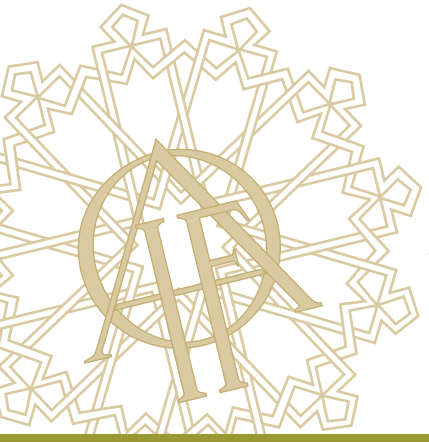
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 34 (2001), p. 95-138

Michel Cuypers

Structures rhétoriques des sourates 92 à 98.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724709926	*Ouadi el-Jarf I*	Pierre Tallet, Grégory Marouard, Damien Laisney
9782724710427	*Ermant III*	Christophe Thiers
9782724710144	*Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d?Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)*	Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007	*Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe*	Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)
9782724710038	*Les textes de la pyramide de la reine Ânkhesenpépy II*	Bernard Mathieu
9782724709889	*Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies*	Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.)
9782724710182	*Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32*	Sylvie Marchand (éd.)
9782724709919	*Les « Magasins nord » de Thoutmosis III*	Sébastien Biston-Moulin

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Michel CUYPERS

Structures rhétoriques des sourates 92 à 98

1. La Sourate 92, «la Nuit» [1]

1	– Par la nuit	quand elle enveloppe,	
2	– par le jour	quand il brille,	
3	– par ce qui a créé	le mâle et la femelle,	
4	en vérité, vos efforts sont divergents :		
5	= Quant à celui	qui donne	et craint [Dieu]
6	= et	déclare-vraie	la plus-belle [chose],
7	= certes,	Nous lui faciliterons	la facilité *(yusrā)*
8	+ Et quant à celui qui	est avare	et affecte-la-suffisance
9	+ et	traite-de-mensonge	la plus-belle [chose],
10	+ certes,	Nous lui faciliterons	la difficulté *(ʿusrā)*,
11	* et à rien ne lui servira	sa fortune,	quand il sera précipité [dans l'abîme].
12	– Certes,	à Nous la direction.	
13	– et certes,	à Nous la [vie] dernière et la première.	
14	* Je vous ai avertis	d'un feu	[qui] flambe.
15	+ Ne l'affronte que	le plus misérable	
16	+ qui traite-de-mensonge	et se détourne.	
17	= Et l'évitera	le craignant[-Dieu]	
18	= qui donne sa fortune	[pour] se purifier,	
19	– sans que personne ne lui ait fait un bien dont ce soit la récompense,		
20	– mais pour la seule recherche du visage de son Seigneur le Très-Haut.		
21	– Et, assurément, il sera satisfait.		

Michel Cuypers, Institut dominicain d'études orientales, Le Caire.

[1] Pour l'introduction à cette étude et sa méthodologie, voir notre précédent article, «Structures rhétoriques des sourates 99 à 104», *Annales Islamologiques* 33, 1999, p. 31-34. Nous remercions le professeur R. Meynet d'avoir bien voulu relire et annoter notre manuscrit. Ses observations nous ont été très précieuses.

Sourate mekkoise, nº 9 selon la chronologie traditionnelle, nº 14 selon Blachère. Certains commentateurs tiennent les v. 19-21 pour médinois [2].

Mawdūdī divise thématiquement cette sourate en deux : v. 1-11 / v. 12-21 [3]. Crapon de Caprona y voit « deux laisses de 12 lignes », correspondant aux mêmes versets 1-11 et 12-21 [4]. A. Neuwirth la découpe également en deux, avec une légère variante : 1-13 / 14-21 [5]. L'analyse structurelle aboutit à un résultat assez différent : à un morceau d'introduction (1-4), font suite deux parties (5-11 / 14-21), disposées en concentrisme autour d'un segment central (12-13). Si les auteurs qui viennent d'être cités hésitent à rattacher les v. 12-13 soit aux versets antécédents (Neuwirth), soit aux suivants (Mawdūdī, Crapon de Caprona), c'est qu'en réalité, ces deux versets constituent le centre qui relie deux unités symétriques entre elles.

1.1. Le morceau d'introduction (1-4)

Il compte deux segments : un trimembre de trois serments (1-3), suivi de leur apodose, en un seul unimembre (4).

– *Le premier segment (1-3)* est de forme *aa'b*. Les deux premiers membres sont strictement parallèles et antithétiques, avec l'opposition bipolaire « la nuit » / « le jour ». Le troisième membre est encore un serment, mais de construction différente, et avec une nouvelle opposition bipolaire : « le mâle » / « la femelle ». Celle-ci prépare les antithèses craignants-Dieu / impies, qui vont être développées par la suite. Il leur est promis des sorts divergents comme la nuit et le jour.

– *Le deuxième segment (4)*, l'apodose des serments, annonce, en un simple unimembre, le thème de toute la suite : le destin opposé des hommes selon qu'ils s'efforcent dans la voie du bien ou du mal.

1.2. La première partie (5-11)

Elle est constituée d'un seul morceau de trois segments :

– *Les deux premiers segments (5-7 / 8-10)* sont des trimembres, de forme *aa'b*, de construction strictement parallèle et de sens antithétique : le secours divin (7) est promis à l'homme généreux, pieux et croyant (5-6), tandis que l'avare, le suffisant et « celui qui traite de mensonge la plus belle chose » (8-9), devra affronter « la difficulté » (10).

Le texte porte seulement : « la plus belle » *(al-ḥusnā)*. À la suite de Ṭabarī, Rāzī [6] donne plusieurs sens possibles à ce terme, dont « la très belle récompense » (sens retenu par Blachère et Masson), ou « la profession de foi au Dieu unique et au message prophétique de l'islam »

[2] Blachère, *Le Coran*, Maisonneuve, Paris, 1949, II, p. 28. Toutes nos références à Blachère renvoient à cette édition.

[3] Mawdūdī, *The Meaning of the Qurān*, Islamic Publications, Lahore, 4e éd., 1991, XVI, p. 74.

[4] Crapon de Caprona, *Le Coran : aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises*. Publications orientalistes de France, Paris, 1981, p. 299.

[5] A. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1981, p. 229.

[6] Rāzī, *Al-Tafsir al-Kabīr*, Beyrouth, 1983, XXXI, p.199.

(sens retenu par Hamidullah et Boubakeur). Dans le contexte des sourates dites mekkoises, ce qui est traité de mensonge, c'est la prédication prophétique annonçant le Jugement de Dieu. Tel est le sens global qu'il convient sans doute de donner à « la plus belle chose ».

Une paronomase, en finale des deux segments, souligne leur parallélisme : *LI-L-yUSRĀ* / *LI-L-ʿUSRĀ*.

5	–	*Quant à celui qui*	*donne*	*et craint[Dieu]*
6	+		***et déclare-vraie***	***la plus-belle [chose]***,
7	=	**certes, Nous lui faciliterons la facilité**		*(LI-L-yUSRĀ)***.**
8	– Et	*quant à celui qui*	*est avare*	*et affecte-la-suffisance*
9	+		***et traite-de-mensonge***	***la plus-belle [chose]***,
10	=	**certes, Nous lui faciliterons la difficulté**		*(LI-L-ʿUSRĀ)***,**

– *Le troisième segment (11)*, un unimembre, prolonge les considérations sur l'impie avare, en annonçant sa précipitation en enfer – thème qui sera repris au v. 14 et développé aux v. 15-16.

11 et à rien ne lui servira sa fortune, quand il sera précipité [dans l'abîme].

1.3. La deuxième partie (14-21) comporte deux morceaux :

1.3.1. Le premier morceau (14-18), composé de trois segments, est inversement symétrique au morceau 5-11, formant ainsi un chiasme.

– *Un premier segment* unimembre (14) rappelle le feu de l'enfer. Il y a donc correspondance de sens et de forme (unimembre) entre les segments 11 et 14. Les verbes qui les terminent sont assonancés, soulignant ainsi leur symétrie : *TArADDĀ* / *TAlAẒẒĀ* (« il sera précipité », 11 / « il flambe », 14).

11	et à rien ne lui servira	sa fortune,	quand il sera précipité	*(TArADDĀ)*
14	Je vous ai averti	d'un feu	[qui] flambe	*(TAlAẒẒĀ).*

– *Les deux segments suivants (15-16 / 17-18)* reprennent l'opposition des justes et des impies des v. 5-10, en deux segments bimembres antithétiques, mais de manière inversée : le premier segment (15-16) promet l'enfer à « celui qui traite de mensonge et se détourne », tandis que le second (17-18) assure que l'homme pieux et généreux en sera épargné ; alors que dans le premier morceau (5-10), « la facilité » est d'abord promise au juste (5-7), puis « la difficulté » à l'impie (8-10).

Les premiers membres de ces deux segments (15 / 17) se terminent par une paronomase : *AL-AšQĀ* (15) / *AL-AtQĀ* (17), soulignant l'antithèse : « le plus misérable » / « le

craignant[-Dieu] ». Les deuxièmes membres (16 / 18) sont des relatives, comptant chacune deux verbes.

15 – Ne l'affronte que **le plus misérable** *(AL-AšQĀ)*
16 + QUI traite-de-mensonge et se détourne.

17 – Et l'évitera **le craignant[-Dieu]** *(AL-AtQĀ)*
18 + QUI donne sa fortune [pour] se purifier

1.3.2. Le deuxième morceau (19-21) est un trimembre qui prolonge et commente les considérations sur le juste généreux : celui-ci donne de manière totalement désintéressée (19), ne recherchant que la face de son Seigneur (20) ; aussi bien sera-t-il satisfait, en recevant la récompense divine (21).

1.4. Le centre (12-19)

Au centre de la partie figure un bimembre parallèle de deux sentences théologiques : à Dieu seul appartient la direction des hommes et leur destin, tant terrestre qu'eschatologique. Ces sentences – comme c'est en général le cas pour le centre d'une construction concentrique – font pivot entre les deux parties qui les encadrent : la direction (12) (facile / difficile) renvoie au thème qui domine la première partie. Or, c'est par la prédication coranique, essentiellement, que, selon le Coran, cette direction se réalise. Ce qui confirme le sens à donner à « la plus belle chose » : la révélation coranique du Jugement divin, qui donne aux hommes une lumière directrice pour leur vie. Le deuxième membre annonce la deuxième partie (toutefois déjà préparée par le v.11) : la maîtrise de Dieu sur le destin eschatologique éclatera quand les impies affronteront l'enfer et que les hommes pieux et généreux en seront épargnés.

L'ensemble de la partie 5-21 se présente donc de la manière suivante (voir tableau ci-contre) :

– En position A-A' se répondent « celui qui donne » (5) / « qui donne » (18) ; « craint » (5) / « le craignant » (17).
– En position B-B' se répondent les termes proches de sens « celui qui est avare et affecte la suffisance » (8) / « le plus misérable » (15) ; et « traite de mensonge » (9 et 16). Cette dernière correspondance jette une nouvelle lumière sur le sens à donner à « la plus belle chose » traitée de mensonge au v. 9 : c'est évidemment le même chose que ce que le misérable traite de mensonge et dont il « se détourne », au v. 16, c'est-à-dire la prédication prophétique du Coran.
– En position C-C', on l'a déjà vu, figurent deux membres annonçant le châtiment de l'enfer aux riches incrédules et avares, avec une paronomase en finale *(TArADDĀ/ TAlAẒẒĀ)*.

A 5 = Quant à celui **QUI DONNE** et ***CRAINT*** [Dieu]
6 = et déclare-vraie la plus-belle [chose],
7 – certes, Nous lui faciliterons la facilité.

B 8 + Et quant à **celui qui est avare et affecte-la-suffisance**
9 + et TRAITE-DE-MENSONGE la plus-belle [chose],
10 – certes, Nous lui faciliterons la difficulté,

C * 11 et à rien ne lui servira sa fortune, quand il sera précipité *(TArADDĀ).*

12 – Certes, à Nous la direction.
13 – et certes, à Nous la [vie] dernière et la première.

C' * 14 Je vous ai averti d'un feu [qui] flambe *(TAlAẒẒĀ).*

B' 15 + Ne l'affronte que **le plus misérable**
16 + qui TRAITE-DE-MENSONGE et se détourne.

A' 17 = Et l'évitera le ***CRAIGNANT***[-Dieu]
18 = **QUI DONNE** sa fortune [pour] se purifier,

19 – sans que personne ne lui ait fait un bien dont ce soit la récompense,
20 – mais pour la seule recherche du visage de son Seigneur le Très-Haut.
21 – Et, assurément, il sera satisfait.

La symétrie chiastique des deux volets qui encadrent le centre est donc rigoureuse, du v. 5 au v. 18. Les trois versets finaux font figure d'annexe, échappant à la symétrie, ce qui corrobore l'opinion des commentateurs qui y voient un ajout, probablement médinois. Les commentateurs sunnites y voient une allusion à Abū Bakr, les chiites à ʿAlī [7].

2. Symétries rhétoriques entre les sourates 91 et 92

Une analyse rhétorique de la sourate 91 ayant déjà été publiée ailleurs [8], celle-ci n'a pas été reprise ici ; en revanche, il est intéressant de comparer la structure des deux sourates 91 et 92, lesquelles forment manifestement une paire. La thématique des deux sourates est la même : le destin des croyants qui se purifient est opposé à celui des mécréants qui se corrompent. Un certain nombre d'indices rhétoriques mettent clairement ces deux sourates en symétrie. La seconde est cependant plus détaillée et développée, explicitant quelque peu la première.

[7] Rāzī, *Al-Tafsir al-Kabir*, Beyrouth, 1983, XXXI, p. 204.

[8] Cf. M. Cuypers, «Structures rhétoriques dans le Coran, une analyse structurelle de la sourate 'Joseph' et de quelques sourates brèves», *in MIDEO (Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales)*, nº 22, 1995, p. 111-115.

S. 91	S. 92
1 Par le soleil et sa clarté,	
2 par la lune quand elle le suit !	
3 **Par le jour quand il le fait briller**,	1 ***Par la nuit quand elle enveloppe***,
4 ***par la nuit quand elle l'enveloppe*** !	2 **par le jour quand il brille**,
5 Par le ciel et Ce qui l'édifia,	
6 par la terre et Ce qui l'étendit,	
7 par *L'ÂME* et CE QUI la nivela	3 par CE QUI a créé *LE MÂLE ET LA FEMELLE*,
8 et lui inspira *son libertinage et sa piété*,	4 en vérité, *vos efforts sont divergents*.
	5-6 Quant à celui qui donne et craint et déclare-vraie la plus belle [chose],
	7 certes, Nous lui faciliterons la facilité.
	8-9 Et quant à celui qui est avare et affecte la suffisance et **traite-de-mensonge** la plus belle [chose],
	10 certes, Nous lui faciliterons la difficulté,
	11 et à rien ne lui servira sa fortune, quand il sera précipité.
9 oui, heureux sera celui qui la ***PURIFIERA***,	12 Certes, à Nous la Direction,
10 et oui, malheureux sera celui qui l'abaissera.	13 et certes, à Nous la [vie] dernière et la première.
11 Les Tamūd **traitèrent-de-menteur**, dans leur révolte,	
12 quand se dressa ***le plus misérable*** d'entre eux.	
13 Et leur dit l'Envoyé de Dieu : « La chamelle de Dieu et son tour de boire ! »	
14 Ils le **traitèrent-de-menteur** et la mutilèrent. Alors fulmina contre eux leur **SEIGNEUR**, pour leur péché, et il les nivela.	14 Je vous ai avertis d'un feu [qui] flambe.
15 Il ne craint pas leurs représailles.	15 Ne l'affronte que ***le plus misérable***,
	16 qui **traite-de-mensonge** et se détourne.
	17 Et l'évitera le craignant[-Dieu]
	18 qui donne sa fortune pour se ***PURIFIER***,
	19 sans que personne lui ait fait un bien dont ce soit la récompense,
	20 mais pour la seule recherche du visage de son **SEIGNEUR** le Très-Haut.
	21 Et, assurément, il sera satisfait.

Les deux sourates sont construites en concentrisme, dont le centre est occupé par un bimembre de deux sentences parallèles.

Elles commencent par deux serments quasi identiques, mais inversés (« Par le jour quand il brille, par la nuit quand elle l'enveloppe » 91, 3-4 / « Par la nuit quand elle enveloppe, par le jour quand il brille » 92, 1-2) et se terminent par le même terme « Seigneur » (91, 14 / 92, 20).

La première partie de la S. 91 (1-8) offre encore d'autres symétries avec *le morceau d'introduction de la S. 92 (1-4)* :

- Aux serments par des éléments naturels (nuit / jour) font suite un serment concernant l'être humain (« l'âme », 91, 7 / « le mâle et la femelle », 92, 3), qui introduit aux contradictions qui l'habitent (apodoses des serments) : « son libertinage et sa piété » (91, 8) / ses « efforts divergents » (92, 4). La correspondance avec « l'âme » (91, 7) invite à restreindre le sens du « mâle » et de la « femelle » du v. 92, 3 au monde humain (contrairement à l'une des interprétations données par Rāzī, qui en élargit le sens à tout le monde animal [9]).
- Le sujet des derniers serments (91, 7 et 92, 3) est chaque fois *mā* (« ce qui »), tenant lieu de *man* (« Celui qui », c'est-à-dire Dieu ou l'essence divine), comme l'expliquent les commentateurs.

Le centre de la S. 91 (9-10) a son correspondant formel dans *le centre de la S. 92 (12-13)*, mais correspond, quant au sens, aux deux volets symétriques 92, 5-11 et 92, 14-18 (prolongés par 19-21), qui en sont une explicitation : « Celui qui purifiera » son âme (91, 9), c'est « celui qui donne et craint et déclare vraie la plus belle chose » (92, 5-6), c'est « le craignant[-Dieu] qui donne sa fortune pour se purifier » (92, 17-18) ; il sera « heureux » (91, 9) parce que Dieu « lui facilitera la facilité » (92, 7), en sorte qu'il « évitera » (92, 17) le feu qui flambe. Au contraire, « celui qui abaissera » son âme (91, 10), c'est « celui qui est avare et affecte la suffisance et traite de mensonge la plus belle chose » (92, 8-9), c'est « le plus misérable, qui traite de mensonge et se détourne » (92, 15-16). Il sera « malheureux » (91, 10) parce que Dieu « lui facilitera la difficulté et qu'à rien ne lui servira sa fortune, quand il sera précipité » (92, 10-11) et qu'il affrontera « un feu qui flambe » (92, 14-15).

On peut voir ici une application de la 4e « loi de Lund », selon laquelle « les idées apparaissent au centre d'un système et aux extrémités d'un système correspondant, le deuxième système ayant été construit évidemment pour aller avec le premier [10] ».

La deuxième partie de la S. 91 (11-15) est encadrée du même terme initial que *la deuxième partie de la S. 92 (14-21)* : « le plus misérable » (91, 12 / 92, 15), et d'un terme final identique, celui-là même qui clôt l'ensemble de la sourate : « Seigneur » (91, 14 / 92, 20). Au centre de ces deux unités parallèles qui traitent de la condamnation des impies, figure un même terme central : « traitèrent-de-menteur (ou de mensonge) » (91, 14) / « traite-de-mensonge » (92, 16). Le même verbe se retrouve deux fois dans chaque sourate : 91, 11 et 14 ; 92, 9 et 16.

Celui qui est traité de menteur, dans la S. 91, est clairement désigné : c'est « l'Envoyé de Dieu » (91, 13-14). La symétrie des deux sourates confirme une nouvelle fois le sens à donner à « la plus belle chose », « traitée de mensonge » dans la S. 92, 9 : il s'agit bien avant tout du message prophétique apporté par Muhammad, annonçant le Jugement de Dieu, plutôt que « la plus belle récompense ».

[9] Rāzī, XXXI, p. 198.

[10] R. Meynet, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible,* Le Cerf, Paris, 1989, p. 147.

3. La sourate 93, « la Clarté diurne »

1-2 –	Par la clarté-diurne *(wA Ḍ-ḌuḤĀ)*	et la nuit	quand elle s'étend !
3 –	Il ne t'a ni abandonné,	ton Seigneur,	ni détesté.
4 =	Et certes, la fin	sera meilleure pour toi	que le début !
5 =	Et certes, il te donnera,	**TON SEIGNEUR**,	et *(fa)* tu seras satisfait !
6 +	Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin,	puis abrité ?	
7 + et	ne t'a-t-il pas trouvé égaré,	puis guidé ?	
8 + et	ne t'a-t-il pas trouvé nécessiteux,	puis enrichi ?	
9 –	Alors, quant à l'orphelin,	ne [le] brime pas,	
10 – et	quant au demandeur,	ne [le] repousse pas,	
11 – et	quant au bienfait de	**TON SEIGNEUR**, raconte[-le] *(fA ḤADDiṯ)*.	

Sourate mekkoise, nº 11 selon la Tradition, nº 4 selon Blachère.

Selon la Tradition, cette sourate aurait été révélée après un temps d'interruption de la révélation, ce qui aurait entraîné les railleries des adversaires de Muhammad. Elle se présente en tout cas comme une confirmation de la mission du Prophète, alors que celui-ci vit un moment de trouble.

Le texte se découpe en deux morceaux de deux segments chacun. Le premier morceau (1-5) commence par un double serment, suivi de son apodose (3-5), dans laquelle Dieu confirme son assistance à son Prophète, en termes généraux. Le deuxième morceau (6-11) détaille certains aspects de la vie du Prophète, attestant l'assistance de Dieu à son égard, et en tire des conséquences morales pour Muhammad, mais bien entendu généralisables pour tout croyant.

3.1. Le premier morceau (1-5)

– *Le premier segment (1-3)* est un bimembre synthétique (serments / apodose). Le premier membre comporte deux serments bipolaires, antithétiques : « par la clarté diurne » / « par la nuit ». Rāzī fait remarquer qu'habituellement *al-ḍuḥā* signifie le moment où le soleil monte, après son lever, c'est-à-dire le matin, soit « la clarté matinale ». Cependant ici, en raison de l'antithèse rhétorique avec la nuit dans son intégralité, on peut comprendre le mot, dit-il, comme signifiant simplement « le jour », dans sa totalité, soit « la clarté du jour [11] ». On retiendra cette petite observation rhétorique glanée chez Rāzī.

[11] Rāzī, XXXI, p. 207.

– *Le deuxième segment (4-5)* est un bimembre parallèle synonymique, qui prolonge l'apodose du v. 3. Les deux membres sont introduits par la même conjonction *wa*, suivie de la particule *la* d'insistance pour l'apodose des serments.

– *D'un segment à l'autre*

Les deux segments sont parallèles :

• À la métaphore de « la clarté diurne » du v. 1 correspond « la fin » meilleure pour le Prophète, promise au début du v. 4 ; et à « la nuit » qui étend son obscurité redoutable (v. 2, en fin du premier membre) correspond « le début » pénible de la mission du Prophète (fin du v. 4). C'est celle des deux interprétations de ce v. 4, donnée par les commentateurs, que l'on préférera. C'est ainsi que traduit Mawdūdī : « And surely the later period is better for you than the earlier period [12] », et Mawlvī Muḥammad ʿAlī : « And surely what comes after is better for you than that which has gone before [13]. » L'autre interprétation, retenue par la plupart des traducteurs (Blachère, Berque, Masson, Hamidullah, Boubakeur…) comprend le verset en un sens eschatologique : « Et certes la vie dernière sera meilleure pour toi que la première. » Mais l'horizon de cette sourate n'est pas eschatologique : l'opposition qui parcourt tout le texte n'est pas celle de cette vie par rapport à l'au-delà, mais d'un premier état déficient de cette vie-ci à une situation meilleure ultérieure.

• Les derniers membres (v. 3 et 5) se répondent : le v. 3 exprime de manière négative (« Il ne t'a pas abandonné… ni détesté »), et pour le passé/présent, l'assistance divine que le v. 5 promet en positif, et pour l'avenir (« Il te donnera »). Au centre des deux membres figure le terme « ton Seigneur », dans la même fonction de sujet.

Une subtilité phonétique semble discrètement souligner l'unité de l'ensemble de ce morceau : les termes extrêmes *wA-Ḍ-ḌuḥĀ* (« par la clarté diurne », 1) / *fA-tarḌĀ* (« et tu seras satisfait », 5) ont même voyelle initiale *a*, même rime en *ā,* et la consonne emphatique *ḍ*, laquelle ne figure nulle part ailleurs dans ce morceau. *La satisfaction* dont le Seigneur comblera son Prophète, est évidemment en rapport direct avec la métaphore de *la clarté du jour*, opposée à la nuit du trouble et du doute.

1-2	– *(wA-Ḍ-ḌuḥĀ)* Par	**la clarté-diurne**	et ***la nuit*** quand elle s'étend !
3	= *Il ne t'a ni abandonné*,	**TON SEIGNEUR**,	ni détesté.
4	– Et certes,	**la fin** sera meilleure pour toi	que ***le début*** !
5	= Et certes, *il te donnera*,	**TON SEIGNEUR**,	et tu seras satisfait *(fA-tarḌĀ)* !

[12] Mawdūdī, *op. cit.*, XVI, p. 91.

[13] Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Qur-án*, Ahmadiyya Anjuman-i-isháat-i-islam, Lahore, 1920, p. 1199.

3.2. Le deuxième morceau (6-11).

Rime, forme et contenu structurent clairement ce morceau en deux segments trimembres :

– *Le premier segment (6-8)* : les trois membres ont même rime en *ā*, et sont de forme grammaticale quasi identique, et de sens voisin. À une situation de détresse vécue par le Prophète (« orphelin », « égaré », « nécessiteux ») répond chaque fois une intervention libératrice de Dieu : « il abrita », « il guida », « il enrichit ». Le terme *égaré* « inquiète l'exégèse, note J. Berque, soucieuse d'épargner au Prophète toute imputation de faillibilité [14] ». Pour Blachère, « le sens de ce verset est clair ; Rāzī le donne mais fournit aussi près de 20 autres interprétations qui montrent la répugnance de l'exégèse à admettre que Mahomet ait été idolâtre en sa jeunesse [15] ». Il n'est pas si sûr que le sens de ce verset soit aussi clair que ne l'estime Blachère : on verra plus loin l'interprétation que la rhétorique suggère.

– *Le deuxième segment (9-11)* est un trimembre de forme *aa'b* : bien que les trois membres soient introduits de la même manière par *fa*/*wa ammā*, « quant à… », les deux premiers se ressemblent plus que le troisième. Ils sont de même construction grammaticale, et de sens voisin : le Prophète est invité à ne pas rudoyer celui qui souffre d'une situation de détresse (l'orphelin, le demandeur). Les conjonctions et les verbes qui terminent les deux membres forment une paronomase : *FA LĀ TAqHAR* (« ne brime pas », 9) / *FA LĀ TAnHAR* (« ne repousse pas », 10). Le troisième verset diffère davantage, par son absence de rime (finale en *diṭ*), par sa forme grammaticale, et par le sens : c'est une invitation faite au Prophète à proclamer les bienfaits de Dieu à son égard.

9 *(fa ammā)* **Alors, quant à**	l'orphelin,	ne [le] brime pas	*(FA LĀ TAqHAR),*
10 *(wa ammā)* **et quant au**	demandeur,	ne [le] repousse pas	*(FA LĀ TAnHAR)*
11 *(wa ammā)* **et quant au**	bienfait de ton Seigneur**,**	raconte[-le].	

– *D'un segment à l'autre.*

Les deux segments semblent se répondre membres à membres, de manière symétrique :

6 Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin, puis abrité ?
7 et ne t'a-t-il pas trouvé égaré, puis guidé ?
8 et ne t'a-t-il pas trouvé nécessiteux, puis enrichi ?

9 Alors, quant à l'orphelin, ne [le] brime pas,
10 et quant au demandeur, ne [le] repousse pas,
11 et quant au bienfait de ton Seigneur, raconte [-le].

• Si Dieu a secouru Muhammad lorsqu'il s'est trouvé orphelin (6), celui-ci se doit d'en faire autant à l'égard de l'orphelin (9).

[14] J. Berque, *Le Coran, essai de traduction de l'arabe, annoté et suivi d'une étude exégétique,* éd. revue et corrigée, Albin-Michel, Paris, 1995, p. 684.

[15] Blachère, *Le Coran,* II, p. 14.

• Si Dieu a enrichi Muhammad quand il était nécessiteux (8), celui-ci se doit de proclamer ce bienfait (avec tous les autres), que son Seigneur lui a accordé (11).

• Restent les versets centraux, 7 et 10. Leur correspondance peut éclairer le sens de *ḍāll* (« égaré », v. 7). Au v. 10, il s'agit du mendiant que le Prophète est invité à ne pas repousser. Mais comme le même mot signifie à la fois *mendiant* et *interrogateur, demandeur*, les commentateurs lui donnent aussi le sens de « celui qui interroge au sujet de la religion, et qui veut savoir ce qu'il en ignore, ou ce qui lui en paraît obscur [16] ». Quoiqu'il en soit de la religion de Muhammad dans sa jeunesse, le v. 7 peut bien ne pas avoir le sens que Blachère estime « clair » (c'est-à-dire son adhésion de jeunesse au polythéisme), mais simplement signifier l'état d'inquiétude psychologique, la désorientation qu'il a vécue, avant que la Révélation ne se stabilise en lui. Il a connu l'égarement, non de celui qui était fourvoyé dans l'erreur, mais du mendiant spirituel en quête de certitude. On peut voir cette inquiétude spirituelle symbolisée dans la treizième interprétation proposée par Rāzī : « Lorsque Gabriel lui apparut au début, il ne savait pas si c'était Gabriel ou non, et il en était terrifié, si bien qu'il aurait voulu se jeter en bas de la montagne, mais Dieu le guida afin qu'il sache que c'était bien Gabriel [17]. »

Un commentaire moderne, celui de Mawlvī Muḥammad ʿAlī, sans recourir à la terminologie rhétorique, s'en rapproche cependant, en replaçant le texte dans son contexte, échappant ainsi aux pièges du commentaire purement atomiste, verset par verset, tel qu'il est traditionnellement pratiqué. Son raisonnement, au sujet de l'interprétation de *ḍāll* rejoint le nôtre :

« Let us first consider the context. Vv. 6, 7, 8 stand in close relation respectively to vv. 9, 10, and 11 ; v. 6 tells the Prophet that he was himself an orphan, and the conclusion that he should not therefore oppress the orphan is drawn in v. 9 ; similarly, v. 8 speaks of the Divine favour on him in making him free of want, and the conclusion is drawn in v. 11 that he should therefore announce the Divine favour on him. Thus it is clear that v. 6 stands in close relation to v. 9, and v. 8 to v. 11, and the conclusion is evident that vv. 7 and 10 refer to the same subject. Now, v. 10 plainly speaks of *one who asks* to be guided to the truth, or a petitioner generally who needs the help of another, being unable himself to do a thing or undertake a task… The Holy Prophet was no doubt a *sā'il* in this sense. He did not worship idols, but neither could he, without the help of Allah, find out the way for the regeneration of his people, for which his soul yearned so eagerly. Hence *he was unable to see the way by himself*, and the word *ḍāll* signifies one who is *perplexed and unable to see the way* for himself, for the verb *ḍālla*, of which *ḍāll* is a nominative, signifies *he was perplexed and unable to see his right course*… The true significance of the word is thus that Allah found the Prophet in quest of the way, but unable to chalk out a way for himself,

[16] *Al-Tafsīr al-Wasiṭ*, par une équipe d'oulémas d'Al-Azhar, Le Caire, 1973-1993, p. 1950. Toutes nos références à ce titre renvoient à cette édition, à ne pas confondre avec l'édition récente d'un *tafsīr*, sous le même titre, par le šayḫ d'Al-Azhar Al-Ṭanṭāwī, Le Caire, 1998.

[17] Rāzī, XXXI, p. 217.

and therefore He *guided* him by Divine light. In this manner was the Prophet told not to chide any petitioner, and to render help to him as Allah had helped him [18]. »

3.3. *D'un morceau à l'autre*

La symétrie des deux morceaux est soulignée par des termes finaux semblables : « ton Seigneur », suivi de la particule *fa* + un verbe. Cette symétrie permet d'élargir le sens du v. 11 : plus haut, ce membre a été mis en relation avec le v. 8, d'où il ressortait que c'était le bienfait de son enrichissement par Dieu que Muhammad était invité à proclamer. Mis en relation avec le v. 5, qui lui est symétrique à un autre niveau, ce bienfait s'élargit à tout don fait par Dieu à son Prophète pour sa satisfaction, c'est-à-dire, à tous les privilèges reliés à sa mission prophétique. Passant d'un niveau textuel à un autre, le sens des termes s'enrichit et s'amplifie :

5 Et certes, il te donnera, **TON SEIGNEUR**, et ***(FA)* tu seras satisfait** !
11 et quant au bienfait de **TON SEIGNEUR,** ***(FA)* raconte[-le].**

Toute la sourate est parcourue du rythme binaire d'ombre et de lumière, de détresse et de grâce. Cependant, ce qui triomphe, aux deux extrémités du texte, c'est la clarté diurne (1) et la proclamation du bienfait du Seigneur (11). Est-ce trop subtil ? Un discret jeu phonétique semble souligner cette correspondance : *wA-Ḍ-ḌuḤĀ* (1) / *fA-ḤADDiṯ* (11) (avec la dentale redoublée).

4. La sourate 94, « l'Ouverture »

1	–	N'avons-Nous pas	dilaté	*pour toi*	ta poitrine
2	–	et	mis à bas	de toi	ton fardeau
3	=	qui	écrasait	ton dos,	
4	=	et	élevé	*pour toi*	ton renom ?
5	+	Oui, à côté de l'adversité est une félicité			
6	+	Oui, à côté de l'adversité est une félicité.			
7	–	Alors, une fois libéré,	dresse-toi,		
8	–	et à ton Seigneur,	aspire.		

[18] Maulvi Muhammad Ali, *op. cit.*, p. 1199-1200 ; les soulignements sont de M. Md. Ali. Mawdūdī met le v. 10 (« Et quant au demandeur, ne le repousse pas ») en relation avec le v. 8 (« Et ne t'a-t-il pas trouvé nécessiteux, puis enrichi ? »), à condition de prendre le mot *sā'il* au sens de mendiant, mais il estime qu'on peut aussi le mettre en relation avec le v. 7 (« Et ne t'a-t-il pas trouvé égaré, puis guidé »), si on le prend au sens de « celui qui interroge au sujet de la religion » (Mawdūdī, *op. cit.*, XVI, p. 96).

Sourate mekkoise, nº 12 selon la Tradition, nº 5 selon Blachère.

D'après certaines traditions, cette sourate n'était primitivement pas séparée de la précédente [19]. On verra ce que la rhétorique peut en dire.

De rythme identique du début à la fin, cette sourate se diviserait, selon P. Crapon de Caprona, « d'après le sens… en deux parties égales de quatre lignes chacune [20] ». Cependant, si la première partie (1-4) rime bien entièrement en *rak*, la deuxième partie n'a pas de rime unique : les v. 5 et 6 riment en *usrā*, les v. 7 et 8 en *ab*, ce qui introduit un doute sur la bipartition symétrique de la sourate. De plus, les v. 5 et 6 se distinguent nettement de tous les autres : il s'agit d'une proposition nominale, répétée deux fois, et évoquant des situations (adversité / félicité), alors que tous les autres membres sont des propositions verbales, avec des verbes de mouvement. Quant au sens de cette phrase redoublée (5-6), c'est une sentence de sagesse de portée très générale et un peu énigmatique, alors que tout le reste de la sourate est un discours de Dieu très personnel, adressé au Prophète. On sait, par ailleurs, que « le centre d'une construction concentrique est souvent occupé par une question, par un proverbe, par une parabole, en un mot par une énigme [21] ». Tout cela incite à considérer la sourate comme étant de structure concentrique : deux morceaux (1-4 / 7-8) encadrent le segment central (5-6).

4.1. Le premier morceau (1-4)

Bien que la grammaire demanderait de ne pas séparer la relative v. 3 de la principale v. 2, de nombreux indices rhétoriques imposent de découper le morceau en deux segments bimembres 1-2 / 3-4.

– *Le premier segment (1-2) :* les deux membres sont des principales en parataxe, de construction grammaticale semblable et de sens voisin : tous deux signifient un soulagement apporté par Dieu à son Prophète, de manière directe au v. 1, en lui octroyant grâces et bienfaits, de manière indirecte au v. 2, en écartant de lui les contradictions qui l'oppressent.

1 –	N'avons-Nous pas	dilaté	pour toi	ta poitrine
2 –	et	mis à bas	de toi	ton fardeau

– *Le deuxième segment (3-4)* est un bimembre antithétique : tandis que le fardeau « écrasait » le dos du Prophète (3) / Dieu, au contraire « élève » son renom (4).

– *D'un segment à l'autre*

Quant au sens et à la grammaire, les deux segments semblent disposés en chiasme. Les v. 1 et 4 se répondent : le verbe « dilaté » (1) et « élevé » (4) sont proches de sens, suivis chaque fois de « pour toi ». Les v. 2 et 3 vont ensemble, comme la principale et sa relative.

[19] Rāzī, XXXII, p. 2.

[20] P. Crapon de Caprona, *op. cit.*, p. 217.

[21] R. Meynet, *L'Analyse rhétorique, op. cit.*, p. 288. Voir des exemples dans Meynet, *L'Évangile selon saint Luc, analyse rhétorique*, Le Cerf, Paris, 1988, II, p. 261.

1 – N'avons-Nous pas	**dilaté**	**pour toi**	ta poitrine
2 = et	mis à bas	de toi	ton fardeau
3 = qui	écrasait		ton dos,
4 – et	**élevé**	**pour toi**	ton renom ?

Cependant, d'autres indices, plus nombreux, révèlent une construction en deux segments parallèles, qui se répondent membres à membres :
– Les v. 1 et 3 ont des verbes antithétiques « dilaté » (1) / « écrasait » (3), et se terminent par des termes signifiant des parties du corps du Prophète : « ta poitrine » (1) / « ton dos » (3), lesquels sont assonancés : *ṣAdR-AK / ẓAhR-AK*. L'action de Dieu, qui soulage le Prophète en « dilatant sa poitrine », met un terme à l'oppression du « fardeau qui écrasait son dos ».
– Les v. 2 et 4 ont aussi des verbes antithétiques, de même forme et assonancés, avec un *ʿayn* en troisième consonne : « [Nous avons] mis bas » *(wAḍAʿ-NĀ)* / « [Nous avons] élevé » *(rAfAʿ-NĀ)*. Les noms en fin de membres sont aussi phonétiquement proches : *wIzR* (« fardeau », v. 2) / *ḏIkR* (« renom », v. 4), ce qui suggère un rapport sémantique, en l'occurence antithétique. Parmi les neuf sens possibles donnés au terme *wizr* (la lourde charge de la prophétie, l'angoisse devant la résistance des idolâtres, etc.) Rāzī cite notamment « les offenses et les insultes » dont le Prophète était l'objet [22]. Le Coran ne reproche-t-il pas sans cesse aux adversaires du Prophète de le traiter de menteur ? Ce dénigrement devait peser lourdement sur la psychologie de Muhammad. Or, voici que Dieu promet de venir à son secours en exaltant son renom, face à tous ceux qui le dénigraient.

1 – N'avons-Nous pas	**dilaté**		*pour toi*	TA POITRINE	*(ṣAdR-AK)*
2 – *(wa)* et	***mis à bas***	*(wAḍAʿ-NĀ)*	de toi	ton fardeau	*(wIzR-AK)*
3 = qui	**écrasait**			TON DOS	*(ẓAhR-AK)*,
4 = *(wa)* et	***élevé***	*(rAfAʿ-NĀ)*	*pour toi*	ton renom	*(ḏIkR-AK)* ?

4.2. Le deuxième morceau (7-8)

Ce morceau ne compte qu'un seul segment bimembre parallèle. Les membres se terminent par un impératif (avec rime en *ab*), précédé de la particule *fa* : *FA-nṣAB* (« dresse-toi », v. 7) / *FA-rġAB* (« aspire », v. 8). Une paronomase encadre le segment : *FARAĠta* (« tu es libre ») / *FA-RĠAb* (« aspire »).

7	Alors, une fois libéré *(FARAĠta)*,	dresse-toi	*(FA-nṣAB)*
8	et à ton Seigneur,	aspire	*(FA-RĠAB)* .

[22] Rāzī, XXXII, p. 5.

4.3. D'un morceau à l'autre

Traducteurs et commentateurs sont embarrassés devant l'interprétation de *faraġta* (v. 7) : ce verbe, normalement, devrait être suivi d'un autre mot qui lui donnerait un sens précis. Ce mot faisant ici défaut, on ne voit pas très bien de quoi le Prophète est « rendu libre » : de ses occupations ? des affaires du monde ? de sa mission prophétique ? de la prière ?… Rāzī énumère toute une série de suggestions faites par les commentateurs anciens. On s'étonne de n'en voir aucun mettre ce terme en rapport avec les v. 1-4. C'est pourtant ce que fait Mawlvī Muḥammad ʿAlī, attentif au contexte, dans sa traduction commentée du Coran : « I think the Prophet's being *free* signifies his *freedom from anxiety*, in reference to what is said in the previous verses, because all those verses show that the Prophet's anxiety was completely removed [23]. » S'il y a un rapport structurel entre les deux morceaux extrêmes de la sourate, il semble en effet tout naturel de mettre ce terme *(faraġta)* en relation avec le premier morceau (surtout 1-3), dans lequel Dieu explique à son Prophète tout ce qu'il a fait pour lui : il l'a rempli de bienfaits et soulagé de l'angoisse de l'ignominie. L'ayant ainsi « libéré », soulagé de tout ce qui l'oppressait dans sa mission auprès des hommes, Dieu l'invite à se tourner vers Lui et à aspirer à Lui de tout son être. À l'action de Dieu pour le Prophète (premier morceau) fait symétrie l'engagement du Prophète en vue de Dieu (dernier morceau). Le terme *faraġta* fait en somme transition entre le premier et le dernier morceau, d'où la traduction proposée ici : « Alors, une fois libéré [de tout ce qui t'oppressait], dresse-toi… »

4.4. Le segment central (5-6)

Il répète deux fois la sentence de sagesse : « À côté de l'adversité est une félicité. » Les commentateurs se sont demandé si les deux versets sont simplement une répétition d'insistance, ou s'ils diffèrent de sens [24]. Du point de vue rhétorique, on sait que le centre joue le rôle de pivot, reliant et distinguant tout à la fois deux unités symétriques. On peut alors considérer le v. 5 comme une conclusion du premier morceau, et le v. 6 comme une introduction au dernier, ce qui les nuance diversement : « la félicité » du v. 5 renverrait aux grâces et soulagements apportés par Dieu à son Prophète, dans les v. 1-4, tandis que « la félicité » du v. 6 annoncerait la joie que le Prophète éprouvera en aspirant à Dieu dans la prière.

[23] Maulvi Mohammad Ali, *op. cit.*, p. 1203 (les soulignements sont de M. Md. Ali).

[24] Cf. Boubakeur, *Le Coran*, Fayard-Denoël, Paris, 1972, p. 1226.

5. Les rapports rhétoriques entre les sourates 93 et 94

Rāzī rapporte l'opinion de certains commentateurs, selon laquelle ces deux sourates n'en auraient fait qu'une, à l'origine, non séparées par la *Bismillah*. Lui-même, cependant, les considère comme deux sourates distinctes [25].

Les commentateurs chiites, tel Al-Ṭabarsī, tiennent aussi ces deux sourates pour une seule [26].

« Alūsī reconnaît un lien sémantique étroit entre les deux sourates, note le *Tafsīr al-Wasīṭ*, bien que celles-ci soient séparées par la *Bismillah*. Il donne comme preuve de ce lien, un *ḥadīṯ* rapporté par Ibn Abū Ḥatim : « Oh Muhammad ! Ne t'ai-je pas trouvé orphelin, puis abrité, égaré, puis guidé, nécessiteux, puis enrichi, et ne t'ai-je pas dilaté la poitrine, ni jeté bas ton fardeau et élevé pour toi ton renom etc. » Le fait qu'elles soient reliées dans le texte du *ḥadīṯ* donne un argument de poids en faveur des liens qui les relient [27]. »

Dans leur état actuel, les deux sourates forment une paire étroitement parallèle :
– Les v. 93, 6-8 et les v. 94, 1-4 sont introduits par la négation interrogative *a lam*, suivie d'un verbe à l'inaccompli apocopé. Les verbes des membres suivants sont tous à l'accompli. Au centre de tous les membres (excepté le v. 94, 3) figure le pronom personnel affixe *ka* (« toi »). Dans les deux sourates, Dieu rappelle à son Prophète les faveurs dont il l'a gratifié dans sa détresse.
– Les segments v. 93, 9-11 et 94, 7-8 commencent tous deux par la particule *fa*, le (ou les) membre(s) suivant(s), par la conjonction *wa*. Les membres se terminent tous par un impératif précédé de la particule *fa*. Le centre du dernier membre est occupé par le terme *Rabbi-ka*, « ton Seigneur ». Les deux sourates sont une adresse de Dieu à son Prophète, l'invitant à s'engager envers Lui, en réponse à l'engagement de Dieu à son égard.

S. 93

1 Par la clarté diurne,
2 et la nuit quand elle s'étend !

3 Il ne t'a ni abandonné, ton Seigneur, ni détesté.
4 Et certes, ce-qui-viendra-en-dernier sera meilleur pour toi que le début !
5 Et certes, il te donnera, ton Seigneur, et tu seras satisfait !

6 ***(a lam)*** N'a-t-il pas trouvé TOI orphelin, puis abrité ?
7 *(wa)* et n'a-t-il pas trouvé TOI égaré, puis guidé ?
8 *(wa)* et n'a-t-il pas trouvé TOI nécessiteux, puis enrichi ?

9 *(fa)* Alors, quant à l'orphelin, *(fa)* ne [le] brime pas,
10 *(wa)* et quant au demandeur, *(fa)* ne [le] repousse pas
11 *(wa)* et quant au bienfait de **TON SEIGNEUR,** ***(fa)*** **raconte[-le].**

S. 94

1 ***(a lam)*** N'avons-Nous pas dilaté pour TOI ta poitrine
2 *(wa)* et mis à bas de TOI ton fardeau
3 qui écrasait ton dos,
4 *(wa)* et élevé pour TOI ton renom ?

5 Oui, à côté de l'adversité est une félicité
6 oui, à côté de l'adversité est une félicité.

7 *(fa)* Alors, une fois libéré, *(fa)* dresse-toi,

8 *(wa)* et à **TON SEIGNEUR**, ***(fa)*** **aspire**.

Considérées comme un texte continu, les deux sourates présentent une composition en concentrisme :

S. 93

A	1-2 –	Par **la clarté-diurne**	et ***la nuit***	quand elle s'étend !
	3 +	Il ne t'a ni abandonné,	**TON SEIGNEUR**,	ni détesté.
	4 –	Et certes, **la fin**	sera meilleure pour toi	que ***le début*** !
	5 +	Et certes, il te donnera,	**TON SEIGNEUR**,	et tu seras satisfait !
B	6 +	NE T'A-T-IL PAS	trouvé orphelin,	puis abrité ?
	7 +	et ne t'a-t-il pas	trouvé égaré,	puis guidé ?
	8 +	et ne t'a-t-il pas	trouvé nécessiteux,	puis enrichi ?

C	9 –	Alors,	quant à l'orphelin,	ne [le] brime pas,
	10 –	et	quant au demandeur,	ne [le] repousse pas,
	11 –	et	quant au bienfait de **TON SEIGNEUR,**	raconte[-le].

S. 94

B'	1 +	N'AVONS-NOUS PAS	dilaté	pour toi	ta poitrine
	2 +	et	mis à bas	de toi	ton fardeau
	3 +	qui	écrasait		ton dos,
	4 +	et	élevé	pour toi	ton renom ?

A'5	–	Oui, à côté de ***l'adversité***	est une **félicité**.
6	–	Oui, à côté de ***l'adversité***	est une **félicité**.
7	–	Alors, une fois libéré,	dresse-toi,
8	–	et à **TON SEIGNEUR**,	aspire.

– *En position A-A' :*

• Aux extrémités du texte figurent des oppositions entre des situations positives et des situations négatives : « clarté-diurne » / « nuit » (93, 1-2) ; « fin (meilleure) » / « début » (93, 4), ou inversement : « l'adversité » / « une félicité » (94, 5-6).

[25] Rāzī, XXXII, p. 2

[26] Cf. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*, p. 1952.

[27] *Ibid.*

• À ce que le Seigneur a fait et fera pour son Envoyé, au début (93, 3 et 5), répond, à la fin, ce que l'Envoyé, en réponse, est invité à faire pour Lui (94, 7-8) :

93, 3 Il ne t'a pas abandonné, ton Seigneur, ni détesté.
5 Et certes, il te donnera, ton Seigneur, et tu seras satisfait.

94, 7 Alors, une fois libéré, dresse-toi
8 et à ton Seigneur, aspire !

« Ton Seigneur » figure au centre des v. 93, 3 et 5 et 94, 8, comme termes extrêmes de l'ensemble du texte.

– *En position B-B'* figurent les deux séries de versets (93, 6-8 / 94, 1-4), dont le parallélisme a été analysé plus haut. Ce sont deux listes de bienfaits du Seigneur, exprimés en propositions interrogatives négatives.

– *Au centre (C),* sont donnés trois ordres, parallèles, du Seigneur à Muhammad. Tant au centre (93, 11) qu'aux extrémités (93, 3 et 5, et 94, 8) figure le terme « ton Seigneur ». Le bibliste Lund a remarqué que les noms divins, dans les Psaumes, apparaissaient souvent en ces lieux « privilégiés » que sont les extrémités et le centre des Psaumes [28]. On constate une même tendance dans le Coran, dont on a ici un exemple.

Le centre, on le sait, joue un rôle de pivot, de transition entre deux unités symétriques : ici, les v. 9-10 (« orphelin », « demandeur ») renvoient clairement au morceau qui précède (surtout 93, 6-8 : « orphelin », « égaré », « nécessiteux ») ; le v. 11 annonce la suite : le « bienfait de ton Seigneur » (11) est détaillé dans le morceau qui suit (surtout 94, 1-4). À l'impératif final du v. 11, « raconte », répond l'impératif final de la S. 94 : « aspire ».

Le texte unifié des deux sourates présente une structure suffisamment solide, avec des correspondances nombreuses et pertinentes, pour que l'on puisse effectivement considérer ces deux textes comme ayant originellement constitué une sourate unique.

Le Prophète, découragé devant l'adversité, est invité par le Seigneur à se redresser. Dieu lui rappelle tous Ses bienfaits à son égard : qu'à son tour, il les proclame et les imite ! Et comme Dieu s'est tourné vers Muhammad, que celui-ci se tourne vers Lui et « aspire » à son Seigneur !

[28] Cf. Meynet, *L'Évangile selon saint Luc*, *op. cit.*, p. 25. L'auteur renvoie en note à Lund, Nils Wilhelm, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill, 1942, loi nº 5, p. 41.

6. La sourate 95, « la Figue »

1 – Par la figue et l'olive !
2 – Par le mont Sinaï !
3 – Par cette Cité sûre *(AL-AMĪN)* !

4 = Assurément, Nous avons créé l'homme en la plus belle stature.
5 = Ensuite Nous l'avons ravalé au plus bas des bas.

6 + Sauf ceux qui croient et font de bonnes œuvres,
+ car à eux un salaire sans contrepartie.

7 – Qu'est-ce qui te fera-traîter-de-mensonge, après cela, le Jugement ?
8 – Dieu n'est-il pas le plus juste des juges *(AL-ḥĀkiMĪN)* ?

Sourate considérée par la majorité des commentateurs comme mekkoise, nº 28 selon la Tradition, nº 10 selon Blachère.

La sourate est faite d'un petit morceau d'introduction (1-3), suivi d'un deuxième morceau plus long (4-8).

6.1. Le premier morceau (1-3)

Le premier morceau est un segment trimembre de trois serments, de forme *abb'* : le premier serment, par des fruits ou des arbres fruitiers (« la figue » ou « le figuier » / « l'olive » ou « l'olivier ») diffère davantage des deux suivants, qui se réfèrent tous deux à des noms de lieux : le Mont Sinaï, la Cité sûre (laquelle, pour la Tradition, désigne bien évidemment La Mekke).

Muqātil b. Sulaymān (m. 164 / 780), dans son *Tafsīr*, glose sobrement le v. 1 ainsi : « … la figue qui se mange, et l'olive dont on extrait l'huile [29]. » Par la suite, les commentateurs ont cherché à mettre en rapport ce serment par des fruits ou des arbres fruitiers, avec les deux serments suivants par des noms de lieux, en interprétant le figuier et l'olivier comme désignant respectivement des monts proches de Damas et de Jérusalem. Ces lieux évoqueraient Jésus pour Jérusalem, Moïse pour le mont Sinaï, Abraham et Muhammad pour La Mekke…

Après avoir cité un grand nombre de représentants de l'interprétation littérale (par des noms de fruits ou d'arbres fruitiers) et d'autres, de l'interprétation symbolique (par des noms de montagnes), *Ṭabarī* conclut, avec un certain bon sens, que la première interprétation reste la meilleure, pour la simple raison que les Arabes, à qui s'adressait le texte, ignoraient qu'il y eût un mont *Tīn* (Figuier) près de Damas, et un mont *Zaytūn* (Olivier) à Jérusalem [30]. Cependant, Yāqūt, dans son *Muʿjam*, prétend que des montagnes, en Arabie, dans le territoire des Asad, portaient le nom d'*al-Tīn* [31]…

[29] Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil*, Le Caire, 1982.

[30] *Tafsīr al-Ṭabarī*, Le Caire, 1968, XXX, p. 238-240. Évidemment, le raisonnement de *Ṭabarī* ne tiendrait plus, si l'on admettait l'idée que les premiers destinataires de ce texte n'étaient pas les Arabes de la péninsule arabique, mais une population en Syrie... Il y a effectivement un *Tell al-Tīn* connu depuis l'Antiquité sur une petite île émergeant du lac dit de Homs. Cf. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie ancienne et médiévale*, Geuthner, Paris, 1927, p. 107, 114.

[31] Blachère, *Le Coran*, II, p. 22-23.

Du point de vue rhétorique, on peut en tout cas noter les assonances qui ont pu jouer pour le rapprochement de ces serments de sens apparemment disparate :

- À l'intérieur du v. 1, *TĪN* (figue) et *ZayTŪN* (olive) font une assonance.
- Avec le v. 2, il y a une symétrie d'assonances disposées en chiasme :
  1 *wa-t-tĪNi / wa-z-zayTŪn*
  2 *wa TŪri / sīnĪN*
- Les termes extrêmes du trimembre sont assonancés : *wA-t-tĪNi* (1) / *AmĪN* (« sûre », 3).
- Si l'on fait abstraction de la clausule théologique (v. 8), l'ensemble de la sourate se trouve encadrée par une paronomase : *TĪN* (1) / *DĪN* (« jugement », 7).

6.2. Le deuxième morceau (4-8)

Il est formé de trois segments bimembres disposés en concentrisme :

– *Le premier segment (4-5)* est un parallèle antithétique, avec un superlatif en finale de chaque membre : l'homme, d'abord créé « en *la plus belle* stature », est ensuite « ravalé au *plus bas* des bas ». Les deux situations extrêmes de l'homme, en ses débuts et à sa fin, sont ainsi violemment mis en contraste.

4 Assurément, Nous avons créé l'homme en **la plus belle stature**.
5 Ensuite Nous l'avons ravalé au **plus bas des bas**.

– *Le deuxième segment (6a-b)* est un parallèle synthétique : le deuxième membre donne la raison de l'exception introduite par le membre 6a au châtiment général énoncé au v. 5 ; « ceux qui croient et font de bonnes œuvres » échapperont à la déchéance générale du genre humain, puisque leur est réservé « un salaire sans contrepartie ».

6 Sauf ceux qui croient et font de bonnes œuvres,
car à eux un salaire sans contrepartie.

– *Le troisième segment (7-8)* est encore un parallèle antithétique : la justice du Juste Juge (8) s'oppose à l'attitude de ceux qui traitent de mensonge le Jugement (7).

7 Qu'est-ce qui te ***fera-traîter-de-mensonge***, après cela, le Jugement ?
8 Dieu n'est-il pas ***le plus juste*** des juges ?

Selon Blachère, « le v. 6 qu'on retrouve presque textuellement dans [la sourate] LXXXIV, 25, est une addition ultérieure destinée à introduire une exception à la condamnation générale contenue dans le v. 5 [32] ». Primitivement, ce v. 5 désignerait, selon les commentateurs, « la décrépitude et la mort ». « Après l'introduction du verset suivant, une autre interprétation est devenue possible ; cette phrase énigmatique désignerait le sort des réprouvés [33]. »

Rhétoriquement, les deux segments extrêmes du morceau (4-5 / 7-8) sont effectivement symétriques, et ils ont pu constituer primitivement un morceau de deux bimembres :

– Ils ont une même rime en *īn* ou *īm* (absente du segment 6a-b),

[32] Blachère, *Le Coran*, II, p. 22.

[33] *Ibid.*, p. 23.

– Ils ont des termes finaux de même forme grammaticale, et assonancés : *AsfAla sĀfIlĪN* « le plus bas des bas » (5) / *AḥkAmi l-ḥĀkImĪN* « le plus juste des juges » (8).

4 = Assurément, Nous avons créé l'homme en la plus belle stature *(taqwīm)*.
5 = Ensuite Nous l'avons ravalé au **plus bas des bas** *(AsfAla sĀfIlĪN)*.

7 – Qu'est-ce qui te fera-traîter-de-mensonge, après cela, le Jugement *(bi-l-dīn)* ?
8 – Dieu n'est-il pas **le plus juste des juges** *(AḥkAmi l-ḥĀkImĪN)* ?

Dans l'état actuel du texte, le morceau présente donc un léger concentrisme : un segment central (6) met en évidence le sort heureux réservé aux croyants, contrastant avec les segments qui l'encadrent, où le Jugement de Dieu (7-8) voue la masse des hommes au « plus bas des bas » (5). Primitivement, avant l'interpolation du v. 6, le texte présentait le Jugement de Dieu avant tout comme l'exercice de sa Toute-Puissance, capable aussi bien de créer l'homme « en la plus belle stature » que de le ravaler « au plus bas des bas », dans la mort. Avec l'interpolation, ce Jugement devient plus précisément l'exercice de sa Justice, rétribuant « ceux qui croient et font de bonnes œuvres » par « un salaire sans contrepartie », alors que les autres, les impies, sont voués à la perdition.

L'ensemble du morceau est encadré par les termes extrêmes opposés « homme » (4) / « Dieu » (8) et le superlatif en fin des membres : « la plus belle » (4) / « le plus juste » (8).

4 = Assurément, Nous avons créé L'HOMME en *LA PLUS BELLE* stature.
5 = Ensuite Nous l'avons ravalé au plus bas des bas.

6 + Sauf ceux qui croient et font de bonnes œuvres,
+ car à eux un salaire sans contrepartie.

7 – Qu'est-ce qui te fera-traîter-de-mensonge, après cela, le Jugement ?
8 – DIEU n'est-il pas *LE PLUS JUSTE* des juges ?

6.3. D'un morceau à l'autre.

Une similitude phonétique met les termes finaux des deux morceaux en symétrie : *AL-AMĪN* « sûre », fin du v. 3 / *AL-ḥĀkiMĪN*, « juges », fin du v. 8. Ce sont les seules rimes en *mīn* de toute la sourate (voir le tableau en début du par. 6).

7. La sourate 96, «l'Adhérence»

Les cinq premiers versets de cette sourate sont considérés par la Tradition (et en général par la critique occidentale) comme la toute première révélation faite à Muhammad. Les v. 6 à 19 sont plus tardifs, puisqu'ils supposent une persécution du Prophète de la part des Mekkois païens. Rāzī avait déjà repéré l'anachronisme [34]. Blachère situe cet ensemble de versets au nº 32 de sa chronologie.

Il convient donc d'analyser d'abord ces deux unités successivement, pour nous interroger ensuite sur leur lien rhétorique éventuel, qui les structurerait en un ensemble cohérent. Rhétoriquement parlant, on les considérera comme deux *parties* du *passage* formé par la sourate.

7.1. La première partie (v. 1-5)

1 – INVOQUE le nom de **TON SEIGNEUR**
= *QUI* créa,
2 + créa ***L'HOMME*** d'une adhérence.

3 – INVOQUE, car **TON SEIGNEUR** est le Très-Généreux
4 = *QUI* enseigna par la plume,
5 + enseigna à ***L'HOMME*** ce qu'il ne savait pas.

Cette brève partie est composée d'un seul morceau de deux segments trimembres fortement parallèles :

– *Le premier segment (1-2)* est de forme *abb'* : les deux derniers membres se ressemblent en effet davantage, ayant en commun le terme médian « créa », et une paronomase finale : *ḥALAQ*, « créa » / *ʿALAQ*, « adhérence ». On verra plus loin les problèmes que pose la traduction de *iqra'*.

1 – Invoque le nom de ton Seigneur
= qui **créa** *(ḥALAQ)*,
2 = **créa** l'homme d'une adhérence *(ʿALAQ)*.

– *Le deuxième segment (3-5)* est de même forme : les deux derniers membres sont également reliés par un terme médian : « enseigna », et se terminent par la paronomase *qALAM, « plume » / yAʿLAM, « il savait »*.

3 – Invoque, car ton Seigneur est le Très-Généreux
4 = qui **enseigna** par la plume *(qALAM)*,
5 = **enseigna** à l'homme ce qu'il ne savait pas *(yAʿLAM)*.

[34] Rāzī, XXXII, p. 18.

– *D'un segment à l'autre :*

– Les premiers membres (1a et 3) commencent par le même impératif : « Invoque ! », suivi de « ton Seigneur ».

1a INVOQUE le nom de **TON SEIGNEUR**
3 INVOQUE, car **TON SEIGNEUR** est le Très-Généreux

Iqra' a été traduit ici par « invoque », ce qui est inhabituel, et est proposé comme une hypothèse. La tournure « *iqra' bi* » est un hapax dans le Coran : il n'est donc pas aisé d'en savoir le sens exact. Beaucoup traduisent par : « Lis, au nom de ton Seigneur ! », en songeant au Livre céleste présenté au Prophète, livre écrit par « la plume », dont il est question au v. 4. D'autres traduisent par « proclame » ou « prêche au nom de ton Seigneur », ce qui rappelle la vocation d'Isaïe (Is 40, 6) et convient aux v. 4 et 5 : le Prophète est invité à prêcher aux hommes ce que Dieu lui enseigne. Cependant, si l'on se réfère à l'hébreu biblique, la formule prend un autre éclairage : *qara be-šem* se rencontre fréquemment dans la Bible, et bien au sens d'« invoquer le nom (du Seigneur) [35] ». On la trouve dans les Psaumes (79, 6 ; 80, 19 ; 99, 6 ; 116, 4), dans les Prophètes (Isaïe 12, 4 ; Jérémie 10, 25 ; Joël 3, 5 ; Sophonie 3, 9 ; Zacharie 13, 9) etc. L'impératif serait dès lors une invitation à la prière plutôt qu'un envoi en mission. On comprend mieux alors le v. 3 « car ton Seigneur est le Très-Généreux » : tu peux L'invoquer en toute sécurité, car Il te répondra, dans sa générosité, Lui qui est ton créateur (v. 1b et 2), et t'enseigne par révélation ce que l'homme ne savait pas (v. 4-5). On verra plus loin (par. 7.3.) que ce sens convient mieux aussi dans le cadre rhétorique général de la sourate.

– Les deuxièmes membres (1b et 4) sont reliés aux premiers par le pronom relatif sujet « qui », suivi d'un verbe à la même forme, et se terminent par des termes assonancés : « *ḫALAQ* » (1b) / « *QALAm* » (4) (mêmes voyelles, et deux consonnes communes, inversées : *l* et *q*).

1b *QUI* créa *(ḫALAQ)*,
4 *QUI* enseigna par la plume *(QALAm)*,

– Les troisièmes membres (2 / 5) sont reliés aux deuxièmes par un verbe qui fait office de terme médian : « créa » (1b et 2) / « enseigna » (4 et 5), suivis d'un même complément direct : « l'homme ». Les membres se terminent par deux termes assonancés : « *ʿALAq* » (2) / « *yAʿLAm* » (5) (mêmes voyelles, et deux consonnes communes : ʿ et *l*). Dans chacun des troisièmes membres, ces termes font une paronomase avec le premier terme du membre : « *ḫALAQa* » – « *ʿALAQ* » (2) / « *ʿALLAMa* » – « *yAʿLAM* » (5). Ces termes extrêmes des troisièmes membres semblent en outre s'opposer entre eux : l'antithèse est claire entre « enseigna » / « ne savait pas » (5), mais au v. 2 on peut aussi déceler un contraste entre l'action créatrice souveraine de Dieu qui créa l'homme, et la modestie de l'« adhérence ».

2 créa ***(ḫALAQa)*** ***L'HOMME*** d'une adhérence ***(ʿALAQ)***.
5 enseigna *(ʿALLAMa)* à ***L'HOMME*** ce qu'il ne savait pas *(yAʿLAM)*.

[35] Nous remercions le professeur Louis de Prémare de nous avoir signalé ce point (conversation privée). Hirschfeld voit aussi dans la tournure arabe avec *bi* un complément de *iqra'*, mais il traduit : « Verkünde den Namen deines Herrn » (« Proclame le Nom de ton Seigneur »). Cf. Blachère, II, p. 9, note 1.

– La rime souligne encore le découpage des deux segments : *alaq* pour le premier segment (sauf 1a), et *am* pour le deuxième.

7.2. La deuxième partie (v. 6-19)

A
6 – NON-NON ! Certes *(inna)* l'homme *SE REBELLE*
7 – dès *(an)* qu'il se voit dans l'aisance.
8 – Certes *(inna)*, **vers ton Seigneur est le retour**.

B
9-10 = Vois-tu celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ?
11-12 = Vois-tu qu'il soit dans la direction ou ordonne la piété ?
13 = Vois-tu qu'il crie-au-mensonge et tourne-le-dos ?

14 Ne sait-il pas que, certes, **DIEU** voit ?

B'
15 + Non-non ! S'il ne cesse pas, vraiment, Nous le saisirons par le toupet,
16 + un toupet menteur, pécheur.

17 – Qu'il appelle donc son clan !
18 – Nous appellerons les Archanges.

A'
19 = NON-NON ! *NE LUI OBÉIS PAS*,
= mais **prosterne-toi et rapproche-toi**.

La partie se présente sous une forme concentrique. Les deux sous-parties qui s'organisent de part et d'autre du membre central 14, sont en symétrie inversée (chiasme) : AB/X/B'A'.

7.2.1. La première sous-partie (6-13)

Elle comporte deux morceaux d'un segment chacun.

7.2.1.1. Le premier morceau (6-8) est un trimembre de forme *aba'* : le deuxième membre complète simplement le sens du premier, tandis que les membres extrêmes forment une antithèse, introduite par la même particule *inna*, « certes ».

6 Non-non ! *Certes (inna)* **l'homme se rebelle**
7 dès qu'il se voit dans l'aisance.
8 *Certes (inna)*, **vers ton Seigneur est le retour**.

Les termes finaux des trois membres, non seulement se terminent par la rime en *ā* mais contiennent encore les consonnes *ġayn* ou *ʿayn*, de même graphie (si on omet le point diacritique du *ġayn* qui n'existait pas dans la graphie ancienne) : *yaṯġā, (i)staġnā, al-rujaʿā*.

7.2.1.2. Le deuxième morceau (9-13) est également un segment trimembre, mais de forme *abb'*. Les trois membres commencent certes par les mêmes termes : *a ra'ayta*, « Vois-tu », mais les deux derniers se rapprochent davantage, dans la mesure où ils sont antithétiques, et comptent chacun deux verbes en parataxe :

9-10 *Vois-tu* celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ?
11-12 *Vois-tu* **qu'il soit dans la direction** ou **ordonne la piété** ?
13 *Vois-tu* **qu'il crie-au-mensonge** et **tourne-le-dos** ?

La Tradition a vu dans ces versets et les suivants, une allusion à l'hostilité d'Abū Ǧahl à l'encontre de Muhammad, qu'il cherchait à empêcher de prier, dans l'intention de le détourner du monothéisme.

7.2.1.3. D'un morceau à l'autre

La logique qui relie les deux morceaux est celle d'une relation du général au particulier : le premier morceau dénonce l'incrédulité du riche en général, le second stigmatise certains de ses comportements, illustrant l'affirmation générale du premier morceau. L'absence de transition peut dérouter. Mais bien d'autres exemples du même genre peuvent être donnés, dans le Coran : citons simplement la sourate 91, « le Soleil », dont les v. 7-10 sont également un enseignement général, illustré par les v. 11-15 qui résument l'histoire des Tamūd. On verra d'ailleurs plus loin que c'est encore un rapport du même type qui relie et oppose les deux parties de la présente sourate.

Quelques indices rhétoriques soulignent le parallélisme des deux morceaux :

– Les trois membres de chacun des morceaux commencent soit par des termes de même graphie : les particules *inna* et *an* (6-8), soit par un même terme (« vois-tu », 9-13).
– Les membres initiaux 6 et 9-10 sont de sens voisin (avec un rapport du général au particulier) : l'homme se montre rebelle (6) en interdisant à Muhammad de prier Dieu (9-10).
– Les membres terminaux 8 et 13 se terminent par des termes antithétiques : « le retour [vers Dieu] » (8) / « tourne-le-dos [au Messager de Dieu] » (13).

7.2.2. La deuxième sous-partie (15-19)

7.2.2.1. Le premier morceau (15-18) compte deux segments de menaces divines de châtiment :

– *Le premier segment (15-16)* est un bimembre parallèle synthétique : le second membre complète le sens du premier, auquel le relie le terme médian « toupet » :

15 Non-non ! S'il ne cesse pas, vraiment, Nous le saisirons par *le toupet*,
16 *un toupet* menteur, pécheur.

– *Le deuxième segment (17-18)* est un bimembre parallèle antithétique, les deux membres étant introduits par un même verbe (« appelle » / « appellerons »). Au rebelle qui pense pouvoir chercher secours auprès des partisans de son clan, s'oppose Dieu qui fera appel aux Archanges, gardes de son trône (c'est le sens donné par les commentateurs à cet hapax, *al-zabānīya*).

17 Qu'il *appelle* donc son clan !
18 Nous *appellerons* les Archanges.

7.2.2.2. Le deuxième morceau (19) ne comporte qu'un seul segment, un bimembre antithétique :

19 Non-non ! *Ne lui obéis pas*,
mais *prosterne-toi* et *rapproche-toi*.

7.2.2.3. D'un morceau à l'autre. Les deux morceaux (15-18 / 19) sont introduits par un même terme initial, la négation redoublée *kallā* (« non-non »), et ils forment une antithèse : si Dieu menace le rebelle (15-18), il engage en revanche le Prophète à ne pas suivre la même voie, mais à adorer Dieu et à se rapprocher de Lui (19a-b).

7.2.3. Le membre central (14)

Au centre du texte, le v. 14 en est la pointe théologique : celui qui se rebelle contre le Prophète semble ignorer que Dieu le voit. L'invective est en forme interrogative invitant à la réflexion, comme c'est souvent le cas pour le centre des concentrismes [36]. Le terme « Dieu » figure au centre du membre central (et nulle part ailleurs dans cette sourate) : il est ainsi parfaitement mis en valeur. Il s'oppose à « l'homme rebelle » du début du passage (6) : celui-ci « se voit » dans l'aisance, et se croit dès lors assez fort pour s'autoriser à se rebeller contre celui qui se présente comme l'Envoyé de Dieu, mais il ignore que Dieu le « voit ».

Ce membre joue bien le rôle de pivot dans le déroulement du texte :

– Il est relié à la première partie par la rime en *ā*, et la forme interrogative, introduite, comme les trois membres précédents, par la particule *a*. Ce membre apparaît comme le point culminant de l'argumentation développée dans la première partie, et qui condamne le rebelle : il ignore que Dieu le voit !

– Ce même argument introduit immédiatement aux menaces de châtiment développées dans la suite du texte.

7.2.4. D'une sous-partie à l'autre

Les deux sous-parties se répondent, mais en symétrie inversée :

A (6-8) B (9-13) / B' (15-18) A' (19).

[36] « Le centre d'une construction concentrique est souvent occupé par une question », Meynet, *L'analyse rhétorique*, p. 288. Voir des exemples dans Meynet, *L'Évangile selon saint Luc*, II, p. 261.

– A et A' forment une antithèse : ils ont mêmes termes initiaux, la négation redoublée *kallā* : « Non-non ! », mais avec des verbes de sens et de forme (positive / négative) antithétiques « se rebelle » (6) / « ne lui obéis pas » (19a). Les derniers membres sont synonymiques : « Vers ton Seigneur est le retour » (8) / « prosterne-toi et rapproche-toi » (19b).

A	6	– NON-NON ! Certes	*l'homme se rebelle*
	7	dès qu'il se voit dans l'aisance.	
	8	= Certes,	**vers ton Seigneur est le retour**.
A'19		– NON-NON !	*Ne lui obéis pas*,
		= mais	**prosterne-toi et rapproche-toi**.

– Les morceaux B et B' entretiennent une relation de cause à effet : à la mise en accusation du rebelle (B) fait suite la menace de châtiment (B').

7.3. Rapports rhétoriques entre les deux parties (1-5 / 6-19)

Pourquoi et comment ces deux unités textuelles, que tout le monde s'accorde à considérer comme originellement indépendantes, ont-elles été réunies en un tout, pour former la sourate 96 ?

Les deux parties comportent les termes communs suivants (suivre sur le tableau, ci-dessous) :

– « l'homme » (2, 5 / 6) : ce mot sert de terme médian reliant les deux parties (en 5 et 6) ;

– « ton Seigneur » (1, 3 / 8) sert de terme initial pour les deux parties (en 1 et 8) ;

– « il ne sait pas », v. 5 et 14, c'est-à-dire à la fin de la première partie (5) et au centre de la seconde. C'est une application de la quatrième loi de Lund (correspondance du centre et des extrêmes – ou d'un des extrêmes, comme ici – de deux systèmes liés entre eux). On tient sans doute ici la raison principale pour laquelle ces deux textes ont été réunis en un tout. Le v. 14 apparaît alors comme une explicitation de l'énigmatique v. 5 : « enseigna à l'homme ce qu'il ne savait pas ». Qu'est-ce que l'homme ne savait pas ? « Les choses en leur universalité et leur particularité, les choses manifestes et cachées… », répond le *Tafsīr al-Wasīṭ* [37]. Réponse très générale, que le deuxième passage réduit, en focalisant le regard sur un point essentiel : ce que l'homme ne savait pas, c'est que Dieu voit ses agissements, et très particulièrement la rébellion de celui qui rejette son Envoyé et son Message, rébellion qu'Il ne laissera pas impunie. Il y a donc ici encore, entre les deux passages, une opposition du général au particulier : après avoir évoqué la fragilité de l'homme en général (créé « d'une adhérence »), et la science des choses inconnues que Dieu lui enseigne, le

[37] *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*, p. 1967.

texte se concentre sur la faiblesse coupable de celui qui se rebelle contre la révélation muhammadienne, et sur son ignorance du regard justicier de Dieu qui le condamnera.

– Une dernière subtilité rhétorique confirme la cohérence des deux parties : les termes extrêmes délimitant toute la sourate (début v. 1, fin v. 19) sont deux verbes à l'impératif singulier, adressés par Dieu au Prophète. La correspondance des deux verbes est soulignée par une paronomase : *IQRA' BI* / *IQtARIB*. Cette correspondance semble d'autant moins due au hasard que le terme *iqtarib* est le seul à ne pas rimer avec un autre verset. S'il a été choisi, hors rime, ce ne peut être que pour son aptitude à faire inclusion avec le premier mot de la sourate. Cette correspondance des deux termes est un argument supplémentaire pour considérer le verbe *iqra' bi* comme un verbe à particule (comme l'hébreu *qara be* ou l'anglais *to call on*) : la particule *bi* faisant partie de la paronomase, est ressentie comme faisant corps avec le verbe *iqra'*, tout comme la syllabe finale *ib* d'*iqtar*ib fait corps avec le mot qu'elle termine. Cette papronomase tend en outre à mettre ces deux impératifs également en relation sémantique. Le v. 19b est évidemment une invitation à la prière et à l'adoration : « prosterne-toi et rapproche-toi », ce qui rejoint le sens du v. 1, si on le traduit par : « invoque le nom de ton Seigneur ». Toute la sourate s'en trouve unifiée autour du thème de la prière du Prophète, évoquée non seulement aux v. 1, 3 et 19, mais encore aux v. 9-10 : « vois-tu celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ? » Le Prophète priant se heurte à l'hostilité de ses ennemis qui ne croient pas – et que Dieu punira. Dieu engage Muhammad à ne pas se laisser décourager ni détourner de la véritable adoration.

1 **INVOQUE (IQRA' BI)** le nom de TON SEIGNEUR
qui créa,
2 créa l'homme d'une adhérence.
3 Invoque, car ton Seigneur est le Très-Généreux
4 qui enseigna par la plume,
5 enseigna à **l'homme** ce qu' ***IL NE SAVAIT PAS (YAʿLAM).***

6 Non-non ! Certes **l'homme** se rebelle
7 dès qu'il se voit dans l'aisance.
8 Certes, vers TON SEIGNEUR est le retour.
9-10 Vois-tu celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ?
11-12 Vois-tu qu'il soit dans la direction ou qu'il ordonne la piété ?
13 Vois-tu qu'il crie-au-mensonge et tourne-le-dos ?

14 ***NE SAIT-IL PAS (YAʿLAM)*** que, certes, Dieu voit ?

15 Non-non ! S'il ne cesse pas, vraiment, Nous le saisirons par le toupet,
16 un toupet menteur, pécheur.
17 Qu'il appelle donc son clan !
18 Nous appellerons les Archanges.
19 Non-non ! Ne lui obéis pas,
mais prosterne-toi et **RAPPROCHE-TOI (IQtARIB).**

8. Les rapports rhétoriques entre les sourates 95 et 96

La thématique de ces deux sourates est partiellement la même :

– Toutes deux commencent par une évocation de la création de l'homme. Les v. 95, 4 (après le triple serment introductif) et 96, 2 doivent être considérés comme les termes initiaux synonymiques qui signalent la symétrie des deux sourates : en 95, 4 c'est la beauté extérieure de la forme humaine qui est soulignée, en 96, 2 la matière très humble dont elle a été tirée. Les deux affirmations font un contraste complémentaire.

95,4 Assurément, Nous avons **créé l'homme** en la plus belle stature.
96,2 Il **créa l'homme** d'une adhérence.

– Sont ensuite évoquées la déchéance de l'homme rebelle (95, 5 / 96, 6-7, 9-13, 15-18), puis l'attitude et la récompense du croyant (95, 6 / 96, 19). Face au Juste Juge (95, 8), ou au serviteur du Dieu (96, 9-10) qui voit toutes les actions des hommes (96, 14), l'homme rebelle crie au mensonge (95, 7 / 96, 13).

95, 7 Qu'est-ce qui te *fera-traiter-de-mensonge*, après cela, le Jugement ?
8 DIEU n'est-Il pas le plus juste des juges ?

96, 13 Vois-tu qu'il *traite-de-mensonge* et tourne-le-dos ?
14 Ne sait-il pas que, certes, DIEU voit ?

– Une similitude de structure rapproche également ces deux sourates : une petite unité d'introduction (95, 1-3 / 96, 1-5) est suivie d'un ensemble plus important, en forme concentrique (95, 4-8 / 96, 6-19).

– La symétrie de ces deux ensembles ou « passages » est marquée par le terme « Dieu », qui figure en fin du premier (95, 8) et au centre du second (96, 14), dans deux phrases interrogatives autour du thème du Dieu-Juge (95, 8), qui « voit » (96, 14) celui qui crie au mensonge. C'est une nouvelle application de la « quatrième loi de Lund », ou « loi du déplacement du centre vers les extrémités ».

S 95

1 – Par la figue et l'olive !
2 – Par le mont Sinaï !
3 – Par cette Cité sûre !

---

4 = Assurément, Nous avons ***créé l'homme*** en la plus belle stature.
5 = Ensuite Nous l'avons ravalé au plus bas des bas.

6 + Sauf ceux qui croient et font de bonnes œuvres,
+ car à eux un salaire sans contrepartie.

7 – Qu'est-ce qui te **fera-traiter-de-mensonge**, après cela, le Jugement ?
8 – DIEU n'est-il pas LE PLUS JUSTE DES JUGES ?

S. 96

1 – Invoque le nom de ton Seigneur
– qui créa,
2 – ***créa l'homme*** d'une adhérence.
3 = Invoque, car ton Seigneur est le Très-Généreux
4 = qui enseigna par la plume,
5 = enseigna à l'homme ce qu'il ne savait pas.

---

6 – Non-non ! Certes l'homme se rebelle
7 – dès qu'il se voit dans l'aisance.
8 – Certes, vers ton Seigneur est le retour.
9-10 = Vois-tu celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ?
11-12 = Vois-tu qu'il soit dans la direction ou qu'il ordonne la piété ?
13 = Vois-tu qu'il **crie-au-mensonge** et tourne-le-dos ?

14 Ne sait-il pas que, certes, DIEU VOIT ?

15 + Non-non ! S'il ne cesse pas, vraiment, Nous le saisirons par le toupet,
16 + un toupet menteur, pécheur.
17 – Qu'il appelle donc son clan !
18 – Nous appellerons les Archanges.
19 = Non-non ! Ne lui obéis pas,
= mais prosterne-toi et rapproche-toi.

9. La sourate 97, «le Décret»

1 – Oui, nous l'avons fait DESCENDRE, durant **LA NUIT** du Décret.
2 – Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la nuit du Décret ?
3 – La nuit du Décret [est] meilleure que mille mois !

4 = Les anges et l'Esprit descendent durant celle-ci,
= avec la permission de leur Seigneur, pour tout ordre.
5 = Une paix elle [est] jusqu'au LEVER de **L'AUBE**.

Sourate mekkoise, nº 25 selon la Tradition, nº 29 selon Blachère.

Cette sourate se présente comme un petit morceau en deux segments trimembres parallèles. Deux couples de termes antithétiques, de même champ sémantique, servent de termes extrêmes encadrant l'ensemble : «descendre» (1) / «lever» (5), «la nuit» / « l'aube». L'unité de rime *(a/consonne/r)* unifie le tout.

9.1. Le premier segment (1-3)

C'est un trimembre rythmé sur la question-stéréotype coranique : «Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est X ?», qui attire l'attention sur des mots énigmatiques et importants. Le premier membre énonce le terme : «la nuit du Décret», le second pose la question de sa signification, le troisième y répond, mais la réponse reste énigmatique, et laisse en attente d'une explication ; celle-ci sera donnée dans le deuxième segment.

1 Oui, nous l'avons fait descendre, durant *la nuit du Décret*.
2 Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est *la nuit du Décret* ?
3 *La nuit du Décret* [est] meilleure que mille mois !

Blachère estime que le début de la sourate manque [38]. On peut le penser, en raison du complément direct sous forme d'un simple pronom personnel, en début du texte : qui ou que désigne-t-il ? La Tradition, quant à elle, a répondu très majoritairement qu'il s'agit du Coran, conformément à la déclaration de la S. 44, 2-3 : «Par le Livre clair ! Nous l'avons fait descendre durant une nuit bénie.» Barth pense, au contraire, que ce pronom réfère à l'archange chargé de la Révélation [39], ce qui, rhétoriquement, peut se justifier, comme on le verra.

[38] Blachère, *Le Coran*, II, p. 81, note 1. Même opinion chez Schwally, *GdQ2* (1909), p. 92.

[39] Cf. Blachère, *Le Coran*, II, p. 82.

9.2. Le deuxième segment (4-5)

C'est également un trimembre : un premier membre (4a) est une « définition descriptive » de la nuit du Décret (« Les anges et l'Esprit descendent durant celle-ci »), le deuxième membre (4b) est une double expansion (« avec la permission de leur Seigneur / pour tout ordre »), le troisième (5) est une nouvelle définition descriptive (« Une paix elle est, jusqu'au lever de l'aube »).

9.3. D'un segment à l'autre

1 – Oui, nous l'avons FAIT DESCENDRE, DURANT LA NUIT DU DÉCRET.
2 = Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la nuit du *DÉCRET* ?
3 + La nuit du Décret [est] **MEILLEURE QUE MILLE MOIS** !

4 – Les anges et l'Esprit DESCENDENT DURANT CELLE-CI,
= avec la permission de leur Seigneur, pour tout *ORDRE*.
5 + Une **PAIX** elle [est] **JUSQU'AU LEVER DE L'AUBE**.

Les deux segments sont parallèles, et se répondent membres à membres :
- Les membres centraux se terminent pas des termes synonymiques : « décret » (2) / « ordre » (4b).
- Les membres terminaux sont deux phrases nominales qualifiant la nuit du Décret comme un bien par excellence, avec une idée de durée : « meilleure que mille mois » (3) / « paix jusqu'au lever de l'aube » (5).

Ce parallélisme des deux segments éclaire l'identité du référent du pronom énigmatique du v. 1. Tout, d'ailleurs, dans ce premier segment est énigmatique : qui est descendu ? qu'est-ce que la nuit du Décret ? pourquoi est-elle meilleure que mille mois ? Les réponses à ces questions, que le lecteur ne peut manquer de se poser, sont données dans le deuxième segment. Il n'est donc pas sûr, contrairement à ce que pense Blachère, que le début de cette sourate soit tronqué : ce peut être un effet de style, mettant le lecteur-auditeur en attente d'une explication. Les commentateurs ont cherché cette explication dans la S. 44, 2-3, où il est clairement dit que c'est le Livre que Dieu a fait descendre. Mais c'est expliquer un texte ancien par un autre vraisemblablement plus récent. À l'intérieur de notre texte, le parallélisme des v. 1 et 4a dit clairement que c'est l'Esprit, accompagné de ses anges (comme en S. 70, 4), que Dieu fait descendre, Esprit que les commentateurs identifieront à l'ange Gabriel. Mais il n'est pas interdit de penser que le texte parle simplement de l'Esprit de prophétie qui descend sur le Prophète, à la manière des prophètes de la Bible.

On pourrait hésiter s'il faut considérer les v. 4-5 comme un bimembre (4 / 5) ou un trimembre (4a / 4b / 5). Mais la symétrie avec le premier trimembre (1-3) lève le doute. Cette symétrie peut aussi éclairer la traduction du terme *qadr*, que beaucoup traduisent traditionnellement par « Destin, Destinée » (Blachère, Boubakeur), « Détermination »

(Hamidullah), d'autres par « Décret » (Masson). D'autres encore, s'appuyant sur le sens premier du mot, le comprennent comme « Gloire » (Mawdūdī), « Grandeur, Sublimité » (Berque).

La symétrie du membre 2 avec le membre 4b fera préférer le sens de : « Décret » (2), sens le plus proche de « ordre » (*'amr*, 4b). La Nuit du Décret est celle où Dieu fait descendre les anges et l'Esprit sur terre, chargés de ses ordres et ses décrets. C'est ce qui fait sa grandeur et sa valeur supérieure à mille mois.

La rhétorique impose ici de corriger la traduction de Md. Hamidullah [40]. Ce dernier découpe les deux derniers versets de la manière suivante :

4 Durant celle-ci descendent les anges ainsi que l'Esprit, par permission de leur Seigneur. Avec chaque commandement,

5 une paix. – Cela, jusqu'à l'apparition de l'aube.

Or, la stricte symétrie des deux trimembres interdit de mettre un point après « Seigneur ». En revanche, le point est nécessaire après « commandement », lequel ne peut se lier à « une paix » : ce dernier terme fait partie de la phrase nominale suivante. Le membre 4b se présente tout entier comme une suite du membre 4a, en deux expansions : si les anges et l'Esprit descendent durant la nuit du Décret, c'est, 1- avec la permission de leur Seigneur (cause de leur envoi), et 2- pour communiquer aux hommes ses ordres (but de leur mission) [41].

Selon Blachère, le v. 4 serait une addition postérieure [42]. C'est en effet possible : la rhétorique du texte primitif s'en trouverait bien sûr modifiée, tout en restant satisfaisante.

1 – Oui, nous l'avons fait DESCENDRE, durant ***LA NUIT*** *du Décret*.
2 – Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est *la nuit du Décret ?*

3 – *La nuit du Décret* [est] **meilleure** que mille mois !
5 = Une **paix** elle [est] jusqu'au LEVER de ***L'AUBE***.

On aurait donc un morceau de deux segments bimembres :

– le *premier segment*, comportant l'énoncé sur la nuit du Décret, suivi de la question, avec mêmes termes finaux pour les deux membres : « la nuit du Décret » ;

– le *deuxième segment* serait tout entier la réponse à la question, en deux définitions descriptives de cette nuit, en deux phrases nominales parallèles. Le segment apparaît alors encadré des deux termes antithétiques : « la nuit » (3) / « l'aube » (5).

3 LA NUIT du Décret [est] *meilleure que mille mois* !

5 *Une paix* elle [est] jusqu'au lever de L'AUBE.

– Les deux segments seraient reliés par les termes médians : « la nuit du Décret » (fin v. 2 / début v. 3), le morceau étant délimité par les termes antithétiques « descendre » (1) / « lever » (5), « la nuit » / « l'aube ».

[40] Md. Hamidullah, *Le Saint Coran*, Maison d'Ennour, 12e éd. révisée et complétée, s.l., 1986, p. 815.

[41] C'est bien ainsi que l'a compris le *Tafsīr al-Wasīṭ*, p. 1977.

[42] Blachère, *Le Coran*, II, p. 81, note 1.

L'ajout du v. 4 aurait été introduit pour expliquer le reste de la sourate, laquelle, sans ce verset, demeurerait très énigmatique. Mais cette hypothèse de Blachère, en suppose une seconde : que le début de la sourate manque. Car, sans le v. 4, le pronom compl. dir. du v. 1 resterait définitivement sans référent.

Quoiqu'il en soit de la genèse de cette sourate, sa rédaction finale est rhétoriquement tout à fait satisfaisante : elle pourrait donc bien être aussi originelle.

10. La sourate 98, «la Preuve»

1 – CEUX QUI MÉCROIENT PARMI LES GENS DU LIVRE ET LES POLYTHÉISTES,
n'étaient pas déliés [de leur observance],
– tant que [ne] leur était parvenue la Preuve *(al-bayyina)*,

2 = un Envoyé de Dieu [qui] récite des feuilles purifiées,
3 = dans lesquelles [il y a] des Livres droits *(qayyima).*

4 + *(wa mā)* Et ne se sont divisés, ceux qui ont reçu le Livre,
+ qu'après que leur soit venue la Preuve *(al-bayyina).*

5 – *(wa mā)* Et il ne leur a été ordonné que d'adorer Dieu,
– en purifiant pour Lui la religion, en vrais-croyants,
– et qu'ils accomplissent la prière et qu'ils s'acquittent de l'aumône.

= **VOILÀ** la Religion droite *(al-qayyima).*

6 = Certes, CEUX QUI MÉCROIENT, PARMI LES GENS DU LIVRE ET LES POLYTHÉISTES,
= [seront] dans le feu de l'enfer, immortels en lui :
= ceux-là sont le pire de la création.

7 + Certes, ceux qui croient et accomplissent les œuvres bonnes,
+ ceux-là sont le meilleur de la création.

8 – Leur récompense, près de leur Seigneur, sera les jardins de l'Éden :
– coulent sous eux les ruisseaux, [ils seront] immortels en eux, pour toujours.

+ Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui.
+ **VOILÀ** pour celui qui craint son Seigneur.

Sourate médinoise, nº 100 selon la Tradition, nº 94 selon Blachère. Postérieure à la rupture avec les juifs, c'est donc une sourate très tardive.

Le texte est fortement structuré, en deux parties parallèles (v. 1-5 / 6-8), chacune composée de deux morceaux, également parallèles. Les deux parties sont définies par des termes initiaux identiques (« Ceux qui mécroient, parmi les gens du Livre et les polythéistes », 1 et 6a), et un même terme final : « voilà » *(ḏālika)*.

10.1. La première partie (v. 1-5)

Elle concerne tout entière la situation des gens du Livre (juifs et chrétiens) et des associateurs, face au Prophète et à son message.

10.1.1. Le premier morceau (v. 1-3)

1 – Ceux qui mécroient, parmi les gens du Livre et les polythéistes, n'étaient pas déliés [de leur observance],
– tant que [ne] leur était parvenue **la Preuve** ***(al-bAYYInA)***,

2 = un Envoyé de Dieu [qui] récite des feuillets purifiés,
3 = dans lesquelles [il y a] des Livres **droits** ***(qAYYImA)***.

Le morceau est composé de deux segments bimembres synthétiques, les deuxièmes membres complétant chaque fois le sens des premiers. Les bimembres se terminent par une paronomase : *al-bAYYInA* (1b) / *qAYYImA* (3). « La Preuve », comme l'expliquent les v. 2 et suivants, c'est l'Envoyé qui vient de la part de Dieu, récitant « les feuillets » du Coran, « purifiés » de toute erreur ou de toute déviation. Le deuxième segment se termine par des termes synonymiques : « feuillets purifiés » (2) / « Livres droits » (3).

10.1.2. Le deuxième morceau (v. 4-5)

4 + *(wa mā) Et ne* se sont divisés, ceux qui ont reçu le Livre,
+ *qu'(illā)* après que leur soit venue ***la Preuve*** ***(AL-bAYYInA)***.

5 – *(wa mā) Et* il *ne* leur a été ordonné *que (illā)* d'adorer Dieu,
– en purifiant pour Lui **la Religion**, en vrais-croyants,
– et qu'ils accomplissent la prière et qu'ils s'acquittent de l'aumône.

= Voilà **la Religion** ***droite*** ***(AL-qAYYImA)***.

– *Le premier segment* (4a-b) est un bimembre antithétique, construit sur la formule d'exception *wa mā... illā...* La venue de la Preuve (Muhammad et le message coranique) a provoqué la division parmi les gens du Livre : certains ont cru, d'autres non.
– *Le deuxième segment* (5a-b-c) commence par la même formule d'exception. C'est un trimembre de forme *aba'* : les deux membres extrêmes énumèrent les principales prescriptions de la véritable religion : l'adoration du seul Dieu, la prière liturgique et l'acquittement de l'aumône. Le membre central, de construction différente, complète le sens du premier membre.
– *Le troisième segment* (5d) est un unimembre de conclusion : « Voilà la Religion droite. » Le terme « la Religion », reprend le v. 5b : « en purifiant pour Lui *la Religion*, en vrais-croyants ». Le terme final (« droite ») forme, avec le terme final du premier segment (4) la même paronomase que les termes finaux des deux segments du premier morceau : *AL-bAYYInA* / *AL-qAYYImA*. La Preuve, c'est-à-dire le Prophète, est celui qui apporte la religion « droite ».

10.1.3. D'un morceau à l'autre

1 – Ceux qui mécroient parmi les gens du *LIVRE* et les polythéistes,
n'étaient pas déliés
– tant que [ne] leur était parvenue ***la Preuve***,

2 = un Envoyé de DIEU [qui] récite des feuillets purifiés,
3 = dans lesquelles [il y a] des Livres **droits *(qayyima)***.

4 + Et *ne se sont divisés*, ceux qui ont reçu le *LIVRE*,
+ qu'après que leur soit venue ***la Preuve***.

5 – Et il ne leur a été ordonné que d'adorer DIEU,
– en purifiant pour Lui la Religion, en vrais-croyants,
– et qu'ils accomplissent la prière et qu'ils s'acquittent de l'aumône.

= Voilà la Religion **droite *(al-qayyima)***.

Les premiers segments (1a-b / 4a-b) sont parallèles et synonymiques : les premiers membres (1a / 4a) sont de forme négative, avec des verbes proches de sens (« n'étaient pas déliés » / « ne se sont divisés »), évoquant la situation des gens du Livre, avant (1) et après (4) la venue de « la Preuve » (terme final des deux segments). Le terme « Livre » (1a / 4) peut être considéré comme le terme initial des deux morceaux parallèles.

Les deuxièmes segments (2-3 / 5a-b-c) et *le segment 5d* commentent cette Preuve : elle s'identifie à l'Envoyé de Dieu et à son Message (2), dont le contenu n'est autre que celui de la Religion droite, consistant en adoration, prière et aumône (5). Le parallélisme des deuxièmes segments est souligné par le terme « Dieu », dans les premiers membres (2 / 5a).

Le même terme « droits / droite » *(qayyima)*, termine les deux morceaux.

10.2. La deuxième partie (v. 6-8)

6 – **Certes, ceux qui mécroient, parmi les gens du Livre et les polythéistes**,
= [seront] dans LE FEU *(NĀR^{i})* de *L'ENFER*, *immortels en lui*: *(ĞAhANNAm^{a})*
+ ***ceux-là sont le pire de la création***.

— —

7 – **Certes, ceux qui croient et accomplissent les œuvres bonnes**,
+ ***ceux-là sont le meilleur de la création***.

8 = Leur récompense, près de leur Seigneur, sera *LES JARDINS DE L'ÉDEN*: *(ĞANNĀt^{u} ʿAdN^{in})*
= coulent sous eux LES RUISSEAUX *(aNhĀR^{u})*, [ils seront] *immortels en eux*, pour toujours.

+ Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui.
+ Voilà pour celui qui craint son Seigneur.

Cette seconde partie annonce la rétribution eschatologique qui attend incroyants et croyants : aux premiers l'enfer, aux seconds l'Éden. Elle est construite en deux morceaux antithétiques, introduits par les membres opposés : « Certes, ceux qui mécroient, parmi les gens du Livre et les polythéistes » (6a) / « Certes, ceux qui croient et accomplissent les œuvres bonnes » (7a).

Le premier morceau (6) est un simple trimembre, le second (7-8) compte trois segments bimembres. Ce second morceau reprend en antithèse tous les éléments du premier, mais dans un ordre différent et en les amplifiant ; il ajoute une clausule théologique (8c-d).

– Les membres initiaux se répondent, comme on l'a déjà vu.
– Au feu (6b) correspond par antithèse « les ruisseaux » (8b) : les deux termes font une paronomase *(NĀR^{i} / aNhĀR^{u})*. À « l'enfer » s'opposent « les jardins de l'Éden » : les deux termes sont également assonancés, *ĞAhANNAm^{a} / ĞANNĀt^{u} ʿAdN^{in}*.
– « Immortels en lui » est répété (6b / 8b).
– « Ceux-là sont le pire de la création » (6c) s'oppose à « ceux-là sont le meilleur de la création » (7b).

10.3. D'une partie à l'autre

Nous avons vu plus haut la similitude des termes initiaux (premiers membres, v. 1 et 6) et l'identité du terme final (« voilà », v. 1 et 8d) des deux parties. C'est en réalité les deux segments bimembres finaux tout entiers qui présentent des similitudes, soulignant le parallélisme des deux parties.

5 b – et qu'ils accomplissent la prière / et qu'ils s'acquittent de l'aumône.
c + VOILÀ la Religion droite.

8 c – Dieu sera satisfait d'eux / et ils seront satisfaits de Lui.
d + VOILÀ pour celui qui craint son Seigneur.

Les premiers membres (5b, 8c) décrivent le comportement et la situation religieuse des justes, en un rythme binaire de deux propositions en parataxe, le tout fortement rythmé et assonancé. Les deuxièmes membres (5c, 8d) ont non seulement les mêmes termes initiaux (« Voilà »), mais sont de sens voisin : la religion droite (5c), c'est celle que pratique celui qui craint son Seigneur (8d).

Ce parallélisme est intéressant, du point de vue rhétorique : à l'intérieur de la deuxième partie, la clausule théologique (8c-d) n'a en effet pas de parallèle dans le premier morceau (6) ; au terme du deuxième morceau, elle fait figure d'ajout. En revanche, si l'on compare les deux parties entre elles, la clausule présente un réel parallélisme avec la fin de la première partie, indiquant du même coup une correspondance entre ces parties. Cela rejoint un des principes de la rhétorique : les symétries ne se présentent pas toujours de la même manière, lorsque l'on passe d'un niveau rhétorique à un autre. Il faut souvent « oublier » les symétries d'un premier niveau, pour considérer le niveau supérieur en lui-même, avec les symétries qui lui sont propres.

Le parallélisme des deux parties est encore souligné par l'identité du nombre de membres dans chacune d'elles : neuf.

L'enseignement de cette sourate est clair : avant l'arrivée du Prophète, gens du Livre et polythéistes étaient excusables de rester fidèles à leurs croyances. Une fois celui-ci venu, comme preuve évidente pour tous, ils n'ont plus d'excuse. S'ils n'accueillent pas la vraie religion, ils méritent l'enfer, alors qu'aux croyants, c'est-à-dire à tous ceux qui auront accepté le Message de Muhammad, c'est l'Éden qui est promis. Juifs et chrétiens pourront bien estimer qu'eux aussi pratiquent la religion droite, dans la mesure où celle-ci consiste à « adorer Dieu », à « accomplir la prière » et à « s'acquitter de l'aumône ». Mais, aux yeux du Coran, leur religion n'est pas pure, et seuls ceux qui l'auront purifiée en accueillant la Preuve, méritent le nom de « vrais croyants », promis à l'Éden. Une telle identification entre unique vraie religion salvatrice et message muhammadien pose évidemment de graves questions à la conscience humaine et à la théologie, mais cela dépasse le cadre de cette étude rhétorique, qui n'a d'autre objectif que de comprendre le texte à partir de ses structures.

[43] Cf. M. Mir, *Coherence in the Qur'ān. A Study of Iṣlāḥī's Concept of* Naẓm *in* Tadabbur-i Qur'ān, American Trust Publications, Indianapolis, 1986, p. 76.

[44] *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*, p. 1978.

11. Les rapports rhétoriques entre les sourates 97 et 98

L'exégète moderne indo-pakistanais Iṣlāḥī, dans son commentaire *Tadabbur-i Qur'ān* (1959-1980), estime que ces deux sourates, comme beaucoup d'autres (dont toutes celles étudiées dans le présent article), constituent une paire [43]. Le rapport entre les deux sourates paraît avant tout thématique : toutes deux traitent de la révélation coranique, et de la grâce que celle-ci représente pour les hommes. Selon le *Tafsīr al-Wasīṭ*, la sourate 98 suit la sourate 97, parce qu'elle donne la raison pour laquelle le Coran est descendu, « comme s'il était dit : "Nous l'avons fait descendre parce que ceux qui mécroient n'étaient pas déliés de leur incroyance, tant que ne leur était venu un Envoyé qui récitât des feuillets purifiés" [44]. » La S. 98 développe en effet le thème de la révélation coranique, traité dans la S. 97, en comparant la situation des païens et des gens du Livre avant et après la révélation, et en décrivant le sort eschatologique des hommes, selon leur prise de position par rapport au Coran : aux non-croyants l'enfer éternel, aux croyants le Paradis.

Au point de vue structurel, les deux sourates sont construites sur la base d'un parallélisme : 97, 1-3 / 4-5 et 98, 1-5 / 6-8.

Au début des deux sourates, les termes, proches de sens, « nous l'avons fait descendre » (97,1) et « tant que ne leur était parvenu la Preuve » (98, 1b) sont en symétrie.

La tournure un peu obscure par sa concision en 97, 4b : « pour tout ordre » peut être éclairée par sa mise en regard avec le v. 98, 5, lequel développe ce qui « a été ordonné » (même racine *'MR*) aux hommes : adorer Dieu, accomplir la prière, faire l'aumône.

S. 97

1 Oui, NOUS L'AVONS FAIT DESCENDRE, durant la nuit du Décret.
2 Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la nuit du Décret ?
3 La nuit du Décret [est] meilleure que mille mois !

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

4 Les anges et l'Esprit descendent durant celle-ci, avec la permission de leur Seigneur, pour **TOUT ORDRE.**
5 Une paix elle [est] jusqu'au lever de l'aube.

S. 98

1 Ceux qui mécroient parmi les gens du Livre et les polythéistes, n'étaient pas déliés [de leur observance], TANT QUE [NE] LEUR ÉTAIT PARVENUE LA PREUVE,
2 un Envoyé de Dieu [qui] récite des feuilles purifiées,
3 dans lesquelles [il y a] des Livres droits.
4 Et ne se sont divisés, ceux qui ont reçu le Livre, qu'après que leur soit venue la Preuve.
5 Et **IL NE LEUR A ÉTÉ ORDONNÉ** que d'adorer Dieu, en purifiant pour Lui la Religion, en vrais-croyants, et qu'ils accomplissent la prière et qu'ils s'acquittent de l'aumône.
Voilà la Religion droite.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

6 Certes, ceux qui mécroient, parmi les gens du Livre et les polythéistes,
[seront] dans le feu de l'enfer, immortels en lui :
ceux-là sont le pire de la création.
7 Certes, ceux qui croient et accomplissent les œuvres bonnes,
ceux-là sont le meilleur de la création.
8 Leur récompense, près de leur Seigneur, sera les jardins de l'Éden :
coulent sous eux les ruisseaux, [ils seront] immortels en eux, pour toujours.
Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui.
Voilà pour celui qui craint son Seigneur.

12 Le Coran, un texte « éminemment et intentionnellement organisé » [45] ?

« Commencer l'étude du Coran par celle de sa composition, écrit J. Berque dans un texte qui résonne comme un testament intellectuel [46], c'est l'aborder sous sa face la plus ardue. C'est en effet chercher des rapports entre l'ensemble qu'il affirme, ses sous-ensembles ou sourates, et leurs divisions ou versets ; c'est peut-être aller plus loin encore : analyser la distribution des versets en sentences et de celles-ci en groupes de mots ; qui sait ? parvenir au niveau ultime où la phonologie relierait la grammaire, une logique, une rhétorique, étant bien entendu qu'on s'acquitterait de ces tâches sans cesser de prêter l'oreille aux rythmes larges ou brefs qui font vibrer d'une seule vibration ce texte immense ; et pour finir, prendre le chemin inverse, et reconstruire un tout à partir de ses démembrements…

Si nulle enquête, que l'on sache, ne s'est jusqu'ici fixé un programme aussi ambitieux, du moins plusieurs des problèmes partiels qu'il embrasse n'ont-ils cessé d'agiter la recherche tant islamique qu'orientaliste, non sans une insistance marquée de la première pour dégager un sens préférentiel de l'expression ; et de la seconde pour déceler sous cette dernière des décalages de la formulation dans le temps. Nous pensons, quant à nous, que le champ de l'étude étant par définition unitaire, et vécu comme tel, tel que la tradition l'a transmis, c'est le système de cette unité et de cette conformité qu'il importe avant tout de saisir, pour autant que ce soit accessible à nos moyens… »

Se démarquant d'une longue tradition orientaliste, qui cherchait et cherche avant tout, à reconstituer la genèse du texte coranique, en décelant ajouts et interpolations, J. Berque s'est plutôt interrogé sur la structure du livre achevé, dans sa totalité comme dans ses moindres parties, jusqu'aux versets et aux mots, voire aux phonèmes. Un grand nombre d'observations lui ont fait rejeter l'idée que le Coran serait un texte sans ordre ni logique, comme certains continuent encore à le considérer. « L'ensemble des régularités et des symétries indéniables… démontre…, de façon surabondante selon nous, l'existence d'un ordre coranique, sa singularité et sa complexité, on serait même tenté de dire : son caractère délibéré [47]. » Sans pouvoir encore le décrire de manière précise, il devine dans le texte coranique « un agencement complexe… une organisation éminente [48] », « un ordre d'assemblage original [49] », qui n'a rien à voir avec « la spéculation numérale et littérale » prisée par certains : « Que leur approche fasse maintenant appel à l'ordinateur n'en bannit pas l'arbitraire [50]. »

J. Berque entrevoit le rôle structural joué par les répétitions : « On est… frappé par la répétition fréquente des concepts en termes identiques ou analogues, et c'est là bien autre chose qu'un effet de rhétorique d'anaphore ou de redondance [51]. » Mais il n'en occulte pas pour autant le phénomène inverse de la « dissimilation » : « Réciproquement, dirait-on, l'exposé

[45] En raison de l'importance que nous y attachons, nous développons ici quelques points à peine esquissés dans l'introduction à notre précédent article ; cf. ci-dessus, note 1.

[46] « En relisant le Coran », dans J. Berque, *Le Coran, op. cit.*, p. 711-712.

[47] *Ibid.*, p. 717.

[48] *Ibid.*, p. 713-714.

[49] *Ibid.*, p. 729.

[50] *Ibid.*, p. 717.

[51] *Ibid.*, p. 722.

coranique affectionne les sauts brusques. Il passe sans transition d'un sujet à l'autre, pour revenir au premier, ou à d'autres [52]. » Il repère des « structures en entrelacs [53] », et observe ailleurs « comme deux versants ordonnés par rapport à un propos central, lequel en contracte une particulière importance [54]. » Ces faits, que sa « recherche débusque, pour ainsi dire, de tous côtés [55] », lui posent la question d'une analyse logique du texte, considéré dans sa *synchronie*, et non plus dans la diachronie de la révélation. L'exégèse islamique traditionnelle n'est pas ici d'un grand secours, s'en tenant « le plus souvent à la glose des mots et tout au plus des groupes de mots [56] ». Parmi les exégètes plus récents, il en est toutefois qui « tâchent de rendre compte de la liaison des sentences entre elles [57] ». Berque cite ici en exemple Ṭāhir b. ʿAshūr et Sayyid Quṭb. Il en est d'autres, que nous avons rencontrés dans les pages précédentes : Mawdūdī, Mawlvī Md. ʿAlī, Iṣlaḥī ; et il faut souligner, à cet égard, la nouveauté du commentaire récemment mis au point par une équipe d'oulémas d'Al-Azhar pour leurs étudiants, le *Tafsīr al-Wasīṭ*. Son attention ne se porte pas seulement sur le lien qui regroupe des versets entre eux, mais aussi sur la logique qui relie telle sourate à ses voisines. Mais, faute d'instrument technique approprié, il faut reconnaître, avec J. Berque, que leurs « appréciations… restent d'ordre subjectif [58] ». « Quant à l'orientalisme, malgré quelques récentes approches sémiotiques, il n'a pas situé ses intérêts, que l'on sache, du côté de la taxinomie ou du système [59]. »

Berque s'interroge ensuite sur le phénomène du parallélisme, dont il cite quelques exemples coraniques, et qui l'amène à évoquer la Bible :

« Une investigation plus audacieuse évoquerait, peut-être à ce propos, l'analogie des Psaumes, où alternent, dans certains passages, des dictions directes, responsoriales ou antiphonées. Certes, le Coran fait état des *Zabbūr*, mais il faudrait des arguments plus précis pour évoquer une influence. Cependant, il n'est pas interdit de penser aux parallélismes qu'affectionnent plusieurs langues sémitiques et dont la Bible fournit en effet des exemples. En définitive, et sans qu'on veuille faire dire à de telles affinités plus qu'on ne leur demande, ce nouveau trait de style coranique renforce l'impression que nous a déjà inspirée l'ordre d'assemblage du Coran : la minutie de sa texture le disputant à l'intentionnalité [60]. »

Ce que l'éminent islamologue ose à peine suggérer ici, pourra bien se révéler la clé de toutes ses autres interrogations concernant la composition du Coran. Ce ne sont en effet pas seulement « des exemples » de parallélisme que fournit la Bible : celle-ci en foisonne à chaque page, de manière évidente dans les Psaumes, d'une manière plus discrète, mais non moins réelle, dans les autres écrits bibliques. Aussi bien, ce « système » que Berque souhaitait décrypter dans la composition du Coran, ce n'est ni dans l'exégèse islamique, ni dans l'orientalisme que nous le trouverons, mais bien en faisant le détour par les études bibliques.

[52] « En relisant le Coran », dans J. Berque, *Le Coran, op. cit.*, p. 723.
[53] *Ibid.*, p. 724-725.
[54] *Ibid.*, p. 727.
[55] *Ibid.*, p. 728.
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*, p. 745-746.

On sait que dans le domaine biblique aussi, le point de vue diachronique de la critique historique a longtemps prévalu. Cependant, dès le milieu du XVIII[e] siècle, un professeur d'Oxford, Robert Lowth, avait commencé à mettre en valeur l'importance du parallélisme dans la Bible, précisément à partir de l'étude des Psaumes. Progressivement, les observations s'accumulant et s'affinant, est née une nouvelle méthode d'analyse « synchronique » du texte biblique, s'attachant à en étudier la structure, à partir d'un principe de base simple mais omniprésent, celui de la *symétrie*. À l'heure actuelle, on découvre que des textes de style et d'apparence aussi différents que *les Psaumes*, *le Livre d'Amos* ou *l'Évangile selon saint Luc* [61], sont en réalité composés à partir des mêmes principes – dont chaque auteur joue à sa manière, ce qui lui confère, au moins en partie, son « style » personnel.

Ces principes ont été récemment théorisés par le bibliste Roland Meynet, dans son livre : *l'Analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* [62]. Or, la recherche semble montrer que cette « rhétorique biblique » – la chose n'a rien de surprenant – ne se limiterait pas à la Bible, mais serait commune à toute la littérature sémitique ancienne. Dans son livre, R. Meynet donne quelques exemples de textes akkadiens et ougaritiques, ainsi que de certains *ḥadīṯ(s)* [63]. Ces derniers révèlent que la culture arabe, aux débuts de l'islam, n'avait pas encore échappé à cette tradition littéraire. Et le Coran pourrait bien s'avérer un représentant éminent de cet art de dire et d'écrire, typiquement sémitique. La présente étude espère avoir montré, sur un échantillon de quelques sourates brèves, tout le parti que l'on peut tirer de cette « méthode rhétorique » pour la compréhension de la structure et du sens du texte coranique.

L'intuition de J. Berque, selon laquelle le texte du Coran serait structuré à différents niveaux, depuis l'ensemble du livre jusqu'aux « sous-ensembles ou sourates, et leurs divisions ou versets », jusqu'au « niveau ultime où la phonologie relierait la grammaire, une logique, une *rhétorique* », cette intuition apparaît clairement confirmée par l'analyse structurelle. Riche en promesses, cette méthode, comme toute méthode scientifique, requiert de la rigueur dans son application. La première de ses exigences (que n'a probablement pas soupçonnée J. Berque, et que notre présentation analytico-synthétique ne laisse peut-être pas apparaître), c'est de partir non pas des grands ensembles pour aller vers le détail, mais au contraire, de l'étude des plus petites unités rhétoriques (les membres), pour remonter progressivement vers les différents niveaux supérieurs : segments, morceaux, parties, passages… Faute d'analyser entièrement chacun de ces niveaux pour lui-même, avant de passer au niveau supérieur, on pourra bien trouver des structures (tout texte intelligible en comporte forcé-

[61] Cf. Pietro Bovati et Roland Meynet, *Le Livre du Prophète Amos*, coll. Rhétorique biblique n° 2, Le Cerf, Paris, 1994 ; R. Meynet, *L'Évangile selon saint Luc, analyse rhétorique*, Le Cerf, Paris, 1988.

[62] Cf. *supra*, note 10. Trad. anglaise, *Rhetorical Analysis*, Jost. S, Sheffield, 1998.

[63] D'autres exemples de *ḥadīṯ(s)* sont donnés dans un ouvrage collectif : R. Meynet, L. Pouzet, N. Farouki et A. Sinno *Ṭarīqat al-taḥlīl al-balāġī wa l-tafsīr. Taḥlīlāt nuṣūṣ min al-kitāb al-muqaddas wa min al-ḥadīṯ al-nabawī al-šarīf* (*Méthode rhétorique et herméneutique. Analyse de textes de la Bible et de la Tradition musulmane)*. Université Saint-Joseph, Institut d'études islamo-chrétiennes, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1993 (en arabe). Cet ouvrage a été traduit en français, et complété, sous le titre révélateur de *Rhétorique sémitique, textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Cerf, Paris, 1998.

ment), mais sans véritablement clarifier le texte, car on aura négligé ce fait fondamental, que la structure première du texte, c'est sa composition en différents niveaux. C'est à ce prix seulement que l'on pourra éviter de projeter a priori une structure sur le texte, ou de majorer arbitrairement une structure par rapport à une autre. Si chaque niveau est structuré, l'ensemble, à son tour, est structuré en niveaux.

Dans les huit sourates analysées ici, on a pu remonter jusqu'à une structure (plus ou moins forte, selon les cas) en paires de sourates. Ce qui confirme la thèse de l'exégète indo-pakistanais contemporain, Iṣlaḥī [64], selon laquelle la plupart des sourates constitueraient des paires.

Existe-t-il un niveau supérieur de composition, organisant, par exemple, plusieurs paires de sourates entre elles ? On peut le présumer : les douze sourates suivantes (S. 99-110), nous l'avons montré ailleurs [65], sont organisées en deux séries de six sourates, chaque série étant composée de deux ensembles symétriques de trois sourates. Il y a tout lieu de penser que les huit sourates 91 à 92 appartiennent elles aussi à un système de ce genre, et, en toute hypothèse, plus complexe ; mais à ce stade de notre étude, nous n'avons pu encore le déterminer. De toute manière, il faudra attendre l'analyse complète du Coran pour tenir toutes les clefs de l'organisation rhétorique de ses différentes parties.

Tout ce qu'on peut dire, en l'état actuel de notre recherche, c'est que, dans chaque paire de sourates, un ou plusieurs versets raccrochent celle-ci à la paire précédente, comme des mots-crochets destinés à faciliter la mémorisation du texte à la suite :

– La paire S. 93-94 commence par les serments « Par la clarté diurne et la nuit quand elle s'étend » (93, 1-2), qui renvoient aux serments des S. 91 et 92 : « Par le jour quand il le fait briller, par la nuit quand elle l'enveloppe » (91, 3-4), « Par la nuit quand elle enveloppe, par le jour quand il brille » (92, 1-2).
– La paire S. 95-96 contient un trimembre (96, 9-13) parallèle à S. 94, 1-4, tous deux en forme interrogative raccrochant la paire 95-96 à 93-94 : 96, 9-13 explique bien le fardeau qui oppressait le Prophète en 94, 2-3.

S. 94

1 N'avons-Nous pas dilaté pour toi ta poitrine
2 et mis à bas de toi ton fardeau
3 qui écrasait ton dos,
4 et élevé pour toi ton renom ?

S. 96

9-10 Vois-tu celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ?
11-12 Vois-tu qu'il soit dans la direction ou ordonne la piété ?
13 Vois-tu qu'il crie-au-mensonge et tourne-le-dos ?

– La paire S. 97-98, qui traite de la révélation coranique, se raccroche à la paire 95-96 par les versets 1-5 de la S. 96 (« Invoque le nom de ton Seigneur… »).

[64] Cf. *supra,* note 43.

[65] Cf. nos articles « Structures rhétoriques des sourates 105 à 114 », *in MIDEO* 23, 1997, p. 157-196, et « Structures rhétoriques des sourates 99 à 104 » (voir ci-dessus, note 1).

Ce sont là, certes, des éléments structurants « minimaux », faisant plus penser à un fil destiné à enfiler des perles – pour reprendre un cliché de la poésie orientale – qu'à une véritable organisation du texte en structure logique.

Il se peut que la rhétorique reprenne ses droits à un niveau supérieur. En attendant de pousser la recherche plus loin, on peut en tout cas constater une dominante très marquée du rythme binaire, jusqu'au niveau des paires de sourates. Chacune des sourates analysées dans cet article présente une bipartition interne (deux parties, deux morceaux, deux segments), éventuellement répartie de part et d'autre d'une unité-pivot centrale. Les deux unités symétriques sont souvent découpées à leur tour en deux (parfois trois) unités du niveau inférieur (morceaux, segments). Même les segments trimembres n'échappent pas à l'attraction du rythme binaire : jamais on ne rencontre de trimembre dont les trois membres soient absolument parallèles (soit *aa'a''*) ou au contraire, différents (soit *abc*) ! On a toujours l'une des formules *aa'b*, *abb'* ou *aba'*, ce qui représente une sorte de réduction du rythme ternaire à un rythme binaire *ab*. L'analyse rhétorique du Coran retrouve ainsi avec éclat la « logique à deux termes » qu'un Louis Gardet considérait comme caractéristique de la culture arabo-islamique [66], mais qu'il faut sans doute plutôt considérer plus largement comme sémitique.

[66] Cf. notamment, Louis Gardet, « La "théorie des oppositions" et la pensée musulmane », dans la *Revue thomiste*, LXXV, 1975, p. 241-254 ; et les contributions de L. Gardet dans *L'ambivalence dans la culture arabe*, ouvrage collectif publié sous la direction de J. Berque et J.-P. Charnay, Anthropos, Paris, 1968 : « La dialectique en morphologie et logique arabes », p. 116-132, « Les différents types de "dialectiques" », p. 359-365.