

logo not found or type unknown

Title Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate al-Ikhlāṣ / par Michel Cuypers

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 25-26 (2004)

pages 141-175

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/100320>

## UNE LECTURE RHÉTORIQUE ET INTERTEXTUELLE DE LA SOURATE AL-IKHLĀṢ

Par

Michel CUYPERS

### 1. Introduction

L'importance capitale de la sourate *al-Ikhlāṣ* pour la foi musulmane est soulignée par les traditions bien connues, selon lesquelles la lecture de cette sourate équivaut à celle du tiers du Coran. Une tradition déclare même qu'elle vaudrait la lecture du Coran tout entier<sup>1</sup>. On ne s'étonnera donc pas de l'intérêt accordé à ce texte par l'orientalisme occidental: entre 1953 et 1986, pas moins de huit études lui ont été consacrées (sur le texte entier, ou sur le terme *al-ṣamad*, au v. 2), par F. Rosenthal (1953), E. E. Calverley (1957), R. Köbert (1961), G. D. Newly (1973), R. Paret (1979), Cl. Schedl (1981), U. Rubin (1984) et A. A. Ambros (1986)<sup>2</sup>. Ces études sont toutes de caractère grammatical et/ou lexicographique. La grammaire de ce petit texte pose en effet plusieurs questions, d'ailleurs abordées par tous les commentaires classiques. L'étude lexicographique, elle, concerne surtout le terme *al-ṣamad*, un hapax dans le Coran, au sens obscur. Al-Ṭabarī (m. 310/923), dans son commentaire, propose jusqu'à six sens différents<sup>3</sup>, signe que de son temps ce terme n'était plus vraiment compris. Les orientalistes ont tenté de le définir, en cherchant dans plusieurs directions: soit en critiquant les données des commentaires classiques, soit en cherchant l'origine

1. ZAMAKHSHARĪ, *al-Kashshāf*, le Caire, 1354 h., IV, p. 232; Ibn KHĀLAWAYH, *Mukhtaṣar fī shawāḍiḥ al-Qur'ān*, éd. Bergsträsser, Leipzig, 1934, p. 182 (p. 183 dans la rééd. du Caire, s.d.).

2. V. le détail des références en annexe.

3. AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān*, le Caire, 1968, xxx, p. 344-47.

de ce terme dans des langues sémitiques anciennes (Rosenthal, Newly), soit en le comprenant à partir de l'hébreu biblique. C'est ainsi que R. Köbert et Cl. Schedl ont proposé de voir dans *šamad* un calque de l'hébreu *šūr*, rocher, utilisé abondamment dans la Bible comme épithète divine<sup>4</sup>. Ce serait là l'origine d'interprétations de ce terme en des sens très proches de «rocher», que l'on trouve dans les commentaires et dans le *Lisān al-'Arab* d'Ibn Manẓūr (m. 711/1311) (nous y reviendrons un peu plus loin). Aucune traduction du Coran parue depuis ces études de Köbert et Schedl n'a cependant, que nous sachions, retenu cette interprétation, à l'exception d'une traduction toute récente en provenance du Pakistan.

La nouveauté la plus notable concernant l'exégèse musulmane de la s. 112 provient en effet d'un grand commentaire en ourdou, en huit volumes, d'Amīn Aḥsan Iṣlāḥī, intitulé *Tadabbur-i Qur'ān* (1967-1980), traduit partiellement en anglais, par Shehzad Saleem, dans la revue *Renaissance*, à Lahore. Ce commentaire d'Iṣlāḥī présente une réelle originalité dans la tradition exégétique musulmane, par son attention constante à la cohérence du texte, tant à l'intérieur d'une sourate que dans le rapport des sourates entre elles. Selon lui, les sourates ont une unité sémantique; elles forment en outre presque toutes des paires et se regrouperaient en sept grandes séries<sup>5</sup>. Or, en ce qui concerne la sourate *al-Ikhlās*, ce commentaire, sans référence aucune, bien sûr, aux études de Köbert et de Schedl, assimile également *al-šamad* à l'épithète divine du Rocher, dans la Bible: «By the word *Šamad* is actually meant a large rock behind which refuge is sought from an enemy attack. It is because of this root meaning that it is also used for the leader of a nation, who is a resort and a refuge for his people. In many holy scriptures, particularly in the Psalms of David, God has been called a rock, and has also been addressed as the rock of help»<sup>6</sup>. En note, l'auteur réfère au Ps 18: «The Lord is my rock, and my fortress, and my deliverer». Plus loin, il précise que l'attribut *Šamad* «is mentioned after *Ahad* to explain and qualify the meanings of *Ahad*». Il estime que *Šamad* rééquilibre ce que *Ahad* pourrait avoir de trop excessif, conduisant à penser que Dieu serait un Créateur lointain, indifférent aux affaires humaines: «There is no doubt that God is free of all needs and above and beyond His creation, yet at the same time he provides and sustains them, hears and answers their calls of distress and fulfils their physical and spiritual needs. He is a rock behind which refuge can be sought — a haven and sanctuary for all». C'est pourquoi, en définitive, l'auteur traduit le v. 2 par: «He is with everyone».

4. KÖBERT, R., «Das Gottese epitheton aš-šamad in Sure 112, 2», *Orientalia* 30/2 (1961), p. 204; SCHEDL, CL., «Probleme der Koranexegese. Nochmals *šamad* in Sure 112, 2», *Der Islam* 58 (1981), p. 2.

5. MIR, M., *Coherence in the Qur'ān. A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān*, Indianapolis, American Trust Publications, 1986.

6. Dans *Renaissance*, Lahore, février 1999, cf. le site <[www.renaissance.com.pk/febqurex99.html](http://www.renaissance.com.pk/febqurex99.html)>.

Dans la même ligne, Moiz Amjad, Pakistanais de l'école d'Amīn Aḥsan Iṣlāhī, n'hésite pas à publier sur Internet la traduction suivante du v. 2 de la sourate *al-Ikhlāṣ*: «God is *the Rock* [that provides shelter to everyone]», avec l'explication suivante: «“*Ṣamad*” is used for the rock, which provides shelter from the attacking enemy. God has been referred to as the “Rock” that provides shelter and saves from the enemy, at numerous instances in the Bible as well. Thus, the first two verses state that although God is separate and distinct from all His creation, He is not similar to anything, and nor related to anyone, yet He is not heedless and inconsiderate of His creation. He is their shelter and savior». En note, le commentaire donne les références bibliques suivantes: Genèse 49, 24; Deutéronome 32, 4. 15. 18. 30; 1 Samuel 2, 2; 2 Samuel 22, 32. 47; 23, 3; Psaumes 18, 2. 31. 46; 19, 14; 28, 1; 42, 9; 62, 2. 6; 78, 35; 89, 26, etc.

La traduction de *ṣamad* par Rocher, dans le cercle des disciples d'Iṣlāhī, provient d'une réflexion sur quelques sources islamiques classiques, dont principalement le *Lisān al-'Arab*<sup>8</sup>. Celui-ci, parmi les nombreuses interprétations du mot, retient notamment «le lieu dur, surélevé de terre» (*al-makān al-ghalīṣ al-murtafi' min al-arḍ*), autrement dit, un rocher. Or le rocher offre un refuge pour les personnes en danger. D'où le sens dérivé de *ṣamad*, comme «celui à qui l'on recourt en cas de besoin» (*Lisān*, Ibn Kathīr, al-Qurṭubī...<sup>9</sup>).

Cette convergence inattendue de l'étude orientaliste et de l'exégèse musulmane incite à poursuivre la recherche. Par rapport aux huit études précitées, la méthode utilisée ici sera nouvelle. On abordera le texte de la sourate du point de vue de sa composition rhétorique et de sa fonction dans la structure d'ensemble des sourates finales du Coran. C'est en effet la «composition» ou la «structure de surface» du texte que nous entendons ici par sa «rhétorique», l'équivalent, en rhétorique sémitique<sup>10</sup>, de ce qu'Aristote étudie dans la dernière partie de la *Rhétorique*, sous le titre de «disposition du discours» (Livre III, chap. 13 à 19).

Il sera ensuite confronté avec un certain nombre de textes bibliques avec lesquels il semble avoir des affinités. Ces rapprochements non seulement confirmeront la pertinence de la traduction de *ṣamad* par Rocher, mais elles feront encore apparaître toute la sourate sous un éclairage nouveau, à la fois proche et différent de la tradition biblique.

7. Sur le site Internet <www.understanding-islam.com>.

8. Nous tenons cette information d'une réponse à une question, posée par Internet, à la revue *Renaissance*: cf. site ci-dessus, note 6.

9. IBN KATHĪR, *Tafsīr*, Beyrouth, 2000, p. 1458; QURṬUBĪ, *Al-ami' li-ahkām al-Qur'an*, le Caire, 1967, XX, p. 245 («*al-ladhī yuṣmadu ilayhi fi l-hajāt*», selon une tradition remontant à Ibn 'Abbās).

10. Sur ce concept, v. MEYNET, R., POUZET, L., FAROUKI, N., SINNO, A., *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, le Cerf, Paris, 1998.

2. La rhétorique interne de la sourate *al-Ikhlāṣ*

Bien que simple, ce petit texte mérite cependant qu'on en analyse la composition avec soin.

- 1	Qul:	«HUWA	llāh <sup>u</sup>	'AḤAD <sup>un</sup> ,
- 2			Allāh <sup>u</sup>	ṣ-Ṣamad <sup>u</sup> .
= 3	<i>Lam yalid</i>			wa <i>lam yūlad</i> ,
= 4	wa <i>lam yakun</i>	la-HU	kufuw <sup>an</sup>	'AḤAD <sup>un</sup> ».

- 1	Dis:	«LUI [est]	Dieu,	UN,
- 2			Dieu,	le Rocher,
= 3	<i>Il n'a pas engendré</i>			et <i>n'a pas été engendré</i> ,
= 4	et <i>il n'y a pour</i>	LUI	d'égal <i>pas</i>	UN».

Les quatre membres du texte se regroupent aisément en deux distiques ou deux «segments bimembres parallèles synonymiques»<sup>11</sup> mais antithétiques entre eux (1/2 ↔ 3/4).

Le premier segment (1-2) dit en positif ce que Dieu est, en deux membres synonymes: *Allāh* (répété dans les deux membres) est Un et il est *al-Ṣamad*. Le sens de *Ṣamad* doit être proche ou complémentaire de Un. La plupart des traducteurs comprennent: «l'Éternel»<sup>12</sup>. Mais ce pourrait bien être aussi «le Rocher», qui, dans la Bible, comme on le verra plus loin (par. 4.2.), figure souvent en lien avec l'affirmation du Dieu unique. «Le Rocher» rejoindrait alors une des interprétations données par les commentateurs: «Celui à qui l'on recourt dans tous ses besoins». C'est ainsi que

11. Nous empruntons la méthode et la terminologie (réduite ici au minimum) de notre analyse à l'exégète de la Bible, R. Meynet. Cf. son livre de référence, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, le Cerf, Paris, 1989 (*v.* en particulier les pp. 327-30); trad. anglaise, *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 372-76. Pour une présentation abrégée, *v.* l'introduction de notre article «Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurelle de la sourate "Joseph" et de quelques sourates brèves», *MIDEO* 22 (1995), p. 110. Pour son application au texte du Coran, *v.* aussi nos articles suivants: «Structures rhétoriques des sourates 105 à 114», *MIDEO* 23 (1997), p. 157-196; «Structures rhétoriques des sourates 99 à 104», *Annales Islamologiques*, IFAO, 33 (1999), p. 31-62; «Structures rhétoriques des sourates 92 à 98», *Annales* 34 (2000), p. 95-138; «Structures rhétoriques des sourates 85 à 90», *Annales* 35 (2001), p. 27-99; «La composition rhétorique des sourates 81 à 84», *Annales* 37 (2003), p. 91-136.

12. *V.* le relevé d'un certain nombre de traductions, en diverses langues, du xv<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle, dans ROSENTHAL, F., «Some minor problems in the Qur'ān», in *The Joshua Starr Memorial Volume*, New-York, 1953, p. 73-75, («Jewish Social Studies», Publications n°5). L'écrasante majorité traduit par «l'Éternel».

Kasimirski, dans les premières éditions de sa traduction, rend le v. 2: «C'est le Dieu à qui tous les êtres s'adressent dans leurs besoins» (éd. 1877)<sup>13</sup>.

Le deuxième segment (3-4) dit, en négatif, ce que Dieu n'est pas: il n'est ni engendreur (père), ni engendré (fils), ni l'égal de qui que ce soit.

Les commentateurs discutent des différentes possibilités grammaticales de ces deux versets: sans vouloir ici entrer dans le débat ni vouloir trancher, nous adopterons la solution majoritaire qui suit Ṭabarī, lequel considère *huwa* comme sujet, *Allāh* comme prédicat et *Aḥad* comme apposition (ou second prédicat<sup>14</sup>) de *Allāh* (nous reviendrons plus loin [par. 3.2.5.] sur la difficulté particulière que pose aux grammairiens et aux commentateurs l'absence apparente d'antécédent à *huwa*). *Allāh*, dans le deuxième verset, serait un autre prédicat de *huwa*, avec *al-Ṣamad* (défini) en apposition<sup>15</sup>. Quoiqu'il en soit des constructions grammaticales, le sens reste foncièrement le même: Dieu est Un et Il est *al-Ṣamad* / le Rocher.

Des correspondances entre les membres extrêmes de ce quatrain en soulignent l'unité: les deux membres comportent le pron. pers. 3<sup>ème</sup> pers. (*huwa*, *la-hu*), avec Dieu pour référent, et se terminent par le terme *aḥad*. Ce mot est pris dans le sens fort de «Un», dans le premier membre, et dans un sens ordinaire de «personne» (*nobody*), avec la négation, dans le dernier membre.

La correspondance des membres extrêmes (1 et 4), pourrait laisser envisager une construction en chiasme, avec une synonymie entre les membres extrêmes 1 et 4 d'une part, et les membres centraux 2 et 3 d'autre part:

– 1	Dis:		«LUI [est]	Dieu,	UN,
		= 2	Dieu,	<i>al-Ṣamad</i> ,	
		= 3	<i>Il n'a pas engendré</i>	<i>et n'a pas été engendré,</i>	
– 4	et il n'y a pour		LUI	d'égal pas	UN».

C'est apparemment une telle lecture du texte qui a entraîné certains commentateurs à donner à *Ṣamad* le même sens que le v. 3: «qui n'engendre pas et n'est pas engendré»<sup>16</sup>. Mais une telle interprétation est philologiquement peu assurée: nous ne

13. Les éditions récentes ont: «C'est le Dieu éternel» (1970).

14. U. Rubin remarque en effet que *aḥad* <sup>un</sup>, étant indéfini, ne peut pas être apposé à *Allāh*: il faut donc le considérer comme un second prédicat. Le v. 1 doit donc se comprendre: «Say: He is Allāh; (he is) one». RUBIN, U., «*Al-Ṣamad, and the high God. An interpretation of sūra CXII*», *Der Islam*, 61 (1984), p. 199.

15. Pour une discussion détaillée de la grammaire de la sourate, v. CALVERLEY, E. E., «The Grammar of the Sūratu al-Ikhlāṣ», *Studia Islamica*, 8 (1957), p. 5-14.

16. AL-ṬABARĪ, XXX, p. 345-6. Dans une autre étude, nous envisagions encore la possibilité d'une telle structure (cf. CUYPERS, Michel, «Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran», in *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles-Louvain-La-Neuve-Leuven, 2004, pp. 233-272 («Acta Orientalia Belgica»: Actes du Symposium international tenu à Leuven et Louvain-La-Neuve du 29 mai au 1<sup>er</sup> juin 2002 — D. de Smet, G. de Callatay, J.M.F. Van Reeth [éds.]).

la retiendrons pas. Plutôt que de voir une construction en chiasme, nous observerons seulement que les membres extrêmes, avec leurs correspondances, bouclent à merveille l'ensemble des quatre membres. Le sens de *Ṣamad* sera donc plus à rechercher dans son parallélisme synonymique avec *Aḥad*, à l'intérieur du segment bimembre 1-2, qu'avec le fait d'engendrer ou d'être engendré.

Enfin, l'unique rime en *-ad* harmonise les quatre membres. Cette rime est très rare dans le Coran. En dehors de la s. 112, elle n'apparaît que dans trois autres sourates, toutes situées en fin du Coran:

- s. 89: *aḥad* (v. 25 et 26),
- s. 90: *balad* (1 et 2), *walad* (3), *kabad* (4), *aḥad* (5 et 7), *lubad* (6),
- s. 111, 5: *masad*.

Sur les six termes utilisés pour cette rime, trois sont des hapax dans le Coran (*kabad*, *lubad*, *masad*), *aḥad* est répété quatre fois, *balad* deux fois, tandis que *walad* ne figure qu'une seule fois.

Dans la s. 112, *ṣamad* est également un hapax, *aḥad* figure deux fois, et *yūlad* est de même racine que *walad*.

Comme le remarque A. A. Ambros<sup>17</sup>, le choix de cette rime rare en *-ad* peut expliquer plusieurs « anomalies » dans cette sourate: l'adoption, au v. 1, de l'indéfini *aḥad* plutôt que *al-wāḥid* (que l'on retrouve dans une variante extra-canonique attribuée à Ibn Mas'ūd et al-A'mash<sup>18</sup>), le recours au mot rare *ṣamad*, au v. 2, l'inversion, souvent relevée, de l'ordre logique au v. 3 (*yālid-yūlad* au lieu de *yūlad-yālid* — il faut d'abord être engendré pour pouvoir ensuite engendrer!), et l'ordre inhabituel également du v. 4 qui devrait être: « *lam yakun aḥad<sup>un</sup> kufuw<sup>an</sup> la-hu* ». On sent, dans l'élaboration de cette sourate, un souci rhétorique et notamment de la rime qui en commande le choix des mots et la syntaxe.

### 3. La sourate *al-Ikhlās* dans son contexte rhétorique

On étudiera ici les liens structurels de la s. 112 avec d'autres sourates:

- la s. 111 avec laquelle elle forme une paire;
- l'ensemble des sourates 105-112 qui constituent un tout rhétorique: après les nombreuses sourates eschatologiques qui le précèdent, cet ensemble célèbre, en fin du Coran, la victoire de l'islam et de son Prophète sur leurs ennemis;
- les deux sourates suivantes, 113-114, les deux prières « protectrices » (*mu'awwiḍat-<sup>āt</sup>n*) qui clôturent le Livre.

17. AMBROS, A. A., « Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansätze », *Der Islam* 63/2 (1986), p. 242-3.

18. IBN KHĀLAWAYH, p. 182 (183, nouvelle éd.). JEFFERY, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 1937, p. 113.

## 3.1. Les liens de la s. 112 avec la s. 111

## S. 111

<sup>1</sup> Elles ont péri, les deux mains du PÈRE-DE-LA-FLAMME (*Abū Lahab*), et il a péri.

<sup>2</sup> Ne lui a servi de rien sa fortune et ce qu'il a acquis.

<sup>3</sup> Il sera exposé à un feu de flamme

<sup>4</sup> et sa femme, porteuse de bois,

<sup>5</sup> à son cou, une corde de fibres (*masad*).

## S. 112

<sup>1</sup> Dis: «Lui [est] Dieu, Un,

<sup>2</sup> Dieu, le Rocher (*al-Ṣamad*).

<sup>3</sup> IL N'A PAS ENGENDRÉ

et n'a pas été engendré,

<sup>4</sup> et il n'y a pour lui d'égal pas Un.

Iṣlāhī explique le regroupement des deux sourates antithétiques 111 et 112 de la manière suivante: «This surah (112) is placed after *Surah Lahab*; this is an indication of the fact that after the destruction of the biggest foe of Islam (as depicted in *Surah Lahab*), time is ripe for the proclamation of the essence of *Tawhid* once again in this land, for which Abraham had built the house of God»<sup>19</sup>.

Une paronomase (= presque homonymie) accroche la s. 112 à la précédente: *masad* (dernier mot de la s. 111), et *ṣamad* (s. 112, 2). Cela semble d'autant moins un hasard, que le dernier verset de la s. 111 est le seul de cette sourate à rimer en *-ad*, rime rare dans le Coran, comme on l'a vu, mais toutefois commune aux quatre versets de la s. 112 qui suivent immédiatement (elle est la seule sourate à rimer entièrement en *-ad*). Cette paronomase se double vraisemblablement d'un rapport sémantique d'opposition entre les deux mots: *masad*, la corde de fibres, conduit la femme d'Abū Lahab à sa ruine définitive, en Enfer, alors que *al-Ṣamad*, le Rocher protecteur, assure le salut des croyants. Cette opposition est en continuité avec l'antithèse globale qui régit les deux sourates: d'une part (s. 111) l'échec définitif des incroyables, symbolisés par Abū Lahab et sa femme qui, selon la Tradition, se sont montrés obstinément hostiles au Prophète, et d'autre part (s. 112), le triomphe de la foi proclamée par le Prophète Muhammad.

Peut-être peut-on voir encore une opposition ironique entre Abū Lahab, le «Père-de-la-flamme» qui n'engendre que le feu qui le brûlera en Enfer, et Dieu qui, lui, n'engendre pas (112, 3), parce qu'il est Un. Le fait qu'Abū Lahab ait une femme, s'oppose aussi à Dieu qui n'a pas d'égal pour engendrer! Certaines interprétations voient dans *kufuw* un équivalent de *ṣāhibā*, «compagne»<sup>20</sup>. Enfin, Abū Lahab n'a trouvé aucun secours dans «sa fortune et ce qu'il a acquis» (111, 2), car Dieu seul est le Rocher secourable.

En raison de la situation de la s. 111 dans l'ensemble des s. 105-112 qui sont, comme nous le verrons, un chant de victoire clôturant le Livre, on préférera traduire *tabbat*

19. Dans *Renaissance*, février 1999.

20. Par ex. Ibn Kathīr, p. 1459, qui réfère à la sourate 6, 101: «L'inventeur des cieux et de la terre, comment aurait-Il un enfant, quand Il n'a pas de compagne (*ṣāhibā*) et que c'est Lui qui a tout créé, et qu'Il connaît tout?».



par «elles ont péri», comme le fait Blachère: «D'ordinaire ce vt. est traduit par un optatif: *Périssent les mains*, mais comme l'a remarqué Barth, cette interprétation se heurte, dans le v. 2, à la négation *mā* qui exclut ce sens et marque seulement la négation d'un fait acquis dans le passé»<sup>21</sup>. Il ne s'agirait donc pas d'une malédiction, à situer au début de la carrière mekkoise de Muhammad, comme le comprennent la plupart des traducteurs (Hamidullah, Masson, Berque...) et commentateurs, mais d'un cri de victoire du Prophète devant la défaite de son ennemi, donc après sa mort survenue une quinzaine d'années plus tard, vers 624, après la bataille de Badr<sup>22</sup>. Shehzad Saleem (disciple d'Iṣlāḥī) traduit également au passé: «the hands of Abū Lahab have been broken and himself has perished»<sup>23</sup>. La date précoce assignée par la tradition à cette sourate (classée n° 6), serait donc à revoir.

Même si l'interprétation donnée ici voit dans cette sourate un chant de triomphe plutôt qu'une malédiction prophétique, elle reste fidèle au cadre général de la tradition exégétique qui situe cette sourate dans le contexte de l'hostilité farouche d'Abū Lahab et de sa femme à l'égard du Prophète, et dans une perspective essentiellement eschatologique, celle de leur condamnation à la peine de l'Enfer.

Dans une étude très documentée, à laquelle nous ne pouvons que renvoyer<sup>24</sup>, U. Rubin a toutefois attiré l'attention sur certaines traditions peu exploitées qui donneraient à cette sourate un sens premier assez différent de celui que la tradition lui a progressivement accordé: elle ferait allusion à la rupture qu'Abd al-'Uzzā (véritable nom d'Abū Lahab), oncle et protecteur de Muhammad, aurait consommée avec ce dernier, après que le Prophète eût proclamé l'inexistence des trois divinités païennes vénérées à la Mekke (cf. sourate 53, 19-23). En réponse, la s. III qui lui donne par dérision le nom d'Abū Lahab, annoncerait à 'Abd al-'Uzzā la vanité de ses générosités envers al-'Uzzā (ce serait là le sens des «deux mains» d'Abū Lahab au v. 1), qui n'aboutiront qu'à le conduire en Enfer; et de même pour sa femme qui participait au culte de la déesse en allumant les feux de bois sacrés et qui portait un collier de coquillages pour s'assurer sa protection magique.

Voici comment Rubin traduit la s. II2<sup>25</sup>:

<sup>1</sup> Abū Lahab's credit for his grand deeds has been lost, and he (himself) has been lost.

<sup>2</sup> The fortune (that he had spent) and the grand works that he had performed did not help him (to preserve his hands).

- 
21. BLACHÈRE, R., *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1949, II, p. III, cf. en note: BARTH, J., «Studien zur Kritik und Exegese des Qorāns», *Der Islam* (1916), p. 117.  
 22. BLACHÈRE, R., p. 110, et MONTGOMERY WATT, W., art. «Abū Lahab», *Et* <sup>2</sup>.  
 23. Dans *Renaissance*, mai-juin 1996.  
 24. RUBIN, U., «Abū Lahab and Sūra CXI», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 42 (1979), p. 13-28.  
 25. *Ibid.*, p. 18, 23, 25, 27.

<sup>3</sup> [Non traduit.]

<sup>4</sup> And his wife (shall also burn), she is a fire-wood carrier.

<sup>5</sup> On her neck there is a cord made of fibres.

Cette interprétation paraît rhétoriquement très satisfaisante. La proclamation solennelle de l'unicité de Dieu (s. 112) ferait une suite antithétique parfaitement logique à l'annonce de la ruine du polythéisme (s. 111). Et l'antithèse de la paronomase *masad-ṣamad* deviendrait particulièrement évocatrice: l'amulette païenne (traitée de «corde de fibres», pour ne pas dire de «bouts de ficelle»!) est impuissante à protéger la dévote d'al-'Uzzā; seul Dieu est le Rocher protecteur des croyants! On aurait là deux images assonancées pour désigner la protection divine: l'une totalement illusoire, l'autre bien réelle.

Du coup, cette sourate perdrait une partie de son caractère eschatologique (en dehors du v. 3 qui est clairement une promesse de l'Enfer) pour la situer dans l'histoire de la vie de Muhammad et d'Abū Lahab, au moment de la rupture de leurs relations. Ceci serait plus conforme au caractère général des sourates 105 à 111, dont on a vu qu'elles ne sont pas eschatologiques, à la différence de celles qui précèdent, mais qu'elles font allusion (le plus souvent, il faut le dire, de manière bien obscure!) à des événements historiques ou supposés tels.

Le lien entre les s. 111 et 112, selon l'interprétation de Rubin pour la s. 111, paraît si fort, que l'on peut légitimement estimer que c'est bien de cette manière que cette sourate était comprise lors de la rédaction finale du Livre. Nous reviendrons encore plus loin (par. 4.2) sur ce lien entre les deux sourates, en comparaison avec des passages analogues du Deutéro-Isaïe.

S'il faut retenir cette exégèse très séduisante proposée par U. Rubin, elle pourrait situer l'origine de cette sourate bien plus tôt, dans la septième année de la prophétie de Muhammad<sup>26</sup>.

### 3.2. Les liens rhétoriques de la s. 112 avec l'ensemble des sourates 105 à 112

Selon A. A. Iṣlāhī et son école, ces sourates, comme la plupart des sourates coraniques, sont thématiquement reliées par paires<sup>27</sup>. Sans argumenter de la même manière qu'eux, notre analyse rhétorique confirme cette opinion.

26. RUBIN, U., *ibid.*, p. 14. Notons que Rubin traduit aussi par le passé: «Abū Lahab's credit for his grand deeds has been lost, and he (himself) has been lost» (p. 18).

27. IṢLĀHĪ, A. A., «Surah Ma'un», *Renaissance*, avril 1999; SALEEM, Sh., «Surahs Kaafiroon-Nour, Lahab-Ikhlās, Falaq-Naas», *Renaissance*, mai-juin 1996.

## 3.2.1. Les S. 105 et 106

S. 105

<sup>1</sup> N'as-tu pas vu comment ton SEIGNEUR a agi envers  
LES GENS DE L'ÉLÉPHANT?  
<sup>2</sup> N'a-t-il pas fait de *leur* (-*him*) stratagème un fourvoisement?  
<sup>3</sup> Et il a envoyé contre *eux* (-*him*) des oiseaux en volées,  
<sup>4</sup> qui lancèrent sur *eux* (-*him*) des pierres d'argile,  
<sup>5</sup> puis il a fait d'*eux* (-*hum*) comme bale dévorée.

S. 106

<sup>1</sup> En raison de la protection des QURAYSH,  
<sup>2</sup> *leur* (-*him*) protection pour la caravane d'hiver et d'été,  
<sup>3</sup> qu'ils adorent donc le SEIGNEUR de ce Sanctuaire  
<sup>4</sup> qui *les* (-*hum*) a nourris contre la faim et *les* (-*hum*)  
a assurés contre la crainte.

La s. 105 célèbre le châtement, par intervention divine, d'un peuple ennemi (les «Gens de l'éléphant»); la s. 106, par antithèse, célèbre les bénédictions divines accordées à Quraysh.

Les premiers versets (105, 1 et 106, 1) mettent en scène les antagonistes: «les Gens de l'éléphant»? «Quraysh». Ils se trouvent dans des situations opposées: «fourvoisement»? «protection». Le nom «Seigneur» est repris dans les deux sourates, au début (s. 105, 1) ou au centre (s. 106, 3) — deux lieux privilégiés en rhétorique sémitique, où figure souvent le nom de Dieu (notamment dans les Psaumes). Les deux sourates se terminent sur une antithèse: les Gens de l'éléphant, par l'action divine, deviennent «bale dévorée» (105, 5), alors que les gens de Quraysh sont *nourris* par Lui contre la faim (106, 4).

Selon les commentaires et le *ḥadīth al-fīl*, la s. 105 ferait allusion à l'attaque manquée du roi chrétien yéménite Abraha contre le sanctuaire de la Mekke, en 570, année de la naissance du Prophète. En contraste, la s. 106 confirmerait les Quraysh dans la garde «de ce Sanctuaire». A.-L. de Prémare fait cependant remarquer que la s. 105 ne mentionne ni Abraha, ni le Temple, ni la Mekke<sup>28</sup>, et que «la formule initiale de la sourate "N'as-tu pas vu ce qu'a fait ton Seigneur" [*a lam tara kayfa fa'ala rabbuka*], à propos des maîtres des éléphants, fait directement écho à celle, identique, de la sourate 89, 6 qui introduit l'évocation d'une série de peuples anciens châtiés par Dieu — 'Ād, Thamūd, Pharaon»<sup>29</sup>. L'image des jets de pierre d'argile serait reprise des récits coraniques de la destruction du peuple de Loth par une pluie de pierres (les «*sijjīl*», s. 11, 83). On remarque par ailleurs de grandes similitudes syntaxiques et sémantiques entre s. 105, 3-4 et plusieurs passages concernant le châtement du peuple de Loth:

28. DE PRÉMARE, A.-L., «Il voulut détruire le Temple». L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'islam. *Aḥbār et Histoire*, *Journal Asiatique* 288/2 (2000), p. 348.

29. *Id.*, p. 355. Précédemment, de Prémare avait suggéré que la victoire de la s. 105, mobilisant des éléphants, pourrait être celle de Qādissiya où les Arabes ont défait les troupes perses, équipées avec des éléphants; in «Les Éléphants de Qādissiya», *Arabica* 45 (1998), p. 261-262. Cette interprétation, si elle pouvait être confirmée, conviendrait évidemment fort bien au chant de victoire de l'islam que sont les s. 105 à 112.

- 'arsal<sup>a</sup> 'alay-him ṭayr<sup>an</sup> abābīl<sup>a</sup>, tarmi-him ḥajarat<sup>in</sup> min sijjīl<sup>in</sup> (S. 105, 3-4)  
 'arsalnā 'alay-him ḥāsib<sup>an</sup> (54, 34)  
 'amṭarnā 'alay-him maṭar<sup>an</sup> (7, 84; 26, 173; 27, 58)  
 'amṭarnā 'alay-him ḥajarat<sup>an</sup> min sijjīl<sup>in</sup> (11, 82-83)

Quant à l'éléphant, qu'il faut selon toute vraisemblance prendre comme un collectif<sup>30</sup>, il pourrait, selon A.-L. de Prémare, provenir du *Troisième livre des Maccabées*, roman où est raconté le règne de Ptolémée IV Philopator (± 246 — ± 241 avant notre ère): empêché, par intervention divine, de pénétrer dans le saint des saints du Temple de Jérusalem, une fois rentré en Égypte, il voulut se venger sur les juifs d'Alexandrie en les réunissant dans l'hippodrome de cette ville, dans l'intention de les écraser avec des éléphants. Mais, à la prière du grand prêtre éléazar, ceux-ci se retournèrent contre les soldats de Ptolémée et c'est eux qui furent écrasés<sup>31</sup>. Ce récit a pu servir de modèle littéraire pour former celui de l'attaque d'Abraha contre la Ka'ba de la Mekke.

Quoiqu'il en soit de ses origines, ce récit, placé en tête de ce cantique final de victoire, symbolise ici tous les peuples ennemis de l'islam repoussés par Dieu. On peut penser que ce récit a été choisi plutôt qu'un autre (celui des 'Ād, ou des Thamūd, par ex.), en raison de sa connexion directe avec le Prophète (l'événement, selon la tradition, aurait eu lieu l'année même de sa naissance), avec le Temple de la Mekke et avec les gens de Quraysh dont il sera question dans la sourate suivante.

La S. 106 a fait l'objet de lectures et d'interprétations très différentes, dont U. Rubin a étudié le détail et l'évolution<sup>32</sup>. Le sens premier de *īlāf* (le mot qui fait le plus difficulté) serait la bienveillance et la protection d'Allāh accordées aux Quraysh, à titre de «gens d'Allāh» (*ahl Allāh*)<sup>33</sup> et de «gens du sanctuaire» (*ahl al-ḥaram*). Cette bienveillance divine qui a fait des Quraysh les gardiens du principal sanctuaire d'Arabie centrale, les fait bénéficier des avantages économiques du pèlerinage, en sorte qu'ils ne sont plus astreints aux caravanes régulières de l'hiver et de l'été, qui les faisaient chercher leur subsistance au Yémen et en Syrie, au risque d'être attaqués en cours de route. Et s'ils voyageaient malgré tout, le fait qu'ils étaient désormais gardiens du sanctuaire leur assurait une protection sacrée contre les attaques. En reconnaissance de cette protection divine, les Quraysh sont invités à ne plus adorer que le

30. Mawdūdī signale des traditions selon lesquelles il y aurait eu treize ou neuf éléphants. *The Meaning of the Qurān*, Lahore, Islamic publications, XVI, 1991, p. 229.

31. DE PRÉMARE, A.-L., «Il voulut détruire le Temple...», p. 355-6.

32. RUBIN, U., «The *īlāf* of Quraysh. A Study of sūra CVI», *Arabica* 31/2 (1984), p. 163-188.

33. «Les Qurayshites qui dirigeaient le temple se qualifiaient volontiers d'Ahl-Allah, "les gens d'Allah". Ce dieu supérieur, dont le culte semble s'être étendu à l'ensemble de l'ancien monde arabe, était très probablement une divinité suprême commune à toutes les religions sémitiques», D. CHEVALIER ET A. MIQUEL, *Les Arabes. Du Message à l'Histoire*, Paris, Fayard, 1995, p. 35.

«Seigneur de ce Sanctuaire [la Ka'ba]» qui, avec l'avènement de l'islam, ne peut qu'être Allāh et non plus Hubal, le grand dieu détrôné de la Ka'ba; car Allāh est «la seule et unique origine de leur immunité, de leur bien-être et de leur prospérité»<sup>34</sup>.

On trouve une telle interprétation «bienveillante» de cette sourate, dans la traduction de Maulvi Muhamad Ali:

<sup>1</sup> For the protection of the Quraish

— <sup>2</sup> Their protection during their journey in the winter and the summer —

<sup>3</sup> So let them serve the Lord of this House,

<sup>4</sup> Who feeds them against hunger and gives them security against fear.

Et M. M. Ali commente en note: «Divine protection of the Ka'ba and destruction of its enemies [= s. 105] was a special favour granted to the Quraysh, for it led to their protection. It is a fact that, being guardians of the Ka'ba, they were respected when they set out on their journeys, while within the sacred territory they enjoyed an unparalleled safety»<sup>35</sup>.

Toutefois, une telle interprétation bienveillante cadrerait mal avec la date très précoce attribuée à cette sourate par la tradition (n° 29), alors que le Prophète devait affronter l'hostilité des Quraysh. C'est pourquoi, d'autres interprétations ont vu le jour, dans lesquelles ce n'est plus Dieu qui est le sujet (sous-entendu) du *maṣḍar ilāf*, mais les Quraysh eux-mêmes: leur «habitude» des caravanes d'hiver et d'été les détournent de l'adoration d'Allāh. La sourate devient une condamnation des Quraysh polythéistes. Pour contourner la difficulté, certains commentateurs, selon al-Ḍaḥḥāk (m. 105h. / 723) et al-Kalbī<sup>36</sup>, auraient considéré cette sourate comme médinoise: sa «descente» après la conquête de la Mekke et le ralliement des Quraysh à l'islam, rendait plus acceptable la bienveillance d'Allāh à leur égard<sup>37</sup>.

Quelle que soit l'origine historique et le sens originel de cette sourate, le fait qu'elle ait été placée en fin de Coran, dans le groupe des sourates qui célèbrent la victoire de l'islam, appelle une telle interprétation ou ré-interprétation positive: le Temple est supposé purifié de ses idoles, la suprématie des Quraysh sur le *ḥaram* (maintenant islamisé) de la Mekke et de son Sanctuaire, bien établie.

Ainsi comprise, la sourate fait une parfaite antithèse avec la précédente, elle-même entendue dans le cadre de la tradition concernant l'attaque du Temple par Abraha: Dieu défait les ennemis de la Ka'ba tandis qu'il protège les Quraysh, gardiens héréditaires

34. RUBIN, «The ilāf of Quraysh», p. 173.

35. MAULVI MUHAMAD ALI, *The Holy Qur-ān*, Lahore, 1920, p. 1226.

36. AL-QURṬUBĪ, *Al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, XX, Le Caire, 1955, p. 200.

37. RUBIN, «The ilāf of Quraysh», p. 182, avec références dans la note 91. V. aussi ZAMAKHSHARĪ, IV, p. 242.

taires du sanctuaire, maintenant convertis à l'islam. C'est sans doute pour avoir ressenti ainsi le lien entre les deux sourates qu'Ubayy ibn Ka'b, dans son corpus, les auraient considérées comme n'en faisant qu'une et que le calife 'Umar, nous dit la tradition, les auraient récitées sans les séparer par la *bismillāh*.

Enfin, l'idée contrastée de «fourvoisement» (105, 2) / «protection» (106, 1 et 2) se retrouve en inclusion dans les deux sourates finales (111 et 112) de cet ensemble s. 105-112. Comme les Gens de l'éléphant se sont laissés fourvoyer par leur stratagème (105), Abū Lahab et sa femme se sont aussi laissés égarer par leur fortune (qui «ne leur a servi de rien», 111, 2), ou par leur culte généreux d'al-'Uzzā (selon l'interprétation de Rubin). Et comme les Quraysh ont été l'objet de protection et de bienveillance divine (106), ainsi Dieu est-il le Rocher protecteur de tous les croyants (112).

### 3.2.2. Les s. 107 et 108

#### S. 107

- <sup>1</sup> As-tu vu celui qui traite-de-mensonge le Jugement?
- <sup>2</sup> Or, c'est celui qui repousse l'orphelin
- <sup>3</sup> et n'incite pas à nourrir le pauvre.
- <sup>4</sup> Malheur aux PRIANTS
- <sup>5</sup> qui, eux, DE LEUR PRIÈRE SONT DISTRAITS,
- <sup>6</sup> qui, eux, font ostentation,
- <sup>7</sup> et refusent l'aide.

#### S. 108

- <sup>1</sup> En vérité, Nous t'avons accordé l'abondance.
- <sup>2</sup> PRIE donc pour ton Seigneur et sacrifie.
- <sup>3</sup> En vérité, qui te hait, c'est lui le sans-postérité.

La s. 107 oppose l'attitude égoïste, avare et faussement pieuse des «hypocrites» (les *munāfiqūn*<sup>38</sup>, qui «refusent l'aide» [v. 7]), objet de malédiction divine («Malheur aux priants...» [v. 4]), à la piété du Prophète, objet de la générosité bienveillante de Dieu («Nous t'avons accordé l'abondance») dans la s. 108.

Le sens exact de *mā'ūn* (107, 7) fait difficulté aux commentateurs, en raison de la voyelle longue de la première syllabe. Selon T. Nöldeke, le mot serait d'origine étrangère. Geiger et Kremer y voient un dérivé de l'hébreu *mā'ōn* «refuge». C'est sous l'influence de l'arabe *ma'ūna* que le mot aurait pris le sens de «aide»<sup>39</sup>; d'où l'interprétation de *zakāt* donnée par beaucoup de commentateurs. Mais, dans le contexte de la s. 112 et du nom divin *Ṣamad*, on notera la grande proximité de sens entre «refuge, aide» et «Rocher»: le pécheur refuse le refuge ou l'aide à celui qui en a besoin, contrairement à Dieu, le Rocher qui abrite et secourt tous ceux qui ont recours à Lui.

Ch. Luxenberg a récemment proposé une interprétation originale de l'énigmatique s. 108<sup>40</sup>, y voyant plusieurs termes qui proviendraient de l'araméen, en sorte qu'on

38. MUQĀTIL IBN SULAYMĀN, *Tafsīr*, IV, Le Caire, 1988, p. 871.

39. JEFFERY, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938, p. 256, avec références.

40. LUXENBERG, Ch., *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2000, p. 271-276. Pour une lecture historique de cette sourate, plus conforme aux

aboutirait au texte suivant (inspiré de la *Première Lettre de saint Pierre*, 5, 8-9, en usage dans la liturgie chrétienne<sup>41</sup>):

- <sup>1</sup> Nous t'avons donné [vertu] de persévérance;
- <sup>2</sup> Prie donc ton Seigneur et persiste [dans la prière].
- <sup>3</sup> Ton adversaire [Satan] est [alors] vaincu.

Cette interprétation ferait, il faut en convenir, une belle antithèse avec la sourate précédente: contrairement «aux *priants* qui, eux, *sont distraits*, qui, eux, font ostentation» (107, 4-6), le Prophète est invité à une prière sincère et persévérante: «*Prie donc ton Seigneur et persiste*». Alors que les premiers sont voués au malheur (de la damnation, évidemment: «Malheur aux priants!», 107, 4), le Prophète priant, lui, est vainqueur de Satan. Le v. 2 pourrait être rapproché de s. 70, 22-23: «Sauf les priants, qui, eux, dans leur prière persévèrent» (*Illā al-muṣallīn<sup>a</sup> al-ladhīr<sup>a</sup> hum 'alā ṣalāti-him dā'imūn<sup>d</sup>*).

Les deux premières sourates (105-106) célèbreraient un châtement (d'un peuple ennemi) et une bénédiction (de Quraysh) de caractère plutôt matériel et politique, les deux suivantes (107-108), une défaite (des hypocrites) et une victoire (du Prophète) de caractère moral et spirituel.

En revanche, la version canonique de la sourate 108 présente un parallélisme plus accentué avec la s. 106: comme les Quraysh sont invités à adorer «le Seigneur de ce Sanctuaire», en reconnaissance pour la protection qu'Il leur accorde, de même, le Prophète est-il invité à prier «son Seigneur», en reconnaissance pour l'abondance dont Il l'a comblé.

### 3.2.3. Les s. 109 et 110

S. 109

- <sup>1</sup> Dis: «Ô MÉCRÉANTS!
- <sup>2</sup> Je n'adore pas ce que vous adorez
- <sup>3</sup> et vous n'êtes pas adorant ce que *j'adore*.
- <sup>4</sup> Je ne suis pas *adorant* ce que vous avez adoré,
- <sup>5</sup> et vous n'êtes pas adorant ce que *j'adore*.
- <sup>6</sup> À vous votre religion, à moi [ma] religion».

S. 110

- <sup>1</sup> Lorsque vient le secours de Dieu et la victoire
- <sup>2</sup> et que tu vois LES GENS entrer dans la religion de Dieu EN FOULES,
- <sup>3</sup> *glorifie* donc par la louange de ton Seigneur et demande-lui pardon.
- <sup>4</sup> En vérité, Il est celui-qui-accueille-le-repentir.

Les s. 109-110 chantent la victoire de la vraie «religion de Dieu» dans laquelle «les gens» entrent «en foules» (110, 2), face aux autres religions, celles des «mécraents»

traductions et aux interprétations classiques, v. CHABBI, J., *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noésis, 1997, p. 240-46, 450 et notes, p. 555-56, 572.

41. «Soyez sobres, veillez. Votre partie adverse, le Diable, comme un lion rugissant rôde, cherchant qui dévorer. Résistez-lui, fermes dans la foi...» (1 P 5, 8-9).

(109). Les deux sourates évoquent l'adoration du Prophète à l'égard du vrai Dieu («j'adore/adorant», 109, 3, 4, 5 // «glorifie par la louange», 110, 3).

Selon la tradition, la s. 109 serait précoce (elle occupe la 18<sup>ème</sup> place dans l'ordre chronologique traditionnel) et refléterait des tentatives de compromis de la part des polythéistes de Quraysh avec Muhammad. Toutefois, placée en fin de Coran, et doublée de la s. 110 qui célèbre la victoire totale de l'islam, on peut y lire aussi une rupture radicale de l'islam avec le judaïsme et le christianisme.

«La sourate, écrit Boubakeur, indique une rupture définitive avec les autres confessions. Elle marque, dès le début de l'apostolat [souligné par nous] la condamnation de toute équivoque, de toute conciliation avec les religions existantes, aussi bien l'idolâtrie que le judaïsme et le christianisme»<sup>42</sup>. Comme le montre bien E. Platti, les choses sont allées beaucoup plus progressivement, la rupture avec le judaïsme et le christianisme n'ayant eu lieu qu'à Médine<sup>43</sup>. Peut-être d'origine plus ancienne et visant primitivement le polythéisme, cette sourate, lue en fin du Livre, y récapitule selon toute vraisemblance toutes les ruptures successives qu'a connues l'islam naissant: d'abord avec le polythéisme, ensuite avec le judaïsme, et finalement avec le christianisme.

#### 3.2.4. Les s. III et II2

Enfin, la s. 112 proclame la foi monothéiste, fondement de la «religion de Dieu» contre ses détracteurs symbolisés par Abū Lahab et sa femme (s. III).

#### 3.2.5. La structure d'ensemble des s. 105 à 112

L'ensemble des s. 105-112, distinct des sourates eschatologiques qui précèdent et des deux prières finales 113-114, ne se présente pas seulement comme une suite de paires de sourates, mais comme un tout cohérent, une «séquence» rhétorique, composée de deux séries parallèles (deux «sous-séquences», 105-108 // 109-112), dans lesquelles les sourates se répondent deux à deux, en alternant les sourates «négatives» annonçant l'échec des mécréants, et les sourates «positives» célébrant la victoire de l'islam: victoire de la tribu de Quraysh, du Prophète, des croyants et finalement de Dieu même.

- Les s. 105//109 mettent en scène des impies: «les Gens de l'éléphant» // les «mécréants». La s. 105 est un chant de victoire contre un peuple ennemi châtié par Dieu. La s. 109 est un chant de victoire de la vraie religion contre celle des «mécréants» des autres religions.

42. BOUBAKEUR, *Le Coran*, II, Paris, Fayard-Denoël, 1972, p. 1263.

43. E. PLATTI, *Islam... étrange? Au-delà des apparences, au cœur de l'acte d'islam*, acte de foi, Paris, Le Cerf, 2000, p. 151-176 (chap. 6, «Les thèmes du Coran dans les sourates médinoises»).



- Les s. 106//110 commencent par évoquer «la protection» (106, 1) et «le secours» (110, 1) de Dieu. Elles mettent de nouveau en scène des collectivités, mais cette fois-ci à valeur positive: «Quraysh» // «les gens en foules» (de croyants). Elles ont en leur centre un appel à la prière: «qu'ils adorent donc le Seigneur de ce Sanctuaire» (106, 3) // «glorifie donc par la louange de ton Seigneur» (110, 3). La s. 106 est un chant de victoire des Quraysh: ils sont bénis par Dieu qui les nourrit et les protège.

## S. 105

- <sup>1</sup> N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a agi envers  
*LES GENS DE L'ÉLÉPHANT?*  
<sup>2</sup> N'a-t-il pas fait de leur stratagème un fourvoiement?  
<sup>3</sup> Et il a envoyé contre eux des oiseaux en volées,  
<sup>4</sup> qui lancèrent sur eux des pierres d'argile,  
<sup>5</sup> puis il a fait d'eux comme bale dévorée.

## S. 109

- <sup>1</sup> Dis: «Ô *MÉCRÉANTS!*  
<sup>2</sup> Je n'adore pas ce que vous adorez  
<sup>3</sup> et vous n'êtes pas adorants ce que j'adore.  
<sup>4</sup> Je ne suis pas adorant ce que vous avez adoré,  
<sup>5</sup> et vous n'êtes pas adorant ce que j'adore.  
<sup>6</sup> À vous votre religion, à moi [ma] religion».

## S. 106

- <sup>1</sup> En raison de *la protection* des Quraysh,  
<sup>2</sup> leur protection pour la caravane d'hiver et d'été,  
<sup>3</sup> *qu'ils adorent donc le Seigneur de ce Sanctuaire*  
<sup>4</sup> qui les a nourris contre la faim et les a assurés contre la crainte.

## S. 110

- <sup>1</sup> Lorsque vient *le secours* de Dieu et la victoire  
<sup>2</sup> et que tu vois *LES GENS* entrer dans la religion de Dieu  
*EN FOULES,*  
<sup>3</sup> *glorifie donc par la louange de ton Seigneur* et  
demande-lui pardon.  
<sup>4</sup> En vérité, Il est celui-qui-accueille-le-repentir.

## S. 107

- <sup>1</sup> As-tu vu *CELUI QUI TRAITE-DE-MENSONGE LE JUGEMENT?*  
<sup>2</sup> Or, c'est celui qui repousse l'orphelin  
<sup>3</sup> et n'incite pas à nourrir le pauvre.  
<sup>4</sup> Malheur aux priants  
<sup>5</sup> qui, eux, de leur prière sont distraits,  
<sup>6</sup> qui, eux, font ostentation,  
<sup>7</sup> et refusent l'aide.

## S. 111

- <sup>1</sup> Elles ont péri, les deux mains du *PÈRE-DE-LA-FLAMME*  
(Abū Lahab), et il a péri.  
<sup>2</sup> Ne lui a servi de rien sa fortune et ce qu'il a acquis.  
<sup>3</sup> Il sera exposé à un feu de flamme  
<sup>4</sup> et sa femme, porteuse de bois,  
<sup>5</sup> à son cou, une corde de fibres.

## S. 108

- <sup>1</sup> En vérité, Nous t'avons accordé l'abondance.  
<sup>2</sup> *PRIE* donc pour ton Seigneur et sacrifie.  
<sup>3</sup> En vérité, qui te hait, c'est lui le *sans-postérité*.  
(Selon Luxenberg:)  
<sup>1</sup> Nous t'avons donné [vertu] de persévérance  
<sup>2</sup> *PRIE* donc ton Seigneur et persiste [dans la prière].  
<sup>3</sup> Ton adversaire [Satan] est [alors] vaincu.

## S. 112

- <sup>1</sup> *DIS*: «Lui [est] Dieu, Un,  
<sup>2</sup> Dieu le Rocher.  
<sup>3</sup> Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré,  
<sup>4</sup> et il n'y a pour lui d'égal pas Un».

- La s. 110 élargit la perspective, de la tribu de Quraysh aux «gens en foules»; elle est clairement un chant de victoire annonçant le triomphe de l'islam: «Lorsque vient le secours de Dieu et *la victoire*» (v. 1).

- Les s. 107//111 visent à leur tour des impies: «celui qui traite de mensonge le Jugement» // «Abū Lahab». Ces impies sont menacés («Malheur!», 107, 4) ou condamnés (111). Les s. 108//112: ont un verbe à l'impératif, «prie» // «dis», et deux tournures de même sens: «sans postérité» (*al-'abtar*) // «il n'a pas engendré» (*lam yalid*). Mais à vrai dire, l'interprétation de Luxenberg donnerait une structure rhétorique bien plus séduisante: les deux «sous-séquences» parallèles (105-108 // 109-112) se termineraient chacune par une invitation à la prière, adressée par Dieu au Prophète: «prie» / «dis». En 108, le Prophète serait invité à prier avec persévérance et confiance, puisque Satan, son adversaire, est maintenant vaincu. Et la s. 112 enchaînerait admirablement, après la défaite d'Abū Lahab et du polythéisme, en donnant le contenu — typiquement islamique — de cette prière.

On constate donc que, malgré leur apparence et leur origine certainement disparates, ces huit sourates ont été intimement interconnectées dans la rédaction finale du Coran, pour constituer comme un hymne de victoire de l'islam, en finale du Livre. Ce sens est évident pour la s. 110: tenue par la tradition pour la dernière sourate révélée (l'exhortation divine à la demande de pardon annoncerait la mort prochaine du Prophète<sup>44</sup>), elle se présente clairement comme un point final de la mission du Prophète. Comme telle, elle a tout naturellement sa place en fin du Livre et c'est en fonction d'elle que les autres sourates ont été regroupées (et éventuellement réinterprétées) dans l'ensemble cohérent des sourates 105-112.

Les quatre sourates «positives» contiennent toutes un appel à la prière, en leur centre (106, 108, 110) ou au début (112) (nous avons déjà dit l'importance de ces lieux, en rhétorique sémitique). Trois d'entre elles (108, 110, 112) expriment cet appel par un verbe à l'impératif singulier, adressé au Prophète: les deux premières lui ordonnent de prier, sans que la prière ne soit ensuite formulée. Le dernier impératif («Dis!», 112, 1), au contraire, est suivi des paroles que le Prophète doit dire dans sa prière d'adoration. On peut très bien lire à la suite (surtout dans l'interprétation de Luxenberg) les sourates 108, 110 et 112: l'invitation à la prière de 108, 2 («prie donc ton Seigneur et «persiste»») et 110, 3 («glorifie donc par la louange de ton Seigneur») trouve son achèvement dans la s. 112. C'est par cette profession de foi (la s. 112) que le Prophète doit prier et adorer son Seigneur. Il donne ainsi l'exemple du musulman priant, pour qui la prière est avant tout proclamation de l'unicité divine<sup>45</sup>.

44. HAMIDULLAH, *Le Saint Coran*, 1986, commentaire de la s. 110, p. 825.

45. On peut noter au passage le parallélisme entre Dieu introduisant la prière de la s. 112 par «Dis», et Jésus enseignant la «prière du Seigneur» dans saint Luc: «Quand vous priez, dites : Père, que ton Nom soit sanctifié...» (Lc 11, 2).

Lue ainsi, la s. 112 peut voir résolu un des problèmes soulevés par sa construction grammaticale. Les commentateurs se demandent: si *huwa* est sujet du v. 1, où donc se trouve son antécédent? S'il s'agit d'*Allāh*, dans ce cas l'antécédent suit le pronom, ce qui est grammaticalement anormal. Pour résoudre le problème, ils ont eu recours à des *ḥadīth* d'*asbāb al-nuzūl*, expliquant que la s. 112 était une réponse à des questions posées au Prophète par des païens, des juifs ou des chrétiens, au sujet de Dieu et de ses enfants. L'antécédent se trouverait donc dans les questions posées par ces gens, et le Prophète serait invité à enchaîner: «(Ce Dieu dont vous me parlez n'est pas comme vous le dites,) lui, il est Dieu, Un etc.». La rhétorique permet de faire l'économie de ce recours aux *asbāb al-nuzūl*: l'antécédent est tout simplement «ton Seigneur» dans les s. 108, 2: «Prie donc *ton Seigneur* et persiste» et s. 110, 3: «Glorifie donc par la louange de *ton Seigneur*», suivis de: «Dis: "*Lui*, il est Dieu, Un"» (112, 1).

Placée en fin de ce chant de victoire, l'épithète divine du Rocher/*Ṣamad* en résume admirablement tout le sens: Dieu s'est montré le refuge et le protecteur des croyants et du Prophète contre leurs ennemis. Il est le Rocher solide qui a assuré la victoire de l'islam. Dans la s. 106, 1, Dieu a assuré «la protection» des Quraysh contre la faim et la crainte des attaques, en leur confiant la garde du Sanctuaire. En s. 110, 1, «le secours de Dieu» vient à la rencontre du Prophète pour assurer le succès de sa prédication. En s. 108, 1, Dieu lui accorde l'abondance (ou «la vertu de persévérance»? ). En revanche, dans les s. 105, 107, 111, Dieu intervient pour mettre en échec ses ennemis et, dans la s. 109, pour séparer définitivement l'islam des autres religions. En tout cela, Dieu se montre le Rocher protecteur des croyants musulmans et de l'islam. Le pécheur, lui, agit exactement de manière opposée au divin Rocher, puisqu'il refuse de nourrir le pauvre (111, 3) et d'accorder refuge ou aide (111, 7).

### 3.3. *Les liens rhétoriques entre la s. 112 et les s. 113-114*

Les deux prières conclusives du Coran commencent, comme la s. 112, par le même impératif: «Dis!», suivi de: «Je me réfugie dans le Seigneur». Dieu est donc, pour le croyant, le Seigneur dans lequel il cherche protection et refuge. On retrouve par conséquent le sens de «Rocher» protecteur dans les verbes initiaux des deux sourates dites, précisément, «protectrices»: le croyant se réfugie en Dieu, source de salut, «Rocher» en qui il cherche protection contre les attaques du mal.

### 3.4. *Une similitude rhétorique et sémantique entre s. 112 et s. 13, 30*

U. Rubin a relevé qu'en dehors de la s. 112, on rencontre neuf fois, dans le Coran, la construction «*Qul huwa...*», et que, dans tous ces cas, *huwa* est sujet d'une phrase

nominales<sup>46</sup>. Dans quatre cas (s. 6, 65; 13, 30; 67, 23 et 24), la phrase inaugure une explication sur le Dieu Un: *huwa* sujet, réfère à Dieu, dont il est question dans le texte qui précède.

Le cas de s. 13, 30 est particulièrement intéressant car ce verset se présente, dans sa deuxième partie (les membres e-h) comme une quasi réplique de la s. 112:

Le verset est construit en deux « morceaux » rhétoriques (a-d / e-h) comptant chacun deux « segments bimembres » ou « distiques »: a-b / c-d; e-f / g-h<sup>47</sup>. Le premier morceau est narratif, le second est un discours, introduit par l'impératif « Dis! ».

-	<sup>a</sup>	Ainsi Nous t'avons envoyé dans <i>une communauté</i>	
-	<sup>b</sup>	avant laquelle d'autres <i>communautés</i> ont passé,	
=	<sup>c</sup>	pour que tu récites sur <i>eux</i> ce que Nous t'avons révélé,	
=	<sup>d</sup>	mais <i>eux</i> mécroient le Très Miséricordieux.	
-----			
+	<sup>e</sup>	Dis:    « <i>Lui</i> [est] mon Seigneur,	
+	<sup>f</sup>	pas d'autre Dieu            que <i>Lui</i> .	
*	<sup>g</sup>	<i>En Lui</i> j'ai mis ma confiance,	
*	<sup>h</sup>	et <i>vers Lui</i> le repentir».	

Ce petit discours présente de grandes similitudes rhétoriques et sémantiques avec la s. 112: ce sont deux quatrains de deux segments bimembres chacun et ayant en commun plusieurs synonymies.

S. 13, 30

S. 112

-	<sup>e</sup>	Qul: <i>Huwa</i> Rabbī	
=	<sup>f</sup>	<i>lā</i> ilāh <sup>a</sup> illā <i>huwa</i> .	
+	<sup>g</sup>	'Alay-hi            TAWAKKALT <sup>u</sup>	
	<sup>h</sup>	wa ilay-hi           matāb <sup>i</sup> . =	

-	<sup>1</sup>	Qul: <i>Huwa llāh</i> <sup>u</sup> 'aḥad <sup>un</sup> ,	
+	<sup>2</sup>	Allāh <sup>u</sup> AL-ṢAMAD <sup>u</sup> .	
	<sup>3</sup>	<i>Lam</i> yalid           wa <i>lam</i> yūlad,	
	<sup>4</sup>	wa <i>lam</i> yakun la-hu   kufuw <sup>an</sup> 'aḥad <sup>un</sup> .	

S. 13, 30 <sup>e</sup> correspond à s. 112, 1: l'impératif *Qul*, suivi du sujet *huwa* et d'un nom divin (*Rabbī* // *Allāh*).

S. 13, 30 <sup>f</sup> correspond à s. 112, 3 et 4: la négation d'une quelconque divinité en dehors de Dieu.

S. 13, 30 <sup>h</sup> est sans équivalent.

Mais s. 13, 30 <sup>g</sup> est synonyme de s. 112, 2: «En Lui j'ai mis ma confiance» // «Dieu, le Rocher». Dieu est Rocher parce qu'en lui on peut se réfugier avec confiance. Cette synonymie confirme bien un des sens fondamentaux donnés à *Ṣamad*: «Celui à qui l'on recourt dans tous ses besoins».

46. RUBIN, «*Al-Ṣamad*, and the high God», p. 198.

47. On remarquera au passage que ce verset d'une sourate réputée médinoise respecte parfaitement les principes de symétrie de la rhétorique sémitique. Quoiqu'il en paraisse, celle-ci ne vaut pas seulement pour les sourates brèves, mekkoises, mais également pour les sourates longues, médinoises. Mais il faut évidemment réécrire le texte pour qu'en apparaissent les parallélismes.

#### 4. La sourate *al-Ikblās* et la Bible

##### 4.1. *L'épithète divine «le Rocher», dans la Bible*

Dans la Bible et plus précisément dans le Premier Testament, on rencontre 33 fois le terme «Rocher» comme épithète divine et cela, dans quatre livres seulement:

- pas moins de 7 occurrences dans le seul «cantique de Moïse», au chap. 32 du *Deutéronome*, qu'on a pu appeler «l'hymne au Rocher»,
- 5 occurrences, dans les *Premier* et *Deuxième Livres de Samuel* (dont 3 dans le «cantique de David» de 2 Sam 22),
- 4 dans le livre d'*Isaïe*,
- 18 dans le livre des *Psaumes* (dont trois dans le Ps 18 qui est une reprise du «cantique de David» de 2 Sam 22).

Dieu est appelé Rocher, parce qu'il offre un refuge contre le danger et assure le salut. Aussi bien, un certain nombre de textes font-ils simplement de Rocher un attribut synonyme de Dieu: Dieu, YHWH, est Rocher, «mon Rocher», le salut d'Israël, de son Messie ou du croyant juif. La métaphore est souvent associée aux images de «rempart», de «forteresse», de «citadelle».

- «Sois pour moi un roc de force, une enceinte de rempart qui me sauve: car mon Rocher, mon rempart, c'est toi: pour ton nom, guide-moi, conduis-moi!» (Ps 31, 3-4).
- «Sois pour moi un roc hospitalier, une enceinte de rempart pour mon salut, car mon Rocher, mon rempart, c'est toi» (Ps 71, 3).
- «Mais YHWH est pour moi une citadelle, et mon Dieu, le Rocher de mon refuge» (Ps 94, 22).
- «Agrée les paroles de ma bouche et le murmure de mon cœur, sans trêve devant toi, YHWH, mon Rocher, mon rédempteur!» (Ps 19, 15).
- «Vers toi, YHWH, j'appelle, mon Rocher, ne sois pas sourd» (Ps 28, 1).
- «Je veux dire à Dieu mon Rocher: Pourquoi m'oublier? Pourquoi m'en irais-je en deuil, accablé par l'ennemi?» (Ps 42, 10).
- «Ils se souvenaient: Dieu leur Rocher, Dieu le Très Haut, leur rédempteur!» (Ps 78, 35).
- «Venez, crions de joie pour YHWH, acclamons le Rocher de notre salut» (Ps 95, 1).
- «Le Dieu de Jacob a parlé, le Rocher d'Israël m'a dit...» (2 Sam 23, 3).
- «Elles [les villes d'Israël] seront un désert, parce que tu as oublié le Dieu de ton salut et que tu ne t'es pas souvenu du Rocher de ta force» (Is 17, 10).
- «Confiez-vous en YHWH à jamais, car YHWH est le Rocher éternel» (Is 26, 4).

(Voir encore Ps 62, 3. 7-8; 89, 27; 92, 16; 141, 6; 144, 1; Dt 32, 3-4. 15. 18. 30. 31; 2 Sam 22, 3. 32. 47 = Ps 18, 3. 32. 47; 1 Sam 2, 2).

La plupart de ces textes mettent donc en parallèle «Dieu» ou «YHWH», avec «le (mon, son) Rocher», de la même manière que, dans la s. 112, *al-Šamad* est mis en parallèle avec *Allāh* et est défini.

#### 4.2. *Le Rocher, dans la Bible, est unique et sans égal*

Pour la Bible, si Dieu, YHWH, est l'unique Rocher, c'est parce qu'en lui seul est le salut:

- «En Dieu seul le repos de mon âme, de lui mon salut; lui seul mon Rocher, mon salut, ma citadelle, je ne bronche pas» (Ps 62, 2-3).
- «En Dieu seul repose-toi, mon âme, de lui vient mon espoir; lui seul mon Rocher, mon salut, ma citadelle, je ne bronche pas; en Dieu mon salut et ma gloire, le Rocher de ma force» (6-8).

Quelques textes associent l'unicité du Rocher à l'unicité de Dieu qui est sans égal, rappelant S. 112, 4:

- «Point de Saint comme YHWH, car il n'y a personne excepté toi, point de Rocher comme notre Dieu» (1 Sam 2, 2, «le cantique d'Anne»).
- «Qui donc est Dieu, hors YHWH? Qui est Rocher, sinon notre Dieu?» (2 Sam 22, 32 = Ps 18, 32, «le cantique de David»)<sup>48</sup>.

L'association du Rocher à l'affirmation d'un monothéisme absolu, figure avec une puissance exceptionnelle dans le texte du Deutéro-Isaïe (Is 44, 6-8):

«Ainsi parle le roi d'Israël  
et son rédempteur, YHWH Sabaot:  
"Je suis le premier et le dernier;  
*moi excepté, il n'y a pas de dieux.*  
*Qui est semblable à moi? Qu'il se lève et parle,*  
*Qu'il se révèle et argue devant moi!*  
*Qui a fait entendre dès l'éternité ce qui devait arriver*  
*et les choses à venir, qu'on nous les révèle?*  
*Ne vous laissez pas épouvanter, ne craignez pas:*  
*ne vous ai-je pas dès longtemps fait entendre et révélé cela?*  
*Vous êtes mes témoins, y a-t-il d'autre Dieu que moi?*  
*Il n'y a pas de Rocher, je n'en connais pas!"»*

Tout le *Deutéro-Isaïe* (Is 40-55) proclame avec force le monothéisme, contre tout polythéisme:

- «D'après qui pourriez-vous m'imaginer et qui serait mon égal, dit le Saint» (40, 25).
- «Avant moi aucun dieu ne fut formé et il n'y en aura pas après moi. Moi, moi, je suis YHWH, il n'y a pas d'autre sauveur que moi» (43, 10-11).

48. On notera la forme interrogative de cette phrase, la seule de tout le cantique, et sa situation au centre: en rhétorique sémitique, le centre contient souvent une question, invitant le lecteur à réfléchir et à prendre position. Cf. MEYNET, R., *Lire la Bible*, Paris, Flammarion, 2003, p. 121-144 (chapitre 7: «La question au centre»).

- «Je suis YHWH, sans égal; moi excepté, il n'y a pas de dieu» (45, 5).
- «Je suis YHWH sans égal» (45, 18).
- «Ne suis-je pas YHWH? Il n'y a pas d'autre dieu que moi, Dieu juste et Sauveur, et nul autre en dehors de moi. Tournez-vous vers moi pour être sauvés, tous les confins de la terre, car je suis Dieu sans égal!» (45, 21-22).
- «À qui pourriez-vous me comparer et m'assimiler, à qui me feriez-vous semblable et comparable?» (46, 5).
- «Je suis Dieu sans égal, Dieu qui n'a pas de pareil!» (46, 9).
- «Je ne céderai pas ma gloire à un autre» (48, 11).

Dans ce contexte d'absolu monothéisme, l'évocation de Dieu-Rocher (44, 8) prend un caractère saisissant: Dieu est l'unique Sauveur.

En contraste, le credo monothéiste des v. 44, 6-8 est suivi aussitôt d'une satire contre l'idolâtrie (44, 9-20): les faux dieux n'y sont cependant pas attaqués comme fils ou filles de Dieu, mais comme n'étant que bois ou métal, fabriqués de mains d'homme, et donc totalement impuissants à sauver. Si le monothéisme coranique a trouvé à s'exprimer dans un langage très proche de celui d'Isaïe, il s'en sépare sur ce point: le Dieu unique, dans la s. 112, ne s'oppose pas aux idoles fabriquées de mains d'homme, mais à d'autres dieux qui seraient engendrés de Dieu, à la manière des théogonies polythéistes, telles al-Lāt et Manāt, les «deux filles» d'al-'Uzzā, du panthéon arabe<sup>49</sup>. La théologie du Coran apparaît ici plus métaphysique, celle de la Bible plus sotériologique: le Dieu de la Bible est avant tout envisagé du point de vue du salut. La preuve, pour la Bible, que les idoles n'existent pas, ne découle pas d'un raisonnement sur l'Être divin, mais du fait qu'elles sont impuissantes à sauver:

- «Ils sont inconscients ceux qui transportent leurs idoles de bois, qui prient un dieu qui ne sauve pas» (Is 45, 20).
- «Il n'y a pas d'autre dieu que moi. Un dieu juste et sauveur, il n'y en a pas excepté moi» (Is 45, 21).

Notons que l'interprétation de la s. 111 proposée par Rubin (cf. supra par. 3.1.) aboutit à une structure littéraire semblable à celle d'Isaïe: l'affirmation du monothéisme (s. 112) est combinée avec une satire contre les idoles et leurs dévots (s. 111): la sourate se moque d'Abū Lahab et de sa femme qui pensaient pouvoir tirer un bénéfice de leur culte d'al-'Uzzā.

49. Ces trois divinités sont aussi appelées toutes les trois «*banāt Allāh*». Cf. FAHD, T., *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris, Geuthner, 1968, p. 172.

### 4.3. *Le Rocher, dans des cantiques bibliques de victoire*

Le texte du *Deutéro-Isaïe* (Is 40-55) est tout entier une prophétie d'espérance, une annonce du retour triomphal du peuple d'Israël, reconduit par Dieu sur sa terre après l'exil de Babylone (587-538 av. J.-C.).

Deux autres textes bibliques associent particulièrement l'épithète du Rocher à la victoire du peuple d'Israël: le «cantique de Moïse» (ou «l'hymne au Rocher»), au livre du *Deutéronome*, chap. 32, et le «cantique de David» que l'on trouve à la fois dans le *Deuxième Livre de Samuel*, chap. 22, et dans le *Psautier*, Ps 18.

#### 4.3.1. *Le cantique de Moïse (Dt 32)*

Avec sept occurrences (versets 3-4, 15, 18, 30, 31 [2 fois]) c'est le texte biblique qui totalise le plus grand nombre d'emplois de l'épithète du Rocher.

C'est un cantique de victoire, que Moïse prononce avant de mourir, en action de grâce pour la libération d'Israël: «Ce cantique, écrit la *Bible de Jérusalem*, est un morceau de haute poésie qui exalte la puissance du Dieu d'Israël, seul vrai Dieu. Après une introduction de style sapientiel, vv. 1-2, il proclame la perfection des œuvres de Dieu, vv. 3-7, sa providence pour Israël, vv. 8-14, à quoi il oppose la rébellion du peuple, vv. 15-19, suivie du jugement, vv. 19-25; mais Dieu n'abandonne pas Israël à ses ennemis, vv. 26-35, et il interviendra en faveur de son peuple, vv. 36-42; le v. 43 est une doxologie. Ce cantique a existé indépendamment, avant d'être intégré dans le Deutéronome. Il est très difficile à dater: (...) les rapports avec les Psaumes et les Prophètes, spécialement le Deutéro-Isaïe et Jérémie, suggèrent plutôt une date basse: les oppresseurs seraient en ce cas les Babyloniens (VI<sup>ème</sup> s. av. J.-C.)»<sup>50</sup>.

Son caractère d'hymne triomphal pour la victoire du «peuple de Dieu», en fin de livre, avant la mort du prophète (Moïse meurt au chap. 34), rapproche ce poème de la finale (s. 105-112) du Coran, que la s. 110 situe également peu avant la mort du Prophète. Dans les deux cas, Dieu intervient de manière décisive en faveur de son peuple (Israël // Quraysh, les croyants) contre ses ennemis (Pharaon ou les Babyloniens // «les Gens de l'éléphant», les impies, Abū Lahab).

Notons aussi un même type de «réutilisation littéraire»: les exégètes s'accordent à reconnaître dans Dt 32 un texte issu d'un autre contexte historique que celui de la sortie d'Égypte et de la fin prochaine de Moïse (probablement le retour de l'Exil). C'est par un travail rédactionnel qu'il a été introduit dans le livre du Deutéronome. Il en va certainement de même pour la s. 105 et probablement pour plusieurs autres sourates de la finale s. 105-112, qui ont dû naître en relation avec un autre contexte historique mais ont été ensuite réutilisées pour constituer ce «cantique de victoire de l'islam».

50. *La Bible de Jérusalem*, 1973, Dt 32, note a.



Le cantique de Moïse présente plusieurs similitudes importantes, plus directement avec la S. 112:

- *L'affirmation de l'unicité de Dieu, sans égal* :

«YHWH est seul pour le (Jacob = Israël) conduire; point de dieu étranger avec lui» (Dt 32, 12).

*Dieu est l'unique Rocher* :

«Où sont leurs dieux, le rocher où ils cherchaient refuge? (...) Voyez maintenant que moi, moi je le suis et que nul autre avec moi n'est Dieu!» (Dt 32, 37-39).

- *La thématique de la filiation et de la paternité*, niée dans la S. 112, est fortement affirmée en Dt 32 (mais à comprendre, est-il besoin de le dire, dans la perspective du monothéisme biblique qui exclut toute génération charnelle en Dieu):

«N'est-ce pas lui (YHWH) ton père, qui t'a procréé, lui qui t'a fait et par qui tu subsistes?» (v. 6);

«YHWH l'a vu, et dans sa colère il a rejeté ses fils et ses filles» (19);

«car c'est une génération perverse, des fils sans fidélité» (20);

«Cieux, exultez avec lui, et que les fils de Dieu l'adorent!» (43).

Plusieurs fois, l'épithète du Rocher est liée directement à la paternité de Dieu à l'égard d'Israël:

«Il (Jacob = Israël) a repoussé le Dieu qui l'avait fait et déshonoré le Rocher son salut» (15);

«Tu oublies le Rocher qui t'a mis au monde, tu ne te souviens pas du Dieu qui t'a engendré?» (18).

#### 4.3.2. *Le cantique de David* (2 Sam 22, 1-51 = Ps 18)

On y trouve quatre fois l'épithète du Rocher/Roc.

C'est un hymne royal de victoire et d'action de grâce de David «quand YHWH l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül» (2 Sam 22, 1 = Ps 18, 1). Il est prononcé par David peu avant sa mort: le texte est suivi immédiatement des «dernières paroles de David» (2 Sam 23, 1-7) et, un peu plus loin, du récit de sa mort (1 Rois 2, 10). C'est donc encore une fois une situation comparable à celle de la finale du Coran, comme chant de victoire, situé peu avant la mort de Muhammad, «quand Dieu l'eut délivré de tous ses ennemis» symbolisés par Abū Lahab.

Dans le *cantique de David*, le secours de Dieu est célébré sous le titre de Rocher:

«YHWH est *mon Roc* et mon bastion, et mon libérateur c'est mon Dieu. Je m'abrite en lui, *mon Rocher*, mon bouclier et ma corne de salut, ma citadelle et mon refuge» (2 Sam 22, 3 = Ps 18, 3).

«Vive YHWH et béni soit *mon Rocher*, exalté, le Dieu de mon salut, le Dieu qui me donne les vengeances et broie les peuples sous moi, qui me soustrait à mes ennemis» (2 Sam 22, 47-49 = Ps 18, 47-49).

Ce Rocher est unique, comme YHWH est l'unique Dieu (// S. 112, 2 et 4):

«Qui donc est dieu, hors YHWH? Qui est *Rocher*, sinon notre Dieu?» (2 Sam 22, 32 = Ps 18, 32).

Ainsi, grâce à cette lecture intertextuelle, les personnages de Moïse et de David, triomphant de leurs ennemis, se profilent-ils derrière Muhammad, triomphant des ennemis de l'islam, en fin du Coran.

#### 4.3.3. *La bénédiction de Joseph par Jacob (Gn 49, 24)*

Dans sa traduction de la sourate *al-Ikhlāṣ*, Moiz Amjad (cf. plus haut, par. 1) signale entre autres, comme référence pour le Rocher, le texte de *Genèse* 49, 24. En fait, il ne s'agit pas exactement du Rocher, mais d'un équivalent intéressant: «la Pierre (d'Israël)». Voici le texte des v. 24 et 25:

«Mais l'arc a été brisé par un puissant,  
les nerfs de leurs bras ont été rompus  
par les mains du Puissant de Jacob,  
par le Nom de *la Pierre* d'Israël,  
par le Dieu de ton père, qui te secourt,  
par El Shaddaï qui te bénit».

La *Bible de Jérusalem* note pour la «Pierre d'Israël»: «Équivalent du "Rocher" qui désigne fréquemment Yahvé dans les Psaumes». On remarque en effet, qu'à l'instar du Rocher, la Pierre est mise en parallèle avec «Dieu» (de ton père), lequel «secourt» Joseph en repoussant ses ennemis. Et qu'une fois de plus, cette épithète figure dans un discours d'adieu qui clôture un livre: avant de mourir, Jacob bénit successivement chacun de ses fils, puis «il ramena ses pieds sur le lit, il expira et fut réuni aux siens» (49, 33). Le livre de la *Genèse* se termine au chapitre suivant, qui raconte les funérailles de Jacob et la fin de Joseph.

Ce discours d'adieu de Jacob n'est pas un cantique de victoire à proprement parler, mais il se situe bien dans un contexte de salut, juste après le long récit de Joseph qui se termine par la réhabilitation de Joseph comme intendant de Pharaon et finalement par le salut de la famille de Jacob elle-même: grâce à Joseph, elle est sauvée de la famine (comparer avec S. 106, 4: «qui les a nourris contre la faim»).

#### 4.4. *L'hymne de victoire des Psaumes 144-150*

En raison des nombreuses similitudes structurelles entre le Coran et le Psautier, nous avons comparé ailleurs<sup>51</sup> le cantique de victoire final du Coran avec la finale du

51. CUYPERS, «Une analyse rhétorique...», cf. *supra* note 16.

Psautier, le grand *Hallel* des Psaumes 146-150, qui célèbre la victoire eschatologique du «peuple de Dieu» sur ses ennemis (Ps 146) et chante Dieu «en son sanctuaire» (Ps 150, 1, cf. s. 106, 3: «Qu'ils adorent donc le Seigneur de ce Sanctuaire»).

Mais il faut sans doute étendre ce chant de victoire final du Psautier aux deux psaumes précédents: le Ps 145 qui est une louange à YHWH Roi, et le Ps 144, un psaume messianique (Ps 144) qui célèbre YHWH, le Rocher de David.

De David:

«Béni soit YHWH *mon Rocher*,  
qui instruit mes mains au combat  
et mes doigts pour la bataille,  
mon amour et mon rempart, ma citadelle et mon libérateur,  
mon bouclier, en lui je m'abrite,  
et lui range les peuples sous moi» (v. 1-2).

On retrouve ici encore le Rocher, dans un contexte de cantique de victoire, en fin d'un livre.

On pourra voir une similitude avec le Psautier dans le fait que ce cantique, dans le Coran, se présente de manière discontinue en une suite de sourates comme la finale hymnique du Psautier se présente en une suite de psaumes.

#### 4.5. Des Psaumes messianiques

Le *cantique de David* (2 Sam 22 et Ps 18) se termine sur une note messianique: «Il (YHWH) multiplie pour son roi les délivrances et montre à *son messie* sa grâce, à David et à sa descendance à jamais» (2 Sam 22, 32 = Ps 18, 32).

Or, plusieurs textes messianiques parlent de l'adoption filiale du messie par Dieu, faisant de lui un instrument de salut pour son peuple; le christianisme interprétera par la suite ces textes dans un sens transcendant, pour signifier la génération éternelle du Verbe, en Dieu.

Le premier de ces psaumes est la déclaration d'adoption messianique du Ps 2, 7:

On retrouve plusieurs traits de la s. 112: les verbes déclaratifs («J'annoncerai / il m'a dit» // «Dis»), le nom divin («YHWH» // «Dieu»), le pronom personnel («Lui» // «moi»), la filiation-paternité divine (affirmée? niée).

Ps 2, 7

«J'annoncerai le décret de YHWH:  
Il m'a dit: «Tu es mon fils,  
MOI, aujourd'hui, je t'ai engendré»».

s. 112

<sup>1</sup> Dis: «LUI [est] DIEU, Un,  
<sup>2</sup> Dieu, le Rocher,  
<sup>3</sup> Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré,  
<sup>4</sup> et il n'y a pour lui d'égal pas un».

Le second texte (Ps 89, 27-28) est encore un oracle messianique, d'ailleurs en relation avec le premier:

La S. 112 apparaît presque comme un écho antithétique de ce quatrain psalmique. Les deux textes sont construits de la même manière, en deux segments bimembres synonymiques. Les premiers segments commencent par un verbe déclaratif: «Il m'appellera» (Ps 89, 27a) // «Dis» (S. 112, 1). Suit un pronom personnel désignant Dieu: «Toi» // «Lui», avec un qualificatif divin: le Coran substitue l'unité à la paternité, «mon Père»? «Un».

Ps 89, 27-28

- <sup>27</sup> «Il m'appellera:	«TOI,	MON PÈRE,
-	mon DIEU	et le Rocher de mon salut!»
= <sup>28</sup> Si bien que j'en ferai	l'aîné,	
= le Très Haut	sur les rois de la terre».	

S. 112

- <sup>1</sup> Dis:	«LUI [est] DIEU,	UN,
- <sup>2</sup>		DIEU, le Rocher,
= <sup>3</sup> Il n'a pas engendré	et n'a pas été engendré,	
= <sup>4</sup> et	il n'y a pour lui d'égal pas un».	

Le deuxième membre contient dans les deux textes le terme «Dieu» et «le Rocher» (*al-Ṣamad*).

Les deuxièmes segments sont doublement opposés: dans le Psaume il s'agit du Messie qui, comparé aux autres rois, les dépasse alors que, dans le Coran, il s'agit de Dieu qui, lui, n'a aucun égal.

##### 5. Un retour sur les commentaires classiques et les interprétations orientalistes

Au terme de ce long périple dans les textes bibliques, il convient de revenir à notre point de départ et de confronter les résultats de notre enquête avec les données des commentaires classiques et de la recherche orientaliste.

Après cinq autres interprétations du terme *al-ṣamad*, Ṭabarī énonce celle qui a sa préférence: «Le seigneur auquel on recourt et au-dessus duquel il n'y a personne»<sup>52</sup>. C'est ainsi en effet que les Arabes auraient appelé leurs nobles. À l'appui, Ṭabarī cite deux vers dans lesquels figure, prise dans ce sens, l'expression «*al-sayyid (al-) ṣamad*».

Rosenthal estime cependant qu'à côté de ce sens, il convient de retenir aussi celui de «solide» que l'on peut déduire des deux premiers sens donnés par Ṭabarī: 1. «celui qui est sans creux (*jawf*), qui ne mange ni ne boit»; 2. «celui dont rien ne sort». On retrouve ces sens chez les lexicographes, dans le dérivé *al-muṣammad*: «le solide, dans lequel il n'y a pas de creux» (*al-ṣulb* <sup>u</sup> *al-ladhī lays a fi-hi jawr* <sup>um</sup>) (*Lisān al-'Arab*). «The meaning of "solid", estime Rosenthal, is much too peculiar to have been

52. AL-ṬABARĪ, XXX, P. 348.

invented by later dogmatists. We are forced to assume that the word *ṣamad* somehow had the meaning of "solid" in Arabic. It is, however, quite a different story whether this meaning was actually intended in the passage of the Qur'ân»<sup>53</sup>.

En conclusion d'une enquête fouillée, A. A. Ambros estime que le sens fondamental et premier de la racine *ṣ m d* est «solide, compact»<sup>54</sup>. Rāzī (m. 606/1209) retient les deux sens fondamentaux de *ṣamad*: 1. le seigneur auquel on recourt dans ses besoins; 2. solide, «dans lequel il n'y a pas de creux»<sup>55</sup>. Ce sont les deux sens que retient déjà Muqātil Ibn Sulaymān (m. 150/767) (avec également le sens de «qui ne mange ni ne boit», que Ṭabarī rattache à «celui dans lequel il n'y a pas de creux»).

Le *Lisān al-'Arab*, avec le sens de «seigneur auquel on recourt dans le besoin», donne aussi celui de «lieu solide surélevé de la terre, qui n'atteint pas la hauteur d'une montagne» (*al-makān* " *al ghalīz* " *al murtafi* " *min al-ard* <sup>i</sup> *lā yablugh* <sup>a</sup> 'an yakūn <sup>a</sup> jabal <sup>an</sup>), que Lane rend par «elevated and rugged ground, not so high as to be a mountain, or hard, firm, or tough, ground». Ni les commentateurs, ni les orientalistes ne notent le dérivé de la même racine, *al-ṣamda*, donné par le *Lisān*: «*ṣakhrat* <sup>un</sup> *nāṣiyat* <sup>un</sup> *fi l-'ard* <sup>i</sup> *mustawīyat* <sup>un</sup> *bi-matn* <sup>i</sup> *l-'ard* <sup>i</sup> *wa rubbamā* 'irtafa'at *shay'* <sup>an</sup>», «a rock firmly imbedded in the earth, even with the surface thereof, or, in some instances, somewhat elevated» (Lane).

G. Ryckmans signale pour *ṣamad*, en safāïtique: «seigneur de la maison» et «bloc de basalte», ce qui nous oriente vers les deux mêmes sens fondamentaux de *ṣamad*<sup>56</sup>.

Si *ṣamad* représente l'épithète biblique de Rocher, les deux sens les plus attestés de *ṣamad* convergent admirablement: Dieu est ce lieu solide dans lequel on se réfugie et auquel on a recourt en cas de besoin, au-dessus duquel il n'en est pas d'autre.

Rosenthal signale également que dans la Bible, l'adhésion idolâtrique d'Israël à Baal Péor (Nombres 25, 3 et 5; Ps 106, 28), est exprimée par un verbe de la racine *ṣ m d*, dans laquelle il voit une terminologie nord-cananéenne. La *Bible de Jérusalem* traduit: «Israël s'étant commis avec le Baal de Péor» (Nb 25, 3); «ils se mirent au joug de Baal-Péor» (Ps 106, 28). Le verbe hébreu signifie «s'attacher à» ou «se mettre au joug de». Le sens est donc très proche de «chercher refuge dans», quoique sans la connotation de besoin ou de danger qu'implique ce dernier verbe.

R. Köbert remarque que le sens habituellement donné à *ṣamad*, dans les manuels scolaires égyptiens, est: «*as-saiyid* " *lladī naqsiduhu fi haḡātina*, le Seigneur auquel nous avons recours dans nos besoins»<sup>57</sup>. C'est également le sens donné par le *Tafsīr*

53. ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 80.

54. AMBROS, «Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansätze», *Der Islam* 63/2 (1986), p. 236-7.

55. RĀZĪ, *Al-Tafsīr al kabīr*, Beyrouth, XXXII, p. 181.

56. RYCKMANS, G., *Les Noms propres sud-sémitiques*, I, Bibliothèque du Muséon, Louvain, 1934, p. 184.

57. KÖBERT, *op. cit.*, p. 204.

*al-wasīṭ*, qui sert actuellement de manuel pour les étudiants d'Al-Azhar<sup>58</sup>. Hamidullah traduit, comme beaucoup d'autres, par «Absolu», mais commente: «La meilleure des interprétations semble être: "Celui dont tout le monde a besoin mais qui, Lui, est au large en tout, qui est absolument indépendant, le tout-Autre"»<sup>59</sup>. Köbert a été le premier à avoir suggéré que cette épithète pouvait traduire l'hébreu *šūr*, Rocher, une épithète divine qui devait être connue dans le milieu de l'islam naissant, en contact avec le judaïsme<sup>60</sup>. Il relève la similitude de la *shahāda* avec 2 Sam 22, 32 = Ps 18, 32 (le *Cantique de David*): «qui donc est Dieu, hors Yahvé?». Le stique parallèle contenant l'épithète du Rocher («qui est Rocher, sinon notre Dieu?»), Köbert suggère que c'est au contact de ce texte que *šūr* a pu s'introduire dans le Coran, sous la forme de *šamad*<sup>61</sup>.

Cl. Schedl cite d'autres textes de la Bible où *šūr*, Rocher, est associé à Dieu, comme véritable nom divin: Ps 18, 3; 31, 3; 71, 3; 19, 15; 89, 27; 94, 22... «et douze autres occurrences dans les Psaumes avec ce même sens»<sup>62</sup>; également le «Cantique d'adieu» de Moïse (Dt 32, 1-43), où le mot *šūr* revient sept fois.

Tous ces textes doivent en effet être pris en compte. Mais plutôt que de tenter de découvrir tel ou tel texte biblique précis qui serait à l'origine directe du terme *šamad* dans le sens de Rocher, il semble plus important et plus fructueux de constater que *šamad*, dans le Coran, est pris dans une structure complexe que l'on retrouve à l'identique (complète ou partielle) dans un certain nombre de textes de la Bible (c'est pourquoi nous avons délibérément multiplié les citations, plutôt que de nous contenter de tel ou tel texte qui présenterait quelque similitude avec la S. 112):

- dans les deux Livres, le Rocher/*al-Šamad* est associé au nom de Dieu;
- dans la Bible, le Rocher figure plusieurs fois dans un contexte de forte affirmation monothéiste et d'exclusion d'autres dieux, comme *Šamad* dans la S. 112;
- le Rocher, dans la Bible, désigne Dieu comme source de salut, comme refuge et protection: on retrouve la même connotation pour *al-Šamad* dans l'ensemble S. 105-112, et également dans les deux sourates suivantes (113-114);
- la finale du Psautier, le discours d'adieu de Jacob, les cantiques de Moïse et de David, qui tous contiennent l'épithète du Rocher, sont des hymnes de victoire en fin de livre, voire en fin de vie (pour Jacob, Moïse et David), comme la finale du Coran S. 105-112;

58. Rédigé par une équipe de savants d'Al-Azhar, le Caire, 1991, p. 2050-1.

59. HAMIDULLAH, *le Saint Coran*, p. 826.

60. KÖBERT, *op. cit.*, p. 204.

61. *Ibid.*, p. 205.

62. SCHEDL, Cl., «Probleme der Koranexegese. Nochmals *šamad* in Sure 112, 2», *Der Islam* 58 (1981), p. 2-3.

- certains versets des Psaumes messianiques, affirmant la filiation (adoptive) divine du messie, présentent de grandes similitudes structurelles, mais avec un renversement de sens, avec la S. 112.

C'est tout ce réseau de connotations, que seule une lecture intertextuelle permet de découvrir et de «sentir», qui donne au terme *Ṣamad* sa richesse de sens.

## 6. Quelle datation pour la sourate *al-Ikhlāṣ*?

Peut-on tirer quelque argument de nos analyses pour tenter de dater cette sourate? Tant la tradition musulmane que l'orientalisme sont dans la confusion à ce sujet. «Les avis sont très partagés chez les Musulmans, écrit Blachère, quant à la date de ce morceau. Certains le tiennent pour médinois<sup>63</sup>; cf. *Itq.*, 12. La majorité des exégètes le considère au contraire comme mekkois; *ibid.*, 12. D'autres (cf. *Itq.*, 17 et 44) disent que, révélé une première fois à la Mekke, il fit l'objet d'une seconde révélation à Médine: simple moyen de concilier des Traditions contradictoires. (...) Le désaccord entre les Orientalistes n'est pas moins réjouissant. Muir considère cette sourate comme la 2<sup>ème</sup> et Rodwell comme la 10<sup>ème</sup> révélée, tandis que Hirschfeld voit en elle le 3<sup>ème</sup> morceau reçu. Grimm la situe au contraire vers la fin de la période mekkoise. Nöldeke et Schwally ne se prononcent pas catégoriquement»<sup>64</sup>. Blachère, lui, opte pour le n° 44, alors que la Vulgate lui assigne le n° 22.

Nos analyses conduisent à considérer cette sourate comme très liée à la rédaction de la fin du Coran. Si *Ṣamad* représente le Rocher biblique, c'est en effet tout un *topos* biblique complexe qui se révèle, en fin de Coran: celui d'un «cantique de victoire et d'adieu, *en fin de livre*». Nulle part, dans le Coran, Dieu n'est dit le Rocher<sup>65</sup>. Si cette épithète figure en fin de Coran, et là seulement, cela paraît directement lié au fait que le rédacteur final du corpus coranique (qui devait avoir une bonne connaissance de la Bible!) a voulu s'inspirer de ce *topos* biblique. La rédaction finale de la sourate daterait donc de cette même époque tardive. Il est certainement prématuré de tenter de définir davantage quelle est cette époque et notre analyse des structures du texte ne peut probablement pas en dire plus. Mais nous verrons au paragraphe sui-

63. C'est l'opinion qui a la préférence de ṢUYŪṬĪ, *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, le Caire, 1968, p. 37 (= même référence que Blachère, *Itq.* 12, de l'éd. du Caire de 1278h).

64. BLACHÈRE, R., *le Coran*, II, p. 123.

65. L'épithète la plus proche que l'on retrouve de multiples fois dans le Coran serait *al-Naṣīr*, «le Secoureur» (2, 107 et 120; 4, 45. 52. 75. 89. 123. 145. 173; 8, 40; 9, 74 et 116; 17, 75 et 80; 22, 71 et 78; 25, 31; 29, 22; 33, 17 et 65; 35, 37; 42, 8 et 31; 48, 22). Comme le Rocher, Dieu est l'unique secoureur, en dehors duquel il n'en est point d'autre: «Il n'y a pour vous, hormis Dieu, ni patron ni secoureur» (9, 116; 29, 22; 42, 31...).

vant que des données externes au texte peuvent peut-être apporter un début de réponse.

Pour l'instant, concluons que c'est selon toute vraisemblance sous la contrainte du *topos* biblique du «cantique final de victoire» que l'épithète du Rocher a pu s'inscrire dans cette sourate, au moment de la rédaction finale du corpus coranique, et que c'est sous la contrainte du choix de la rime en *-ad* que le Rocher a pris la forme de *Ṣamad* (plutôt que *Ṣakhra*, par ex.).

### 7. Un *confirmatur* monumental

Le titre de ce paragraphe n'est pas un jeu de mots: il veut seulement signaler le fait que la manifestation la plus ancienne du texte de la S. 112 dont nous disposions à l'heure actuelle figure dans le premier monument architectural d'importance de la civilisation islamique, le Dôme dit «du Rocher», la *Qubbat al-Ṣakhra*, à Jérusalem. Cet édifice, avec l'inscription en question de même époque, date au plus tard de l'an 72h. (691-2), année de son achèvement. La correspondance entre *Allāh al-Ṣamad* de l'inscription et la réalité matérielle du Rocher, *al-Ṣakhra*, qu'elle domine, peut difficilement paraître fortuite car, comme Oleg Grabar l'a bien montré, il existe un lien étroit entre la longue inscription intérieure de 240m, et le sens donné au monument par son commanditaire, le calife 'Abd al-Malik Ibn Marwān. Les citations coraniques qui composent cette inscription ont en effet «un double message, l'un, missionnaire, enjoignant d'une manière plutôt autoritaire de "se soumettre" à la foi nouvelle, dernière venue qui accepte le Christ et les prophètes hébreux comme précurseurs. D'autre part, elles proclament la supériorité et la force de la nouvelle religion et de l'état dont elle est la base»<sup>66</sup>. Le Dôme du Rocher est «un monument proclamant, dans la ville des deux religions précédentes, la naissance d'une foi et d'un empire nouveaux... C'était un monument missionnaire proclamant une victoire et construit à un moment où 'Abd al-Malik était inquiet de l'hostilité des chrétiens, mais cherchait surtout à proclamer l'unicité de l'Islam au sein d'une commune tradition religieuse...»<sup>67</sup>.

L'inscription intérieure est composée de six parties inégales, chacune commençant par la *basmalah*, à l'instar des sourates coraniques. La première partie contient le texte de la S. 112.

66. GRABAR, Oleg, *La formation de l'art islamique*, Paris, Flammarion, 1987 (1<sup>ère</sup> éd. en anglais, 1973), p. 89. Pour l'interprétation globale du Dôme du Rocher, v. les p. 72 à 92; également DE PRÉMARE, L.-A., *Les fondations de l'islam*, p. 297-301.

67. O. GRABAR, art. «*Kubbat al-ṣakhra*», *E.I.* <sup>2</sup>



La deuxième exalte le Prophète en des termes qui reprennent en partie le v. 33, 56:

«En vérité, Dieu et ses Anges bénissent le Prophète; ô Toi qui es Dieu et ses Anges, bénissez le Prophète; ô toi qui es croyant, bénis-le et rends-lui hommage d'une manière digne de lui».

Le troisième texte (17, 111) est voisin de s. 112, 3-4, avec la négation de la filiation en Dieu:

«Et dis: Louange à Dieu! Il ne s'est pas donné de fils, il n'a pas d'associé en la royauté. Il n'a pas besoin de protecteur pour le défendre contre l'humiliation».

La quatrième citation (64, 1) affirme la puissance absolue de Dieu:

«Ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre glorifie Dieu. A lui la royauté et à lui la louange! Il est puissant sur toute chose!»

La cinquième partie, plus longue, comprend plusieurs citations coraniques: après une reprise de 64, 1 et 33, 56, figurent 4, 171-2 et 19, 33-36 qui s'adressent directement aux chrétiens pour substituer à la théologie chrétienne (Trinité et filiation divine du Christ) une théologie et une christologie islamiques:

«Ô gens du Livre! Ne dépassez pas la mesure dans votre religion, ne dites, sur Dieu, que la vérité. Oui, le Messie, Jésus, fils de Marie, est le Prophète de Dieu, sa Parole qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de lui. Croyez donc en Dieu et en ses prophètes. Ne dites pas: "Trois", cessez de le faire, ce sera mieux pour vous. Dieu est unique! Gloire à lui! Comment aurait-il un fils? Ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient. Dieu suffit comme protecteur! Le Messie n'a pas trouvé indigne de lui d'être serviteur de Dieu, non plus que les Anges qui sont proches de Dieu. Dieu rassemblera bientôt devant lui ceux qui refusent de l'adorer, et ceux qui s'enorgueillissent» (4, 171-2).

«Que la paix soit sur moi, le jour où je naquis, le jour où je mourrai, le jour où je serai ressuscité. Celui-ci est Jésus, fils de Marie. Parole de Vérité dont ils doutent encore. Il ne convient pas que Dieu se donne un fils, mais Gloire à lui! Lorsqu'il a décrété une chose, il lui dit: "Sois!" et elle est. Dieu est, en vérité, mon Seigneur et votre Seigneur. Adorez-le! Voilà la voie droite!» (19, 33-36).

La dernière partie (3, 18-19) reprend une dernière fois l'affirmation de l'unicité divine, exalte ensuite l'islam comme vraie religion (rappelant la s. 109 et s. 110, 2: «Lorsque tu vois les gens entrer dans la religion de Dieu en foules»), et se termine sur une menace pour les incroyants (qu'on peut mettre en relation avec les sourates «négatives» 105, 107, 109 et 111):

«Dieu témoigne et avec lui les anges et ceux qui sont doués d'intelligence: "Il n'y a de Dieu que lui, lui qui maintient la justice... Il n'y a de Dieu que lui, le Puissant, le Sage!" La Religion, aux yeux de Dieu, est vraiment la Soumission [*l'islām*]. Ceux auxquels le Livre a été donné ne se sont opposés les uns aux autres, et par jalousie, qu'après avoir reçu la Science. Quant à celui qui ne croit pas aux Signes de Dieu, qu'il sache que Dieu est prompt dans ses comptes».

La victoire du Prophète, de l'islam, du monothéisme islamique sur les autres religions, et très particulièrement sur le christianisme, est proclamée avec force par ces inscriptions, inaugurées par la S. 112. La même thématique parcourt la série des sourates 105-112, dans laquelle la S. 112 est également mise en valeur, en finale. « Dans ce qui, au VII<sup>ème</sup> siècle, était la ville chrétienne par excellence, écrit O. Grabar, 'Abd al-Malik a voulu déclarer solennellement la supériorité de l'islam victorieux. (...) Ce n'est pas tant aux monuments dont il a pris le site que l'on devrait rattacher le Dôme qu'à la pratique — plus universelle — d'une religion ou d'un pouvoir victorieux d'élever un symbole de sa victoire dans le pays conquis<sup>68</sup>. Cette intention est encore clairement exprimée par une inscription de la porte Est, citant 9, 33: « C'est Lui qui a envoyé son Prophète avec la direction et la religion de la vérité pour la faire prévaloir sur toute autre religion, en dépit des associateurs (*mushrikūn*) ».

Il n'est cependant pas indifférent que ce symbole victorieux ait été dressé sur le Rocher du mont Moriah, à l'emplacement de l'ancien Temple, nombril et centre du monde par excellence pour les juifs. Que les musulmans aient compris ce lieu de cette manière est souligné à la fois par la géométrie exceptionnelle du monument dont toutes les lignes ramènent au centre (le Rocher), par le rite de la circumambulation (*ṭawāf*) pratiqué par les pèlerins comme une ronde cosmique autour du centre de l'univers, et par la tradition qui situe le point de départ de l'Ascension du Prophète, le *mi'rāj*, en cet endroit: l'*omphalos*, le centre du monde, lieu sacré par excellence, est aussi l'*axis mundi*, le lieu à partir duquel on peut rejoindre le monde spirituel et divin. La commémoration du *mi'rāj* n'a sans doute pas été l'intention première de l'édification du monument, puisque aucune inscription n'y fait allusion<sup>69</sup>. Mais ayant voulu édifier ce monument de prestige à l'emplacement le plus sacré pour les juifs, au « centre du monde », celui-ci devenait du même coup le lieu le plus propice pour situer la tradition du *mi'rāj*.

Les deux premiers versets de la S. 112 qui dominent le Rocher ne font en somme qu'exprimer en mots ce que la pierre symbolise: Dieu est Un, et il est le Rocher. Il est le centre unique de toute chose, dont tout provient et vers qui tout retourne, et il est le Rocher qui a assuré la protection et la victoire de l'islam contre ses ennemis.

La similitude thématique des textes qui figurent en finale du Coran (S. 105-112) et dans l'inscription du Dôme du Rocher étudiée plus haut (victoire du Prophète et de l'islam sur les autres religions), ainsi que leur similitude formelle (textes brefs précédés de la *basmalah*), conforte l'opinion d'A.-L. de Prémare que l'époque de 'Abd-al-Malik semble avoir marqué une étape décisive dans la constitution de nombreux tex-

68. GRABAR, *op. cit.*, p. 91.

69. *Ibid.*, p. 87, et GRABAR, art. «*Kubbat al-ṣakhra*», *E.I.* 2.

tes du Coran et notamment ceux que l'on trouve dans le Dôme du Rocher<sup>70</sup>. La s. 112 et la composition de la finale du Coran pourraient donc bien dater de cette époque.

### 8. Quelques remarques théologiques en guise de conclusion

La théologie qui se dégage de la confrontation du Coran avec la Bible, appelle quelques observations.

Le langage de la s. 112 est celui de la Bible. L'affirmation forte du monothéisme absolu de Dieu rejoint maints passages de la Bible et notamment celles du Deutéro-Isaïe. Elle se développe, dans le Coran, dans le cadre d'un cantique de victoire qui rejoint la ligne du messianisme biblique royal, victorieux. Le Coran ignore l'autre ligne du messianisme biblique, le messianisme rédempteur du Serviteur souffrant, dont les quatre poèmes (Is 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12), qui sont à la base du messianisme des Évangiles, figurent pourtant dans le même livre du Deutéro-Isaïe.

Concernant la paternité-filiation divine, le Coran renverse des formules bibliques, pour nier toute relation de ce genre entre Dieu et l'humanité. Mais on sait par ailleurs que ce qui est nié dans le Coran est une conception univoque, charnelle, de cette relation comprise sous le mode des théogonies polythéistes: «Et les juifs disent: "Uzayr est fils de Dieu", et les chrétiens disent: "le Christ est fils de Dieu"... Ils imitent la parole de ceux qui avant eux mécrurent» (s. 9, 30), c'est-à-dire des polythéistes pour qui les dieux épousent des déesses pour engendrer: «Et quand Dieu dira: "Ô Jésus fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens: Prenez-moi, ainsi que ma mère, pour deux divinités en dehors de Dieu?"» (5, 116). Même dans un sens élargi, le Coran refusera de parler de filiation divine: «Or, juifs et chrétiens disent: "Nous sommes les enfants de Dieu et ses amis". Dis: "Eh bien, pourquoi est-ce qu'Il vous châtie pour vos péchés? Non, mais vous êtes des hommes, d'entre ce qu'Il a créé"» (5, 18).

Le Coran ignore l'analogie biblique qui comprend la relation de filiation sous le mode de l'élection, de l'alliance, de l'adoption, et jamais dans un sens charnel. Il ignore aussi l'analogie de la théologie chrétienne qui la comprendra sous un mode réel, mais transcendant, purement intradivin, qui ne contredit pas l'unicité de la nature divine. Le quatrième concile de Latran (1215), on le sait, exprimera cette théologie dans une formule qui est partiellement et paradoxalement la même que s. 112, 3: «Il y a une Réalité suprême (= la Nature divine) qui est Père, et Fils et Saint-Esprit, et celle-ci *n'engendre pas, elle n'est pas engendrée* et ne procède pas»<sup>71</sup>.

70. DE PRÉMARE, A.-L., *op. cit.*, p. 299.

71. La phrase est une citation de Pierre Lombard, que le concile reprend à son compte contre Joachim. Le texte du décret conciliaire continue par cette déclaration solennelle: «Quant à nous, avec l'appro-

En conclusion, on souscrita volontiers à ces mots d'E. Platti: «On s'aperçoit ainsi que, dès le début, l'islam est profondément enraciné dans la tradition biblique, mais qu'il s'en différencie et peu à peu se précise; qu'il est déjà à ses débuts à la fois comparable et différent»<sup>72</sup>.

#### Bibliographie des études antérieures sur la sourate *al-Ikhlās*

- AMBROS, Arne A., «Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansätze», *Der Islam* 63/2 (1986), p. 217-247.
- CALVERLEY, Edwin E., «The Grammar of the Sūratu 'l-Ikhlās», *Studia Islamica* 8 (1957), p. 5-14.
- KÖBERT, R., «Das Gotteseipitheton aṣ-ṣamad in Sure 112, 2», *Orientalia* 30/2 (1961), p. 204-205.
- NEWBY, Gordon D., «Sūrat al-'Ikhḷāṣ. A Reconsideration», in *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the occasion of his sixty-fifth birthday*. Ed. by Harry A. Hoffner, Jr. («Alter Orient und Altes Testament», Band 22), Neukirchen-Vluyn, 1973, p. 127-130.
- PARET, Rudi, «Der Ausdruck ṣamad in Sure 112, 2», *Der Islam* 56 (1979), p. 294-295.
- ROSENTHAL, Franz, «Some minor problems in the Qur'ān», in *The Joshua Starr Memorial Volume* («Jewish Social Studies», Publications n°5), New York, 1953, p. 76-84 (sur la s. 112, p. 72-83).
- RUBIN, Uri, «*Al-Ṣamad*, and the high God. An interpretation of sūra CXII», *Der Islam* 61 (1984), p. 197-217.
- SCHEDL, Cl., «Probleme der Koranexegeese. Nochmals *ṣamad* in Sure 112, 2», *Der Islam* 58, (1981), p. 1-14.

---

bation du saint concile universel, nous croyons et confessons avec Maître Pierre qu'il y a une seule Réalité suprême, qui ne peut être saisie ni dite, qui est véritablement Père et Fils et Saint-Esprit, les trois Personnes ensemble et chacune d'elles en particulier. (...) Et cette réalité *n'engendre pas, n'est pas engendrée* et ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède, en sorte qu'il y a distinction dans les personnes et unité dans la nature», ALBERIGO, G., etc. *Les Conciles œcuméniques*, Paris, Les éd. du Cerf, 1994, T. II, *Les Décrets* /1, p. 497 et 499.

72. E. PLATTI, *Islam... étrange? Au-delà des apparences, au cœur de l'acte d'islam, acte de foi*, Paris, Les éd. du Cerf, 2000, p. 11.