyptiens et de leurs ancêtres. Or, dans le récit de l'Exode, Yahvé est différent des Dieux de l'Égypte. Au v. 27, Moïse est accusé d'être un insensé (*majnūn*) à l'image de l'allocutaire coranique (Q 15 : 6 ; 17 : 47 ; 23 : 70 ; 68 : 51). Au v. 29, Pharaon se veut être un Dieu (Q 28 : 38) rappelant peut-être l'image du roi perse Assuérus (*A'hashverosh*) décrit dans Esther 5, 2a (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 569).

32-37 Ces versets mettent en scène les prodiges de Moïse : le bâton transformé en serpent et la guérison de la main lépreuse (la main rendue « blanche » ou *bayḍā'*) accomplis à la vue de Pharaon et de son conseil (*al-mala'*). Cette description fait écho à Ex 7, 10-12 avec quelques différences marquantes. En Q 20 : 20-23, ces deux prodiges se déroulent « avant le départ de Moïse pour l'Égypte » ce qui correspond à Ex 4, 2-7. Ici, au contraire, le passage est parallèle à Ex 7, 10 (Blachère, *Coran*, p. 395). Au v. 33, il s'agit de la main de Moïse, or dans l'Exode, c'est Aaron qui accomplit ce miracle dont l'entourage de Pharaon est, par ailleurs, le seul témoin (Ex 7). Au v. 34, les mots de Pharaon sont tenus par ses conseillers en Q 7 : 109-110 (Reynolds, *Qur'ān*, p. 570).

38-51 Ces versets mettent en scène la confrontation de Moïse avec les magiciens de Pharaon (Q 7 : 103-127 ; 10 : 75-86 ; 20 : 56-73 ; 23 : 45-48 ; 27 : 10-13 ; 28 : 36-38). La rencontre est évoquée dans l'Exode (7, 10-13). Au v. 38, le rendez-vous est fixé par les magiciens de Pharaon et non par Moïse comme en Q 20 : 59. Au v. 42, Pharaon propose à ses conseillers de les rendre « proches » de lui, expression utilisée pour les anges « proches » de Dieu (Q 28 : 38 ; 78 : 24). Au v. 44, l'expression des magiciens : « Par la puissance de Pharaon » (*bi-'izzati fir'awn*) renforce le statut divin de Pharaon au regard de ses conseillers. Ces deux derniers versets contribuent à la construction d'une figure négative de Pharaon telle un « usurpateur de divinité » (Chabbi, *Coran décrypté*, p. 173-203). Ils contrastent avec la prostration finale de ces conseillers au profit du Dieu de Moïse (Q 26 : 46-48 ; aussi 7 : 120-122 ; 20 : 70).

52-60 Ces versets évoquent la sortie d'Égypte et la tentative par Pharaon de la stopper. Au v. 52, l'injonction de partir (*asri*) implique, ici, un départ pendant la nuit (Q 17 : 1) et se réfère ainsi à Pessah, la Pâque juive (Ex 12, 31). Les v. 53-56 qui décrivent les efforts de Pharaon tentant de rassembler les égyptiens contre les Israélites rappelle Ex 14, 5-6. Les v. 58-59 indiquent que Dieu aurait évincé les Égyptiens des bienfaits de la terre d'Égypte, faisant peut-être indirectement écho à Ex 3, 21-22 ; 11, 2-3 ; 12, 35-36 (Reynolds, *Qur'ān and*

the Bible, p. 571 ; Droge, *Qur'ān*, p. 241). Ces deux versets, et plus largement les v. 46-59, ont fait l'objet d'une nouvelle interprétation par Sinai (« Inheriting Egypt », p. 203-208). Selon lui, les Israélites auraient hérité de la terre d'Égypte et non de la terre de Canaan. Ils auraient, en effet, remplacé les Égyptiens, objet d'une destruction complète comme semble le suggérer le Coran (Q 7 : 74 ; 17 : 103 ; 28 : 4-6 ; 33 : 27). Sinai qualifie de « remplacement (*istikhlaḥ*) divin » la substitution d'un peuple par un autre, comme pourraient le suggérer Q 17 : 103 et 28 : 4-6 (cité par Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 571).

60-66 Ces versets évoquent la poursuite des Israélites par l'armée de Pharaon et l'engloutissement des soldats égyptiens sous les flots (Q 10 : 90 ; 20 : 77-78 ; 51 : 40). Ils peuvent être comparés au récit de l'Exode (14, 21-23). Les v. 63-64 constituent la seule mention explicite de la mer fendue en deux dans le Coran. Par ailleurs, le châtement du peuple de Noé par la noyade s'apparente au sort des soldats égyptiens engloutis sous les eaux alors qu'ils poursuivaient les fils d'Israël (Q 10 : 90 ; 11 : 37, 43 ; 23 : 27 ; 25 : 37 ; 36 : 43 ; 44 : 24 ; 71 : 25). L'expression partagée : « nous engloutîmes les autres » (*thumma aghraqnā l-ākharīn*) dans le récit mosaïque (Q 26 : 66) et noachique (Q 37 : 82) renforce cette impression (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 572).

67-68 Voir commentaire des v. 8-9.

69-104 Abraham

Cette seconde unité ou péricope narrative appartient au cycle de l'Abraham coranique (Q 6 : 74-83 ; 19 : 41-48 ; 21 : 51-57 ; 29 : 16-17, 24-25 ; 37 : 83-96 ; 43 : 26-27 ; 60 : 4). Elle met en scène le jeune Abraham s'adressant à son père (dont le nom, *Āzar*, et non Teraḥ comme dans la Bible, est mentionné seulement en Q 6 : 74) ainsi qu'à son peuple. Toutefois, selon Bellamy, le nom *Āzar* pourrait faire l'objet d'une correction orthographique qui conduirait à lire, non un nom propre, mais le terme *izra'an*, signifiant alors « avec mépris »

(Bellamy, « Textual Criticism of the Koran », p. 4). L'ensemble de la narration puise dans deux sources parabibliques¹ principales. La première est le *Livre des Jubilés* où Abraham, dès l'enfance, est dépeint dans toute sa piété et dans son hostilité farouche à l'égard des idoles (12, 1-5). La deuxième source est l'*Apocalypse d'Abraham* (7) où, sous une forme dialoguée, Abraham tente de convaincre son père de l'absurdité de croire aux divinités qu'il vénère (voir commentaire de Q 21 : 51-70).

Au niveau structurel, l'ensemble se divise en trois parties. Les v. 70-74 sont un échange de paroles rapportées ; puis les v. 75-89 s'apparentent à un monologue d'Abraham en forme de profession de foi ; enfin les v. 90-104 sont marqués par des discours rapportés tenus par les damnés (voir notamment v. 96-102).

70 Abraham s'adresse à la fois à son père et à son peuple. Geiger (*Judaism and Islam*, p. 99) souligne que les sources juives ne relatent qu'une confrontation limitée à Abraham et Teraḥ (nom biblique de son père, Gn 11, 25-32 ; Jos 24, 2). L'addition coranique d'un nouvel interlocuteur, en l'occurrence le peuple, est selon lui expliquée par la nature de la mission de Muhammad, celle d'un prêcheur en direction des siens. Abraham devait répondre également à cette image. Selon Reynolds (*Qur'ān and the Bible*, p. 573), la relation père-fils entre Abraham et son père est à mettre en parallèle avec d'autres relations filiales : celles de Pharaon et Moïse (Q 26 : 16-31) et de Noé et son fils (Q 11 : 40-47).

83 L'expression « Seigneur, accorde-moi une Illumination [*hukm*] » est fort similaire au propos tenu par Moïse : « Mon seigneur m'accorda une Illumination [*hukm*] » (v. 21). Ce procédé d'anaphorisation² (Ben

1. Par « littérature parabiblique », on entend principalement les écrits intertestamentaires, les apocryphes chrétiens et les écrits rabbiniques.

2. Figure de style consistant à commencer des vers, des phrases ou des ensembles de phrases ou de vers par le même mot ou le même syntagme. Ici, le terme est utilisé pour mettre en évidence les similarités entre les mots ou les expressions tenus par différents personnages coraniques.

Taïbi, *Quelques façons*, p. 200) renforce l'élaboration d'un prophétisme coranique. Ainsi, les révélations portées au cours de l'histoire par les différents messagers sont solidaires les unes des autres.

86 La demande de pardon faite par Abraham en raison de l'idolâtrie de son père est à mettre en relation avec d'autres prières similaires (Q 14 : 41 ; 19 : 47 ; 60 : 4 ; 71 : 28).

89 L'expression « cœur pur » (*qalb salīm*) fait écho à *ḥar lā-ḥab* du Ps 24, 4, le *lābh shalām* du Psalmiste (Goldziher, *Le Dogme et la Loi*, p. 16).

90-91 Selon Luxenberg (*Syro-Aramaic*, p. 160-162), les verbes « avancer » (*uzlifat*) et « sortir » (*burrizat*) doivent être lus à la lumière de leurs racines syriaques. Le premier, issu de la racine *zlāp* signifierait « briller » ou « orner ». Le second, issu de la racine *traz*, signifierait « diviser ». Il propose ainsi la traduction suivante : « Au jour, lorsque... le paradis brillera (ou se parera) pour les pieux et l'enfer se divisera s'ouvrant pour les damnés. »

94-95 Ces versets font allusion aux affres de l'enfer, se référant aux légions d'Iblīs (*iblīs ajma'ūn*) qui sont les anges préposés aux châtiements des damnés.

96-102 Ces discours rapportés eschatologiques (Azaiez, *Contre-discours*, p. 79, 91) mettent en scène le propos des damnés qui expriment leurs regrets. Malgré leurs actes de contrition, ils ne peuvent échapper à leur sort inéluctable (Q 37 : 31-32 ; 74 : 43-47). Ces discours rapportés sont déjà attestés dans la littérature pseudépigraphique¹ (*Énoch* 63, 1-12 ; *Vision d'Esdras* 80), dans les évangiles (Lc 16, 24 ; *Diatessaron* 29, 17-26), dans les apocryphes chrétiens (*Ap. Pierre* 8, 6-7 ; *Ap. Paul* 44e) et dans les homélies de Jacques de Saroug sur la

1. Ensemble des textes juifs rédigés sous un nom d'emprunt et non retenus dans le canon de l'Ancien Testament apparaissant à l'époque hellénistique et se multipliant à l'époque romaine.

parabole de l'homme riche et Lazare (*Homiliae Selectae* I, 364-423 cité par Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 200-201).

103-104 Voir commentaire des v. 8-9.

105-122 Noé

Cette troisième unité narrative est consacrée à Noé (sur le personnage de Noé dans le Coran, voir plus généralement Segovia, *The Quranic Noah*). Sept récits plus ou moins détaillés lui sont consacrés dans le Coran (Q 7 : 59-64 ; 10, 71-74 ; 11, 25-49 ; 23, 23-30 ; 54, 9-17 ; 71, 1-28). Bien qu'absente de la Bible et de la Genèse, l'image de Noé agissant comme un prêcheur et un avertisseur auprès de son peuple est très présente dans le Coran. Comme le souligne Reynolds (*Qur'an and the Bible*, p. 858), cet aspect de la mission de Noé est attesté dans les évangiles où il est qualifié de « prêcheur de justice » (2 P 2, 5), le Talmud (*Sanhédrin* 108a) ainsi que chez les Pères syriaques tels que Narsaï (*Homily on the Flood* 33, dans Frishman, *Ways*, p. 227-230) et Jacques de Saroug (*Homélies contre les juifs*, 70, Homélies 2, II, 37-40 ; *Sur le Déluge*, 23-24).

106 Le qualificatif « frère » donné à Noé établit une relation de proximité avec son peuple. On le retrouve aussi définissant une des qualités de Hūd (v. 124) de Šāliḥ (v. 142) et de Lot (v. 160). Ces similitudes renforcent le monoprophétisme¹ coranique.

109 Sur l'expression : « Je ne vous réclame aucun salaire », voir notre commentaire de Q 25 : 56-59.

116 Le châtiment de la lapidation, présent dans la Bible (Lv 20, 1-2), est évoqué dans quatre récits consacrés à Moïse (Q 44 : 20), Abraham (Q 19 : 46) Noé (Q 26 : 116), et Shu'ayb (Q 11 : 91). Reynolds souligne

1. Néologisme utilisé pour désigner les similarités de propos et d'attitudes que partagent entre eux certains prophètes dans le Coran. C'est notamment le cas entre l'allo-culaire coranique et des figures comme Noé ou Moïse.

que cette menace à l'encontre des messagers n'est nullement présente dans la Bible elle-même. Elle pourrait être la marque d'un développement d'une parole de Jésus : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés... » (Mt 23, 37 ; Lc 13, 34). Reynolds propose également de relier cette menace à d'autres exemples : le martyr d'Étienne (Ac 7, 54-60), ou encore la crainte de Pierre d'être lapidé (Ac 5, 26), comme Paul et Barnabé (Ac 14, 5).

119-121 Le Coran décrit le châtiment de la noyade des opposants de Noé et Moïse en des termes quasiment similaires (Q 2 : 50 ; 7 : 64, 136 ; 8 : 54 ; 17 : 103 ; 21 : 77 ; 26 : 65-67).

121-122 Voir notre commentaire des v. 8-9.

123-140 Hūd

Cette troisième unité narrative est consacrée à Hūd. Il est un des trois prophètes arabes (avec Shu'ayb et Ṣāliḥ). Il est envoyé en tant que messenger à son peuple, les 'Ād (Q 7 : 66-72 ; 11 : 50-60 ; 26 : 123-140 ; 41 : 15-16 ; 46 : 21-25).

123-126 Ces premiers versets sont quasi-identiques aux premiers versets consacrés à Noé (v. 105-108). Il s'agit d'une stratégie rédactionnelle et formelle qui renforce délibérément les similitudes de situations entre deux expériences prophétiques, celle de Hūd et Noé. Cette stratégie contribue au monoprophétisme coranique.

129 Le terme *maṣāni'* est diversement traduit : « château » (Blachère, *Coran*, p. 399) ; « forteresses [*strongholds*] » (Droge, *Qur'ān*, p. 242) ; « bâtiment [*building*] » (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 22). Bell rappelle que selon Grimme, le mot serait emprunté au sud-arabique et signifierait « citerne ». La signification de ce verset demeure obscure.

137 L'expression *khuluq al-awwalīn* peut être traduite par « coutume des anciens » ou « création des anciens ». Le sens de la première

traduction se réfère à la religion ou façon de vivre des anciens, alors que la seconde désigne la doctrine des prophètes (*ibid.*, p. 22).

139-140 Voir notre commentaire des v. 8-9.

141-159 Ṣāliḥ

Cette quatrième unité narrative est consacrée à Ṣāliḥ. Il est un des trois prophètes arabes (avec Shu‘ayb et Hūd) envoyés à son peuple, les Thamūd (Q 7 : 73-79 ; 11 : 61-68 ; 27 : 45-53). Le nom de Thamūd est attesté dans les documents épigraphiques assyriens (Inscription de roi Sargon II, 715 av. J. C.) mais également dans l’épigraphie bilingue greco-nabatéenne sur le site de Rawwāfa à quelque 175 kilomètres au nord-ouest de l’antique cité nabatéenne de Hegra, aujourd’hui Madā’in Ṣāliḥ (de Prémare, « Le thème des peuples », p. 15 ; Droge, *Qur’ān*, p. 243).

142-145 Ces premiers versets sont quasiment identiques aux premiers versets consacrés à Noé (v. 105-108) et Hūd (v. 123-126), voir commentaire des v. 123-126. Au sujet du vrai prophète qui ne demande nul « salaire » (*ajr*), voir commentaire de Q 25 : 56-59.

147 L’expression « Parmi des jardins, des sources » (*fī jannāt wa-‘uyūn*) est à rapporter à une image similaire de « Jardins sous lesquels couleront les ruisseaux » (*jannāt tajrī min taḥtihā l-anhār*) en Q 2 : 25 ; 5 : 12 ; 47 : 12 ; 48 : 17 ; 66 : 8 (voir aussi Q 3 : 195 ; 9 : 72 ; 25 : 10 ; 61 : 12). Cette représentation du paradis s’inscrit dans une cosmologie où le jardin d’Éden est situé au sommet d’une « montagne cosmique » (Reynolds, *Qur’ān and the Bible*, p. 34). L’image est, entre autres, attestée dans les *Hymnes sur le paradis* d’Éphrem (1, 4). Chabbi propose, quant à elle, d’y voir une réalité de type oasique caractéristique de l’Arabie occidentale (Chabbi, *Le Seigneur des Tribus*, 639 ; lire notre commentaire de Q 22 : 14), ce que confirmerait le v. 148 mentionnant « des palmiers aux régimes pendants » (*nakhl ṭal’uhā haḍīm*). Il est possible également que le Coran amalgame les deux représentations, l’une biblique et l’autre arabe.

155-158 La chamelle (*nāqa*) qui apparaît dans cette narration annonce la destruction du Peuple des Thamūd qui enfreint l'interdiction de la tuer (Q 7 : 77-78 ; 11 : 64-68 ; 17 : 59 ; 26 : 155-158 ; 54 : 27-31 ; 91 : 11-14). Autour de cette interdiction, le Coran demeure très succinct. La tradition musulmane, elle, raconte que cette chamelle fut envoyée tel un Signe démontrant la véracité du message porté par Šālīḥ (Nasr *et al.*, *Study Quran*, 919-920).

158-159 Voir commentaire des v. 8-9.

160-175 Loth

Cette cinquième unité narrative est consacrée à la figure biblique de Loth (Gn 19, 1-29) ou *Lūṭ* en arabe, et à la destruction de son peuple (Q 7 : 80-84 ; 11 : 74-83 ; 15 : 57-74 ; 27 : 54-58 ; 29 : 31-35 ; 37 : 133-138 ; 51 : 31-37 ; 54 : 33-39).

160-164 Ces premiers versets sont quasiment identiques aux premiers versets consacrés à Noé (v. 105-108), Hūd (v. 123-126) et Šālīḥ (v. 142-145), voir commentaire des v. 123-126. Au sujet du vrai prophète qui ne demande nul « salaire » (*ajr*), voir commentaire de Q 25 : 56-59.

171 La « vieille femme » (*'ajūz*) dont il est question ici est l'épouse de Loth (Q 27 : 57 ; 66 : 10). Celle-ci est allusivement évoquée ailleurs (Q 7 : 83 ; 11 : 81 ; 15 : 59-60 ; 29 : 32-33 ; 37 : 134-135). Les références coraniques s'inspirent de Gn 19, 24-29.

173 La pluie comme châtiment est décrite ailleurs comme « des pierres d'argile marquées » (*ḥijārat min sijjīl manḍūd*, Q 11 : 82 ; 15 : 74).

174-175 Voir commentaire des v. 8-9.

176-191 Shu‘ayb

Cette sixième unité narrative est consacrée à Shu‘ayb. Il est un des trois prophètes arabes (avec Ṣālīḥ et Hūd). Selon le Coran, il est envoyé aux « gens de Madyan » (Q 7 : 84-93 ; 11 : 84-95) ou encore aux « Hommes du Fourré » (v. 176), à moins qu’il ne s’agisse du même peuple (v. 176, ci-dessous). Les commentateurs musulmans comme les spécialistes occidentaux (Geiger, *Was hat*, p. 170-177 ; Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 151 ; Horovitz, *Untersuchungen*, p. 93-94 ; Torrey, *Fondation*, p. 71 ; Speyer, *Erzählungen*, p. 251-254) ne s’accordent pas sur l’identité de ce personnage et du peuple auquel il est associé (Nawas, « People of the Thicket »). Comme le rappelle Bar Asher (« Shu‘ayb », p. 831), certains commentateurs (Ṭabarī, Qurtubī, Ibn Kathīr) ont identifié Shu‘ayb au Jéthro biblique, prêtre de Madyan (Ex 3, 1 ; 18, 1) alors que d’autres en ont fait un contemporain d’Abraham, de Joseph ou encore de Moïse. Bellamy propose, lui, de l’associer à la figure d’Isaïe (« More Proposed Emendations », p. 197). À l’appui d’une analyse littéraire des trois versions complètes consacrées à Shu‘ayb (Q 7 : 84-93 ; 11 : 84-95 ; 26 : 176-190), Wansbrough insiste pour y déceler « des indices d’élaboration littéraire » qui rendent totalement vaine toute recherche d’identification du personnage ou du peuple auxquels il est associé (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 25).

176 L’expression *aṣḥāb al-ayka* (Q 15 : 78 ; 38 : 13 ; 50 : 14) est généralement traduite par les « Hommes du Fourré » (Blachère, *Coran*, p. 401 ; Droge, *Qur’ān*, p. 243 ; Nasr *et al.*, *Study Quran*, p. 920). Le terme « fourré » (*al-ayka*) se référerait aux spécificités géographiques et à la végétation favorable du pays de Madyan (Q 20 : 40 ; 28 : 22-23, 45). Par ailleurs, l’expression est peut-être une autre désignation du Peuple de Madyan, puisque ce dernier partage le même messager en la personne de Shu‘ayb. Bellamy propose, lui, d’identifier ces hommes aux marchands dédanites d’Arabie (« More Proposed Emendations », p. 197). Gerd Puin signale que le mot *al-ayka* est aussi lu dans le Coran sous la forme *layka* (Q 15 : 78 ; 50 : 14). Ainsi, le *alif*, à l’initiale, manque dans ce verset et en Q 38 : 13, comme l’atteste l’édition du Caire. Puin suggère qu’*al-Ayka* est une forme corrective et

que *layka* désignerait Leuke Kome, un port sur la côte de la mer Rouge en relation au royaume nabatéen (Puin, « Leuke Kome », p. 335-360 ; Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 412).

177-180 Ces premiers versets sont quasiment identiques aux premiers versets consacrés à Noé (v. 105-108), Hūd (v. 123-126), Šālīḥ (v. 142-145) et Loth (v. 160-164), voir commentaire des v. 123-126. Au sujet du vrai prophète qui ne demande nul « salaire » (*ajr*), voir commentaire de Q 25 : 56-59.

187 Le défi des opposants lancé à Shu'ayb afin qu'il fasse tomber tout un « pan du ciel » (*kisafan min al-samā'*) est exactement celui adressé à l'allocutaire coranique (Q 7 : 85 ; 34 : 9).

189 Selon Yahuda (« Contribution to Qur'an and Hadith Interpretation », p. 285-286), l'expression « le jour de l'ombre » (*yawm al-ẓulla*) est une allusion au jour du don de la Torah au Sinaï (Ex 19, 16). Le terme *ẓullat* est, en effet, présent en Q 7 : 171 où il est utilisé dans ce même contexte (Paret, *Konkordanz*, p. 371).

190-191 Voir commentaire des v. 8-9.

192-227 *La révélation, signes et opposition*

Succédant à un ensemble d'unités narratives (v. 10-191), ces vingt-six versets forment la dernière partie de la sourate. Outre sa tonalité largement polémique, ce passage se singularise notamment par l'emploi de versets courts liés morphologiquement et syntaxiquement les uns aux autres (Neuwirth, *Studien zur Komposition*, p. 276-277). La présence d'éléments métatextuels (Berque, *Coran*, p. 399) est aussi marquante grâce à l'emploi répété de la racine *n-z-l* sous différentes formes, aux v. 192 (*tanzīl*), 198 (*nazzalnāhu*), 210 (*tanazzalat*) et 221 (*tanazzalu*). Ces quatre derniers versets, tels des marqueurs de composition, induisent la structure de l'ensemble en quatre parties.

La première définit positivement la révélation et ses destinataires croyants (v. 192-197), la deuxième évoque l'opposition que suscite la Révélation (v. 198-209), la troisième soutient la nature non satanique (v. 210-220) de celle-ci. Enfin, la quatrième partie condamne les individus porteurs, eux, de fausses révélations : imposteurs et poètes (v. 221-227).

192-197 Ces six versets sont une série d'affirmations résolument métatextuelles décrivant la nature et le mode de révélation du Coran.

Au v. 192, Le pronom « il » (*hu*) du début de verset « Et il est certes une révélation » (*wa-innahū la-tanzīl*) se rapporte au Coran. Blachère y souscrit mais fait aussi remarquer qu'il peut s'agir d'une formule neutre équivalent à : « ce ou cela » marquant une nette césure avec les versets qui le précèdent (*Coran*, p. 402). Le terme *tanzīl* désigne ici la « révélation » coranique. Il indique l'action de « descendre » contenue dans la racine *n-z-l*, *nazzala et anzala*. Elle est la notion la plus fréquemment associée à la révélation du Coran (Q 20 : 4 ; 32 : 2). Elle implique que cette dernière procède de Dieu selon les versets coraniques où le locuteur divin s'exprime, soit à la première personne (« J'ai fait descendre le Coran » ; Q 2 : 41) où selon un « Nous » de majesté (« Nous avons fait descendre », Q 44 : 3 ; 76 : 23 ; 97 : 1).

Le v. 193 semble indiquer que la révélation coranique ne se porte pas directement vers le prophète mais à travers une médiation, ici évoquée par la mention de « l'Esprit fidèle » (*rūḥ al-amīn*), unique attestation de cette formule dans le Coran. L'expression est à rapprocher de « l'Esprit Saint » (*rūḥ al-quḍus*, Q 16 : 2, 102) et « l'Esprit de Son Ordre » (*rūḥ min amriḥī*, Q 40 : 15 ; 42 : 52). La plupart des commentateurs musulmans identifient cet « Esprit » à l'Ange Gabriel (*Jibrīl*) comme l'indique, par exemple, Ibn Kathīr (*Tafsīr*, VI, 46). Comme le rappelle Droge (*Qur'ān*, p. 11), cette figure est aussi un agent de la révélation dans le cadre des Écritures juives et chrétiennes (Dn 8, 15-26 ; 9, 20-27 ; Lc 1, 10-20, 26-37). Néanmoins, Jacqueline Chabbi souligne que l'ange Gabriel demeure une figure mineure dans le Coran au regard de l'importance qu'il revêtira dans la tradition musulmane (Chabbi, *Coran décrypté*, p. 99-105).

Au v. 194, l'expression « sur ton coeur » (*'alā qalbika*) se réfère à l'allocutaire coranique qui est donc le destinataire de cette révélation. Se fondant sur ce verset, Fazlur Rahman soutient que le phénomène révélateur possède un caractère personnel et interne à Muhammad. Il écrit : « il ne fait aucun doute que si la Révélation émanait de Dieu d'une part, elle était aussi intimement liée à sa personnalité la plus profonde d'autre part. Ainsi, les récits traditionnels populaires sur l'externalité totale de l'agent de révélation ne peuvent être acceptés comme corrects. » (Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, p. 100).

Au v. 195, l'expression *lisān 'arabiyy mubīn* (voir Q 12 : 2 ; 13 : 37 ; 16 : 103 ; 20 : 113 ; 41 : 2 s. ; 39 : 27 s. ; 42, 7 ; 43 : 3 ; 46 : 12) est généralement traduite par « en langue arabe claire ». Claude Gilliot propose de lire le qualificatif *mubīn* par « rendant [les choses] claires » suggérant ainsi que le Coran « “traduit” ou, mieux “transpose” en arabe [...] des passages d'un lectionnaire¹ en langue étrangère... » (Gilliot et Larcher, « Language and Style of the Qur'ān », p. 113 ; Gilliot, « Des indices d'un proto-lectionnaire »). Federico Corriente (« From Old Arabic », p. 31-32), cité par Kropp (« *Lisān 'arabiyy mubīn* », p. 280-281), met en relation *lisān 'arabiyy mubīn* avec l'hébreu *lāshon rā'uy* signifiant la « langue appropriée » ou « la langue choisie » et cité dans l'écrit pseudépigraphique du *Livre des Jubilés* (12, 25). Cette expression hébraïque (reconstituée à partir des versions éthiopienne et grecque qui nous sont parvenues) s'insère dans un récit où Dieu demande à ses anges d'ouvrir la bouche d'Abraham afin qu'ils puissent directement « converser avec lui en hébreu, langue de la création ». Corriente suggère que la langue arabe joue un rôle similaire. Elle est le médium unique et direct utilisé vers la nation arabe afin qu'elle ne puisse plus prétendre méconnaître les contenus des révélations juives et chrétiennes antérieures.

Au v. 196, le terme *zubur*, ici au pluriel (Q 41 : 84 ; 16 : 44 ; 23 : 53 ; 35 : 25 ; 54 : 43 ; 54 : 52), signifierait en général les « Écritures » ou les « Livres » (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 441 ; Droge,

1. Livre contenant des passages de textes religieux lus à l'occasion des cérémonies religieuses.

Qur'ān, p. 244 ; Blachère, *Coran*, p. 402). Au singulier (*zabūr*), le mot signifie « Psaumes » (Q 4 : 163 ; 21 : 105) et reflète ainsi une longue tradition juive (Avot 6 : 9) et chrétienne (Mc 12, 36-37) qui associe les psaumes à David (Reynolds, *Qur'ān and the Bible*, p. 441). Le terme est probablement emprunté au syriaque *mazmūrā* ou l'hébreu *mizmōwr* pour « Psaume » (Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 149). D'autres encore signalent que *zabur* est attesté dans des inscriptions sud-arabiques (Ambros et Procházka, *Concise Dictionary*, p. 120) ou du Yémen pré-islamique où il désigne « une écriture cursive sud sémitique spéciale pour lettres et documents économiques » (Retsö, *Arabs in Antiquity*, p. 289).

Blachère suppose que le v. 197 est une interpolation (*Coran*, p. 402). Le verset semble suggérer que les savants religieux juifs peuvent comprendre l'origine divine du message coranique et la langue arabe qui en est le médium (Retsö, *Arabs in Antiquity*, p. 289).

198-209 Cette deuxième sous-partie (v. 198-209) est introduite à nouveau par la notion de descente (*n-z-l*). Les deux premiers versets poursuivent les affirmations métatextuelles de la sous-partie précédente (v. 198-199) pour ensuite laisser place à une scène eschatologique (v. 200-209).

Le terme *a'jamīn* (v. 198), traduit par « barbare » (Blachère, *Coran*, 403) ; « étrangers [*foreigners*] » (Droge, *Qur'ān*, p. 244) ou encore « non-Arabes [*nichtarabern*] » (Paret, *Koran*, p. 262) signifie probablement « ceux qui ne parlent pas arabe ».

Bell suggère que les v. 200-209 (il intègre également les v. 198-199) sont une interpolation. Leur composition est, selon lui, plus récente que les v. 192-197 et les v. 210ss. Il argue, en effet, du caractère déconnecté du passage et de l'usage d'expressions situées plus tardivement dans la chronologie de la Révélation (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 25). L'ensemble du propos est d'abord centré sur le châtement inéluctable des damnés, conséquence de leur refus de croire en la révélation. Le v. 203 est un discours rapporté eschatologique où les damnés expriment leur souhait d'obtenir un sursis face aux affres de l'enfer qui

les attend (Q 14 : 44 ; 63 : 10). L'allocutaire est pris à témoin de leur sort par l'apostrophe : « Que t'en semble ? » (*a-fa-ra'ayta*, v. 205).

210-220 Cette troisième sous-partie est introduite à nouveau par la notion de descente (*n-z-l*). Elle décrit à la fois ce que le Coran n'est pas (v. 210-212) et le rôle de l'allocutaire comme transmetteur de la révélation (v. 213-220).

Les v. 210-212 définissent la révélation par ce qu'elle n'est pas : le Coran n'est pas d'inspiration satanique. C'est un contrepoint au v. 192. Les démons (*shayāṭīn*, voir les commentaires de Q 21 : 30-33 ; 22 : 3-4) qui tentent les Hommes et les incitent à l'erreur (Q 7 : 27 ; 19 : 83 ; 23 : 97 ; 41 : 25) sont par contraste incapables d'interférer dans le processus de la révélation (Q 37 : 7-10). Voir commentaire de Q 22 : 221.

Les v. 213-220 mettent en scène un locuteur (Dieu) qui enjoint son allocutaire à agir. Cinq injonctions lui sont faites, celle de prier (*tad'u*), d'avertir (*wa-andhir*) les plus proches, d'agir avec considération (*wa-khfiḍ janāḥaka*), de dire (*qul*), d'avoir confiance en Dieu (*wa-tawakkal*). Certains commentateurs classiques (Ibn Hishām, Ibn Sa'd, al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Bayḍawī, al-Suyūṭī...) et les spécialistes occidentaux (Nöldeke, Weil) ont considéré ce passage comme ancien. Il suppose en effet que l'injonction faite au prophète afin qu'il « avertisse » ses plus proches se situe au début de son apostolat (Nöldeke, *Geschichte*, vol. 1, p. 126, n. 46). Bell réfute cette hypothèse et situe ce passage plus tardivement au cours de l'apostolat de Muhammad à La Mecque (Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 27).

221-227 Quatrième et dernière sous-partie, ces sept versets polémiques condamnent les individus porteurs de fausses révélations : « imposteurs » (*kādhībūn*) et « poètes » (*shu'arā'*). Ces versets s'opposent et contrastent résolument avec les v. 192-196.

Les v. 221-223 évoquent le rôle des démons dans la transmission de fausses révélations venant du ciel. L'expression « ils transmettent ce qu'ils entendent » (*yulqūna l-sam'a*) fait, en effet, référence aux rôles des démons ou djinns (Q 6 : 112). Ces derniers tentent

d'écouter des messages ou conversations célestes (Q 15 : 16-17 ; 67 : 5) et reviennent avec des « bribes » (Blachère, *Coran*, p. 403 ; Droge, *Qur'ān*, p. 245) de messages qu'ils transmettent en tant qu'hôtes (Q 2 : 102 ; 6 : 121) d'hommes incroyants, ici désignés par le terme « imposeurs » (*kādhībūn*). Les opposants de Muhammad considèrent d'ailleurs que ces démons sont la source du discours coranique lui-même (Rippin, « Devil », p. 526).

Les v. 224-226, quant à eux, affirment résolument que la poésie n'est pas un langage approprié pour la transmission du message de Dieu, comme le confirme Q 36 : 69-70. Tous ces versets sont une réplique aux accusations faites aux prophètes (l'allocutaire coranique compris) d'être des poètes (Q 21 : 5 ; 37 : 36 ; 52 : 30) inspirés par des djinns.

Les spécialistes s'accordent pour considérer que le v. 227 est une addition ultérieure (Blachère, *Coran*, p. 403 ; Bell, *Commentary*, vol. 2, p. 28). Dye précise que ce verset est une interpolation à l'instar de Q 4 : 176 ; 22 : 78 ; 48 : 29, qui sont tous situés à la fin de sourates. Tous ces versets seraient des « phrases crochets » reliant la partie finale d'une sourate à la partie introductive de la sourate suivante, renforçant ainsi leurs liens par leur similarité thématique et structurale. Ils participent ainsi à un « tissage » des fins et des débuts de chapitre qui révèlent le travail éditorial et rédactionnel des scribes (Dye « Réflexions », p. 163-167).

*

Bibliographie

Sources primaires

- IBN KATHĪR ('Imād al-dīn Ismā'īl b. 'Umar, m. 774/1373) (2008), *Tafsīr al Qur'ān al-'azīm*, 8 vol. (Le Caire : al-Maktaba al-tawfīqīyya), 2008.
- La Bible. Écrits intertestamentaires* (1988), éd. dir. par André Dupont-Sommer et Marc Philonenko [*et al.*] (Paris : Gallimard).

JACQUES DE SAROUG (1976), *Homélies contre les juifs*, PO 174, éd. et trad. Micheline Albert (Turnhout : Brepols).

AL-SUYŪṬĪ, Jalāl al-Dīn ('Abd al-Raḥmān m. 911/1505), *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beyrouth : Dār al-Jīl), 1998.

Sources secondaires

AMBROS Arne Amadeus, PROCHÁZKA, Stephan (2004), *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden : Reichert Verlag).

AZAIÉZ Mehdi (2015), *Le Contre-discours coranique* (Berlin : De Gruyter).

AZAIÉZ Mehdi, Reynolds Gabriel, TESEI Tommaso, ZAFER Hamza (2016), *Qur'an Seminar Commentary* (Berlin : De Gruyter).

BAR-ASHER Meir (2007), « Shu'ayb », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 831-832.

BELL Richard (1937), *The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, 2 vol. (Édimbourg : T. & T. Clark).

BELL Richard (1991), *A Commentary on the Qur'ān*, éd. Edmund Bosworth et Mervyn E. J. Richardson, 2 vol. (Manchester : University of Manchester).

BELLAMY James A. (1996), « More Proposed Emendations to the Text of the Koran », *Journal of the American Oriental Society* 116/2, p. 196-204.

BELLAMY James A. (2001), « Textual Criticism of the Koran », *Journal of the American Oriental Society* 121/1, p. 1-6.

BEN TAÏBI Mustapha (2009), *Quelques façons de lire le texte coranique* (Limoges : Lambert-Lucas).

BERQUE Jacques (1995) *Le Coran. Essai de traduction. Édition revue et corrigée* (Paris : Albin Michel).

BLACHÈRE Régis (1949), *Le Coran* (Paris : Maisonneuve).

BOISLIVEAU Anne-Sylvie (2013), *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoreférentiel* (Leyde : Brill).

CHABBI Jacqueline (2008), *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie* (Paris : Fayard).

CORRIENTE Federico (1976), « From Old Arabic to Classical Arabic Through the Pre-Islamic Koine : Some Notes on the Native Grammarians' Sources, Attitudes and Goals », *Journal of Semitic Studies* 21, p. 62-98.

- DE SMET Daniel (2007), « Lettres isolées », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont), p. 479-482.
- DROGE Arthur J. (2013), *The Qur'ān. A New Annotated Translation* (Bristol : Equinox Publishing).
- DYE Guillaume (2014), « Réflexions méthodologiques sur la rhétorique coranique », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Daniel de Smet (dir.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, (Paris : Éd. du Cerf), p. 147-176.
- FAIZER Rizwi (2002), « Expeditions and Battles », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 143-153.
- FRISHMAN Judith (1992), *The Ways and Means of the Divine Economy : An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai*, thèse de doctorat, Université de Leyde.
- FREUD Sigmund (2005), *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim (Paris : Folio essais) [1^{re} éd. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion : drei Abhandlungen* (Amsterdam : Allert de Lange, 1939)].
- GEIGER Abraham (1896), *Judaism and Islam* (Madras : MDCSPCK Press).
- GEYER Rudolph (2002), « The Strophic Structure of the Qur'ān », dans Ibn Warraq (dir.), *What the Koran Really Says* (New York : Prometheus Books), p. 625-652 [1^{re} éd. « Zur Strophik des Qur'āns », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 22, 1908, p. 265-287].
- GILLIOT Claude (2015), « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le "Lec-tionnaire arabe" dit Coran », dans François Déroche, Christian Julien Robin, Michel Zink (dir.), *Les Origines du Coran, le Coran des origines* (Paris : De Boccard), p. 297-314.
- GILLIOT Claude, LARCHER Pierre (2003), « Language and Style of the Qur'ān », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 109-135.
- GOLDZIHNER Ignaz (2005) *Le Dogme et la Loi dans l'Islam* (Paris : Geuthner) [1^{re} éd. Paris : Geuthner, 1920].
- GRIMME Hubert (1912), « Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran », *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 26, p. 158-168.

- HOROVITZ Josef (1926), *Koranische Untersuchungen* (Berlin/Leipzig : De Gruyter).
- JEFFERY Arthur (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leyde : Brill) [1^{re} éd. Baroda : Oriental Institute, 1938].
- KROPP Manfred (2015), « *Lisān 'arabiyy mubīn* – “Klares Arabisch” ? oder : “offenbar Arabisch”, gar “geoffenbartes Arabisch” ? », dans Andrew Rip-pin, Roberto Tottoli (dir.), *Books and Written Culture of the Islamic World. Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday* (Leyde/Boston : Brill), p. 271-287.
- LUXENBERG Christoph (2007), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler) [1^{re} éd. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2004², 2000)].
- MASSON Denise (1976), *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* (Paris : Desclée de Brouwer).
- MASSEY Keith (2003), « Mysterious Letters », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 3, p. 471-476.
- MCAULIFFE Jane Dammen (dir.) (2002-2006), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 5 vol. (Leyde : Brill).
- NASR Seyyed Hossein *et al.* (2015), *The Study Quran. A New Translation and Commentary* (New-York : Harper Collins).
- NAWAS John (2004), « People of the Thicket », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 4, p. 53-55.
- NEUWIRTH Angelika (1981), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin/New York : De Gruyter).
- NÖLDEKE Theodor (1896) *Zur Grammatik des classischen Arabisch* (Vienne : Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften).
- NÖLDEKE Theodor (1909-1919), *Geschichte des Qorāns*, éd. Friedrich Schwally, vol. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns* ; vol. 2 : *Die Sammlung d. Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung* (Leipzig : T. Weicher).
- PARET Rudi (1971), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence : W. Kohlhammer, 3^e éd. 1980).
- PARET Rudi (1979), *Der Koran* (Stuttgart : W. Kohlhammer).

- PRÉMARE Alfred-Louis DE (1988), « Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs. Une vision de l'histoire », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 48-49, p. 11-21.
- PRÉMARE Alfred-Louis DE (2004), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris : Téraèdre).
- PUIN Gerd-Rüdiger (2005), « Leuke Kome = Laykah, the Arsians = 'Aṣḥāb 'al-Rass, and Other Pre-Islamic Names in the Qur'ān : A Way Out of the "Tanglewood" ? », dans Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (dir.), *The Hidden Origins of Islam. New Research into Its Early History* (New York : Prometheus Books, 2010), p. 335-360.
- RAHMAN Fazlur (1980), *Major Themes of the Qur'ān* (Minneapolis : Bibliotheca Islamica).
- RETSÖ Jan (2003), *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*, (Londres : RoutledgeCurzon).
- REYNOLDS Gabriel Said (2018), *The Qur'ān and the Bible* (Yale : Yale University Press).
- RIPPIN Andrew (2001), « Devil », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 1, p. 524-527.
- ROBINSON Neal (2003²), *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text* (Londres : SCM Press).
- SEGOVIA Carlos A. (2015), *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity* (Berlin : De Gruyter).
- SFAR Mondher (2000), *Le Coran est-il authentique ?* (Paris : M. Sfar).
- SINAI Nicolai (2016), « Inheriting Egypt : The Israelites and the Exodus in the Meccan Qur'ān », dans Majid Daneshgar, Walid Saleh (dir.), *Islamic Studies Today : Essays in Honor of Andrew Rippin* (Leyde : Brill), p. 198-214.
- SPEYER Heinrich (1961) *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- TALMON Rafael (2003), « Grammar and the Qur'ān », dans Jane Dammen McAuliffe (dir.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leyde : Brill), vol. 2, p. 345-369.
- TORREY Charles Cutler (1933), *The Jewish Foundation of Islam* (New York : Jewish Institute of Religion).

- WANSBROUGH John E. (1977), *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford : Oxford University Press) ; réimpr. 2004 : introduction, trad. et notes par Andrew Rippin (New York : Prometheus Books).
- WELCH Alford T. (1960-2005), « al-Ḳur'ān », *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd. (Leyde : Brill), p. 400-429.
- YAHUDA Abraham Shalom (1948), « A Contribution to Qur'an and Hadith Interpretation », dans Samuel Loewinger, Joseph Somogyi (dir.), *Ignace Goldziher Memorial Volume. Part I* (Budapest : Typ. Globus), p. 280-308.

INDEX GÉNÉRAL

Noms propres, titres d'ouvrages, noms de lieux, termes techniques...

Dans cet index, l'article arabe « al », l'abréviation b. = ibn (*i.e.* « fils de ») et les caractères diacritiques ne sont pas pris en compte dans l'ordonnement alphabétique. Par ailleurs, les mots trop souvent utilisés dans l'ouvrage (ex. : islam, Muḥammad, Coran, sourate, *kitāb*, etc.) ne sont pas indexés. Les mentions des chercheurs modernes dans l'index correspondent à leurs occurrences dans le texte de l'ouvrage et non à leurs renvois dans les références bibliographiques.

A

- Aarne, A. 509, 707, 721
 Aaron 136-137, 140, 215, 308, 311, 314, 421, 425, 460-464, 532, 736, 746, 748-749, 752, 765, 768, 773, 775, 777, 779-780, 782, 786, 800, 810, 844, 854-855, 902, 921-922
 'Abd Allāh b. al-Zubayr/Ibn al-Zubayr 39
 Abd Allāh (père de Muhammad) 154, 185
 abeille 611, 633-635
 Abel 204, 215-217
 Abraha (voir aussi Abrāha) 82, 88
 Abraham 55-57, 59, 61, 71, 89-92, 94, 108, 132, 134, 140, 148, 151-154, 171, 181, 188, 211, 224, 231, 237-238, 240-241, 250-252, 256, 264-265, 284, 297, 303, 323, 409, 460, 473-474, 483-485, 496, 500-501, 523, 532, 567, 573-574, 581-582, 587-588, 591, 597-598, 611, 613, 647, 660, 662, 666, 682, 733, 736, 747, 749, 752-753, 766, 800, 810-811, 814, 830-831, 840, 915, 919, 921, 923-926, 930, 933
 abrogation 84, 140, 613, 640
 abstinence 831, 846, 879
 Abū Bakr 876
 Actes des apôtres 79, 92, 192, 223, 247, 251, 436, 474, 618, 927
Actes des martyrs syriaques 618
 Ād 247, 297, 300-301, 455, 483, 485, 497-498, 573, 577, 927
 Adam 55, 57, 59, 71-74, 100, 146, 148, 173, 216-217, 249, 254, 271-272, 277-283, 285-287, 294, 322-323, 328, 330, 422, 468, 587-588, 591, 594-595, 619, 624, 630, 675-676, 710, 712, 765, 767-768, 776, 780, 788-790, 792-793

- Addaï 32, 36, 38, 41, 46, 49-50, 596
 adoption 175, 237, 522
 adultère 175, 262, 746, 869, 873-875
 Aghaei, A. 63
ahl al-kitāb 83, 803
 Aḥmad b. Yaḥyā Tha'lab 27
 Ahmed, W. 178, 502, 599, 836
 Ahrens, K. 852
 aiguille 289
 'Ā'isha 39, 869, 875-877
ālam 36
 Alexandre le Grand 695, 717, 721-722, 726, 754, 816
 'Alī 39-40, 43, 146, 596
 allaitement 104
 allusion 23, 49, 61, 63, 67-68, 70, 75, 77-78, 83-84, 100-101, 106, 136, 138-139, 142, 148, 156-157, 176-177, 180, 186-187, 189, 191-193, 197, 210-213, 216, 220, 224, 228, 231, 233, 239-241, 244, 246-248, 253-254, 257, 260, 262, 264, 275, 282, 284, 286-287, 289-290, 292, 302, 308-309, 311, 314-316, 318, 320, 322-323, 325-326, 329, 340-341, 343, 345-346, 356, 365, 383, 387, 392, 395, 397-399, 401, 408, 424, 429, 433, 461, 463, 466, 468, 496, 500, 504, 522, 528, 532, 541, 544, 546, 557, 566, 568, 591, 594, 600, 602, 605, 612, 615-616, 626, 630, 640, 643, 655, 658, 665, 674, 680, 684, 687, 693, 702, 718, 773-774, 778, 788, 807, 812-813, 815, 817, 834, 836, 855-856, 858-859, 863, 869, 875, 877, 884, 898, 903, 905, 919, 925, 931
 A'mash (al-) 44
 âme 160, 217, 233, 254, 263, 266, 289, 340, 439, 535, 565, 810, 854, 857
 Amir-Moezzi, M. A. 7, 12, 43, 49, 51, 146, 596
 amitié 190, 220, 367, 389
amr 101, 249, 264, 397, 427-428, 438, 441, 458, 521, 543, 615-616, 636, 642, 683
 Ancien Testament, 28, 32, 40, 74, 223, 312, 615, 617-618, 647, 710, 801, 809, 829, 835, 857, 863, 873, 920, 925
 Andrae, T. 102, 292, 359, 391, 420, 427, 438, 447, 466, 614, 636, 680, 711, 756, 901
 ange(s) 72-74, 82-83, 97, 101, 145, 182, 186-187, 197, 230, 239, 242, 247-248, 253, 264, 277-278, 288, 291, 326, 328, 341-343, 359, 383, 431, 436, 489-490, 493, 500-501, 527, 533, 549, 558-560, 568, 587-588, 590-592, 594, 596-597, 626, 630, 671, 673, 676, 684-685, 703-704, 712, 720-721, 741, 755, 783, 805-806, 839, 851, 861, 898-899, 922, 925, 932-933
 animal, animaux 74, 96, 208, 227-229, 231, 260-261, 282-283, 295, 520, 560, 618, 635, 831-832, 849-850, 882, 905-906
 Annonciation 733-734, 736, 740-741, 745
anṣār 147, 407
 Apamée sur l'Oronte 282
Apocalypse d'Abraham 250-251, 666, 811, 863, 924
Apocalypse d'Esdras 863
Apocalypse de Jean 560, 566, 579, 583, 725, 816, 880
Apocalypse syriaque de Daniel 557
 Apocryphes 662, 666, 809
 Apollon 745
 apôtre(s) 32, 46, 97, 193, 226, 458, 900
 arabe, langue et peuple 11, 23-24, 26-29, 31-32, 34-37, 40-42, 44-45, 47, 49, 64, 66, 68-69, 71, 73-76, 78, 82-84, 91, 98, 142, 146-147, 151, 154, 175-176, 178, 181, 183, 196, 211, 216-217, 222-223, 229, 242, 297, 385, 422, 429, 437, 443, 445, 458, 471, 473, 497-498, 505, 515, 520, 528, 565, 567-568, 575, 581, 584, 593, 601-603, 637-638,

642-645, 661-663, 670, 677, 699, 706,
708, 713, 722, 724-726, 747, 753, 759,
765, 768, 771-772, 774, 777, 788, 814,
824, 826, 847, 880-881, 919, 929,
933-934
Arabie 28, 30, 34, 82, 223, 229, 232,
497, 550, 581, 587, 706, 723, 828,
908, 928, 930
Arafāt 100, 205
araméen 28, 37, 43, 45, 49, 68, 71,
75-76, 107, 176, 181, 183, 220, 224,
242, 249, 284, 355, 422, 471, 497,
520, 584, 603, 638, 642, 666, 675,
708, 712, 771, 774, 810, 824
arbre 281-283, 574, 580, 674, 791-793,
880
arbre béni 880
arbre de l'immortalité 792
Arbre de la Connaissance 792-793
arbre maudit 674
arche d'alliance 774
arche de Noé 25
argile 147, 230, 594-595, 619, 630, 675,
710, 712, 825-826, 848, 906, 929
Aristide 90, 152
Arkoun, M. 694-695, 726, 904
Arménie, arménien 497
arsh 546, 557, 860, 865
art 13, 494
ascension céleste 245, 657-658, 663, 666
Ascension d'Isaïe 814
Aséneth 522
aṣḥāb al-ayka 587, 591, 601, 930
aṣḥāb al-rass 903
associateur, associationnisme, association
81, 84, 187, 196, 224, 254, 325, 338,
382, 434, 445, 510, 589, 602, 620,
634, 636-637, 643, 658, 660-662, 685,
699, 704, 719, 722, 745, 749, 894
astre(s) 250, 905
atome/particule 69, 72, 339, 452, 531,
541, 547

Augustin (saint) 863
aumône 169, 178, 183, 287, 362, 368,
400-401, 403, 407, 746, 833, 840, 876
avare(s) 656
āya 84, 88, 93, 275, 559, 668, 795, 808,
872, 880
āyat al-kursī 880
Azaiez, M. 10, 21-22, 24, 41, 45-46, 48,
50-51, 243, 253, 425, 427, 434, 447-
448, 453, 469, 487-488, 494-496, 513,
549-550, 576, 591-592, 619, 627-628,
633, 644, 656, 669-670, 672, 683-
684, 701-703, 705-707, 721, 756-759,
765-766, 773-774, 777, 782, 787, 795,
799, 802, 804, 821, 835, 843, 848,
850, 852, 856, 859-860, 862-863, 869,
880-881, 883, 891, 893-895, 900, 904,
915, 920, 925
Azar 800, 810

B

Baal 101
bāb 78, 859
Babaï le Grand 87
badā 530
Badā (en Arabie) 550
Badr (bataille de) 156, 336, 341
ba'īr 538
Bakhtiar, L. 178
Bakka 154, 581
Balaï 541-542, 546
Balance(s) 274, 809, 863
Baljon, J. M. S. 102, 427-428, 615
banū isrā'īl 466, 653, 665
Banū Qurayza 182
baptême/baptiste(s) 91, 223, 437, 828
Barhadbshabba 'Arbaya 596
Barth, J. 490, 494, 565
Baruch 108, 471
barzakh 862, 905
Bashear, S. 84, 464

Basilide 194

baṣīr 838

basmala 17, 23-26, 29-35, 38, 47, 274, 381, 422

bâton de Moïse 770

Baumstark, A. 35-37, 41-42, 46, 95, 107, 431, 617, 773, 894

Bayḏāwī (al-) 833, 836, 935

bayt 90, 94, 829-830, 850

Beck, E. 87, 91, 98, 103, 279, 281, 767, 790-791, 793

bédouin(s) 286, 378-379, 387, 394, 400, 404, 406-407, 410-411

Bell, R. 7, 19-21, 23, 25, 34-37, 40, 42-43, 47-49, 56, 68, 75, 80, 84, 132, 170, 172, 174, 177-178, 181, 185, 187-188, 195, 204-207, 222-223, 228, 230-232, 239, 243-244, 247-248, 252-255, 257, 264, 273, 280, 284, 289, 293, 302, 305, 307-308, 310, 317-318, 323-324, 336, 338-340, 342, 344, 352, 358, 360, 365-366, 379-383, 387, 390, 392, 395, 401, 408, 411-412, 424, 426, 438, 440, 468, 483-484, 486, 488, 490, 492-494, 503-504, 506, 509, 518-519, 532, 538, 542, 544, 548-550, 555-556, 559-562, 564-569, 574-579, 581-583, 589, 594, 597-600, 603, 605, 612, 616-617, 620, 622-626, 629-632, 636-637, 641, 647-648, 664-665, 668-671, 673-675, 681-682, 686, 688, 713, 726, 737, 749, 754, 769, 772-773, 776-779, 781, 783, 785, 787, 794, 800, 803, 806-808, 810, 813-814, 822, 828, 830-831, 844-846, 848-849, 852, 854, 856, 858, 860, 864, 870, 872, 874-878, 880, 884, 886, 892, 894, 900-903, 905-906, 909-910, 916, 927, 934-936

Bellamy, J.A. 71, 91, 273, 601, 604, 699, 754, 771, 816, 903, 923, 930

Benjamin 512, 519, 537-545

Bergsträsser, G. 440

Berque, J. 17, 25, 251, 826, 849, 910, 916, 931

Bêt Ḥalē (monastère) 64

Bethléem 742, 744, 855

Bible, biblique 27, 69, 72-73, 76, 80, 101, 135-136, 141, 144, 150, 188, 192-193, 196, 211-215, 217-219, 247, 250, 252, 261-262, 281, 283, 299-300, 307, 309, 313-314, 317, 320, 323, 427, 433, 435-436, 443, 460-463, 465-466, 470-471, 474, 491-495, 498, 500-502, 509, 511-514, 516-526, 528, 531-534, 536-540, 542-547, 557, 560-562, 566, 579, 597-599, 654, 666, 669, 678, 682, 712, 722, 725, 727, 747-748, 754, 766, 770, 773-774, 778, 782-785, 790, 792-793, 804, 807, 811, 814, 825, 827, 829, 847, 849, 853, 859, 864, 877, 902-903, 907, 920, 923-924, 926, 929-930

Bien 73, 137, 261, 367, 419, 437, 491, 497, 616, 637, 659, 680, 685, 695, 706, 723, 725, 755, 759, 770, 779, 792, 861, 926

Blachère, R. 8, 17-20, 22, 26, 29-30, 34, 36-37, 40, 44, 48-49, 169, 172, 174, 184, 186, 189-190, 193, 219, 222, 242, 244, 253, 255-256, 272-273, 283-284, 317, 319, 324, 327, 336, 351, 354, 380, 382-384, 387, 390, 397, 399, 403, 408, 411, 426, 430, 440, 451-452, 457, 464-465, 468, 470, 484, 486, 488-490, 503, 535, 540, 549, 562-563, 565-566, 568, 573, 578, 580-581, 587, 598-600, 602-603, 605, 637, 647, 699-700, 800, 803, 808, 813, 823, 825-826, 828, 830-831, 836, 844, 847-849, 852, 854, 858, 870-871, 874, 876-878, 880, 884, 886, 892-895, 897-898, 901-903, 905-906, 909-910, 917, 919-920, 922, 927, 930, 932, 934, 936

blâme 619, 781-782, 784

blasphème 180

Blois, F. de 78-80, 89, 95, 473
 Bobzin, H. 308, 317, 327, 354, 382, 775
 Boisliveau, A.-S. 67, 76, 84, 139, 249,
 253, 424, 515, 569, 603-604, 667, 864,
 873
 Bonner, M. 856
 Bonnet-Eymard, B. 9
 bonté 27, 178, 563, 594, 632-633, 686,
 710, 849
 Bosworth, E. 7
 Brinner, W. 83, 262, 497, 770, 909
 Brown, N. 693-695, 702, 717, 721
 Buhl, F. 102
 buisson (ardent) 770, 772
 Bukhārī 875
 Burton, J. 84, 777
 Busse, H. 661
 butin 158, 335-337, 348, 354, 366, 369,
 372
 Byzance, byzantin(s) 84, 145, 192, 223,
 372, 720

C

cadavre 62-63
 Caïn 204, 215-217
 Caleb 214
 Canaan 77, 211, 214, 320, 512, 537,
 545, 923
 Cantique des cantiques 727
 capitation/impôt de capitation 390
 Casanova, P. 102, 258, 447, 602-605,
 615, 636, 678-679, 754, 773, 794, 814
Cause de la fondation des écoles 596
 caverne 278, 510, 693, 699-706, 708
Caverne des trésors 74, 278-279, 281,
 595, 793
 célibat 846
 Chabbi, J. 154, 825, 827, 860, 922, 928,
 932
 chameau 229, 288
 chamelle (nāqa) 298, 302, 499, 674, 929

Charte de Yathrib 446
 chaste, chasteté 103
 chiasme 18, 510, 534, 845
 chrétien(s) 12, 28-30, 32, 34, 49, 57,
 63-64, 66, 71-72, 74, 78-79, 81-88, 90,
 96-97, 102, 108, 136-137, 140, 146-
 147, 151-152, 155, 169, 171, 177, 179,
 188, 192, 194, 197, 203-204, 206-207,
 211-212, 215-216, 218-226, 232-233,
 237, 240, 244-245, 247, 252, 264-265,
 279, 282-284, 286, 318, 321, 326, 378,
 382, 385, 388, 390-392, 394, 408, 437,
 451, 453-454, 468, 471, 501, 511, 567,
 595, 605, 618, 633-635, 638, 641-642,
 660, 685, 687, 705, 707, 717, 721,
 735, 741, 743, 745, 750, 758-759, 793,
 803, 806, 809, 811, 828, 831, 849,
 856, 863, 881, 894, 899, 907, 924-925
 Christ 64, 74, 76, 86-87, 90, 137, 146,
 197, 213, 226, 383, 391, 685, 703,
 742, 751, 806
 christianisme 151, 207, 434, 685, 735,
 815
Christotokos 87
 Chwolsohn, D. 80
 cœur 104, 192, 212, 232, 406, 412, 419,
 422, 433, 440, 465, 505, 527, 621,
 646, 859, 925
 Comerro, V. 206, 209, 211, 213, 215,
 219, 231
Commentaire sur la Genèse 546, 906
 Compagnon (du Prophète) 22, 198, 693-
 696, 698, 700-702, 705, 707-709, 715
 connaissance 13, 87, 187, 193, 230, 233,
 247, 252, 262, 290, 303, 307, 331,
 353, 386, 391, 435, 444, 462, 490, 512,
 517, 532, 540, 559, 569, 621, 685, 701,
 705-706, 715-716, 718, 720, 723, 735,
 741, 775, 790, 792, 826-827, 832
 Constantin (empereur) 145
 conversion 204, 206, 224, 385, 403, 410,
 449, 466, 532, 567, 582, 904

corbeau 216
 corps 11, 63, 254, 353, 467, 510, 548,
 638, 703, 776, 783, 787, 799, 824-825,
 844, 847, 859
 Cosmos 807
 création 71, 98, 161, 217-218, 231, 242,
 249, 254, 276, 296, 426-430, 450-451,
 487, 556-557, 578, 587-588, 591-595,
 614, 618-620, 623, 630, 645, 667, 671,
 676, 709-710, 712, 756, 789, 804, 807,
 821-822, 825-826, 837-838, 843, 847-
 849, 882, 899, 904-907, 927, 933
cri/ṣayḥa 503, 600, 853
 croix 193
 Crone, P. 63, 83, 85, 93, 95, 103, 108,
 242, 426, 431, 434, 534, 558, 590,
 592, 629, 632-633, 646, 671, 753, 757,
 806, 860, 908
 Cuypers, M. 9, 18, 21-22, 45, 50, 110,
 205-206, 208-209, 213-214, 216-218,
 220, 226, 228, 231-233, 510, 806, 893

D

dābba 560, 882
 Dadanu. *Voir* Dedan
 Damas 33, 64, 754
 Daniel 27, 101, 471, 496, 557, 621, 847,
 899, 918
 Dārimī, al- 17
 datte, dattier 634, 743-744
 David 58, 105, 196, 225, 252, 615, 666,
 673, 747, 800, 812-813, 934
 De Smet, D. 918
Death of a Prophet (The) 84, 101, 151,
 154, 157, 428, 433, 447, 616, 660
 Décalogue (Dix Commandements) 655,
 669-670, 746
 Decharneux, J. 111, 162, 419, 427-428,
 430, 435, 437, 509, 548, 637, 648,
 688, 727, 759, 795
 Dédanite(s) 601

Déluge 25, 209, 491, 495, 502, 598, 850,
 926
 démon(s) 220, 249, 254, 256-258, 260,
 282, 425, 533, 579, 584, 588, 592-593,
 596, 672, 675-676, 713, 757, 807, 812-
 813, 824, 876, 935
 Déroche, F. 24
 destin 62, 69, 77, 132, 157, 233, 246,
 266, 272, 286, 294, 297, 302, 304-305,
 311, 386, 403, 421, 460, 466-467, 516,
 625, 668, 674
 déterminisme, déterministe 432, 446,
 474-475, 563, 579
 Deuxième épître de Paul aux Corinthiens
 212, 678, 857
 Deuxième épître de Pierre 133, 138, 420,
 424, 807, 834, 860, 880, 883, 926
dhikr 140, 150, 548, 629, 786, 801, 803,
 806, 809-810, 817, 858, 864, 900
dhimma 385
 diable 72, 181-184, 593, 596, 624, 630, 824
diabolos 72, 278, 712
Dialogue avec Tryphon 90, 152, 451
Diatessaron 81-82, 101, 139, 142, 155,
 809, 925
Dictionnaire du Coran 12
Dīn 18, 108, 154, 188, 209, 446, 472,
 542
 Dinah 522
 direction de la prière. *Voir qibla*
 divorce 58, 60, 103
 djinn 676, 713
 docète, docétisme 194
 dôme du Rocher 33, 392, 660, 894
 Donner, F. 76, 85, 93, 102, 372, 377
 Dormition (de Marie) 744
 Dotân 512
Doxologia 36, 41-42, 46
 doxologie 18, 34, 36-39, 41, 46, 435,
 454, 813
 Droge, A. J. 8, 57-58, 67-69, 72, 83-84,
 90, 100-101, 106-107, 132-133, 141,

- 146-147, 150-151, 157, 242, 249, 256,
387, 420, 425, 432, 442, 486-488, 490,
556, 559, 566, 568-569, 575-576, 578,
581, 583, 590, 603, 605, 635, 648,
673-674, 676, 687-688, 697-698, 708-
709, 711-714, 727, 738, 741, 753-755,
757-758, 769, 774-778, 786-788, 792,
794-795, 803, 806-809, 817, 826-828,
830-832, 834-837, 847-849, 852, 854,
856-858, 864, 872, 874-879, 882, 884,
886, 894-895, 897-898, 900-903, 905-
906, 908, 910, 918-919, 923, 927-928,
930, 932-934, 936
- Dye, G. 7, 10, 33, 37, 41, 46, 48, 50-51,
67-68, 96, 98, 137, 144-145, 147, 331,
414, 419, 423, 426, 436, 455, 469-471,
513, 532, 576, 591, 618, 662, 669,
683, 685, 703, 705, 721, 723, 733-735,
738-739, 741-742, 744-752, 755, 759,
772, 845-847, 855-856, 881, 894, 909,
936
- dyophysisme, dyophysite(s) 86-87
- E
- eau 62, 77, 179, 210, 291, 295, 310, 312,
488, 495, 499, 561, 577, 593, 622,
708, 710, 715-716, 718-719, 727, 807,
811, 827-828, 849, 852, 856, 883, 904,
906
- Ecclésiaste 846
- Ecclésiaste/Qôhélet 846
- Eden 289, 562, 755, 827, 928
- Elchasai 79
- Élie/Ilyās 147, 291, 717, 719, 754
- Éliézer 250
- Élisabeth 137, 814
- Élisée 252
- émigration, émigrant(s) 186, 368, 629,
646
- Enarxis* 38-39, 41, 43, 46-47, 49
- Encyclopaedia of the Qur'an* 12
- enfant, enfance 86, 104, 136, 143-144,
147, 194, 231, 241, 250-251, 453, 523,
720, 733, 739-741, 745-748, 750, 753,
758, 774, 811, 824, 894, 924
- enfer 39, 44, 101, 180-181, 187, 190,
195, 205, 210, 258, 272, 278, 286-292,
294, 315, 324, 330, 351, 359, 392,
402, 405, 430, 495, 505, 558, 566,
580, 588, 597, 615, 625, 669, 675,
686, 709, 756, 808, 815, 827, 858-859,
861, 863-864, 877, 891, 896, 898, 902,
906, 925, 934
- Enoch 101
- Éphèse 109, 698-699, 702, 704
- Éphrem le Syrien/le Syriaque, Saint
Éphrem 70, 81, 192, 211, 359, 438,
495, 523, 542, 546, 793, 829, 862,
899, 906, 928
- Épiphanie 232, 685
- Épître aux Hébreux 63, 215, 814
- Épître de Barnabée* 63-64, 90, 152
- Épître de Paul aux Philippiens 197, 560
- Épître de Paul aux Romains 63, 68, 77,
89-90, 146, 192, 211, 213-214, 436,
473, 562, 678, 877, 907
- épreuve 150, 158, 227, 314, 329, 343,
345, 347, 352, 399, 576, 715-716
- eschatologie, eschatologique 22, 40,
88, 101-102, 107, 150, 154, 230-231,
250, 254, 275, 286-287, 338, 343, 345,
347, 361, 371-372, 402, 428, 435, 437,
447-448, 455, 457, 459, 472, 484, 504,
558, 562, 569, 573, 615-616, 626-628,
638, 660, 668, 674, 678-679, 708, 711,
724-725, 765, 768-769, 773, 787, 794,
801, 804, 808, 815-816, 823, 827, 853-
854, 857, 860, 882, 899, 905, 934
- eschaton* 68, 101, 149, 157, 232, 429,
549, 593
- esclave, esclavage 103, 185, 541, 543,
596, 635, 879

Esdras (voir aussi 'Uzayr) 391, 754, 862, 903, 925
 ésotérisme, ésotérique 401, 720-721
 esprit 48, 74, 106, 150, 223, 252, 280, 317, 322, 359, 366, 405, 437, 456, 458, 512, 522, 581, 616, 642, 656, 675, 682, 685, 740-741, 769, 815, 859, 909
 Esprit saint (voir aussi *rūḥ al-qudus/quds*) 82, 106, 641-643
 Esther 813, 921
Évangile du Pseudo-Matthieu 231, 743
 Évangile selon Jean 36, 69, 144, 161, 191, 197, 212-213, 224, 231, 233, 251, 319, 474, 704, 873, 880, 910
 Évangile selon Luc 35, 38, 69, 81-82, 92, 97, 101, 136-137, 142, 144, 180, 184, 192, 221, 223, 247, 256, 289, 292, 582, 599, 622-623, 647, 711, 727, 737-739, 741, 745, 809, 814, 824, 925, 927, 932
 Évangile selon Marc 31, 40, 69, 89, 92, 101, 180, 196, 221, 289, 409, 474, 646, 713-714, 727, 824, 827, 832, 934
 Évangile selon Matthieu 31, 38, 40-41, 43, 69, 72, 81-82, 92, 97, 100-101, 109, 142, 155, 160, 180, 182, 184, 192, 216, 219, 221, 223, 225, 246-248, 250, 252, 259, 289, 293, 295, 389, 403, 409, 438, 458, 474, 580, 638-639, 647, 678, 687, 713, 727, 746-747, 787, 809, 817, 827, 832, 859, 907, 927
 évangiles 81, 97, 139, 147, 289, 675, 710, 809, 824, 859, 899, 925-926
 Ève 72-73, 100, 173, 278, 281-282, 326, 595, 793
 Exode 204, 213, 231, 513, 768, 778-779, 921-923
Exposés 451
 Ézéchiël 471, 814, 816, 835
 Ezra. Voir 'Uzayr

F

famille 58, 97, 131-132, 135-137, 174, 251, 380, 389, 395-396, 409, 493, 496, 512, 525, 531, 567, 740, 745, 749, 921
 Famille de 'Imrān 131-132, 135, 137, 749
 Farahi, A. (al-) 171
 Faris, N. A. 73
 femme(s) 70, 98, 103-105, 109, 144, 146, 169-170, 172-177, 188-189, 198, 209, 232, 260, 405, 467, 495, 500, 502, 511, 513, 522-531, 534-535, 559, 567, 576, 597-599, 710, 745-746, 748, 789, 791, 824, 846-847, 869-870, 874-875, 877-879, 886
 figue, figuier 793
 Fils d'Adam 283
 Fils d'Israël 47, 56-57, 90, 140, 665
Fin du monde 258, 615, 636, 678, 680
fitna 99, 347-348, 352, 397, 808
 Flavius Josèphe 250, 725
 fœtus 260-261, 847
 foi 57, 89, 95, 133, 138, 159, 182, 190, 204, 210, 225, 227, 230, 238, 251, 264, 301-303, 308, 313, 322, 335, 340, 346, 348-349, 351-352, 354, 368, 370-373, 377-380, 386, 388-389, 394, 397, 399-400, 403-404, 408-409, 411-413, 431, 437, 463, 470, 614, 617-618, 621, 679, 703, 809, 813, 822, 827, 831, 864, 910, 921
Foreign Vocabulary of the Qur'ān (The) 29, 37, 40, 42, 44, 49, 68, 71, 78, 82-84, 91, 102, 108, 140, 188, 231, 265, 428, 437-438, 445, 497, 520-521, 525, 540, 563, 584, 593, 603, 642, 816-817, 825, 828, 831, 833, 847, 872, 906, 908, 934
 fornication 175, 193, 218, 869, 873
 Fossé (bataille) 182, 336
 foudre(s) 560

fourmis 812
 Fraenkel, S. 28, 45, 860
 Freud, Z. 921
furqān 75-76, 138, 140, 348, 354-356,
 810, 891, 894

G

Gabriel (ange) 82, 783, 932
 Gadarénien(s) 221
 Gallez, E. M. 69-71, 79, 82, 85, 91-92,
 95, 98, 154, 156, 643, 680
 Gaudefroy-Demombynes, M. 20
 Géhenne 101, 345, 756, 899, 902
 Geiger, A. 63, 75, 105, 179-180, 210,
 495, 514, 524, 527, 533, 539, 542,
 545, 597, 603, 793, 846, 852, 877,
 895, 924, 930
 Gens du Livre 57, 79, 85, 91, 132-133,
 140, 170-171, 179-180, 191, 194, 196-
 197, 206, 209, 212-213, 220-222, 237,
 245, 256, 566, 630
 Gentils/prophète des Gentils 318-319
Geschichte des Qurāns 56
 Geyer, M. 916
ghayb 68, 247, 435, 535, 548, 559
 Ghazālī 805
 Gignoux, Ph. 30, 96
 Gil, M. 80, 473
 Gilgāl 771
 Gilgamesh 717-719
 Gilliot, C. 98, 455, 473, 509, 576, 591,
 644, 661-662, 851, 895, 901, 933
 Gimaret, D. 26-27, 833, 838
 Gnllka, J. 79, 95
 gnose, gnostique(s) 685-686
 Gobillot, G. 80, 83, 89, 91, 139, 251,
 662, 666, 806, 861
 Gog et Magog 693, 722, 724-725, 816
 Goldziher, I. 20, 38, 280, 322, 548, 782-
 783, 886, 925
 Goliath 58, 105, 813

Gordyene 497
 Goudarzi, M. 111, 162, 381-382, 399
 grâce divine 611, 613, 615, 635
 graine de moutarde 809
 Grec(s) 97, 188, 251, 473
 Grégoire de Nazianze 671
 Griffith, S. 64, 79, 82, 108, 139, 226,
 391, 641, 698-699, 702, 704-706
 Grimme, H. 605, 927
 guerre sainte (voir aussi *jihād*) 169, 183,
 186, 336, 367, 380, 408-409, 411-413
 guèze 27, 31, 37, 181, 813-814, 824
 Gwynne Ward, R. 805, 824, 826, 839

H

ḥadīth 174
Ḥadīth 50, 324, 445, 550, 875
 Hagar. Voir Agar
Hagarism 534
ḥajj 385, 821, 829-830
Halakha, *halakhique* 64
 Hamidullah, M. 426
 Hamza 440
ḥanīf 89, 152, 154, 188, 250, 265, 831
ḥanīf, pl. *ḥunafā'*, *ḥanīfiyya* 89, 152,
 154, 188, 250, 265, 831
 hapax 173, 337, 390, 495, 538, 540, 561,
 563, 577, 579-580, 593, 598, 605, 769,
 805, 807, 828, 830, 881, 884, 902
 Harnack, A. von 95
 Hārūt 83
 Hawting, G. 72, 108, 154, 632-633, 684-
 685, 779, 781, 783
 Hedjaz 558
 Heger, Ch. 76
 Hégira/Hégira 602, 928
 Henninger, J. 229
 Hénoch 557, 814, 829
 Héraclius 145, 724-725
 héritage 24, 56, 97, 169, 171, 174-177,
 309, 740

Hermès Trismégiste 814
 Heure (l') 149, 193, 325, 436, 447-448,
 455, 475, 549, 589, 602, 605, 615-616,
 636, 709, 773, 787, 793, 823-825, 896
 Hijāz. Voir Hedjaz
 Hijāz/Hedjaz 78, 558, 744
hijra 629, 753
 Hirschfeld, H. 28, 63, 89, 817
 histoires de punition/châtiment.
Voir Straflegenden
hizb 856
 Hodgson, M. 433
 Hoffmann, K. 107, 139
Homélie pseudo-clémentine 95
 homilétique 91, 516, 521, 526, 545, 599,
 705, 735, 749
 Horeb 770-771
 Horowitz, J. 28, 37, 83, 180, 252, 296,
 301, 303, 314, 319, 359, 391, 402,
 454, 498, 576, 605, 872, 930
 Hoyland, R. 64, 156, 284, 297, 302, 368,
 372-373, 385, 388, 414, 759
 Huarte 282
 Hūd 196, 252, 297-301, 350, 425, 455,
 459, 483-485, 497-498, 503-504, 577,
 853, 885, 915-916, 919-920, 926-931
 Hunayn 65, 389
 Huns 723, 725

I

Iblīs 57, 72, 254, 271, 276-283, 285,
 322, 328, 330, 587-588, 592-596, 624,
 630, 654, 675-676, 696, 710, 712-713,
 788-789, 791, 825
 Ibn 'Abbās 22, 44
 Ibn al-Nadīm 80
 Ibn Ḥanbal 17
 Ibn Hishām 935
 Ibn Ishāq 341, 446, 875, 895
 Ibn Kathīr 930, 932
 Ibn Manẓūr 847

Ibn Mas'ūd/ 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd 22,
 39, 43, 110, 532
 Ibn Sa'd 65, 935
 Ibn Sharḥabīl 19
 Idrīs 224, 734, 736, 752-754, 800, 813-
 814, 903
ifk (ḥadīth al-) 875
il 55, 131, 237, 271, 377, 419, 474, 483,
 509, 587, 653, 778-779, 915
 illettré 895
imām 90, 678
 imam, imamat 50
 Imbert, F. 549-550
 Imrān 131, 135-137, 148, 151, 162, 746,
 748-749
 inimitabilité 643
 intercession 145, 182, 184, 317, 409,
 426, 429, 434, 579, 598, 787, 836
 Iran 83
 Iraq/Irak 23, 64, 223
 Isaac 81, 90, 92, 153, 215, 252, 500-501,
 523, 532, 546, 753, 766, 811
 Isaïe 46, 180, 471, 601, 817, 930
 Ishāq 501
 Islahi, A. A. 171
islām 142, 154, 459
 Ismaël 90, 92, 94, 153, 252, 582, 660,
 736, 752-753, 800, 813
Isrā 653-654, 656
 Israël 57, 59, 63, 75, 77, 84, 91, 101,
 105, 131, 137, 144, 192, 211, 213-215,
 217, 223, 225, 271-272, 306-307, 309-
 314, 318, 320-322, 329-330, 459, 461,
 465-467, 532, 575-576, 653, 659-660,
 665, 778, 782, 784, 814, 853, 902,
 915, 917, 921, 923
 Israélite(s) 62, 77, 90, 105, 140, 178,
 180, 182, 191-193, 195, 204, 210-215,
 217, 221, 223, 225, 230-232, 309-310,
 776, 779, 781-783, 922-923
 ivre, ivresse 178
 Izutsu, T. 432, 625, 805, 872

J

- Jacob 90, 92, 252, 500, 512-513, 516-521, 523-524, 532, 537-539, 543-546, 753, 766, 811
- Jacques (l'apôtre) 32, 101, 174, 188, 805
- Jacques de Saroug(h) 40, 69, 81, 193, 428-429, 437, 516-517, 637-638, 702, 704-706, 722, 862, 897, 899, 925-926
- Ja'far al-Šādiq 43
- jam'* 356
- janna* 726
- Jean 38, 41, 43, 49, 64, 131-132, 134, 136-137, 143-144, 191, 231-233, 442, 720, 736-739, 742, 800, 813-814, 899, 910
- Jean le Baptiste 131-132, 134, 136-137, 143-144, 736-737, 739
- Jean Chrysostome 38, 41, 43, 49
- Jeffery, A. 21, 28, 35-40, 42-44, 49, 68, 71, 75, 78, 82-84, 91, 102, 108, 111, 139, 162, 188, 231, 265, 428, 437-438, 445, 497, 520-521, 525, 540, 563, 584, 593, 603, 642, 816-817, 825, 828, 831, 833, 847, 872, 906, 908, 934
- Jérémie 471, 749
- Jérusalem 33, 77-78, 84, 91-92, 101, 137, 145, 192, 392, 655-661, 663, 665-666, 738, 744, 813, 855, 894, 902, 927
- Jésus 31, 59-60, 64, 74-75, 81-82, 85-89, 92-93, 106, 131-132, 134-137, 140, 143-148, 150, 153, 160, 180, 183, 191-194, 197, 204, 207, 213, 216, 219, 221, 224-226, 230-233, 249, 251-252, 259, 289, 326, 391, 425, 434, 436, 442, 453-454, 471, 501, 513, 520, 560, 582, 595, 597, 641, 682, 685, 688, 704, 727, 733, 736-747, 749-750, 752, 758, 800, 803, 805, 809, 813-815, 832, 854-856, 861, 865, 894, 927
- jeûne 58, 60, 98, 339, 738, 746
- jibt* 180
- jihād* 339, 372, 387, 389, 395, 397, 399, 401-402, 414
- jinn*, pl. *ajinna* (voir aussi *djinn*) 712
- Ji'rāna 658
- jizya* 390
- Joachim 136
- Job/Ayyūb 813
- Jomier, J. 26-27
- Jonas/Yūnus/ ṣaḥīb al-nūn/dhū l-nūn 246, 252, 419, 470-471, 800, 813-814
- Joseph 176, 215, 224, 252, 259, 444, 509-548, 550, 772, 780, 785, 792, 930
- Josué 214, 771, 814
- jour de la Résurrection 776, 816
- Jour dernier 455, 626, 628, 636, 668-669, 674, 678, 787, 799-801, 815-816, 821, 823, 844, 863
- jour du Jugement 40, 244, 250, 254, 264, 271, 274, 276, 280, 290-291, 325, 408, 419, 446-447, 449, 452, 579, 613, 615, 632, 636, 638, 668, 680, 696, 709, 712-714, 756-757, 787, 824, 837, 844, 863, 899, 905
- Juda 519, 543
- judaïsme 80, 151, 204, 206, 313, 320, 330, 391, 444, 801, 815, 835, 858, 873, 900, 916
- judéo-chrétien(s), judéo-christianisme 46, 79, 92, 95, 391, 497, 618, 685, 775
- Jūdī (al-) 496
- Jugement dernier 246, 271, 273-276, 287, 290, 293, 325, 328, 330, 347, 351, 359, 371-372, 393, 421, 439, 446-447, 734, 769, 891, 896, 898, 909
- Juge(s) 109, 182, 187, 195, 204, 218, 228, 280, 336, 450, 695, 837
- juiif(s) 12, 29-30, 45-46, 48, 61, 63, 66, 75-78, 80-85, 88-91, 108, 132-133, 140-142, 145-148, 151-155, 160-161, 169, 171, 177, 179-182, 188, 191-195, 197, 203-204, 206, 211-213, 216, 218-226, 233, 237, 239-240, 242, 244-245,

247, 253, 261-265, 279, 282-284, 286,
312-315, 317-319, 321, 330, 362, 378,
385, 390-392, 394, 408, 446, 468, 490,
501, 511, 520, 567, 575, 603-605, 613,
641, 643, 647-648, 687, 801, 803, 829,
831, 856-857, 895, 901, 925-926, 934
Justin Martyr 90, 152, 451

K

Ka' b (tribu) 90, 92, 94, 100, 208, 227-
228, 473, 657, 660, 829-830, 850
Ka' ba (Kaaba) 90, 92, 94, 100, 208,
227-228, 473, 657, 660, 829-830, 850
Kahf 693
kalāla 175, 198
kalām 80, 386
Kaplony, A. 78
Kathisma (église) 145, 743-744, 749,
855
Kazimirski, A. de B. 528, 535
Kābrā Nāgāst 813
Khalfallah, N. 860
khalīfa 72-73, 433
khamr 531
kharijisme, kharijites 510
Khaybar 218
Khidr/Khaḍir 693, 715, 719-721, 726
Khoury, A. T. 8, 100, 273, 327, 336,
354, 382, 617, 620, 623-624, 627, 629,
655, 668, 682
Köbert, R. 100
Kohlberg, E. 43, 49, 51
Kordukh 497
Kropp, M. 10, 27, 30-31, 45, 72, 95,
108, 181, 390, 401, 440, 453, 471,
593, 645, 683, 688, 758, 772, 824, 933
Kūfa/Koufa 23
Kugel, J. L. 514, 527-528, 530
Künstlinger, D. 83, 860

L

La Mecque 20, 23, 57, 65, 80, 92, 94,
100, 154, 183, 203, 205, 208, 240,
244-245, 253, 263, 284, 380, 389, 492,
494, 581, 629, 656-658, 660, 682, 830-
831, 833, 837, 935
Laban 542
Lactance 806, 861
lait 176, 826, 850
lampe 880-881
langage des oiseaux 812
Larcher, P. 431, 459, 863, 933
Lāt (al-) 30, 632
Lazare 256, 291, 926
Lazarus-Yafeh, H. 140
Lecker, M. 108, 362, 446
Légende d'Alexandre 722-725
Légende syriaque d'Alexandre 557-558,
724
Lettres isolées 918
Lettres mystérieuses 573-574
Leuke Kome 601-602, 931
Lévi 717, 719, 849
libre arbitre 432, 628
licite 99, 102, 209, 220, 366
lisān 'arabiyy mubīn 933
Livre d'Isaïe 46, 50, 69, 96, 180, 188,
211, 242, 427, 435-436, 557, 560, 601,
646, 678, 711, 713-714, 832, 877, 907
Livre de Daniel 101, 107, 805, 828, 932
Livre de Jérémie 31, 71, 101, 192-193,
211, 223, 435, 560, 826, 832, 907
Livre de Job 71, 83, 174, 557, 560, 566,
596, 809, 826, 863, 877
Livre de Josué 250, 771, 902, 924
Livre de l'Apocalypse 144, 247, 488,
560, 566, 579, 583, 811, 824, 829,
880, 925
Livre de l'Exode 31, 76-77, 92, 136,
179, 182, 191, 196, 210-211, 213, 219,
262, 307, 309, 314-316, 321, 460-463,

465-467, 541, 576, 655, 686, 746-747,
766, 770-771, 773-774, 777, 779, 824,
830, 880, 907, 909, 920-922, 930-931
Livre de la Genèse 72-74, 77, 91, 107-
108, 173, 209, 216, 247, 250, 279,
282-283, 427, 467, 487, 491-492, 495,
500-502, 509, 512, 516-523, 525, 530-
535, 537-546, 558, 581, 597-599, 648,
709, 792-793, 804, 807, 811, 825, 827,
906-907, 924, 929
Livre de la Sagesse 826
Livre de Samuel 31, 96, 313, 560, 618,
813, 825, 832
Livre des Chroniques 92, 101, 136, 181,
192, 223, 747
Livre des Nombres 62-64, 72, 77, 136,
196, 211, 214-215, 221, 232, 312, 314,
317, 320, 576, 678, 782
Livre des Proverbes 211, 809, 832, 863
Livre des Rois 92, 101, 782, 853, 900
Livre du Deutéronome 62-63, 83, 108,
179, 191, 193, 196, 210, 213, 219,
250, 261-262, 313-315, 319, 322, 617,
647, 655, 678, 746, 778, 873, 909
Livre du Siracide 814
Lory, P. 136, 144
Lot/Loth 252, 297, 299-300, 302, 350, 455,
459, 467, 483-485, 496, 500-503, 567,
577, 587-588, 591, 597-600, 659, 800,
811, 853, 915-916, 920, 926, 929, 931
Lowry, J. 240, 257, 259-263
Lüling, G. 68
lumière 12, 29, 38, 107, 189, 191, 207,
212, 216, 225, 242-243, 255, 266, 282,
319, 341, 355-356, 430, 435, 500,
502, 525, 528, 545, 548, 562, 575,
579, 597, 624, 634, 662, 667, 685,
699, 703, 708, 716, 719, 747, 753,
779, 816, 840, 847-848, 869-870, 872,
879-882, 925
lune 156, 254, 428, 430, 449, 516, 558,
621-622

M

Maccabées 826
Madian. *Voir* Madyan
Madigan, D. 67, 73, 75, 424, 444, 515,
568, 621, 634, 637, 667-668, 714, 810,
824
madīna 407, 410, 526, 850
Madyan, Madyanite(s) 297, 303, 455,
483, 503, 774, 930
magie, magicien 230, 420, 424-425, 462,
802
malédiction 146, 180, 211, 220, 225,
238, 243, 291, 783, 874, 877
Manāt 632
Mani, manichéen(s) 66, 80
manne 231, 310, 312
Marcion, marcionite(s) 137
Margoliouth, D.S. 83
Mari (apôtre) 32, 36, 38, 41, 46, 49-50
mariage 58, 103-105, 169, 171, 176-177,
220, 522, 870, 879, 906
Marie (voir aussi Maryam) 86-87, 131-
132, 134-137, 143-147, 151, 192-193,
197, 224, 232, 326, 434, 501, 567,
597, 682, 733-734, 736-748, 750, 752,
800, 803, 813, 815, 844, 854-856
Marshall, D. 144, 148, 674, 738, 794,
803, 835, 850
Mārūt 83
Marwa 57, 94, 831
Maryam (voir aussi Marie) 137, 501,
733, 747, 749-750, 755, 815
masjid, 92, 284, 388, 407, 655-661, 663,
665, 830
Masson, D. 136, 387, 426, 442, 457,
464, 535, 537, 542, 549, 809, 811-814,
816, 824, 826, 828-830, 832, 839, 847,
849, 861, 863, 880, 885, 899
Mastema (ange maléfique) 596
mathal 437, 566, 711, 880
mathānī 17, 20, 23, 589, 602-604, 834

- Maurice 20
 Mazuz, H. 79, 81
 Médine (voir aussi Yathrib) 20, 23, 81, 84, 148, 156, 171, 181-182, 185, 187, 197, 221-222, 240, 253, 262-263, 284, 336, 344, 362, 407, 410-411, 446, 504, 629, 682, 833, 837, 850, 871
Mekhilta de-Rabbi Shim'on bar Yoḥai 467
 mère 85, 87, 136, 145, 174, 176, 224, 232-233, 254, 443, 522, 542, 546, 568, 708, 746, 786, 788, 844, 855
 Mère du Livre 142
 Mésopotamie 496
 Messie, messianisme 70-71, 79, 82, 85-88, 91-92, 98, 150, 154, 156, 212, 224, 643, 681, 724, 747
 Méthode 871, 909
Midrash ha-Gadol 514, 529-530
 Midrash, midrashique 216, 514, 517, 522, 524-527, 529-533, 536, 538-539, 542-543, 546-547, 719, 783
Midrash Tanhuma 216
Midrash Tanhuma 514, 517, 527, 529-530, 539, 542
 miel 566, 634
miḥrāb 464
milla 188, 265, 532, 831, 840
 Minā 227
 Mir, M. 76, 171, 510, 512, 514
mi'rāj 657, 660-661
 Mishna 206, 213, 216-217, 604
 moines, monachisme 225-226, 391-392, 434, 881
 Moïse 47, 62, 75, 77, 81, 92, 136-137, 140, 153, 182, 191, 196, 211, 213-215, 221, 238-239, 242, 251, 253, 256, 261, 264, 272, 294, 296-297, 299, 301, 304-320, 322, 324, 327, 329-330, 341, 355, 401, 420-421, 425, 442, 444, 456, 459-466, 468, 475, 483-485, 491, 502, 504, 510, 532, 573-576, 654-655, 662, 664-666, 673, 686, 693, 696, 709, 714-721, 726, 736, 752, 765-766, 768, 770-780, 782-786, 790, 800, 802, 805, 810, 812, 834, 844, 852, 854-855, 885, 894, 902, 915, 919-922, 924, 926-927, 930
 Mossoul 496
 Motzki, H. 874, 879
 moyen-perse (Pehlevi) 906
 Mu'āwiya 156
 Mubarrad, al- 27
muhājir/muhājirūn 368, 388, 407, 629, 753
 Muir, W. 19, 836
mulk 894, 899
mu'min, mu'minūn 93, 143, 158, 338, 368, 582, 843
mu'min, pl. mu'minūn 93, 143, 158, 338, 368, 582, 843
mundhir 559
 Muqātil 193
 Musaylima 253, 373
muṣḥaf 423, 612
mushrik, pl. mushrikūn 197, 237, 260-261, 263, 377, 383, 626, 632
muslim 467
 Muslim 194, 428, 436, 447, 458, 615, 875
Musnad 17
 Muṣṭaliq 871, 875
mut'a 177
 Myriam 532, 747-748
 mystique 720, 918

N

- nabī* 240, 319, 775, 811
 Nabuchodonosor 665
 Nagel, T. 428
 Nasr, S. H. 8, 808, 837, 840, 852, 859, 873, 875-879, 894-895, 903-904, 906, 908, 910, 919, 929-930

Nativité (voir aussi Noël) 145, 740, 742-745, 749, 855
 nature 10, 21, 23, 72, 136, 142, 150, 176, 216, 225, 237, 248, 250, 283, 331, 342, 371-372, 380, 391, 396, 407, 426, 473, 520, 524, 540, 558, 590, 600, 611-612, 620, 627, 629-631, 633, 635, 638-639, 643, 653, 656, 669, 672, 682, 684-685, 694, 711, 727, 735, 746, 750, 783, 786, 791, 794, 802, 822, 835, 851, 853, 856, 870, 892, 895, 900, 904, 916, 924, 932
 navire 437
 Nemrod 811
 Nessana (Naṣṭān) 385
 Nestorius, nestorien(s) 32, 391
 Neuenkirchen, P. 17, 21, 32, 36-39, 41, 43, 46, 50, 198, 233, 266, 506, 569, 584, 605
 Neuwirth, A. 10, 21, 38-39, 41-42, 46-47, 49, 71, 84, 91, 136, 144, 148, 237, 240-241, 262-263, 296-297, 320, 426, 587, 604, 623, 625, 627-630, 632, 655, 661, 663-664, 695, 708, 733-734, 744-745, 749-750, 753-755, 758, 766-767, 779, 784, 789-790, 800, 817, 823, 845, 871-872, 904, 916, 931
 Neuwirth K. 38-39, 41-42, 46-47, 49
 Nickel, G.D. 151
 Nietzsche, F. 13
 Nil (fleuve) 774
 Nisibe 430, 438, 862
 Noé 146, 148-150, 209, 215, 247, 272, 275, 296-301, 304, 306, 322-323, 350, 420-421, 425, 432, 455-460, 464-465, 468, 475, 483-485, 487, 489, 491-496, 498, 502-504, 567, 573, 577, 598, 800, 802, 812, 834, 843, 850-853, 902, 915-916, 919-921, 923-924, 926-929, 931
 Nöldeke, T. 10, 19, 27-28, 31, 35, 37, 40, 45, 49, 56, 68, 71, 75, 89, 106, 170, 238-239, 241, 273, 278, 336, 348,

359, 380, 382, 402, 422, 440, 497, 540, 603-604, 629, 646, 822, 844, 860, 870, 872, 892, 919, 930, 935
Noms divins 26-27, 833
Notre Père 20, 38
 Nouveau Testament 31-32, 40, 63, 69, 76-77, 81, 97, 101, 135, 139, 147, 183, 188, 192, 214, 251, 293, 579, 647, 713, 787, 829, 860, 873, 879, 900

O

Oberman, J. 75
 olive, olivier 880
 ordalie 146, 152
 orphelin 669-670
 O'Shaughnessy, T. 428, 642

P

Palestine 151
Panarion 232
 parabole(s) 256, 291, 295, 433, 436-437, 491, 556, 565, 573, 578, 580, 635, 695, 709-711, 822, 839, 869, 872, 879-880, 883, 895, 901, 926
 « paradigme nöldekien » 10
 paradis 57, 70, 84, 100, 181, 183, 193, 195, 210, 222-224, 272, 278-279, 281, 287, 289-292, 330, 372, 395, 398, 403, 405, 408-410, 430-431, 505, 558, 562, 566, 579, 588, 597, 625, 710, 726, 756, 789, 791, 815, 828-829, 837, 847, 863-864, 894, 896-899, 910, 925, 928
 pardon 26-27, 69, 158, 161, 175, 182, 218, 316-317, 338, 353, 379, 389, 400, 404, 409, 525, 546, 780, 789, 791, 925
 parent, parenté 175, 582, 733, 747-748, 753, 872, 879, 906
 Paret, R. 8, 25, 35-37, 40, 47-49, 56, 75, 108, 132, 173, 228-229, 231, 252-255, 258, 276, 283, 288, 300, 302, 321,

- 327, 348, 351, 354, 360, 363, 380,
382, 387, 390, 405, 408-410, 449, 451-
452, 462, 464, 467, 490, 492-494, 505,
564, 568-569, 612, 615-616, 619-620,
624, 630, 659, 665, 668, 720-721, 828,
836, 872, 901, 906, 910, 931, 934
Pasteur d'Herma 252, 458, 907
Pater Noster. Voir Notre Père
Paul (apôtre) 63, 68, 77, 89-90, 146,
192, 211-214, 250, 263, 289, 436, 473,
562, 678, 713, 741, 787, 857, 877,
879, 901, 907
Pehlevi/Pahlavi. *Voir* moyen-perse
pèlerinage 58-60, 94, 99-100, 132, 154,
203-204, 208, 227, 660, 705, 744, 821,
823, 831
Pentateuque 139, 191, 209, 262
Perse, Persan(s) 813
Peshitta 32, 35, 250, 461, 474, 520, 545,
618, 774, 785
Pétra 699
Pharaon 57, 217, 272, 297, 304, 306-
312, 314, 329, 341, 359, 361, 421,
460-463, 465-467, 483, 485, 504, 516,
529, 531, 533-534, 536, 540, 542, 575-
576, 686, 765-766, 768, 773, 775-778,
805, 854-855, 920-924
Philippe (l'apôtre) 191
Philistin 813
Philon d'Alexandrie 526, 685
Phocas 145
Pierre l'Ibère 78
Pines, S. 95
poète, poésie 297, 670, 802, 880-881,
936
Pohlmann, K. F. 72, 137, 144, 271, 278-
280, 285, 312-313, 335, 347, 353, 359,
377, 385, 449, 454, 675, 767, 786,
790-791
polémique 64, 77, 81, 83, 92, 143, 160,
182, 191-192, 212, 217, 220-226,
237-240, 244-246, 265, 311, 313, 419,
425, 434, 439, 451-453, 573-574, 590,
611-612, 623-628, 632-633, 640-641,
643-644, 654, 671-673, 684, 687-688,
697, 701, 706-707, 713, 733-735, 746,
749, 751-752, 755-758, 784, 802, 804,
806, 808, 815, 817, 832, 838, 855-856,
859, 883, 892, 894, 896, 898, 903,
905, 907, 918, 931
polythéisme, polythéiste 103, 225, 255,
380, 386, 388, 391-392, 613, 627, 633,
671, 709-710, 713, 756
porc 96, 209, 261, 285, 366
Porte 78
Postel, Guillaume 38
Potiphar 514, 518, 522-526, 528-531,
534-535
Powers, D. S. 9, 84, 175, 198, 567
prédestination 288, 668
Pregill, M. 22, 77, 619, 669-670, 701,
706-707, 767, 782, 790
Prémare, A.-L. de 20-21, 57, 64-65, 67,
70, 98-99, 103, 106, 108, 377, 445,
455, 510, 512-516, 518-519, 521-524,
526, 528-529, 531-543, 545-546, 548,
550, 576, 591, 640-643, 802, 873, 916,
928
Première épître de Paul aux Corinthiens
68, 146, 250, 263, 289, 474, 713, 787
Pretzl, O. 56
prix du sang 185
profession de foi 58, 95-96, 195, 284,
464, 466, 472, 532, 617-618, 624, 772,
924
Protévangile de Jacques 136-137, 734,
741-745, 748
Psaumes 31, 45-46, 50, 96, 107, 140,
196, 214, 225, 232, 264, 326, 436-437,
467, 488, 538-539, 557, 560, 578, 580-
581, 615, 618-619, 622-623, 673, 681,
720, 805, 813, 817, 826, 828, 832,
834, 840, 847, 880, 925, 934
Psaumes de Salomon 847

Pseudo-Denys 809, 863
 Puin, G. R. 354, 401, 446, 601-602, 824, 930
 purification, pureté rituelle 781
purqāna 810

Q

Qardes 497
 Qardū 497
 Qaṣr al-Ḥayr 33
 Qays 881
qeryānā 98, 681
qibla 92, 464
 Qumran 754
Quranic Studies 57, 67, 72, 80, 84, 98, 108, 139, 142, 303, 319, 429, 449, 471, 631, 644, 646-647, 661-664, 667, 901-902, 930
 Quraysh 93
 Quri Qarai, A. 8

R

rabb 34-38, 492, 524, 860, 865, 921
 Rabbi Joshua/Josué ben Lévi 717, 719
 Rabbi Judah 467
 Rabbi Néhémie 467
 rabbin, rabbinique 64-65, 80, 109, 216, 435, 524, 534, 813, 839
 Rachel 542
 Raḥmān 29, 453, 688, 734, 806
 raisin 531, 634
 raison 23, 28, 66-67, 79, 82-83, 138, 169, 180, 188-189, 216-217, 223, 225, 228, 232, 239, 260, 263, 282, 284, 297, 323-324, 331, 342, 351, 356, 360, 362-363, 390, 393, 395, 402-403, 408, 412, 470, 500, 525, 531, 533, 539, 542, 564, 577, 598, 616, 621-622, 626, 664, 693, 701, 716, 726, 735, 738-739, 769, 771, 773, 777, 805, 815, 892, 925

rasm 40, 91, 317
rasūl 197, 319, 362, 401, 458, 492, 559, 775, 812, 836, 840, 884, 886, 895, 900
 Rawwāfa 928
 repentir 94, 141, 156, 190, 195, 246, 248, 314, 316, 377, 385, 455, 467, 874, 910
 répudiation 104
 résurrection 77, 108, 244-245, 254, 274, 276, 280, 286-287, 294-296, 322, 419, 429, 431, 441, 558, 594, 624, 626, 628, 636, 653, 668, 672, 682, 686, 694, 696, 702-703, 705, 755-756, 776, 787, 821, 824-825, 843-844, 847, 853, 859, 862, 905
 Retsö, J. 67, 934
 Reynolds, G. S. 8, 10, 73, 77, 79, 81, 89, 91, 136, 144, 146-147, 169, 194, 203, 232-233, 237, 274, 282, 321, 407-408, 436, 447, 458-459, 470-471, 473, 488, 491, 496-497, 500-501, 558, 560-562, 564, 566, 577-581, 583, 592-593, 595, 597, 599, 675, 698, 700, 704, 706, 773-774, 831, 906-907, 909, 920-924, 926, 928, 931, 933
 rhétorique 18, 21, 59, 79-81, 89-91, 93-94, 133, 147-148, 160, 188, 226, 326, 424, 427, 434, 468, 491, 495, 510, 544, 549, 561, 564, 623, 630, 632-633, 644, 672, 683, 757, 795, 803, 823, 826, 834-835, 839, 859-860, 871, 880, 893, 897
 Richardson, M. E. J. 7
 Rippin, A. 84, 278, 438, 494-495, 712, 771, 781-783, 809, 863, 936
 Robin, C. J. 29, 68, 82
 Robinson, C. F. 94-95, 154
 Robinson, N. 93, 147, 205-206, 815, 865, 918
Roman d'Alexandre 717-718, 722
 Romanos le Mélode 538
 Rome, Romain(s) 63, 152, 473, 707, 724

Roncaglia 95
 Rosenthal, F. 521
 Rosh Hashana 852
 Rouge (mer) 931
 Ruben 519
 Rubin, U. 76-77, 100, 354, 385, 390,
 473, 603, 659, 770-772, 782, 886
 Rudolph, W. 28, 221, 248, 427
 Ryckmans, J. 33

S

sā'a 549, 602, 823-824, 896
 Sabbat 77, 220, 225, 227
 Sabéen(s) 80
sabīl /sabīl allāh 44-45, 354
 sacrifice 62, 76, 228, 260, 459, 499, 832
ṣadaqa, pl. *ṣadaqāt* 399-401
 Sadeghi, B. 111, 162, 381-382, 399
sakīna 106, 389, 774
ṣalāt 20, 67-68, 105, 503, 680-681, 746,
 833, 840
Ṣāliḥ 196, 252, 297-300, 302, 350, 425,
 455, 459, 483-485, 493, 497-499, 503-
 504, 577, 805, 853, 915-916, 919-920,
 926-931
 Salomon 29, 47, 252, 584, 800, 812-813
 salut 75, 77, 87, 293, 301, 306, 405, 431,
 457, 473, 665, 667, 810, 828, 854,
 910, 920
 Sāmīrī 311, 779, 781-785
 Ṣan'ā' 110, 162, 381-382, 399
 Sanaa/Ṣan'ā' 110, 162, 381-382, 399
 sang 62, 96, 176, 216-217, 261, 285,
 366, 393, 522, 906
 Sanhedrin 809, 863
 Sanhédrin 193, 209, 217, 223, 852, 860,
 926
 Sarah 94, 500-501
 Satan/shayṭān/Sātān 72, 74, 158-159,
 179, 182, 187, 246, 249, 256, 271,
 276-279, 281-283, 285, 327-328, 330,

342, 360, 503, 533, 579, 593, 595-596,
 632, 673, 675-677, 748, 757, 791-793,
 824, 835-836, 839, 855, 862, 876, 900
 Saūl 60, 71, 105, 813
 sceau 816
 Schedl, C. 86, 92
 Schlatter 95
 Schmitz, B. 9, 56, 63, 91
 Schoeps, H. J. 95
 Schwally, F. 19, 28, 31, 35, 37, 45, 49,
 56, 106, 336, 381, 646, 860
 science 468, 523
 scribe 109, 381, 391, 848
scriptio defectiva 40
scriptio inferior 381-382, 399
Sefer ha-Yashar 514, 527
 Segovia, C. 55, 82-83, 88, 131, 142,
 145-146, 150-151, 442, 456, 684, 926
 sémite, sémitique 21, 30, 510, 642, 699,
 934
 Sept Dormants d'Éphèse 108
 Septante 72, 76, 250
Sermo (alter) de reprehensione 829
 Sfar, M. 666, 917-918
shahāda 95, 559, 618
shahīd 840
 Shahīd, I. 850
sharī'a 836
shayṭān. Voir Satan
shirk 224, 325, 382-383, 439, 627, 669,
 894
 Shoemaker, S. 84, 101, 145, 151, 154,
 157, 428, 433, 436, 447, 615-616, 660,
 742-744, 855
 Shu'ayb 196, 252, 259, 297-300, 303-
 304, 425, 455, 459, 483-485, 493,
 502-504, 600, 774, 853, 915-916, 920,
 926-928, 930-931
shūrā 872
 Sichem 512
 Sidersky, D. 495, 514, 517, 523-525,
 542, 813

Signe(s) 84, 350, 420, 426, 555-556,
559, 807-808, 822, 839, 844, 870, 882,
892, 904, 929
signes de la fin des temps 816
Silverstein 592, 596
Simon de Cyrène 194
Sinaï (mont) 77, 191, 195, 211, 242,
771, 778, 849-850
Sinai, N. 443, 466-467, 515, 767, 770,
776, 785, 790, 846, 899, 923
sīra 875
sirāt 44
ṣirāt mustaqīm 438
Sitz im Buch 21
Sitz im Leben 20-21, 32, 37, 39, 42, 50,
357, 360, 362, 364, 369, 881
Snouck Hurgronje, C. 102
Sodome 502, 903
Sodomites 502
soleil 254, 428, 430, 449, 516, 558, 621-
622, 703, 722, 794, 904
songe 510-511, 516-517, 531, 533-534, 546
Speyer, H. 63, 77, 106, 264, 278, 315,
321, 435-436, 456, 470, 523-524, 538,
561-562, 782, 793, 804, 817, 907, 930
Spitaler, A. 68
Sprenger, A. 28, 605, 860
Stetkevych, S. P. 674
Stewart, D. J. 424, 771-772
Straflegenden 275, 296, 403, 419, 433,
454, 456, 470, 472, 626, 647, 674,
680, 759, 767, 794, 850
sudarabique 33
ṣuḥuf 140
sulṭān 838-839, 855
sunnisme, sunnite(s) 50, 177, 255
Sur la création du monde 595
sūra 70-71, 423, 445, 871-872
Suyūṭī, al- 18, 918, 935
symbole, symbolisme 63, 101, 216, 634,
705
synoptique 456, 511

Syriac Milieu of the Quran: The Recasting of the Biblical Narratives (The)
215-216, 438, 449, 514, 516-517, 519-
523, 526, 535-536, 538, 540-541, 543,
545, 767, 790, 792-793
syriaque 24, 27, 32, 37, 40-41, 43,
45-46, 49-50, 64, 68-69, 71-72, 74-76,
78-79, 81-82, 89, 91, 96, 98, 146-147,
173, 183, 188, 192, 195, 215, 223,
226, 242, 245, 251, 265, 355, 429-430,
438-439, 445-446, 473, 497, 503, 505,
514, 516-517, 520-522, 526, 537-538,
542, 545-546, 557, 563-564, 584, 596,
618, 637-638, 641-642, 671, 676-677,
681, 698, 702, 704-706, 711, 718, 722-
726, 759, 771-772, 774, 785, 793, 810,
816-817, 831, 846-847, 860, 862, 872,
908-909, 934
Syrie, Syrien(s) 23, 70, 81, 88, 145, 359,
793

T

Ṭabaqāt 65
table (bien) gardée 568
table, tablette 139, 203, 207, 225, 231-
233, 568, 699
tafṣīl 442-444
tafṣīr 9, 901
Tafṣīr al-Jalālayn 222, 225, 244, 253,
264
ṭāghūt 181, 183, 220
taḥrīf 212
Ṭalḥa 39
talion (loi de)/*lex talionis* 57, 206, 218,
837
Talmon, R. 919
Talmud de Babylone 28, 191, 193, 495
Talmud de Jérusalem 28, 863
Talmud, talmudique 28, 40, 179, 191,
193, 209-210, 495, 524, 718, 809, 849,
860, 863, 926

Tanzīl 625

Targum/Targoum 28, 76, 107, 520, 522, 813

tartīl 901

temps 12-14, 27, 29, 38, 47, 68, 87, 97-99, 141-142, 149-151, 157, 176, 193-194, 197, 208, 230, 233, 258, 277, 281, 283, 285, 288, 290, 293, 299, 306, 309, 317, 320, 322, 328, 331, 336-337, 339, 346, 349-350, 356-357, 360, 369, 371, 373, 380, 383-384, 396, 406, 429, 446, 505, 517, 530, 568, 573, 581-582, 603, 634, 636, 657, 661, 679, 687, 695, 700-702, 706, 722, 726, 758, 787, 801, 808, 823, 830, 864, 896

Terah 923-924

Téraphim 542

Tertullien 437, 685

Tesei, T. 10, 447, 483, 488, 495-496, 555, 557-558, 566, 573, 580, 587, 594-596, 702, 715, 717-718, 722-725, 862

Testamentum Domini 845, 909

Thamoud, thamoudique, thamoudéen/

Thamūd 247, 296-298, 300, 302, 455, 483, 485, 497-499, 503, 573, 577, 579, 587, 602, 674, 834, 852-853, 902, 928-929

Théodose 705

Thompson, S. 509, 707, 721

Tirmidhī, al- 17

Titus 665

Toepel, A. 72

tombe 24, 48, 248, 293, 525, 703, 718, 787

tonnerre 555, 560

Toorawa, S. 495-496, 656, 669-670, 733, 755, 765

Tora/Torah/Tawrah 68, 75, 77, 138-140, 142, 147, 160, 219, 221-222, 230, 237, 239, 252, 272, 319, 408, 442, 444, 490, 567, 708, 754, 810, 817, 855, 931

Torrey, C.E. 391, 603, 801, 809, 814, 857, 863, 886, 930

Toth 814

Tottoli, R. 73, 105, 136, 492, 501, 503, 513, 515, 524, 534, 598, 738, 775

tour de Babel 77

tremblement de terre 824

Trinité, trinitaire 85, 155, 197, 224, 232, 641, 752

Trompette 863

Ṭulayḥa 373

Turquie 497

U

Ubayy b. Ka'b 22, 39, 42-43, 110, 421

Uḥūd (bataille d') 157-159, 171, 182, 336

ʿUmar 39

Umayya b. Abī l-Ṣalt 323

umm al-kitāb 443, 568

umma 91, 221, 318, 329, 815, 838

ummī. Voir Gentils

unicité divine 22, 578, 612, 614

usure 58, 61, 109, 133, 156, 195

Uthmān 110

Uzzā (al-) 30

V

vache 55, 61-65, 77

Van Bladel, K. 557, 722-725

Van der Velden, F. 146, 151, 735

Van Reeth, J. 101, 139

Vayeshev 517, 522, 524-525, 528, 530-533, 546

Veau d'or 77, 191, 195

versets sataniques 632-633, 822, 835-836

Vie d'Adam et Ève 74, 278-279, 281, 326, 675

vierge(s) 70, 181

vigne 532

vin 58, 103, 179, 227, 531

vision 101, 141, 197, 224, 432, 455, 470,
474-475, 510-511, 516-518, 524, 530,
533, 542, 549, 557, 561, 563, 625,
756, 853
voile 212, 524, 741, 878
vol, voleur 218, 540-543
Vollers, K. 45, 437
voyage nocturne 653-654, 656-662

W

walī 258
Walīd I 33
Walker, J. 546
Wansbrough, J. 57, 67, 72, 80, 84, 98,
108, 139, 142, 150, 303, 319, 429,
449, 471, 561, 576, 631, 644, 646-647,
661-664, 667, 901-902, 930
Warrach, Y. 871
*Was hat Mohammed aus dem Juden-
thume aufgenommen?* 495, 597
Watt M. 362, 509, 848
Weil, G. 19, 935
Welch, A. 471, 918
Wellhausen J. 339, 368
Wensinck, A. J. 75, 715, 717-718, 720,
873
Wiederaufnahme (reprise répétitive)
347, 353, 359, 385, 402, 406, 449, 452
Wild, S. 67, 139, 667
Winkler, H. A. 38, 41, 46
Witztum, J. 91, 176, 215-216, 278, 438,
449, 511, 513-514, 516-517, 519-523,

526, 535-538, 540-541, 543, 545-546,
582, 767, 772, 780-781, 784-786,
789-793

Y

Yahuda, A. 174, 931
Yahvé/Yavé 192, 221, 242, 264, 840, 921
Yāqūt (al-Ḥamawī) 497
Yathrib (voir aussi Médine) 156, 410
yawm al-dīn 39-40, 837
Yémen, Yéménite(s) 33-34, 82, 88, 529,
934
Yitro/Jéthro 502, 930
Younes, M. 24, 102, 707, 777

Z

Zacharie 144, 471, 500, 733-734, 736-
739, 742, 752, 800, 813-814
Zahniser, M. 132, 143, 147, 170-172, 711
zakāt 261, 287, 385, 581, 746, 833
Zamakhsharī (al-) 901, 935
Zammit, M. 12, 27, 35, 42-43, 45, 49
Zaqqūm (arbre de) 675
Zarkashī 824
Zayd 175
Zaynab bint Jahsh 175
Zellentin, H. 46, 95, 98, 103, 195, 495,
670, 707, 759
zoroastrisme, zoroastrien(s) 83, 828
al-Zubayr 154
Zwemer, S. M. 73

TABLE

Introduction au volume 2	7
<i>Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye</i>	
SOURATE 1. <i>al-Fātiḥa</i> (L'ouvrante)	17
<i>Paul Neuenkirchen</i>	
SOURATE 2. <i>al-Baqara</i> (La vache)	55
<i>Carlos A. Segovia</i>	
SOURATE 3. <i>Āl 'Imrān</i> (La famille de 'Imrān)	131
<i>Carlos A. Segovia</i>	
SOURATE 4. <i>al-Nisā'</i> (Les femmes)	169
<i>Gabriel Said Reynolds</i>	
SOURATE 5. <i>al-Mā'ida</i> (La table)	203
<i>Gabriel Said Reynolds</i>	
SOURATE 6. <i>al-An'ām</i> (Les troupeaux)	237
<i>Gabriel Said Reynolds</i>	
SOURATE 7. <i>al-A'rāf</i> (Les hauteurs)	271
<i>Karl-Friedrich Pohlmann</i>	
SOURATE 8. <i>al-'Anfāl</i> (Le butin)	335
<i>Karl-Friedrich Pohlmann</i>	
SOURATE 9. <i>al-Tawba</i> (Le repentir)	377
<i>Karl-Friedrich Pohlmann</i>	
SOURATE 10. <i>Yūnus</i> (Jonas)	419
<i>Guillaume Dye et Julien Decharneux</i>	
SOURATE 11. <i>Hūd</i> (Hud)	483
<i>Tommaso Tesei</i>	
SOURATE 12. <i>Yūsuf</i> (Joseph)	509
<i>Julien Decharneux</i>	

SOURATE 13. <i>al-Ra'd</i> (Le tonnerre)	555
<i>Tommaso Tesei</i>	
SOURATE 14. <i>Ibrāhīm</i> (Abraham)	573
<i>Tommaso Tesei</i>	
SOURATE 15. <i>al-Hijr</i>	587
<i>Tommaso Tesei</i>	
SOURATE 16. <i>al-Naḥl</i> (Les abeilles).....	611
<i>Mette Bjerregaard Mortensen</i>	
SOURATE 17. <i>al-Isrā'</i> (Le voyage nocturne)	653
<i>Mette Bjerregaard Mortensen</i>	
SOURATE 18. <i>al-Kahf</i> (La caverne)	693
<i>Mette Bjerregaard Mortensen</i>	
SOURATE 19. <i>Maryam</i> (Marie).....	733
<i>Mette Bjerregaard Mortensen</i>	
SOURATE 20. <i>Ṭā' Hā'</i>	765
<i>Mette Bjerregaard Mortensen</i>	
SOURATE 21. <i>al-Anbiyā'</i> (Les prophètes)	799
<i>Mehdi Azaiez</i>	
SOURATE 22. <i>al-Ḥajj</i> (Le pèlerinage)	821
<i>Mehdi Azaiez</i>	
SOURATE 23. <i>al-Mu'minūn</i> (Les croyants).....	843
<i>Mehdi Azaiez</i>	
SOURATE 24. <i>al-Nūr</i> (La lumière).....	869
<i>Mehdi Azaiez</i>	
SOURATE 25. <i>Al-furqān</i> (Le critère)	891
<i>Mehdi Azaiez</i>	
SOURATE 26. <i>al-Shu'arā'</i> (Les poètes)	915
<i>Mehdi Azaiez</i>	
Index général.....	943
Noms propres, titres d'ouvrages, noms de lieux, termes techniques...	

Composition : PCA – 44 400 Rezé

Achevé d'imprimer en octobre 2019
dans les ateliers de Druckerei C.H.Beck à Nördlingen

Dépôt légal : novembre 2019

Imprimé en Allemagne

LE CORAN DES HISTORIENS

VOLUME 1 : Études sur le contexte et la genèse du texte coranique.

VOLUME 2a : Commentaire et analyse du texte coranique. Sourates 1-26.

VOLUME 2b : Commentaire et analyse du texte coranique. Sourates 27-11.

VOLUME 3 : Bibliographie des études sur le Coran. [Voir : www.editionsducerf.fr]



Détail du Coran bleu, IX^e siècle,
Kairouan, Tunisie.

© Werner Forman Archive / Bridgeman Images.