

# L'analyse rhétorique comme moyen de déterminer le sens du vocabulaire

## L'étude des termes « *Hanifan* » et « *Oummyoun* » dans leur contexte : la critique coranique des religions antérieures

<http://collectif-attariq.net/wp/letude-des-termes-%e1%b8%a5anifan-et-oummyoun-dans-leur-contexte/>

Nous partageons certains présupposés de la thèse du Dr Al-Ajmi sur l'établissement d'un sens littéral du vocabulaire coranique<sup>1</sup>. L'intérêt certain de cette méthode est d'engager la recherche du sens propre au Coran du vocabulaire qu'il utilise. Si le vocabulaire et les thématiques du Coran ont existé avant lui dans les cultures environnantes et ont continué à être développé ensuite, y compris dans la tradition musulmane, il importe de pouvoir en établir une analyse diachronique. D'où la nécessité de déterminer quels sont les termes employés, et quel sens le texte leur donne. L'analyse rhétorique a montré la régularité et la systématique de la structure du texte, comment celle-ci construit le sens et induit la réflexion du lecteur. Nous proposons donc l'analyse rhétorique pour révéler l'articulation des termes dans l'ensemble et en déduire leur sens. Le vocabulaire, la structure et le sens sont un même mouvement, que grâce à cette méthode nous étudierons dans son unité. Nous entendons montrer que le choix du vocabulaire est pensé et que son utilisation dans la structure participe à lui forger un sens nouveau.

Il nous importe, comme au Dr Al-Ajmi d'adopter une *intentio recta*<sup>2</sup> dirigée vers le texte, et d'élaborer une approche qui repose sur les caractéristiques du texte lui-même, ce qu'il appelle approche littérale. En se méfiant de l'*intentio obliqua* d'approches parfois trop érudites, qui reposent sur des symboliques, sur des herméneutiques qui leurs sont propres, et dont les fondements sont d'autres moments de la culture humaine. On pensera bien entendu à la tradition, qui s'est construite sur une, comme une, interprétation particulière du texte. Dont la signification serait définitivement fixée, limitée, par les paraphrases des premiers commentaires. Ou encore l'écueil d'une lecture syrianisante<sup>3</sup>, hérétisante<sup>4</sup>, du Coran, qui interdirait à ce corpus toute réflexion qui lui serait propre.

Pour situer le texte dans l'histoire, pensons à la grammaire. Si le Coran est bien une expression de la langue arabe à un temps donné, il en est également l'événement fondateur. Si le Coran a indubitablement un sens propre et ne peut pas être réduit à un simple lectionnaire hérétique constitué de termes chrétiens dérivés, il ne peut pas non plus être réduit à un événement indépendant, anhistorique, relevant volontairement ou non de la théorie d'un Coran incréé<sup>5</sup>.

Une fois établi par le sens littéral le moment que fonde le Coran, nous pouvons ensuite dans un second temps, établir à nouveau frais les relations de celui-ci avec son contexte culturel antérieur et postérieur. Outre Moreno, certains chercheurs travaillent déjà selon ces principes sans les avoir formulés explicitement. Nous pensons en particulier à Geneviève Gobillot, Holger Zellentin et Emran El Badawe<sup>6</sup> dont les approches comparatives des textes

---

<sup>1</sup> Cyrille Moreno, « Analyse littérale des termes d'în et islâm dans le Coran : dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques ». Sous la direction de Éric Geoffroy. Soutenue le 29-09-2016 à Strasbourg, dans le cadre de l'École doctorale Humanités. Disponible en ligne <http://www.theses.fr/2016STRAC042/document>

<sup>2</sup> Nicolai Hartmann, base le réalisme de son ontologie sur le principe d'*intentio recta*. Considérer l'objet pour lui-même, contra *intention obliqua* : considérer l'objet comme il est accessible dans la pensée. L'*intentio recta* (l'orientation vers la réalité dans son autonomie ontologique) par rapport à l'*intention obliqua* (l'attention dirigée vers la réflexivité de la conscience).

<sup>3</sup> Dans les cas extrêmes les thèses de C. Luxemburg.

<sup>4</sup> Il est symptomatique que la recherche sur les liens entre Coran et le christianisme primitif ou différents courants nazaréens soit systématiquement considérés par le biais de l'influence. Sans poser la question du lien dans son sens inverse : une préférence pour le nazaréisme parmi les autres courants chrétiens, voire même une validation, partielle, a posteriori. Qui s'exprimerait entre autres par le choix judicieux de l'appellation originelle pour désigner l'ensemble du mouvement. On peut certainement lire dans les deux sens la relation entre judéo-christianisme et critique coranique des peuples du Livre, choix paradigmatiques du Coran (l'unicité de Dieu, l'humanité de Jésus, la place de la loi). A minima on pourra dire qu'une influence est toujours choisie parmi d'autres, et qu'on ne peut parler d'influence sans expliquer les raisons de ce choix.

<sup>5</sup> L'opposition indépassée entre un Coran créée et incréé dans les premiers siècles de l'Islam ramène à celle actuelle entre les démarches ontologiques et structurales, dont les approches littérales et rhétorique mentionnées ici semblent être les archétypes dans le domaine de la recherche textuelle sur le Coran.

<sup>6</sup> Nous pensons bien sûr à l'excellence et l'audace des analyses intertextuelles de Geneviève Gobillot, qui introduit ainsi l'une de ses nombreuses interventions "...". Mais aussi au remarquable petit livre de Holger Zellentin qui marque la proximité culturelle du Coran avec le milieu judéo chrétien de la Didache ET l'approche indépendante de celui-ci. Pour ce qui est de

reposent sur une séparation des moments historiques et une inscription du Coran dans l'histoire progressive de la culture humaine. Une certaine éthique du respect du texte et de l'objectivité du travail scientifique leur permet déjà d'entrevoir et mettre à jour des rapports complexes<sup>7</sup>.

Ces approches restent toutefois perfectibles. Y compris celle du Dr Al-Ajmi. Nous apportons une critique sur la forme prise par sa démarche, en ce qu'elle manque à la fois de l'aspect historique de la révélation coranique et d'une méthode exégétique proprement indépendante pour l'étude du contexte. Ainsi l'étude d'un mot passe directement de l'étude syntaxique de la phrase qui le contient à l'interprétation traditionnelle de la sourate dans son ensemble. Le rapport des parties au tout sur laquelle repose sa démarche est ainsi faussée pour deux raisons évidentes. Le tout n'est pas étudié indépendamment avant d'y insérer la partie. L'étude du rapport tout et partie est aux mieux intuitifs, n'ayant pas proposé d'étude de l'articulation entre les deux. Une symbolique sémantique, sortie par la porte grâce à la rigueur d'une approche holistique, du tafsir al Coran bel Coran, est revenue par la fenêtre du flou sur le sens général. D'ailleurs, l'ensemble du travail du Dr Al Ajmi recouvre une herméneutique française moderne, historiquement située, qui à ce titre peut difficilement prétendre être issue directement du texte.

Al-Ajmi connaît pourtant les travaux de Michel Cuypers, dont il rejette la démarche. Or l'analyse rhétorique nous semble justement apporter les outils qu'il nous manque pour lier les mots à leur contexte immédiat et à leur place dans l'élaboration du sens des sourates dont ils font parties. Cette méthode, issue de longues recherches sur la structure du texte biblique, fonctionne parfaitement avec le Coran comme l'a montré Michel Cuypers sur une longue sourate et des ensembles de petites sourates.<sup>8</sup> On peut légitimement supposer aujourd'hui qu'elle permettra de révéler toute l'articulation du texte depuis le terme jusqu'au Coran dans son ensemble. Issue de l'étude du texte par et pour le texte, spécifique au monde sémitique, cette méthode répond certainement à notre exigence d'une *intentio recta*, en vue d'une étude ontologique du matériel religieux. Et structurale. Il lui manque peut-être encore d'avoir délimité les spécificités structurelles du texte coranique vis-à-vis du texte biblique, bien que Michel Cuypers en ai déjà posé quelques éléments.<sup>9</sup>

Nous montrerons l'intérêt de la méthode d'analyse de la rhétorique sémitique pour supporter l'établissement du sens du vocabulaire coranique, en ce qu'elle permet pour chaque occurrence d'un terme d'établir le réseau de lien qui le lie au texte. Elle permet plus de précision que la simple grammaire dans la perception des sens induits par la structure syntaxique ainsi qu'une précision accrue de la lecture interprétative, qui nous libère du résumé exégétique supposé du contexte. La rhétorique sémitique permet d'articuler de façon adéquate le terme avec sa phrase, la phrase avec son paragraphe, et celui-ci dans l'ensemble. Ainsi l'on se débarrasse des relations hasardeuses entre le terme et le sens supposé de la sourate, pour déterminer une place précise dans la construction du sens. La place du terme dans la structure étudiée permet d'encadrer rigoureusement le sens de celui-ci.

Nous pensons que les 2 méthodes proposées se complètent mutuellement et que la recherche des occurrences coraniques d'un terme dont le sens n'est pas certain est un préalable à sa compréhension dans le contexte d'une structure. De plus, nous remarquons par expérience que la recherche des occurrences permet de dégager des parallélismes entre structures qui vont faciliter et enrichir l'analyse rhétorique. Les deux méthodes sont liées in fine : des expressions récurrentes, qu'il s'agisse de mot, d'expressions ou de verset, ont très logiquement des places correspondantes dans différentes structures ressemblantes, ouvrant des perspectives sur la structure générale du Livre.

Nous utiliserons donc la méthode d'analyse de la coranique développée par Michel Cuypers pour compléter la méthode du Dr Al-Ajmi et étudier dans leurs contextes les terme « Al <sup>2</sup>Oummyyin » et « ḥanifan », établis par la tradition comme signifiant « ignorant » et « pure ». Nous montrerons la relation qui imbrique ces deux termes dans

---

l'influence syriaque, El Badawi ... outre une riche introduction, montre à travers la reprise du vocabulaire des parallèles justifiés et critiques du Coran vers les évangiles.

<sup>7</sup> Pensons à Kant qui base la rationalité de l'éthique sur la prise en compte de l'autre comme une fin en soi et pas comme un moyen, comme un guide pour la recherche scientifique à considérer l'objet en soi, et pas seulement à travers nos propres médiations, nos propres herméneutiques. L'éthique du chercheur qui définit le Coran comme objet de sa recherche doit consister à considérer comme un texte en soi, au-delà des visions culturelles afférentes. Considérer le moment particulier du Coran dans l'histoire humaine.

<sup>8</sup> Michel Cuypers, « Le Festin », Lethelieux, Paris 2007. « Une Apocalypse coranique », Gabalda, Paris, 2014.

<sup>9</sup> Michel Cuypers, « La Composition du Coran », Collection « Rhétorique sémitique » n°9. Gabalda, 2012

le texte coranique, notamment au cœur du raisonnement développé dans la sourate Al Imran sur les communautés religieuses. Ainsi, à bas niveau, de simples parallèles entre termes forment des ensembles de sens dont la binarité forme la théologie coranique.

Dans un second temps, après l'analyse sémantique à proprement parler, nous montrerons que l'évènement coranique prend place non seulement dans l'histoire humaine, dans le milieu du proche orient de l'antiquité tardive, mais aussi dans l'histoire et dans l'argumentation des débats monothéiste, et que c'est face à ceux-ci qu'il établit sa propre place, comme fondation d'une nouvelle religion. Nous nous inscrirons donc volontairement dans la ligne des chercheurs susnommés qui ont su à la fois apporter leur connaissance précises du contexte culturel environnant la révélation coranique et faire sens des remaniements opérés par le texte coranique, démontrant in l'indépendance critique de celui-ci envers son environnement culturel.

Du point de vue de la méthode, il nous paraît adéquat d'étudier ensembles la structure et le sens, la critique des peuples du Livre et l'intertextualité, l'intertextualité et le vocabulaire emprunté. Ce sont des relations dialectiques avec lesquelles le Coran joue et qu'il rassemble en un tout cohérent, formant son message. Ainsi les emprunts seront étudiés conjointement avec l'intertextualité et le sens de la structure. Nous montrerons qu'il s'agit toujours d'emprunts volontaires, portant parfois une reformulation du sens conjointement avec une correction (naskh) coranique des textes bibliques : une correction de leur interprétation, qui est parfois un retour à leur sens littéral ou d'autre fois une reformulation, une généralisation, de celui-ci.

Comprendre le terme « *ḥanifan* », c'est comprendre la critique que le Coran fait des juifs et des chrétiens et le modèle qu'il propose. D'où notre méthode, qui recherchera le sens par son articulation à la fois structurelle et sémantique avec cette critique, qui est toujours le contexte immédiat du terme. Par cette critique le Coran se fixe un but : résoudre les contradictions des religions précédentes. Il se donne pour cela deux contraintes : inclure Abraham et son orientation comme point de départ, formuler une cohérence qui englobe tout le corpus monothéiste. Le moyen qu'il se donne est un monothéisme strict, qui met tout en regard de Dieu. Le modèle Abrahamique, au fur et à mesure de son développement, va construire le sens de « *ḥanifan* ».

## **Plan de l'étude**

L'étude se divisera en quatre parties, découpées selon les 12 occurrences, assez régulières, du terme ḥanifan. Progressivement, le sens et la portée des termes se préciseront, jusqu'à ce que nous puissions formuler toute la portée du terme. On observera en particulier que le sens hérité, reformulé dans la première partie, sera étendu à une signification plus large dans le second jeu d'occurrences. Nous nous intéresserons en même temps aux 6 occurrences du terme « *ummiyyūna* ».

## Première partie

|       |  |
|-------|--|
| 2:135 | قُلْ بَلْ مَلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا  |
| 3:67  | مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا |
| 3:95  | قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا                           |

Avec

|      |  |
|------|--|
| 2:78 | وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي       |
| 3:20 | وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ     |
| 3:75 | ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ |

## Deuxième partie

|       |   |
|-------|---|
| 4:125 | وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا |
| 6:79  | إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا                                      |
| 6:161 | قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَبِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا               |

Avec

|       |  |
|-------|--|
| 7:157 | الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ                           |
| 7:158 | فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ |

## Troisième partie

|        |  |
|--------|--|
| 10:105 | وَأَنْ أَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ            |
| 16:120 | إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ |
| 16:123 | ثُمَّ أُوحِيَنا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا                       |

## Quatrième partie

|       |  |
|-------|--|
| 22:31 | حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ  |
| 30:30 | فَأَقَمُّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا |
| 98:5  | وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ           |

Avec

|      |  |
|------|--|
| 62:2 | هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ |
|------|--|

**Première partie**  
**Al Baqarah et Al Imran**

Nous suivrons volontairement l'ordre du Livre et étudierons d'abord le contexte conjoint de deux occurrences dans la sourate Al Baqarah, puis un court passage de la sourate Al Imran, avant d'étudier toute une séquence de cette dernière contenant les 3 dernières occurrences. Le contexte reste tout au long de cette partie celui du débat avec les peuples du Livre, et nous retrouverons des thèmes récurrents, reformulés plusieurs fois, selon le style particulier du Coran.

**Sourate Al Baqarah**

**(2:78) ummiyyūna**

La première occurrence du terme, dans la Sourate Al-Baqara. Nous présentons ici l'analyse de la partie auquel il appartient. Nous reviendrons dans la quatrième partie sur le parallèle de cette occurrence avec celle de la sourate Al Jum'ua.

وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ  
مَنْ بَعْدَ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ تُمْ يُحَرِّفُونَهُ

---

قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا  
بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ قَالُوا أُحَدِّثُوهُمْ وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ  
أَفَلَا تَعْقِلُونَ لِيَحْأُجِبُوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ

---

أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ أَوَلَا يَعْلَمُونَ  
وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

Nous avons là une partie qui traite des rapports des rapports d'un groupe avec l'écriture<sup>10</sup>, rapport principalement articulé par les verbes croire et savoir. Cette partie est divisée en trois morceaux, de façon concentrique. Le morceau central (à l'intérieur de la sous-partie centrale) exprime la méfiance du groupe<sup>11</sup> à partager avec les musulmans leur connaissance de l'écriture, qu'ils craignent être retournée contre eux par la suite. Sa construction (« quand ils rencontrent ... ») rappelle le même schéma au début de la sourate. Les morceaux externes divisent le groupe en deux ensembles distincts, selon leur stratégie pour éviter de reconnaître le prophète : le premier morceau traite « d'un parti parmi eux » qui connaissent l'écriture mais la déforment, le dernier pose le reste opposé : « parmi eux <sup>2</sup>Oummyouna » qui n'en ont qu'une connaissance approximative, qui plus est déformée par leur désir, qui imaginent l'Écriture sans la connaître.

<sup>10</sup> Il faudrait attendre l'analyse complète de la sourate pour avoir plus de visibilité sur le groupe mentionné ici par le pronom « eux ». Les fils d'Israël sont le sujet de ce qui précède, il pourrait donc s'agir des juifs de l'époque du prophète, ou bien de l'ensemble des gens du livre qui ne reconnaissent pas le prophète, le groupe serait alors un ensemble opposé à ceux mentionnés dans le verset 62.

<sup>11</sup> [Implicitement, l'idée exprimée en creux est qu'une compréhension commune amènerai le groupe à rentrer dans la nouvelle religion ou à reconnaître qu'ils sont de la même croyance. En présentant la divergence comme un refus volontaire, le texte s'appuie sur le paradoxe de se diviser par des identités religieuses autour d'un même texte alors qu'existe une possible compréhension commune. La crainte exprimée par le groupe étant qu'une connaissance théorique partagée se retourne contre l'idée de communautés séparées.]

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ  
وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَةَ اللَّهِ

ثُمَّ  
مِنْ بَعْدِ مَا  
يُحَرِّفُونَ هُ  
عَقَلُوا هُ

وَهُمْ يَعْلَمُونَ {75}

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ  
لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي  
وَإِنْ هُمْ  
إِلَّا يَظُنُّونَ {78}

|      |   |                                 |                                      |
|------|---|---------------------------------|--------------------------------------|
| -75a | Et vous espérez qu'                         | <i>ils croient</i>              | vers vous                            |
| -75b | Et certes il y eu <b>un parti parmi eux</b> | <i>qui entendent</i>            | la parole d'Allah                    |
| :75c | Puis  | falsifiait                      | elle                                 |
| :75d | Après                                       | avoir réfléchi                  | elle                                 |
| =75e | Et <b>ils</b>                               | <i>savent</i>                   |                                      |
| -78a | Et <b>parmi eux</b> <sup>2</sup> Oummyoun   |                                 |                                      |
| :78b | Ne  | <i>connaissant pas le Livre</i> | (ila) si ce n'est selon leur souhait |
| =78c | Et <b>ils</b>                               |                                 | (ila) ne font que supposer           |

On observe que les deux morceaux externes sont construits de manière semblable, bien que le premier soit plus développé : les trois segments du premier correspondent aux trois membres du second : 75a-b et 78a déterminent deux groupes « parmi eux », 75c-d et 78b déterminent le rapport de chaque groupe à l'écriture, 75e et 78c marquent la différence entre les deux : les uns savent, les autres ne font que supposer. Le texte présente deux groupes du même ensemble dans deux morceaux d'une construction semblable. Cela permet au lecteur (ou à l'écouter) de pouvoir faire le lien entre les deux groupes, malgré la digression centrale qui explique l'enjeu, et de saisir intuitivement le lien entre les deux (un rapport problématique au texte) et la différence constitutive (la falsification ou l'ignorance).

La construction rhétorique, forme complexe de syntaxe, permet ici la construction d'un système descriptif. Les 3 groupes de la structure, révélés par le parallélisme, construisent une présentation précise et ordonnée du propos. A la lecture, ils vont nous aider à mieux préciser le réseau sémantique qui encadre le terme qui nous intéresse. Dans le cadre restreint de cette partie, le terme « <sup>2</sup>Oummyoun » est pris dans deux symétries, à l'intérieur de son morceau et entre les deux morceaux descriptifs.

Le premier entre les deux membres 78a et 78b : la caractéristique de « <sup>2</sup>Oummyoun » est de « ne pas connaître le livre ». C'est partiellement cohérent avec l'interprétation traditionnelle du sens comme « ignorants », mais rapportée spécifiquement à une ignorance religieuse : celle du livre de la parole divine. En l'occurrence ignorance de la Bible, ou peut-être simplement de la Torah qui est nommée un peu plus haut dans la sourate.

L'autre parallèle est celui entre les morceaux, plus précisément entre les membres 75a-b et 78a qui présentent les deux ensembles au sein du groupe qui refuse « la parole d'Allah ». L'ensemble et les partis sont indiqués par l'expression « parmi eux ». D'abord « un parti parmi eux », singulier qui détermine un groupe constitué, ceux qui connaissent la parole. A l'opposé, le pluriel de « parmi eux <sup>2</sup>Oummyoun », ensemble plus large, caractérisés par l'ignorance du Livre. A l'opposé d'un « parti » bien déterminé, il y a des individus, ou des groupes d'individus.

« Ignorants », dans le sens « ignorants du Livre » est toujours possible. Mais on peut s'interroger sur le lien possible entre « *faryqoun* » et « *ʿOummyoun* », d'autant plus qu'il y a un lien possible entre « parti » et la racine « ʿM », autour du sens de communauté. Existe-t-il un sens commun à « *ignorant* » et « *communauté* » qui puisse définir « *ʿOummyoun* » ? Qui donnerait à peu près : « les communautés qui ignorent le livre » ?

M. Hamidullah propose de reprendre pour l'occurrence suivante (3.20) le terme de « *gentils* », qui traduit dans la Bible, ceux qui ne sont pas juifs. Il fait sens ici dans les deux parallèles : « il y a **un parti parmi eux** qui entendent la parole d'Allah puis la falsifient (...) et **parmi eux des gentils**, qui ne connaissent pas Le Livre si ce n'est selon leur souhait ». Cette distinction parmi ceux qui rejettent le prophète entre ceux qui falsifient et ceux qui imaginent, opère une distinction critique précise entre plusieurs groupes : les juifs qui falsifient la Torah et les chrétiens qui l'ignorent ; parmi les chrétiens entre ceux qui suivent la Torah et les chrétiens « de Paul » parmi les nations qui ne connaissent pas ou prou l'Ancien Testament. Les deux sens, ignorants et gentils, sont possibles ici et rentrent dans le contexte. Cependant l'utilisation du terme gentil est plus précise et montrerait une distinction fine opérée par le Coran parmi les gens du livre selon leur rapport au texte biblique. Nous garderons comme première approximation l'appellation « gentils », pour ceux qui ne connaissent pas le Livre.

### Contexte de la sourate Al Baqarah, entre 2.75 (*ʿOummyyin*) et 2.135 (*ḥanifan*).

Nous n'allons pas dérouler ici toute l'analyse rhétorique du contexte des deux termes, comme nous le ferons plus bas pour la sourate al Imran, où trois occurrences des deux termes sont pris ensembles dans une même séquence. Nous tenons cependant à noter que le contexte de ces termes est dès le début celui du débat avec les peuples du Livre, une critique de la religion. Nous invitons le lecteur à lire tout ce passage de son côté à l'occasion, pour bien saisir ce qui est déployé dans la sourate al Baqarah en termes de contenu et dont des aspects seront repris ou détaillés par la suite. Nous tenons cependant à noter quelques versets qui résonnent particulièrement avec notre étude, notamment avec l'analyse qui suit de la sourate al Imran. La traduction est celle de M. Hamidullah, sauf pour les termes en gras.

Il y a d'abord la réfutation de la prétention du peuple à Livre à avoir l'exclusivité du salut : « 94 Dis : « *Si l'Ultime demeure auprès d'Allah est pour vous seuls, à l'exclusion des autres gens, souhaitez donc la mort si vous êtes véridiques !* ». (...) 111 Et ils ont dit : « *Nul n'entrera au Paradis que Juifs ou Chrétiens* ». » Prétention à laquelle le Coran répond que le salut est en Dieu uniquement, donc pour tous ceux qui se dirigent vers Lui : « 112 Non, mais quiconque **dirige sa face vers Allah** (أَسْمَهُ وَجْهَهُ لِلَّهِ) tout en faisant le bien, aura sa rétribution auprès de son Seigneur. Pour eux, nulle crainte, et ils ne seront point attristés. »

Le même raisonnement est appliqué à l'écriture, quand les peuples du Livre refusent la possibilité d'un messager envoyé à d'autres peuples (100, 105), alors qu'eux-mêmes se détruisent entre eux, empêchent de prononcer Son Nom et détruisent les lieux de culte (113, 114). Encore une fois, Dieu est donné comme seule direction et source de salut : « 105 Allah réserve à qui Il veut sa Miséricorde », ainsi que dans le verset 115, qui conclut le sujet : « 115 A Allah seul appartiennent l'Est et l'Ouest. Où que vous vous tourniez, la Face d'Allah est donc là, car Allah a la grâce immense ; Il est Omniscient. » Même raisonnement encore en 119-120, dont la solution est le texte envoyé par Dieu, pour ceux qui le récitent : « 121 Ceux à qui Nous avons donné le Livre, qui le **récitent** (تَلَى) comme il se doit, ceux-là y croient. Et ceux qui n'y croient pas sont les perdants. ». Notons déjà que « *تَلَى* » induit une retranscription dans le réel d'une parole de Dieu.

Raymond Farrin propose une composition de la sourate Al Baqarah en 7 sections concentriques, nos occurrences se trouveraient dans deux sections qui répondent aux argumentations des juifs et des chrétiens : B (40-112) relative à l'histoire fils d'Israël et C (113-141) à celle d'Abraham. Elles prépareraient des séquences semblables adressées aux musulmans, C' (153-177) qui prépare le pèlerinage à la Mecque et B' (178,242) la loi délivrée aux musulmans. Au centre se trouverait la nouvelle Qibla comme test de foi et aux extrémités une confrontation avec les dénégateurs<sup>12</sup>. Malheureusement il ne fournit pas le détail structurel de ses compositions, semblant faire un découpage thématique. Cependant pour la séquence C, dont nous détaillons ci-dessous les deux tiers d'une

<sup>12</sup> Les déifiant à proposer soit une sourate semblable au Coran soit à changer le lever du Soleil, semblant s'accorder avec l'allégorie de la prophétie comme lumière, cf Emran El Badawe, ,p.

séquence, nous tombons sur le même découpage. Nous étudierons le passage 124-129, l'élévation de la maison par Abraham et Ismaël, ce qu'il appelle le cercle central de C. Et le passage 131-141, argumentation avec les juifs et les chrétiens, qui est pour lui le dernier cercle de C, et donc nous trouvons le même centre : l'appel des musulmans à suivre tous les prophètes.

Il note que la partie B critique la prétention des fils d'Israël à un traitement spécial, car « les transgresseurs parmi eux seront jugés comme les autres transgresseurs », tandis que « ceux qui croient et font les œuvres salutaires, incluant les juifs les chrétiens et les sabéens, n'auront rien à craindre. (v.62, comparer avec 82). Ici dans deux places centrales, le Coran parle d'égalité et de pluralisme religieux. » Nous pensons comme lui que le Coran critique entre autres la préférence communautaire et institue un jugement individuel, juste, selon les actions de chacun.

### 2.135 « Ḥanifan »

Nous présentons de ce fait l'étude du passage 124-129 ainsi que celle du passage 130-141. Deux passages sur Abraham, quand il érige la maison avec Ismaël. Le second aurait suffi pour la simple occurrence de « ḥanifan ». Cependant nous reviendrons par la suite sur les thématiques développées dans 124-129, et il convient de les étudier in situ. Nous demanderons au lecteur de bien garder en mémoire le vocabulaire, en particulier celui du verset 125 « Quand nous fîmes de la **maison** (الْبَيْتِ) un héritage<sup>13</sup> (مَثَابَةً) pour **les humains** (لِلنَّاسِ) et une **sûreté** (أَمْنًا). Adoptez la **position** (مَقَامًا) d'Abraham, un lieu de prière. »

---

<sup>13</sup> Littéralement un lieu en récompense. Même racine qu'en 2.103 : « Et s'ils croyaient et vivaient en piété, **une récompense** (لِمُثَوِّبَةً) de la part d'Allah serait certes meilleure. Si seulement ils savaient ! » La maison d'Abraham, récompense pour les humains fait ici penser à la terre promise, redéfinie, ou remplacée, peut-être déplacée. Nous reverrons plus en détail dans la sourate Al Imran le lien entre la maison, Ismaël et l'alliance. Un « lieu en récompense » pour les hommes semble annoncer le « mafazan » de la sourate Al Naba.

|   |   |   |
|---|---|---|
| قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ {124}   | فَأَتَمَّهُنَّ ۗ<br>قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي  | وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ<br>قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا                  |
| وَالرَّكْعِ السُّجُودِ {125}  | وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۗ<br>أَنْ طَهَّرْنَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ | وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا<br>وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ     |
| مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ<br>ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ ۗ | وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ<br>فَأَمْتَعَهُ قَلِيلًا  | وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا<br>قَالَ وَمَنْ كَفَرَ<br>وَبُنِيَ الصِّبْرُ {126} |

**Et quand** ton Seigneur eut éprouvé Abraham par certains commandements et qu'il les eut accomplis, Le Seigneur lui dit : **Je t'ai établi pour les humains comme direction.** Et parmi **ma descendance** demanda-t-il Mon engagement, dit Allah, ne s'applique pas aux injustes

**Et quand nous** établimes **la Maison en héritage pour les humains et une sûreté.** Adoptez **la position Abraham** [en] lieu de **prière.** Nous avons pris l'engagement d'Abraham et d'Ismaël Purifiez **Ma Maison** pour ceux qui tournent autour, y font retraite pieuse et l'inclinaison de la **prosternation.**

**Et quand** Abraham dit : « O mon Seigneur, établis ce pays **dans l'assurance** et fais attribution des fruits à **son peuple** qui croient en Dieu et au Jour dernier » Le Seigneur dit : « Et quiconque dément, alors Je lui accorderai un peu, puis Je le contraindrai au châtement du Feu. Et quelle mauvaise **destination** ! »

La partie est composée de 3 morceaux commençant par « *Et quand* ». Dans les trois Allah établi quelque chose, Abraham comme guide, devancier pour les humains, la maison comme « *lieu en récompense* » pour les humains, et à travers la demande d'Abraham, ce pays (celui de la maison) comme lieu de sûreté<sup>14</sup> pour ceux qui l'habitent. Dans les deux parties externes, quand Abraham demande des bienfaits pour sa descendance, puis pour le peuple du pays, Dieu en exclut les injustes. De plus dans ses interventions Dieu agit pour tous les humains (للنَّاسِ). Cette double correction divine s'adresse à travers Abraham à toutes les parties : aux peuples du livre dans leurs prétentions à détenir le salut (الظَّالِمِينَ), en 124, reprise du V. 95) et pour la même raison aux musulmans à venir. Elle abolie en général la notion de préférence, d'un héritage spirituel qui soit filial. Dans le dernier morceau, Abraham corrige son discours sa « descendance » devient « peuple » du pays (par un terme désignant aussi la famille).

Dans le morceau central, la « posture » d'Abraham devient « Ma maison », celle de Dieu, un lieu de prière et de rassemblement pour les pèlerins. C'est un lieu destiné à recevoir sa nourriture des hommes, par l'intermédiaire du pèlerinage. La notion de « récompense » (مَثَابَةً), associée aux fruits et au jour dernier semble faire de cette destination une préfiguration du paradis, à l'opposé du « châtement du feu » dans le dernier segment. La position d'Abraham est une direction, physique et morale, qui prépare la qibla. Et lieu d'arrivée du pèlerinage. A travers l'image du désert et de l'oasis dans laquelle Abraham établira Haggar et Ismaël, on trouve l'établissement d'une direction pour l'humanité (Abraham comme modèle), et l'alliance avec Dieu, dans le Coran l'engagement (عَهْدٍ), dont la finalité est un pays ... et son peuple. Dans un contexte de débat argumenté avec le peuple du Livre, cette partie s'appuie sur Abraham comme figure commune, qui établit dans leur fondement matériels et spirituels le pèlerinage et la qibla vers « la maison ». L'« engagement » entre Dieu et Abraham, le « pays sûr » et « son peuple », qui comme la terre promise préfigurent le paradis.

<sup>14</sup> Qui introduit à son tour le refuge, « maban » de la sourate Al Naba.

Partie 2

|   |   |  |
|---|---|--|
| {127} إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ  | وَأِسْمَاعِيلُ<br>تَقَبَّلْ مِنَّا                                | وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ<br>رَبَّنَا                     |
| {128} إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ | وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ<br>وَتُبِّ عَلَيْنَا | رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ<br>وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا                         |
| {129} إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ  | يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ<br>وَيُزَكِّيهِمْ                     | رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ<br>وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ |

|   |  |  |
|---|--|--|
| 127 Et quand <b>Abraham</b> élevait les assises de la Maison<br>« <b>Notre Seigneur</b> ,<br>Et montre-nous nos rites         | <b>accepte de nous</b><br><b>et pardonne-nous.</b> | <b>et Ismaël</b><br>Car c'est Toi l'Audient, l'Omniscient.   |
| 128 <b>Notre Seigneur !</b> Etabli-nous dirigés vers Toi (musulmans)<br>Et montre-nous nos rites                              | <b>et pardonne-nous.</b>                           | et de <b>notre descendance une communauté dirigée vers Toi</b><br>Car c'est Toi certes l'Accueillant au repentir, le Miséricordieux. |
| 129 <b>Notre Seigneur !</b> Envoie <b>l'un des leurs</b> comme messenger parmi eux,<br>Leur enseigner le Livre et la Sagesse, | <b>et les purifier.</b>                            | pour leur réciter Tes versets,<br>Car c'est Toi certes le Puissant, le Sage !  |

La seconde partie est fait de trois morceaux réguliers, construits chacun de deux segments de deux et trois membres. Le discours est celui d'Abraham et d'Ismaël (pourquoi est-il mis en fin de phrase ?) et adressé à Dieu. « *Notre Seigneur* » introduit les deux derniers morceaux et le deuxième segment du premier. Chacun des trois morceaux se termine sur demande d'Abraham et sa reconnaissance de Dieu, marquée par deux noms divins, toujours différents. La partie qui commence par « Quand Abraham éleva les fondations de la maison », devient une supplique pour que Dieu fasse de la descendance d'Abraham une communauté dirigée vers Dieu. A laquelle il pardonnera et enverra un messenger. A l'idée de maison est à nouveau associée ceux qui y vivront. A tel point qu'on peut se demander si Abraham n'élève<sup>15</sup> pas en parallèle les fondations de la maison ... et Ismaël. La remarque d'Allah dans la partie précédente (« Mon engagement, dit Allah, ne s'applique pas aux injustes ») produit chez Abraham une préoccupation de l'éducation de sa descendance à venir, dont la demande à Dieu sonne comme une annonce du prophète Muhammad. Le prophète est ainsi présenté comme le moyen de prolonger l'engagement entre Allah et les justes de la maison d'Abraham et Ismaël, selon la demande d'Abraham.

<sup>15</sup> Le mot élève (يَرْفَعُ) est très fort. Il s'agit uniquement d'Allah qui élève le mont sur Moïse, Jésus lui-même, et le souvenir de Muhammad. Doit être noté que c'est ici Abraham, et pas Dieu, qui élève la maison. La demande : Seigneur accepte (avance) de nous prend son sens dans le parallèle avec le verbe élever du segment précédent.

|  |  |  |
|--|--|--|
|  | وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ                                    | إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ۚ                                |
|  | وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا                                       | وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ {130}           |
|  | إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ   | قَالَ أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ {131}                |
|  | وَوَصَّيْنَا هَذَا إِبْرَاهِيمَ بِبَيْتِهِ وَيَعْقُوبَ                       | يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ           |
|  | أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ | فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ {132}         |
|  | قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ  | مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي                                 |
|  | تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۗ   | إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ {133}             |
|  | وَلَا تُسْأَلُونَ  | وَاللَّهُ آبَائِكُمْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ |
|  | لَهَا مَا كَسَبَتْ   | وَأَنْتُمْ لَهَا كَسِبْتُمْ ۗ                                |
|  | عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ {134}   |  |

130 Qui **se détourne** de milat (مِلَّةً) Abraham,

sinon qui trompe son âme ?

Et certes Nous l'avons choisi en ce monde ;

et, dans l'au-delà, il est certes du nombre des **bienfaisants**

131 Quand son Seigneur lui avait dit : « **Aslim** ! »,

il dit : « **je me suis tourné** vers Le Seigneur des Univers ».

Et recommanda cela Abraham **à ses fils, et Jacob Ô mes fils**, certes Dieu a choisi pour vous la voie ne mourrez donc point sinon **musulmans**

133 Etiez-vous témoins quand la mort se présenta à Jacob et qu'il dit à **ses fils** : « Que **servirez-vous** après moi ? »

Ils dirent : « Nous servirons ton Dieu et Le Dieu de **tes pères**, Abraham, Ismaël et Isaac, dieu unique et nous Lui somme **musulmans**

134 Cette communauté a certainement disparue

A elle ce qu'elle a acquis, et à vous ce que vous avez acquis.

Et vous ne serez pas interrogés

sur **ce qu'ils faisaient**.

Cette partie est composée de trois morceaux. Les deux morceaux externes posent à travers l'au-delà la question des actions. Le morceau central pose celle de la transmission de l'Islam, qui est définie ici comme la voie suivie par Abraham. Si Dieu juge chaque individu (« qui ? ») alors il importe de bien transmettre et de s'assurer de ses fils ! La question centrale « Que servirez-vous après moi ? » pose la question de la continuité après Abraham. L'interrogation pose la question du choix personnel et de sa réalisation concrète (« servir »). Si l'homme revient aussitôt à la notion familiale au centre, Dieu brise l'idée d'une continuité entre les différentes communautés dans le dernier morceau. C'est donc le modèle d'Abraham plus que la descendance (que l'on engage fortement à suivre) qui est mis en avant.

Nous distinguons trois termes désignant la religion, (الدين, أسلم, ملة), milat, Islam et dyn. Comme remarqué par Cyril Moreno, ici « Aslim ! » (أَسْلِمَ) ou « aslamet » (أَسْلَمْتُ) sont des verbes, Islam serait religion au sens d'une action, qui consiste à se tourner vers Dieu. Le terme dyn signifierait de son côté religion au sens large, une « voie » suivie par l'homme. Ainsi l'Islam serait la voie particulière qui mène vers Dieu. Cela fait sens en contexte, et nous y reviendront plus loin, à propos de 3.20. Nous avons ici un premier contexte ici qui permet d'encadrer **milat** (ملة) :

- Au niveau du segment, « se détourner de milat Abraham », c'est « tromper son âme ». Ainsi « milah » a à voir avec ce qu'il se passe dans l'âme, au niveau des choix conscients, des directions prises.
- Au niveau du morceau, il y a aux extrémités l'idée de direction, avec l'opposition entre « se détourner de milat Abraham » ou « se tourner vers Dieu ». Milat Abraham est ainsi liée à « Islam », au sens de tourné vers Dieu.
- Au niveau du morceau encore, à l'extérieur on trouve « milah » la religion, et au centre « bienfaisant », qui concerne les actions. Or le terme qui complète « les œuvres salutaires » est habituellement « Iman », la foi (par exemple dans Al Asr). Milat Abraham serait un sens proche de « la foi » d'Abraham.
- On observe aussi dans le parallèle entre les morceaux externes une relation avec le verset 134, ce qu'on a acquis. Au pluriel en 134 (« une communauté »), au singulier en 130 (« qui ? », « Abraham »). « Milat Abraham » ou « tromper son âme » pourrait être inclus avec les actions (« bienfaisant ») dans l'acquis, le construit, par chaque âme, ou chaque communauté.<sup>16</sup> « Acquis » suppose un vécu, une histoire, une construction, telle que l'histoire des réflexions d'Abraham développée par le Coran.

Ainsi « milah » serait dans l'âme quelque chose de l'ordre de la foi, construit progressivement par Abraham, et qui l'amènerait vers Dieu. La partie théorique qui accompagne ses actes (bienfaisant).

A. Jeffery propose le mot dans la liste de ses « emprunts ». « Milah » est un terme présent dans d'autres langues sémites, désignant « les mots », et dans un second temps la religion. Effectivement, nous avons retrouvé des parallèles intéressants. L'hébreu « מל » « mot », donne (מלה, les mots, le discours), mais aussi (מלה, parler, écouter), (מלא, remplir, les premiers fruits) et étonnamment (מילה, la circoncision, telle qu'établie avec Abraham et sur laquelle nous reviendrons). En syriaque, nous avons également (ܡܘܬܝܡܘܬܝܢ mots, verbe, discours, remplir, parfaire) qui peut aussi vouloir dire religion, doctrine, mais aussi « mlt », mot d'origine arabe, turque, kurde (مِلَّة, un peuple, une minorité ethnique). Jeffery évoque également « voie ». Tous font sens en contexte, et il est possible que le Coran joue sur cette polysémie des références.

Notons que la racine arabe de « milah », c'est MLL (م ل ل), qui s'insère dans un cadre sémitique plus large (ملا, parler, ملأ mots). La seule autre occurrence de celle-ci dans le Coran est le verbe « dicter », répété trois fois à la fin de la sourate dans le cadre de l'écriture d'une dette par un scribe (2.284, (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ)). Le Coran semble donc inscrire « milah » dans le cadre des mots, du discours, du sens que l'on portera par écrit. Faut-il faire un lien avec « تلى », « réciter » qui revient souvent en contexte (125,129, puis encore dans la sourate Al Imran) ? Comment traduire ? L'enseignement, la doctrine, la confession, la philosophie d'Abraham ? Est-ce le parallèle figuratif de la « position » d'Abraham, *maqam Ibrahim* (2.125, (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) ?

<sup>16</sup> « Acquis » s'applique d'ailleurs régulièrement à « âme », voir 2.281 ou 4.111, qui insistent sur l'aspect individuel de la rétribution.

## Partie 2

|   |   |   |
|---|---|---|
| وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا | فُلْ بَلْ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا | وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ {135}   |
| فَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ                       | وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا                 | وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ |
| لَا نَفْرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ               | وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ         | وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ  |
|   | وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ {136}         |   |
| فَإِنْ آمَنُوا                                    | بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ             | فَقَدْ اهْتَدَوْا   |
| وَإِنْ تَوَلَّوْا                                 |   | فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ   |
| فَسَبِّحْهُمْ اللَّهُ                             | وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ {137}      |   |

Ils ont dit : Devenez **Juifs ou Chrétiens**, soyez guidés Dis : Non ! plutôt **milat** Abraham **hanifan** et il ne fut point des **associateurs**. »

Dites : « Nous **croions** en Dieu et ce qui **est descendu** sur nous, et en ce qui est **descendu** vers Abraham et Ismaël et Isaac et Jacob et les Tribus, Et en ce qui a été **donné** à Moïse et à Jésus, et en ce qui a été **donné** aux prophètes, venant de leur Seigneur. Nous ne faisons aucune distinction entre eux. Et nous vers Lui **musulmans** ».

137 Alors, s'ils **croient** à cela même à quoi vous **croyez**, alors certainement **ils sont guidés**.  
Et s'ils s'en **détournent**, alors les voilà dans la division !  
Alors Allah te suffira contre eux. Il est l'Audient, l'Omniscient.

La partie est composée de trois morceaux AA'B'. Comme on le remarque parfois, la composition du premier morceau annonce le plan.

Les deux premiers morceaux sont introduits par le verbe dire (« ils ont dit », « Dites »). Ils opposent la proposition des « juifs et des chrétiens » du premier morceau (appartenez à notre groupe) et une contreproposition : la croyance en Dieu et dans l'intégralité des prophètes. Ce refus de distinguer parmi les prophètes fait miroir au refus dans le premier morceau de choisir une dénomination particulière. A une appartenance héritée et déterminée qui serait guidance en soi, le second morceau oppose une direction, une finalité à travers les textes : Dieu, qui est à l'origine de leur révélation. Le terme « milat » joue un rôle particulier entre les deux morceaux, il représente la croyance, l'énoncé (مِلَّة), « les mots » de la religion. En ce sens il fait écho à l'ensemble des textes et des révélations du second morceau. Le dernier morceau fait la synthèse et corrige l'affirmation initiale : « se guider », c'est le choix de l'intégralité proposé dans le second morceau ; au contraire « se détourner », sélectionner chacun une partie, c'est de fait créer des schismes. Il y a une discrète référence à l'unicité de Dieu (Dieu suffit) qui referme le cercle et encadre la partie avec le premier membre (« ... point des associateurs »).

Abraham est la première des personnes citées. Le Coran affirme ainsi que l'ensemble du corpus monothéiste, dont lui-même, s'inscrit dans le prolongement du discours d'Abraham. Ce qui donne une importance centrale à l'attitude « hanifan » d'Abraham, qui génère ce qui suit. « Milat Abraham hanifan » représente un point d'entrée de la révélation qui génère l'ensemble du corpus textuel à venir. D'où le terme « musulman vers Dieu » qui s'inscrit dans le prolongement de hanifan, sa finalité. Par cela, c'est Dieu, qui est désignée comme origine de cette descente et finalité du corpus. Comprendre le terme hanifan, c'est comprendre la critique que le Coran fait des juifs et des chrétiens et le modèle qu'il propose. D'où notre méthode, qui recherchera le sens par son articulation à la fois structurelle et sémantique avec cette critique, qui est toujours le contexte immédiat du terme. Par cette critique le Coran se fixe un but : résoudre les contradictions des religions précédentes. Il se donne pour cela deux contraintes : inclure Abraham et son orientation comme point de départ, formuler une cohérence qui englobe tout le corpus monothéiste. Le moyen qu'il se donne est un monothéisme strict, qui met tout en regard de Dieu. Le modèle Abrahamique, au fur et à mesure de son développement, va construire le sens de « hanifan ».

Dans le premier morceau, le terme « *hanifan* » est pris en relation entre deux déterminations religieuses contradictoires. Le terme qualifie Abraham dans son attitude relative à sa religion, sa croyance. C'est l'opposé de « *juifs et chrétiens* » du premier membre, opposition marquée par le terme fort « *bala* » : « *Non, au contraire ...* ». Le troisième membre précise sur Abraham qu'il ne fut point partie des « *associateurs* », terme qui précise l'aspect monothéiste de la religion d'Abraham. « *Hanifan* » est ici une appellation d'ordre religieuse opposée à « *juif et chrétien* », mais qui n'est pas associatrice, donc a fortiori pas polythéiste. Or, le seul sens pré-coranique connu du terme « *hanifan* » est le syriaque « *hnp* », qui signifie païen. De nombreuses études ont été écrites pour essayer de concilier les deux sens irréductibles, le « *parfait monothéiste* » de la tradition avec le terme « *païen* ». S'agit-il d'une inversion de valeur du terme païen ? Nous avons noté que le contexte porte sur le refus de l'appartenance comme condition du salut, ici comme condition pour être bien guidé. Si l'on considère Abraham du point de vue de la simple appartenance familiale, il est en effet païen. Et pourtant il n'était pas associateur : c'est donc une preuve par l'absurde que l'appartenance ne détermine pas l'individu. Une première approximation du sens serait donc : « *Ils ont dit : « Soyez Juifs ou Chrétiens, vous serez guidés ». Dis : « Non ! plutôt la croyance d'Abraham le païen, et il ne fut point des associateurs.* » Qui ne reprendrait polémiquement de « *païen* » que la signification « *ni juif ni chrétien* » que les juifs et les chrétiens lui donnent – et à laquelle ils s'arrêtent d'après le Coran - et pas la dimension polythéiste. Alors il faut y voir une critique implicite de l'emploi du terme par ceux-là : « *par votre prétention au monopole, vous appelez tout le monde païen, y compris Abraham.* » En retour de cette utilisation, « *Hanifan* » se charge implicitement du sens positif d'une attitude précise : ne pas appartenir de façon sectaire à une religion, que ce soit celle de ses pères (qui ont voulu le bruler et desquels ils s'éloignent), et par prolongement, pas non plus aux monothéismes historiquement déterminés qui confondent direction vers Dieu et exclusivité héréditaire ou institutionnelle de la « *bonne guidance* ».

En parallèle au prophète qui doit donner le contre-exemple d'Abraham (« *Dis !* »), il est demandé aux croyants dans le second morceau (« *Dites !* ») de formuler qu'ils reprennent l'ensemble des révélations (« *descendu ...* ») et des livres (« *donné ...* »), incluant la Torah et l'Évangile (donnés à Moïse et Jésus), ainsi que le Coran (« *descendu sur nous* »). La reprise du verset initial de la sourate (verset 3 : « *nous croyons en ce qui est descendu sur toi et ce qui est descendu avant toi* »), s'oppose maintenant aux prétentions des uns et des autres au monopole de la révélation (versets 100, 105). A la sélection d'un livre parmi les autres qui accompagne les divisions, le Coran oppose de rassembler en reprenant le tout, dans lequel il s'inclue. Ce qui importe c'est la direction vers Dieu, direction qui fonde le terme « *musulman* », et que l'on retrouve via l'ensemble des textes dont Dieu est à l'origine. Le parallèle entre les deux morceaux révèle celui de « *musulman* » avec les désignations religieuses du premier morceau : « *musulman* » est placé en opposition à « *juifs et chrétiens* » et « *associateurs* » et dans le prolongement de « *hanifan* ». Le parallèle est établi ici entre les deux termes, que nous observerons par la suite juxtaposés : « *hanifan musulman* ». Dans la logique de la rhétorique sémitique, une telle juxtaposition forme un tout : ici l'impulsion originelle d'Abraham « *hanifan* » qui s'extrait de la religion de ses pères est associée à la formulation d'une destination commune vers Dieu à travers le terme « *musulman* ». Les deux termes participent d'une critique des religions existantes, instituées. Critique qui est en même temps négation des prétentions à l'exclusivité sectaire, formulation d'un consensus qui dépasse les clivages en regroupant le corpus textuel et proposition d'une attitude adéquate qui s'extrait des contingences culturelles pour retrouver une direction vers Dieu.

Au-delà de la reprise du sens négatif « *ni juif ni chrétiens* » du terme syriaque « *païen* », nous pouvons déjà avec cette première occurrence commencer à dégager le sens positif de sa reprise « *hanifan* » dans l'arabe du Coran. Nous arrivons à une nouvelle approximation qui se rapproche un peu plus de celle de l'exégèse traditionnelle : « *hanifan* » c'est l'attitude dégagée de la notion d'appartenance culturelle ou religieuse, « *sans folklore* », non sectaire, qui permet alors de se tourner vers Dieu. La religion « *pure* » de l'exégèse traditionnelle traduit donc en partie l'idée. Elle masque cependant son fondement critique, la négation de la notion d'appartenance et de monopole, qui a pu s'estomper avec la nécessité historique, contingente, d'installer l'Islam comme communauté réelle. Nous nous arrêterons pour l'instant à cette approximation : « *Non ! plutôt la croyance d'Abraham en indépendant* ». Le choix d'Abraham d'une croyance originale, différente du consensus social de son époque, tout comme la proposition par le Coran d'un nouveau consensus, nécessitent de fait une *autonomie*, au sens propre, par rapport à la culture, aux normes et aux croyances contingentes du moment.

### Partie 3

|   |  |
|---|--|
| وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ۖ | وَتَحْنُ لَهُ غَابُورٌ {138}                   |
| فَلَمْ أَتَّحِجُّوْنَا فِي اللَّهِ      | وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ                    |
| وَلَنَا أَعْمَالُنَا                    | وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ                         |
| وَمَا لِلَّهِ                           | بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ {140}             |
| وَمَنْ أَظْلَمُ                         | مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ |
| تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۗ            | لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ      |
| وَلَا تَسْأَلُونَ                       | عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ {141}               |
| فَلَمْ أَتَّحِجُّوْنَا فِي اللَّهِ      | وَمَنْ أَظْلَمُ                                |
| وَمَا لِلَّهِ                           | بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ {140}             |
| وَمَنْ أَظْلَمُ                         | مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ |
| تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۗ            | لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ      |
| وَلَا تَسْأَلُونَ                       | عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ {141}               |

|  |  |  |
|--|--|--|
| 138 L'onction de Dieu  | Et qui est meilleur que Dieu en onction ?  | <b>Et nous sommes pour Lui servant.</b>      |
| 139 Dis :  | Argumentez-vous avec nous au sujet de Dieu, alors qu'il est notre Seigneur et le vôtre ? |  |
| <b>A nous nos actions</b>  | <b>et à vous les vôtres !</b>  | <b>Et nous sommes vers Lui dévoués.</b>      |
| 140 Ou dites-vous  | qu'Abraham, Ismaël, Isaac et Jacob et les tribus étaient Juifs ou Chrétiens ?            | Dis : Est-ce vous les plus savants ou Dieu ? |
| Qui est plus injuste que celui qui cache un témoignage qu'il détient de Dieu ? |  |  |
| Et Dieu n'est pas inattentif   | <b>à ce que vous faites.</b>   |  |
| 141 Voilà une communauté   | bel et bien révolue.   |  |
| <b>À elle ce qu'elle a acquis,</b>   | <b>et à vous ce que vous avez acquis.</b>  |  |
| <b>Et vous ne serez pas interrogés</b>   | <b>sur ce qu'ils faisaient.</b>  |  |

Le terme « صِبْغَةً » - teindre, tremper dans un liquide<sup>17</sup> - désigne figurativement chez les chrétiens d'orient le baptême, l'immersion qui marque l'entrée d'une personne dans la foi, et dans l'église, les deux étant assimilés<sup>18</sup>. La reconnaissance rituelle, officialisée, du croyant est dépassée en la renvoyant à Dieu, comme fondement, origine et finalité de toute pratique véritable. Au-delà de l'apparence des signes et des appartenances religieuses, ramenées dans le mot « teinture », c'est le « servant » qui fait le croyant. Le principe monothéiste du Coran s'exprime ici : par la mise en perspective devant Dieu, le signe disparaît dans sa signification ; l'habit, la couleur du croyant, se sont ses œuvres.<sup>19</sup> Le premier morceau est construit autour d'une orientation de celles-ci vers Dieu (« c'est Lui que nous servons, c'est à Lui que nous sommes dévoués »), formulation d'une attitude adéquate qui corrige une pratique religieuse devenue finalité en soi. Le dernier terme, « dévoués », conclut et encadre le morceau. Forme IV de la racine (خ ل ص), séparer, qui signifie dans son participe actif « مُخْلِصُونَ » « dévoués » à Dieu, et dans son participe passif « الْمَخْلُصِينَ », « les désignés », « ceux réservés » par Dieu<sup>20</sup>. Autrement dit, ils préfèrent Dieu et Dieu les préfère, portant l'ambiguïté constante dans le Coran sur l'origine humaine ou divine de la foi. Ce double aspect se trouvait déjà dans l'équivalence entre onction divine et service humain. Le terme « dévoué / désigné », est parallèle avec « servir », et encadre le morceau avec « onction », il reprend ce qui fait la réalité du baptême, de la conversion. Dieu s'est gardé un reste<sup>21</sup>, et Muhammad y inscrit tous les croyants, en leur

<sup>17</sup> Terme sémitique générique, Syriaque « ܥܝ ܥܕ », « tremper », Luke 7.38, 16.24 ; hébreu « ִצְבַע » teinture, Juge 5.38. Figurativement « insuffler, inculquer ».

<sup>18</sup> L'immersion dans l'eau est déjà une pratique juive, type d'ablution précédant la prière, et qui peut avoir valeur de conversion.

<sup>19</sup> La tradition arrive plus ou moins d'elle-même à cette synthèse, la « coloration » devient figurativement le changement du croyant par la pratique. Encore une fois, perdant la dimension critique de par la perte de la référence, elle tend à adopter l'ancien travers, cette « coloration » redevenant à son tour « religion ».

<sup>20</sup> En particulier 15.40-41 : « Ô mon Seigneur, parce que Tu m'as induit en erreur, eh bien je leur enjoliverai la vie sur terre et les égarerai tous, à l'exception, parmi eux, de Tes serviteurs élus. »

<sup>21</sup> Le terme الْمَخْلُصِينَ n'est qu'un des signes de la reprise dans le Coran de la théologie du reste, dont nous reparlerons pas la suite.

demandant de faire leur part. « A nous nos actions, à vous les vôtres », comme pour Jacques, les œuvres sont dans le Coran la preuve de la foi, préparant le « concurrencez dans les bonnes œuvres » de la sourate Al Ma'ida. Le ton est plus polémique, comme le marque le segment central, qui s'appuie sur l'attitude correcte pour renvoyer tout le monde devant le même Dieu.

La désignation et la différenciation par les actions (« à nous nos actions ... ») dans le premier morceau est reprise dans le dernier par la différenciation par leur résultat (« A elle ce qu'elle a acquis ... »). Elle est reprise dans les sentences finales des deux derniers morceaux (« ... ce que vous faites. ... ce qu'ils faisaient ».). Le Coran indique que c'est l'action des hommes que Dieu regarde, que c'est elle qui est le critère objectif d'une possible différenciation entre des groupes humains (entre communautés v.141, ou entre groupes religieux v. 139), et finalement critère sur lequel porte le jugement (« acquis, interrogés » dans le verset 141).

L'appartenance religieuse mise en perspective par sa vérité, la foi, dans le premier morceau, est questionnée historiquement dans le second. Comment qualifier les croyants historiques, avant la naissance des dénominations religieuses ? Quelle sont les termes corrects pour parler d'eux ? Question à laquelle le Coran va tenter de répondre par les termes hanifan et musulman. Formuler une définition qui marche pour tout le monde permettra et de sortir des impasses et apories dans laquelle se sont enfermées les religions monothéistes précédentes et d'arriver à une articulation universelle de la religion comme voie vers Dieu. Au centre du second morceau, et donc de la partie, est posée la question de connaissances sciemment cachées par les juifs et les chrétiens. Nous avons vu précédemment qu'il s'agit d'arguments qui pourraient être utilisés contre eux. Le texte parle de témoignage, c'est-à-dire de paroles qu'ils devraient au contraire mettre en avant, montrant la contradiction d'une approche sectaire, qui les séparent finalement de cela même qu'ils devraient défendre. Argument pour une reprise de l'ensemble des textes, qui implique en pratique de rassembler les différentes subjectivités.

## Sourate Al Imran

Nous allons maintenant étudier les deux termes « <sup>2</sup>Oummyin » et « *ḥanifan* » conjointement dans la première moitié de la sourate al Imran, la partie 19-20 et la séquence probable 65-97.

### (3:20) wal-umiyāna

|  |  |                                      |
|--|--|--------------------------------------|
|  | إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ |                                      |
| وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ          | إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ | بَغْيًا بَيْنَهُمْ                   |
| وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ                       | فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ         | (19)                                 |
| فَإِنْ حَاجُّوكَ                                       | فَقُلْ أَسْلَمْتُ                          | وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ   |
| وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ | أَسْلَمْتُمْ                               |                                      |
| فَإِنْ أَسْلَمُوا                                      | فَقَدْ اهْتَدَوْا                          |                                      |
| وَإِنْ تَوَلَّوْا                                      | فَإِنَّ مَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ            | وَاللَّهُ بِصَيْرٍ بِالْعِبَادِ (20) |

|  |  |
|--|--|
| La voie vers Dieu est <b>l'islam</b> .   |  |
| Et ne se <b>sont dispersés</b> ceux à qui a été donné le Livre,                          | qu'après que ne leur vienne le savoir, par envie entre eux |
| Et qui <b>recouvre les signes de Dieu</b> ,  | <u>alors Dieu est prompte à rendre des comptes</u>         |
| -----  |  |
| Et s'ils argumentent contre toi, dit <b>j'ai tourné (aslamtou)</b> mon visage vers Dieu, | et qui <b>me rejoint</b> ?                                 |
| -----  |  |
| Dit à <b>ceux qui a été donné le Livre et aux <sup>2</sup>Oummyin</b>                    | <b>avez-vous tourné vers l'islam (Aslamtoun) ?</b>         |
| Et s'ils <b>ont tourné vers l'islam (aslamou)</b>  | alors certes <b>il se dirigent</b>                         |
| Et s'ils se <b>détournent</b> alors <b>sur toi que la transmission</b>                   | <u>et Dieu est clairvoyant sur les serviteurs</u>          |

La seconde occurrence du terme « <sup>2</sup>Oummyina » intervient dans un contexte très similaire à celui de 2.75-78. On retrouve les divergences, l'argumentation, le Livre, Dieu. Le mouvement général est cependant inversé, le texte prend acte des divergences expliquées auparavant et propose leur résolution.

La structure est articulée autour de trois verbes à la VIIIe forme (se constituer quelque chose). Le premier, « اخْتَلَفَ » (diverger, J. Berque) supporte une forte polysémie qui joue ici : se constituer tourné (se détourner), se constituer différend (différer), donc « diverger », mais aussi se constituer prédécesseur : une disparition qui appelle à un successeur, d'où « se disperser ». A l'opposé, dans le dernier morceau « اهْتَدَوْا » se constituer guidé, c'est-à-dire se diriger, un mouvement opposé à la dispersion du premier. Au centre « اتَّبِعْ », se constituer suivant, c'est-à-dire rejoindre, approuver. Ces trois termes mis en relation (se disperser/diverger ; rejoindre ; se diriger) illustrent la métaphore du chemin, un des fils conducteurs du Coran, qui construit au fil du texte « le chemin des hommes droits »<sup>22</sup>.

Dans le premier morceau, « diverger » est mis en parallèle avec « recouvrir les signes de Dieu ». Le Coran présente ceux qui ont reçu le Livre comme un ensemble, qui s'est divisé par envie réciproque entre ses membres. La division provoque la divergence d'interprétation et pas l'inverse (segment central)<sup>23</sup> et s'accompagne d'un reniement des versets divins (troisième segment)<sup>24</sup>. On se masque réciproquement les signes qui montrent le chemin, alors que

<sup>22</sup> Penser au foisonnement de verbes de termes s'inscrivant dans cette métaphore, depuis « diriges nous sur le chemin des hommes droits », jusqu'à « je retourne vers le Seigneur des hommes ».

<sup>23</sup> « Les préjugés passent de la réalité dans les manuels », et pas l'inverse.

<sup>24</sup> On peut supposer que chacun s'accroche à ceux qui confortent leur construction, établissant des systèmes interprétatifs divergeant, dont la nécessité de s'auto justifier va remplacer progressivement la recherche de la vérité.

les suivre auraient de fait dû rassembler le groupe<sup>25</sup>. C'est une troisième référence au fait de cacher des versets pour tromper les autres, dont la raison est donnée : « par envie entre eux », par jalousie entre groupes. Alors que dans le système girardien<sup>26</sup>, Dieu est une médiation externe, c'est-à-dire partageable, non sujette à la dispute, cette partie pointe vers un conflit mimétique humain, pour posséder la religion en tant que système terrestre, qui devient l'objet de conflit entre eux. On masque les versets qui permettraient une solution partageable<sup>27</sup>.

Dans le dernier morceau, « Islam » est pris dans deux symétries, c'est « se diriger » à l'opposé de « se détourner ». Dans la métaphore du chemin donné ici, « dyn », paraît bien signifier « religion », dans le sens de voie, chemin, comme l'a montré Al-Ajmi. L'Islam, qui n'est défini que comme rapport à Dieu (19a, 20a), s'inscrit dans ce sens, et le tout premier membre sonne comme une définition préalable : *appelons « l'Islam » la voie vers Dieu*. La proposition de rassemblement du morceau central est le pivot du raisonnement, le projet monothéiste est à nouveau fondement, moyen et objectif : le Coran propose Dieu comme finalité commune en réponse à la dispersion initiale. La position transcendante de Dieu, le Dieu, permet de dépasser la contingence des conflits inter religieux et de s'adresser à tous. Le rapport au texte est résolu dans le prolongement de la proposition de la sourate Al Baqarah : prendre l'ensemble des textes : la transmission du message par le prophète (20h), s'oppose à son recouvrement (19d).

Le terme <sup>2</sup>Oumyïn ici est pris dans deux relations : dans le dernier morceau il fait partie de l'ensemble « ceux à qui a été donné le Livre et les <sup>2</sup>Oumyïn », ensemble lui-même parallèle avec « ceux qui a été donné le Livre » du premier morceau, qui s'adressait uniquement aux peuples du livre et à leurs divisions. Le second morceau est adressé à tout le monde, et l'expression y forme une totalité. On obtient « dit à ceux à qui a été donné le livre et [aux autres], allez-vous vers l'Islam ? » Dans cet ensemble, les <sup>2</sup>Oumyïn sont 'les autres', donc ceux qui n'ont pas reçu le livre. Ce sont donc les gentils. Il n'y a pas de sens ici à dire « ceux qui a été donné le Livre et les ignorants », cela ne forme pas une totalité ni un ensemble cohérent. Cela laisserait bizarrement les lettrés qui ne sont ni juifs ni chrétiens en dehors de l'adresse du prophète. <sup>2</sup>Oumyïn ici ne peut signifier ici que « gentils », comme le traduit M. Hamidullah : ceux qui font partis des autres peuples. Ce ne sont plus les gentils parmi les peuples du Livre, comme en 2.68, mais ceux des « nations », les peuples pas encore atteints par le monothéisme. L'expression "le peuple du livre et les gentils" forme un ensemble de deux complémentaires, qui invite à l'Islam toute l'humanité. Comme le christianisme avait voulu regrouper les juifs et les nations, l'Islam regroupe à son tour ceux qui ont reçu le Livre<sup>28</sup> avec ceux des autres peuples. L'« Islam », est alors moyen de dépasser les rivalités et finalité commune, vers Dieu.

Cette lecture du monothéisme n'est pas totalement étrangère aux chrétiens. Elle est présente dans le Nouveau Testament, où la foi d'Abraham est déjà prise en exemple, dans une critique du judaïsme et d'une certaine religiosité, qui se manifeste pareillement par une ouverture aux nations<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Il y a un lien étroit ici entre éthique, savoir et cohésion sociale qui sous-tend les différents développements de l'objet de notre étude.

<sup>26</sup> René Girard, en particulier dans « La Violence et le sacré » et « Des choses cachées depuis la fondation du monde », montre la religion comme un outil généré par les conflits humains, qui génère par le sacrifice l'ensemble des systèmes culturels. Il montre la place particulière du monothéisme, qui cherche à révéler ce mécanisme et à fournir d'autres moyens que le sacrifice comme résolution des conflits.

<sup>27</sup> Revenant de fait à des religions sacrificatrices, dont la particularité est de cacher le fonctionnement, alors que le monothéisme se donne comme but et comme moyen de révéler le fonctionnement et les enjeux.

<sup>28</sup> Les juifs et les chrétiens se désignent chacun comme le « véritable Israël ». La notion fût créée par les chrétiens pour se placer dans la suite des prophéties concernant Israël. Le Coran, lui, différencie entre les « fils d'Israël » et les « hudan » de son époque. Discrètement « se diriger », qui est la forme VIII de « se guider », qui désigne aussi les juifs, pouvant suggérer que le « verus Israel » ne sont pas les peuples du Livre, mais tous ceux qui volontairement se dirigent (« اهْتَدُوا ») vers Dieu. Le Coran, ferait à nouveau disparaître le signe dans le signifié, se débarrassant d'une notion problématique.

<sup>29</sup> Ainsi de Galates, 3 « 5 Celui qui vous confère l'Esprit et qui opère parmi vous des miracles, le fait-il donc par les oeuvres de la Loi, ou par la soumission de la foi? 6 comme il est écrit: " Abraham crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice. " 7

Reconnaissez donc que ceux-là sont fils d'Abraham, qui sont de la foi. 8 Aussi l'Écriture, prévoyant que Dieu justifierait les nations par la foi, annonça d'avance à Abraham cette bonne nouvelle: " Toutes les nations seront bénies en toi. " 9 De sorte que ceux qui sont de la foi sont bénis avec le fidèle » Ou encore le très beau passage de l'épître aux hébreux, 11:8-14, sur la foi comme liberté.

## Sourate Al Imran 64 -97

La séquence 64-97 de la sourate Al Imran développe le thème de l'islam comme direction commune et nous permet d'aborder ensemble les termes *ʿoumyyin* et *ḥanifan*. Elle forme un tout cohérent : Dieu s'adresse au prophète Muhammad pour clarifier ses relations avec les peuples du Livre et les prophètes, en s'appuyant sur l'exemple d'Abraham.

Il faudra attendre l'analyse complète de la sourate pour valider le découpage de l'ensemble et les relations entre les passages. On peut cependant déjà voir 4 passages indépendants développant un thème commun. Les trois passages (65-68), (81-85) et (93- 97) sont construits sur une même forme concentrique AxA', et formulent une direction commune vers Dieu partant d'Abraham. Raymond Farrin propose 64-99 pour son cercle C, qui appelle juif et chrétien à un agrément à ne servir que Dieu, sur l'exemple commun d'Abraham. Pour nous 98-99 sont dans la séquence suivante : ils ne peuvent être rattachés au passage 93-97, et les membres initiaux « Dis : ô gens du Livre » sont en parallèle à ceux « ô vous qui croyez » des versets 100 et 102. C'est le problème de son Livre, qui ne livre que des structures globales, purement sémantiques, sans s'appuyer sur la structure syntaxique sous-jacente. Ceci dit, nous sommes d'accord dans les grandes lignes avec son découpage, et pour établir le parallèle avec la séquence 113-141 de la sourate Al-Baqarah étudiée précédemment, parallèle au centre de notre étude et dont nous allons étudier les ramifications.

Notons d'emblée la phrase introductive de cette séquence : « Ô peuple du Livre, venez à une parole équitable entre nous et vous ». C'est dans ce cadre qu'apparaissent les deux premières occurrences du terme '*ḥanifan*', qualifiant Abraham, ou la religion d'Abraham. Entre les trois, nous retrouvons deux passages parallèles polémiques (69-80) et (86-92), le premier adressé au peuple du livre (notez le singulier), le second sur ceux rejetant la révélation. Le terme *ʿOumyyn* intervient dans le premier des deux, à nouveau en relation avec le peuple du livre.

La séquence se découpe comme suit :

A (64-68) Ô peuple du Livre, venez à **une parole équitable** entre nous et vous

B (69-80) *Problématique* du peuple du Livre

A' (81-85) Croyons dans **tous les messagers** d'Allah

B' (86-92) *Problématique* des dénégateurs

A'' (93- 97) Suivons **la doctrine** d'Abraham

**A (65-68) Ô peuple du Livre, venez à une parole équitable entre nous et vous**

|   |   |   |
|---|---|---|
| <p>وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ</p>        | <p>تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ<br/>وَلَا نُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا<br/>فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ<sup>{64}</sup></p> | <p>يَا أَهْلَ الْكِتَابِ<br/>أَلَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ<br/>فَإِنْ تَوَلَّوْا</p>   |
| <p>أَفَلَا تَعْقِلُونَ<sup>{65}</sup></p>                                     | <p>وَمَا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ</p>  | <p>يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ</p>  |
|   | <p>فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ<br/>فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ<br/>وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ<sup>{66}</sup></p>   | <p>هَذَا أَنْتُمْ هُوَ لَاءِ حَاجَجْتُمْ<br/>فَلِمَ تَحَاجُّونَ<br/>وَاللَّهُ يَعْلَمُ</p>  |
| <p>وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ<sup>{67}</sup><br/>وَالَّذِينَ آمَنُوا</p> | <p>وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا<br/>لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ</p>  | <p>مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا<br/>إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ<br/>وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ<sup>{68}</sup></p> |

Ce passage est composé de trois parties, les deux parties externes ne contiennent qu'un seul morceau. Il est adressé au « peuple du Livre », terme qui introduit les deux premières parties et la dernière via l'expression « ni juif ni chrétien ». La première et la dernière partie sont parallèles : la proposition d'une parole commune, ne servir que Dieu, et ne pas « associer », s'appuie dans la dernière sur la position d'Abraham « hanifan musulman », « non associateur »<sup>30</sup>. Le parallèle entre les deux morceaux est appuyé par la reprise du terme « musulman », direction prise par Abraham, sur laquelle le Coran appelle le nouveau groupe à s'aligner<sup>31</sup>. La partie centrale met en évidence une sortie négative de la première proposition : « argumenter » les uns contre les autres à propos d'Abraham (situation dans laquelle le Coran trouve les juifs et les chrétiens) au lieu d'en venir à « une parole équitable entre nous et vous ». Cette sortie négative met en évidence la solution positive proposée dans la dernière partie : Abraham modèle du monothéisme, comme fondement de la première proposition.

Le terme « hanifan » est pris dans les symétries entre les membres du segment (67), dans lequel il occupe une position centrale. Le verset 67 lui-même est également pris dans un large filet de symétries : Il est parallèle avec le segment qui le suit dans son morceau. Il est parallèle avec la première partie, duquel il reprend les termes « musulman » et « association ». Il est parallèle avec le segment qui introduit la seconde partie (65). Ce vaste réseau de relation va nous permettre de mettre en valeur la structure syntaxiques qui encadre son sens.

Nous avons vu précédemment, en accord avec la thèse du Dr Al-Ajmi, que la notion d'Islam est étroitement liée à celle de chemin, de direction. L'opposition dans la première partie entre « venez » et « s'ils se détournent » est résolue par la proposition d'une position commune, au centre des deux. Le verset 67 montre comment Abraham incarne celle-ci. L'affirmation qu'Abraham n'était ni juif ni chrétien au début du verset, s'appuie sur l'évidence du verset 65 : la Torah et l'Évangile ne sont descendus qu'après lui. Ainsi il ne peut appartenir à des groupes religieux fondés sur ces textes.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Ces termes sont organisés selon la quatrième Loi de Lund : ceux qui sont aux extrémités d'un morceau se retrouvent au centre de l'autre, et réciproquement.

<sup>31</sup> Ils en prendront le nom comme désignation, parfois paradoxalement. Le terme demande à se diriger vers Dieu comme le faisait Abraham, et pas à penser qu'Abraham était un « musulman » à l'image des nouveaux croyants de 632 au XXI<sup>e</sup> siècle, de façon purement contingente et anachronique. Notre étude vise entre autres à restaurer le sens de l'attitude « hanifan » mise en avant dans le Coran comme solution.

<sup>32</sup> Ce qui pose d'ailleurs la question du culte : quel culte suivait Abraham ? En particulier pour les interdits alimentaires, comme énoncé à la fin de la sourate Al Nahl. H. Zellentin pose les enjeux de la question dans « The Quran's legal culture ».

## La troisième partie

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا  
وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا  
وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ {67}  
إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ  
وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ  
وَاللَّذِينَ آمَنُوا  
وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ {68}

N'était pas **Abraham juif ni chrétien** mais il était **hanifan mousliman** et il n'était pas des associateurs  
Ainsi **le plus proche** des **humains** auprès **d'Abraham** [est] **vers ceux qui le suivent lui et ce prophète** et ceux qui **croient**  
Et Dieu [est] **protecteur** des **croissants**

Le morceau est de forme AA'B avec deux segments parallèles et une sentence finale. Le premier segment définit Abraham. Le second définit parmi les humains « les plus proches de le suivre ». La problématique est posée par l'opposition entre ces deux premiers segments, qui mettent en regard de l'attitude d'Abraham, d'un côté sa différence avec les peuples du Livre, de l'autre pour les humains en général, ce qui se rapprocherait de cette attitude. Entre les deux se trouve un non-dit, ce qu'il faudrait éviter, le texte mettant en valeur ce qui serait souhaitable. Le troisième fait la synthèse ramenée à Dieu.

Les deux premiers segments sont opposables membres à membres. Les deux premiers membres de chaque reprennent le nom Abraham, dans le premier segment il est opposé aux groupes institués « juifs et chrétiens » qui se réclament de lui, dans le second des humains sont rapprochés de lui. En passant de groupes religieux spécifiques à l'ensemble générique de l'humanité, l'opposition s'écarte d'une lecture a priori pour tenter une redéfinition ontologique de ce qui serait réellement le plus proche d'Abraham. Redéfinition étendue et valable pour l'humanité. Pour universaliser son propos, le texte pose une tautologie, les « plus proches d'Abraham sont ceux qui le suivent », ramenant à une réalité pratique, qui gomme les notions d'appartenance.

L'opposition entre les seconds membres précise ce qui est en jeu. Les deux attitudes étudiées précédemment sont rassemblées « hanifan mousliman », et mise en regard de leurs deux modèles respectifs. A travers ces deux points historiques sont mis en regard la fondation du monothéisme par l'attitude « hanifan » d'Abraham et sa finalisation comme direction vers Dieu par « ce prophète », Muhammad<sup>33</sup>. Le terme musulman n'est pas une désignation religieuse anachronique, il ne peut s'agir ici que d'une attitude déjà adoptée par Abraham, complémentaire à « hanifan ». Les deux termes juxtaposés forment un ensemble, noté plus haut : l'impulsion originelle d'Abraham « hanifan » qui s'extrait de la religion de ses pères est associée à la formulation d'une destination commune vers Dieu à travers le terme « musulman ». Le Coran pose Muhammad comme finalisation historique de cet ensemble dans un double mouvement, qui en même temps ramène toute l'expérience précédente des peuples du Livre dans son rapport à Dieu et leur ré applique l'impulsion originale « hanifan » de sortie du religieux, expérimentée par Abraham. Pour le Coran, ces deux mouvements se font ensembles, rassemblés dans l'expression « hanifan mousliman ».

Il faudrait se demander ce que signifie « ceux qui croient », à l'opposé des « associateurs ». Il reformule de ce qu'il faut conserver des « juifs et chrétiens ». Dans la perspective ontologique du deuxième segment, ce que le Coran conserve de l'attitude religieuse une fois qu'y est appliqué le critère de la critique. Le reste fidèle, qui n'a pas suivi les idoles (d'où l'opposition avec associateur) est invité en même temps que le reste des nations, les <sup>2</sup>oumyyin vu précédemment. Est-il dépendant syntaxiquement de « le plus proche » (ceux qui croient sont le plus proche d'Abraham) ou de ceux qu'il faut suivre (il faut suivre ceux qui croient) ? Les deux interprétations sont possibles simultanément, s'ils sont les plus proche d'Abraham, il faut les suivre aussi.

Le dernier segment fait la synthèse en 3 termes du morceau. L'ensemble est remis dans la perspective de Dieu, et indique son attitude envers les hommes. « Protecteur » (وَلِيُّ) est la forme V de la racine ( و ل ي ) dont le « le plus

<sup>33</sup> Le texte désignant son transmetteur par le pronom démonstratif.

proche » (أُولَ) est la forme IV, le parallèle met en valeur la réciprocité des rapports entre Dieu et l'homme. Le terme « croyant » reprend le verbe du segment précédent. En juxtaposant le premier et le dernier terme du segment précédent, la sentence finale du dernier segment referme le cercle : Dieu, qui est la direction implicite enfin nommée, protège ceux qui sont tournés vers Lui. Le premier segment contient la problématique et sa solution, le second sa reformulation en terme généraux et le moyen historique de sa résolution concrète, le troisième le résultat acquis, dans sa simplicité devenue évidence. La simplicité de la synthèse et la trivialité du parallèle font de la question des dénominations religieuses un non-sujet, du moins montrent la possibilité maintenant acquise de sa résolution.

## Le segment 67

يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا  
حَنِيفًا مُسْلِمًا  
مِنَ الْمُشْرِكِينَ

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ  
وَلَكِنْ كَانَ  
وَمَا كَانَ

N'était pas Abraham    juif ni chrétien  
Mais il était            hanifan musulman  
Et il n'était pas des    associateurs

L'analyse rhétorique relève trois propositions, mises en relief par leurs parallèles réciproques. Leurs oppositions forment un système descriptif précis, qui interroge les catégories religieuses des peuples du livre. Que veulent dire les catégories « juif », « chrétien » et « païen » appliquées à Abraham ? Ce système d'oppositions successives prend ici une tournure dialectique. Le premier membre est construit sur la juxtaposition des termes juif et chrétien, opposés qui forment un ensemble, auquel Abraham n'appartient pas, ce qui historiquement serait évidemment impossible. Cela donne une connotation contingente à ces religions : elles ne sont que circonstancielles si elles ne peuvent inclure Abraham. Le deuxième membre sur l'opposition contradictoire de « païen » et « musulman », qui ensemble qualifient Abraham. Les deux membres externes, semblent opposer {les juifs et les chrétiens} et {les polythéistes}, deux groupes contradictoires qui partagent toute l'humanité selon les critères religieux judéo-chrétiens. Cependant ils qualifient tous les deux ce que n'est pas Abraham, et mettent de fait en parallèle {les juifs et les chrétiens} et {les associateurs}.

Le membre central crée une rupture par une expression paradoxale, « hanifan musulman », avec le terme païen à contre-emploi (un païen non polythéiste). Comme dans la formule « la ilah ila Allah », Il y a ici une double négation : Abraham n'est pas polythéiste (musulman, opposé au dernier membre), mais pas non plus du peuple du livre (hanifan, opposé au premier). Ajoutée au remplacement de « polythéiste » par « associateurs », l'expression brise la dialectique entre {peuple du Livre} et {païens} constitutive de l'époque. Nous avons vu que la première occurrence préparait cette association des deux termes, on y observait au niveau d'une partie la même opposition à « juifs et chrétiens » et « associateurs ». Dans cette seconde occurrence, les deux termes sont juxtaposés pour former l'expression « hanifan musulman », confrontée directement avec les autres catégorisations religieuses. Son opposition avec « juif et chrétien » montre une nouvelle possibilité : appartenir à peuple « païen » et être monothéiste. Son opposition avec « associateur », transforme l'opposition habituelle {monothéiste} / {païen} en {monothéiste} / {associateurs}.

Alors que païen est un statut en même temps qu'une pratique, associateur concerne uniquement un rapport à Dieu. Le Coran, toujours selon son procédé monothéiste, ramène le formalisme des statuts à Dieu et à leur réalité pratique. Nous avons trois statuts religieux (juif, chrétien ; païen) qui sont mis en relation avec deux rapports à Dieu (musulman ; associateurs). La rupture centrale souligne cette différence de nature entre les termes.

N'était pas Abraham **juif ni chrétien** // mais il était **païen, musulman** // et il n'était pas des **associateurs**.

La critique de la confusion entre croyance et peuple se fait par l'introduction de deux termes opposés, portant uniquement sur la croyance (musulman ; associateurs). Nous retrouvons le lien entre critique des religions précédentes, redéfinition du vocabulaire et mise en place d'un nouveau modèle. Le sens de « musulman » ne peut être ici une troisième définition ethnico religieuse, il redéfinit la religion dans son rapport à Dieu uniquement. « Associateur » à l'inverse de « païen », permet de questionner ce rapport à Dieu, y compris dans le cadre des religions du Livre.

Le changement de terme, permet une critique du monothéisme de l'intérieur qui était interdite par la confusion {étranger, idolâtre} désormais abolie par la position {étranger, monothéiste} d'Abraham. Si l'étranger n'est plus forcément associateur, alors l'appartenance n'est plus forcément synonyme de monothéisme. S'ouvre la critique coranique de la position {appartenance, associateur} des systèmes juifs et chrétiens. Abraham est à la fois exemple de ce qui ne fonctionne pas dans leur système et modèle de ce qu'il faudrait faire, les mots qui le qualifient portent simultanément critique et modèle. Cette position extérieure aux systèmes religieux précédents utilisée comme appui critique rappelle de fait le mouvement d'Abraham hors du système de ses pères par la critique des statues, d'où le terme « hanifan », Abraham est bien un païen, mais qui est sorti du paganisme, arrivé par la contemplation de l'univers à un nouveau Dieu, d'où le terme « musulman ». Il y a équivalence entre : 1. le changement de nature religieuse effectuée par le Coran depuis les systèmes précédents (pour l'instant le passage de l'ethnicité à un rapport à Dieu), 2. le conflit d'Abraham avec le système culturel de son peuple (les idoles comme langage et religion), 3. le tout forge l'expression « hanifan musulman », et est exprimé par elle. Cette capacité critique, développée par Abraham, qui lui permet de dépasser les déterminations de sa communauté d'origine (la critique, la confrontation et le départ), est mise en avant à travers le terme « hanifan ». « Musulman » porte à la fois la destination (Dieu) et le moyen (rapporter à Dieu).

Ensemble, départ et destination, ils sont à la fois l'histoire des prophètes et le moyen du monothéisme dans l'histoire, le trajet d'une situation existante vers une nouvelle. Le « non-encore » de la promesse comme pays du croyant, la maison élevée par Abraham. Le tout sert d'exemple à la critique du monothéisme par lui-même de Muhammad, critique adressée aux systèmes religieux de l'époque, qui prennent le chemin inverse, celui de communauté en voie de fixation, au risque d'oublier le Dieu transcendant de l'alliance. Elle pourrait bien reposer sur une relecture de l'épître aux hébreux, 11.8-14, où Abraham circule librement, entre la Mésopotamie, la Palestine et l'Arabie, vivant en étranger sous la tente, à la recherche d'un pays et d'une cité promise par Dieu. La proposition d'une parole commune repose sur une lecture du rôle historique du monothéisme par rapport aux sociétés humaines, que le Coran propose de reprendre, à travers une référence commune.

|   |  |   |
|---|--|---|
| وَمَا يَشْعُرُونَ {69}  | وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ<br>لَمْ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ<br><b>وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ</b> | <b>وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ</b> لَوْ يُضِلُّوكُمْ<br>يَا أَهْلَ الْكِتَابِ<br><b>يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ</b> |
| وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ {70}   | آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ<br>اَكْفُرُوا آخِرَهُ<br>وَلَا تُؤْمِنُوا  | وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ<br>و   |
| <b>وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ</b> {71}                                    | عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ<br>لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ {72}                                  |   |
| أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ<br>وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ {73} | أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ<br>يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ                                     | فَلَنْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ<br>فَلَنْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ  |
| وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ {74}                               | يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ  |   |

|   |  |   |
|---|--|---|
| إِلَّا مَا دُمْتُ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ<br><b>وَهُمْ يَعْلَمُونَ</b> {75} | يُؤِدُّهُ إِلَيْكَ<br>لَا يُؤِدُّهُ إِلَيْكَ<br><b>وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ</b>                                    | <b>وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ</b> مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِعِطَابٍ<br>مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ<br>ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ |
| فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ {76}                              | وَأَتَقَىٰ   | بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ   |
|   | أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ<br>وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ<br>وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ {77} | <b>إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا</b><br>وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ<br>وَلَا يَرْكَبُوهُمْ                                  |

|   |   |   |
|---|---|---|
| وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ<br>وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ  | لِيَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ<br>هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ<br><b>وَهُمْ يَعْلَمُونَ</b> {78} | <b>وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُورُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ</b><br>وَيَقُولُونَ<br><b>وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ</b> |
| تُمْ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ<br><b>بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابِ</b> <b>وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ</b> {79} | يَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ  | مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ<br><b>وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ</b>               |
| بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ {80}   |   | وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا   |

Après la proposition d'une position commune, le second passage développe la critique des peuples du Livre. Elle porte sur le rapport conjoint à Dieu et à l'écriture. Chaque partie est introduite par la désignation d'une partie d'entre le peuple du Livre et reliée aux deux autres par la reprise d'un segment. Les deux parties externes opposent « ne cachez pas la vérité alors que vous savez » et « soyez des enseignants par ce que vous avez connu du Livre et de ce que vous avez étudié. ». La partie centrale est liée à la première par le parallèle entre « n'habilitez pas la vérité par le futile » et « ceux qui échangent l'alliance de Dieu et leur foi pour un prix ridicule ». Et à la dernière par la reprise exacte de « et ils disent sur Dieu le mensonge alors qu'ils savent ». Le rapport à Dieu, au savoir et à la vérité sont ici étroitement liés.

La première partie, reprend le reproche contre certains des gens du livre de vouloir détourner les autres, comme on l'a vu en 2.76. Il est remarqué que c'est incompatible avec le témoignage, dont le but est au contraire de transmettre la connaissance, ils masquent ce qu'ils devraient revendiquer. C'est alors eux-mêmes qu'ils détournent. Le morceau central en illustre l'impact sur eux-mêmes, quand ils s'enjoignent entre eux de suivre uniquement les gens de leur religion<sup>34</sup>. La subjectivité serait-elle garante de la vérité ? Au contraire nous lisons dans cet isolement un phénomène d'aveuglement collectif<sup>35</sup>.

La seconde que nous étudierons en détail puisqu'elle contient l'occurrence d'<sup>2</sup>Oummyin, met en évidence un phénomène parallèle. Pour ne pas rendre leur argent, ils mentent sur Dieu, en cachant un verset un bien connu. La préservation d'un système préférentiel avantageux, leur cache la parole divine, rompant ainsi leur alliance pour un prix dérisoire.

Enfin dans la dernière partie ils inventent des choses, disant qu'elles viennent de Dieu alors qu'ils les ont inventées. Encore une fois, cela est dû à un problème de relation à l'autre, introduction du fait de se faire seigneur sur les autres, sur lequel nous reviendrons.

Nous nous intéresserons à la partie centrale, après avoir bien établi son contexte immédiat, qui est le développement de 2:76 et de 3:19 : par envie entre eux, les gens se cachent l'écriture et divergent, s'établissent en secte. Rompant ainsi la relation avec Dieu. Au contraire, le verset 73 donne l'enjeu : c'est Dieu qui guide et donne l'Écriture à qui Il veut (73). Ainsi le savoir, le rapport à l'Écriture sont l'enjeu de disputes alors qu'ils devraient être une base commune, un savoir partagé.

---

<sup>34</sup> Suivre uniquement ceux qui tournent leur face vers la rivière, pourrait bien être une reprise du baptême, comme en 2.139. Toujours une conversion pensée dans le sens d'une appartenance et pas d'un chemin vers Dieu.

<sup>35</sup> L'exact opposé de ce que proposera mille ans plus tard Malcolm X : « je suis avec la vérité, quel que soit celui qui la dise », la nécessité d'aller la chercher au-delà des subjectivités.

## La partie centrale

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ وَذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمْتِنِ سَبِيلٌ وَهُمْ يَعْلَمُونَ {75}

---

بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ {76}

---

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ {77}

**Et parmi le peuple du livre** celui qui si tu lui prête **un qintar** te le rend  
 Et parmi eux celui qui si tu lui prête **un dinar** ne te le rend pas seulement si tu continues sur lui, insistant  
 Cela parce qu'ils disent il n'y a pas **pour les 2oumyyin** de chemin sur nous **ils disent sur Allah le mensonge** et ils savent.

---

Au contraire ! **Qui remplit sa promesse** et respecte ... Alors Allah aime les respectueux

---

Certes ceux qui **échantent la promesse d'Allah** et leur foi **un vil prix** ceux-là pas de suite pour eux dans la dernière  
**Et Allah ne leur parle pas** et il ne regarde pas vers eux au jour de la résurrection  
 Et Il ne les **ne les purifiera pas** et pour eux un châtimeur douloureux

La partie se découpe en deux morceaux externes parallèles et un morceau central. Le premier donne un cas particulier de fraude, ceux qui ne rendent pas l'argent aux « 2Oumyyin », il s'accompagne de « *ils mentent sur Dieu* ». Le dernier rapporte ceux-là à Dieu : « ils échantent la promesse d'Allah pour un prix ridicule » (l'argent gardé dans l'exemple), en retour de leur mensonge « *Allah ne leur parle pas* ».

« Il ne les purifiera pas », « لَا يُزَكِّيهِمْ », porte la racine de la « zakat », l'aumône. Cela renvoie au moins les chrétiens au Notre père, où « pardonner les péchés » est le sens figuratif de « annuler les dettes », ici garder l'argent pour des raisons ethniques, au lieu de le rendre (et en général de le partager), c'est préférer « un vil prix », en conséquence « Il ne leur fera pas aumône ». On observera encore la symétrie des rapports de Dieu avec les hommes. Ils rompent leur engagement, Dieu rompt le sien ; ils mentent sur Dieu, Il ne leur parle plus ; ils ne rendent pas l'argent, Dieu ne leur remet pas leur prix. Ils sont la cause de leur châtimeur, le jugement est juste, et s'applique selon leur critère. Enfin le choix d'un « un vil prix » fait que Dieu « ne les purifiera pas », ils se dégradent volontairement alors que Dieu leur avait proposé le chemin pour se redresser.

Le morceau central oppose l'attitude correcte - remplir sa promesse - qui rétablit le lien entre la vérité, l'autre et Dieu. Cette attitude c'est la « taqwa », le sens pour Berque est de « se prémunir », qui rappelle le sens premier de « préserver », se préserver, préserver l'autre, préserver son rapport Dieu. Nous traduisons par « respecter », qui s'en rapproche et qui a l'avantage de toujours fonctionner syntaxiquement<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> On parle souvent de « piété ». L'autre traduction, « craindre Dieu », nous semble sans fondement dans le Coran. « Piété » fonctionne mais repose sur un fonctionnement personnel, isolé, qui n'est pas en rapport avec l'autre ou Dieu. La « taqwa » est toujours en situation envers quelqu'un. Il faut un verbe transitif. Voir également l'analyse du terme dans les versets 5:87-93, in « Réponse à Rachid Benzine : trois découpages possibles ? ».

La réciprocité des rapports entre Dieu et les humains est mise en évidence encore ici. Voir les comportements humains selon le point de vue de Dieu permet de les mettre en perspective et les désobjectiver. Ce n'est plus l'aveuglement de soi selon ses propres arguments, ni l'opposition à l'autre à cause d'une situation non maîtrisée. Cette réciprocité semble faire disparaître la miséricorde. Ce n'est pas le cas, nous le verrons en expliquant « ils mentent sur Dieu ».

Le verset 75

|  |                                      |  |
|--|--------------------------------------|--|
| يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ   | مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ      | وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ   |
| لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ | مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ      | وَمِنْهُمْ   |
| وَهُمْ يَعْلَمُونَ {75}                                      | وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ | ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ |

**Et parmi le peuple du livre** celui qui si tu lui prête **un qintar** te le rend

**Et parmi eux** celui qui si tu lui prête **un dinar** ne te le rend pas seulement si tu continues sur lui, insistant

Cela parce **qu'ils disent** il n'y a pas **pour les 2oumyyin** de voie **sur nous** **ils disent sur Allah le mensonge** et **eux ils savent**.

Le morceau est composé de 3 segments, les deux premiers sont parallèles et mettent en opposition deux attitudes parmi les gens du Livre. Il y a ceux qui sont particulièrement honnêtes et rendent l'argent emprunté, fût-ce une grande somme. Et ceux qui le gardent, fût une somme méprisable. Le dernier segment décrit le cadre idéologique qui sert de justification à la seconde attitude : certains parmi « le peuple du livre » s'estiment supérieurs aux « 2oumyyin ». La répétition de « ils disent », et son opposition avec [alors qu']« ils savent » pose cette justification dans un mensonge volontaire contre Dieu. C'est une reprise des versets du morceau 69-71, « pourquoi voilez-vous la vérité par le futile, pourquoi occulter le vrai alors que vous savez ? » : l'un des thèmes du passage est le recouvrement des versets bibliques dans l'argumentation sectaire. Le Coran propose maintenant un exemple précis : « ils disent qu'il n'y a pas pour les 2oumyyin de voie sur nous ».

« Ignorant » fait ici à peine sens. Il s'agirait de prendre un avantage sur les illettrés (qui ne savent pas compter ?). Cela contredirait le harcèlement pour récupérer, n'expliquerai pas l'impossibilité d'un recours, ni le contexte général de conflit religieux. De plus il y a une extériorité entre celui à qui l'on s'adresse (« si tu lui prête ») et le peuple du Livre. Le terme ne remplit le sens que lui donne le contexte seulement s'il s'agit d'un étranger, d'un groupe extérieur pour le peuple du Livre, vers lesquels ils n'ont pas de compte à rendre<sup>[1]</sup>. Deux parallèles mettent en opposition « peuple du Livre » et « 2oumyyin ». Dans le membre lui-même : « Il n'y a pas pour les 2oumyyin / de voie sur nous », qui montre que cette partie du peuple du Livre fait une différence de type « eux et nous » avec les « 2oumyyin ». Puis l'opposition entre « le peuple du Livre » et les « 2oumyyin » qui encadre le verset justifie dans leur discours une différenciation injuste et a posteriori entre les deux groupes. Différenciation qui contredit les versets de Dieu, leurs Livres.

L'exemple donné se suffit à lui-même, il est rationnel, universellement partageable. Dieu ne justifie pas la malhonnêteté ni de ne pas tenir sa parole. A lui seul, il suffit à remettre en cause tout discours qui établira une division qualitative entre les humains sur des fondements religieux. Cependant « et ils savent » s'inscrit dans le contexte d'un rapport à Dieu et à l'écriture, appuyé sur le rapport à l'autre par un exemple précis. Qu'est-il donc écrit dans « le Livre », qu'ils savent contredire cette attitude ? Dieu ne fait pas acception de personne<sup>[2]</sup>. Surtout il existe un commandement explicite, dès la Torah, correspondant assez précisément à notre cas et que Dieu appui personnellement, au point de le marquer de Son Nom :

- Lévitique 19.34 « L'étranger qui séjourne parmi vous, vous sera comme celui qui est né parmi vous, et tu l'aimeras comme toi-même ; car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte : **Je suis YHWH, votre Dieu.** »

- Lévitique « 24.22 Vous n'aurez qu'une même loi ; l'étranger sera comme celui qui est né au pays ; **car je suis YHWH votre Dieu.** »
- Nombres « 15.15 Il y aura une seule loi pour toute l'assemblée, pour vous et pour l'étranger en séjour au milieu de vous ; **ce sera une loi perpétuelle parmi vos descendants : il en sera de l'étranger comme de vous devant YHWH.** »

Dans le pays de la promesse, le pays donné par Dieu, le pays à construire, il n'y a pas de différence entre l'étranger et l'autochtone, il n'y a pas de « eux et nous ». Le texte s'appuie sur deux raisons. L'expérience vécue « vous avez été étrangers en Egypte », est fondatrice de la religion de Moïse. Elle se traduit dans la pratique par un devoir de solidarité qui gomme les différences entre étrangers. Et une mise en rapport avec Dieu : « car je suis YHWH votre Dieu ; il en sera de l'étranger comme de vous devant YHWH. ». Il y a déjà dans la Torah cette cohérence entre l'expérience immanente, le Dieu transcendant et la conséquence pratique. Le départ d'Egypte comme le départ d'Abraham, les places en situation d'étranger, où ils rencontrent le Dieu unique, le même pour tous les hommes, duquel découle les principes pratiques d'égalité et de justice. Nous obtenons dans la Torah un commandement suffisamment important pour que Dieu y appose Son Nom : la loi est universelle, l'étranger y a droit. Vu l'insistance marquée par l'apposition du nom divin, nier ces commandements, c'est mentir sur Dieu en plus de cacher les versets. L'évangile porte lui aussi cette notion « Est-il Dieu des juifs seulement et pas des nations (εθνων, حَمَلَة) ? Oui également des nations »<sup>[3]</sup>. La loi est universelle parce que Dieu est unique. Nier l'égalité des hommes devant Dieu, c'est nier son unicité.

Se servir de son appartenance religieuse pour justifier l'injustice sur les autres n'est plus possible. L'acte malveillant trouve sa justification théorique dans l'orgueil, le premier pêché. Au contraire, la Torah y opposait un devoir de solidarité entre étrangers passés et à venir. Dans le Nouveau Testament, les « Actes des apôtres » parlent d'Abraham qui « par la foi vivait sous la tente, en étranger dans la terre promise », de ceux « à la recherche d'une patrie ». Figurativement nous avons vu « hanifan » ceux qui quittent leur culture pour se diriger vers Dieu. Nous avons bien deux modèles opposés. L'arrogance identitaire contre l'humilité de celui qui cherche un « non-encore », le pays promis par Dieu, qu'il cherche en étranger.

On se rappelle la façon dont le terme « hanifan » portait simultanément la critique des peuples du Livre et le modèle coranique. Il convient d'étudier le vocabulaire du Livre pour comprendre le rôle similaire que joue le terme ʿoumyyīn. La Torah parle des « nations » (אֲמֵּוֹת, εἰθνη, جَمْعِيَّة) et des « peuples » (אֲמֵּוֹת, λαοί, جَمْعِيَّة). Pour traduire l'opposition religieuse entre « le peuple du Livre » et « les nations », le Coran aurait dû reprendre comme la Bible (אֲמֵּוֹת, εἰθνη, جَمْعِيَّة) qui traduit les goys, les ethnies, les païens. Il l'aurait traduit par « قَوْم » dont la racine porte la même notion de dresser que l'hébreu « אֲמֵּוֹת »<sup>[4]</sup>. Terme qui d'ailleurs est utilisé dans le Coran pour qualifier les gens religieusement ou intellectuellement. Il choisit plutôt de traduire par « أُمِّيُونَ » l'équivalent de (אֲמֵּוֹת, λαοί, جَمْعِيَّة), le peuple, qui est culturellement neutre<sup>[5]</sup>. Dans le même mouvement, il passe à un pluriel générique, pas les peuples (« أُمَّة ») mais « ceux des peuples » (« أُمِّيُونَ »). Il préfère une généricité neutralisée, « ceux des peuples »<sup>[6]</sup>, permettant par la suite de définir les gens individuellement, par les actions qui leur sont propres.

Le terme « قَوْم » n'est lui-même plus porteur d'une notion d'étrangeté, il signifie toujours un groupe qui porte, qui se dresse pour, une pensée, un groupe sur un critère particulier, mais en aucun cas les gentils, les païens, les goys.<sup>[7]</sup> Le terme est conservé, mais dépossédé de son pluriel et d'une partie de son sens<sup>[8]</sup>.

Notons que la même substitution est effectuée pour Abraham, qui ne deviendra pas une « nation » comme dans Génèse 18.18, mais une « communauté hanifan » (« أُمَّة قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا »)<sup>[9]</sup>. Pour appeler tous à un Oumma (« أُمَّة ») commune, sur laquelle nous reviendrons. Le Nouveau Testament utilise habituellement le terme gentils (εἰθνη) pour les non juifs, même chrétiens. Cependant, son ouverture à tous les peuples a déjà proposé la même substitution des termes, ainsi Actes 15.14 : « Simon a raconté

comment Dieu a choisi parmi les gentils (« ἐξ ἐθνῶν ») un peuple (« λαοὶ ») consacré à Son Nom ». Toujours l'idée d'un reste, parmi tous les groupes humains, et d'un mouvement vers Dieu, à la recherche d'un pays, et de son peuple.

Le choix du terme arabe parmi les termes bibliques opère un glissement, on quitte la notion d'un archétype ennemi infidèle, goy pour les juifs, païen pour les chrétiens, pour arriver à un terme neutre, les peuples, ceux des peuples. On se rapproche des « humains », terme qui a été opposé par Dieu à Abraham à propos de sa descendance (2.125) puis au peuple du Livre (3.20). Le Coran s'adresse à tous sur un pied d'égalité. Le glissement de terme est parallèle à celui opéré sur « hanifan », l'un introduit la capacité à s'extraire de son ethnicité, l'autre demande à ne pas se construire d'ennemi sur une base ethnique. Au-delà de la notion de polythéisme, ramené aux terme « *moushrikin* », c'est la notion d'étranger incluse dans le terme païen qui provoque l'injustice. Le Coran oppose à l'injustice le rappel que Dieu est le Dieu de tous les hommes, et pas le Dieu d'un peuple comme ... les divinités païennes. Un monothéiste ne peut parler d'étranger comme d'une catégorie sérieuse. Dans le morceau suivant, le Coran ramène le terrain sur ses thèmes propres : le respect de l'engagement entre l'homme et Dieu, la « taqwa ».

## Le passage central (81-85) Croyons dans tous les messagers d'Allah

|   |   |   |   |
|---|---|---|---|
| وَأَذِّبْ لَنَا آيَاتِكَ يَا مُجِيبُ الدُّعَاءِ<br>فَمَا أَجْرُكَ إِلَّا أَنْ تَقُولَ لَنَا<br>قَالَ أَفَرَزْتُمْ قَالَ فَاشْهَدُوا<br>فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ  | لَمَّا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ<br>لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ   | وَأَذِّبْ لَنَا آيَاتِكَ يَا مُجِيبُ الدُّعَاءِ<br>قَالَ أَفَرَزْتُمْ قَالَ فَاشْهَدُوا<br>فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ  | قَالَ أَفَرَزْتُمْ قَالَ فَاشْهَدُوا<br>فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ   |
| وَأَفْعَلِ بَيْنَ أُمَّمٍ<br>وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ<br>لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ<br>وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا | وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا<br>وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ {81}<br>فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ {82} | وَأَفْعَلِ بَيْنَ أُمَّمٍ<br>وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ<br>لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ<br>وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا | وَأَفْعَلِ بَيْنَ أُمَّمٍ<br>وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ<br>لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ<br>وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا |
| وَأَفْعَلِ بَيْنَ أُمَّمٍ<br>وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ<br>لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ<br>وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا | وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا<br>وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ {81}<br>فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ {82} | وَأَفْعَلِ بَيْنَ أُمَّمٍ<br>وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ<br>لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ<br>وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا | وَأَفْعَلِ بَيْنَ أُمَّمٍ<br>وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ<br>لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ<br>وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا |

Le passage est comme le premier composé de deux parties parallèles et d'une sentence centrale.

La première partie relate l'engagement pris des prophètes de toujours supporter les messagers qui les suivent.<sup>37</sup> En parallèle de cette solidarité entre les prophètes qui transmettent la parole de Dieu, la seconde renouvelle la demande aux humains de croire dans l'ensemble de la révélation et de ne pas différencier entre ceux-là. C'est Dieu qui envoie le message aux prophètes, et c'est Dieu qui demande aux humains de les recevoir. Être musulman c'est « ne faire aucune différence entre les messagers » (v.84), les deux parties externes se terminent sur le même segment : s'écarter de cette position, c'est suivre une autre voie que l'Islam, c'est faire partie des perdants. La partie centrale est une extension de ces derniers segments, poussée, par la proposition naturaliste au centre, à tout le contenu de l'univers : comment peut-on suivre une autre voie que vers Dieu alors que tout revient finalement vers Lui ?

L'ensemble rend futile la distinction entre les messagers. Ils n'ont pas d'autorité en soi, Allah leur ordonne dans la première partie, Il est leur Seigneur dans la seconde. Surtout, au-delà des messagers, Allah est l'origine des messages, et la fin de toute chose. Comme Abraham, l'homme est placé face à l'univers, au centre rhétorique de toute la séquence : « Et vers Lui se dirige qui dans les cieux et la terre » et à travers l'univers face à Dieu, fin de toute chose.

Les messagers sont solidairement l'expression de Dieu, quelle différence parmi les groupes humains tient face à ce témoignage ?

<sup>37</sup> Des exemples sont déjà connus du peuple du Livre. On se rappellera Samuel qui désigne David, mais surtout de Jean le baptiste qui prépare la venue de Jésus. Il y a également tout un jeu de prophéties qui annoncent le Messie ou un prophète à venir, dont Jésus puis Muhammad se réclameront.

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۗ  
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ {86}

أُولَئِكَ جَزَاءُهم خَالِدِينَ فِيهَا  
أَنَّ عَلَيْهِمُ لَعْنَةَ اللَّهِ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ {88}

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ {89}

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ  
ثُمَّ ارْزَادُوا كُفْرًا وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ {90}

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا  
وَمَا تُؤْتُوا وَهُمْ كُفْرًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ {91}

لَنْ تَتَّالُوا الْبِرَّ وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ  
حَتَّى تَنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۗ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ {92}

Le passage traite des personnes « qui recourent la vérité après avoir cru », expression qui ouvre les deux parties parallèles. L'une sur la malédiction ici-bas à l'exception d'un reste qui reviens vers l'alliance<sup>38</sup>, l'autre sur le sort après la mort de ceux qui meurent en rejetant la foi. Le passage parle du peuple du Livre, qui en même temps témoigne pour Dieu, et en même temps recouvre les versets.

On remarquera dans la première partie le terme « salaire » avec une forte connotation négative, puisqu'il s'agit de l'opprobre générale, et dans la seconde un passage sur les richesses qu'on n'emmène pas dans la tombe. Outre le lien entre les deux, c'est évidemment un rappel du dinar, et du vil prix contre lequel la foi était échangée, dans le passage 69-80, parallèle à celui-ci. La vertu n'étant accessible que par le don de ce qu'on aime, rappelant le parallèle avec la miséricorde. Le passage B (69-80) représentait la critique d'une attitude, reprise ici dans ses conséquences. Cependant les deux parties finissent ici sur une tonalité positive faisant intervenir Dieu et la miséricorde, qui s'oppose au vers 77 du passage 69-80, quand Dieu ne « purifiait pas » (« لَا يُزَكِّيهِمْ »).

<sup>38</sup> Dans le Coran, un reste est toujours mis à part des groupes critiqués, en général indiqué par la proposition « sauf ceux qui croient et font les œuvres salutaires ». Noter « وَأَصْلَحُوا » ici qui rappelle « as salihat ».

On notera au début du premier passage le parallèle entre « un peuple qui recouvre la vérité (...) après que lui soient venues les explications » et « Dieu ne guide pas un peuple ... ». L'apparente indécision sur l'acteur (Dieu ou le peuple) se résout d'elle-même : si quelqu'un rejette le guide, il n'est pas guidé.<sup>39</sup>

Deux attitudes positives encadrent ce passage très critique : témoigner en faveur du messenger et partager de ce qu'on aime. Comme l'« envie entre eux » la course aux richesses est présentée comme une influence sur la religion, qui fait oublier les principes. Le passage se présente donc comme un avertissement, avec une tonalité très négative, et une porte de sortie.

A'' (93- 97) Suivons le culte d'Abraham

|  |   |
|--|---|
| كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ | مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ ۗ        |
| فَأَتَوْهَا فَأَتَوْهَا بِالتَّوْرَةِ  | إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ {93}                   |
| فَمَنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ  | فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ {94}             |
| قُلْ صَدَقَ اللَّهُ  | وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ {95}            |
| إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ   | مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ {96}         |
| فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ  | وَمَنْ نَحَلَّهُ كَانَ أَمِنًا                  |
| وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ   | مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا               |
| وَمَنْ كَفَرَ  | فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ {97} |

|  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| Toute la nourriture était autorisée pour les fils d'Israël sauf ce qu'interdit Israël à son âme avant que ne descende la Torah |                                       |
| Dit : Apportez la Torah  | et récitez-la si vous êtes véridiques |
| Alors qui conçoit sur Dieu le mensonge après cela  | alors ceux-là sont les injustes       |
| Dit : a confirmé Allah alors suivez la formulation d'Abraham en hanif et il n'était pas des associateurs                       |                                       |
| Ainsi la première maison délivrée pour les humains, celle à Bekka  | bénie et guide pour les univers       |
| En elle les signes manifestes de la fondation d'Abraham  | et qui y entra fût sûr                |
| Et vers Dieu sur les humains le pèlerinage de la maison  | qui peut vers elle trouver un chemin  |
| Et qui recouvre  | alors Allah est riche des univers     |

Passage passionnant et intraduisible. Deux pratiques, deux mouvements, deux moments de la révélation monothéiste gravitent autour d'Abraham. D'un côté les interdits alimentaires, et surtout la descente de la Torah qu'il faut amener, réciter. De l'autre la maison d'Abraham, vers laquelle il faut se diriger et entrer. Le mensonge est rendu inopérant dans les deux derniers segments des parties externes. La Torah et la confirmation divine dans la partie centrale sont des vérités qui l'éclipsent. Comme dans les passages parallèles A et A', les verbes de mouvements sont omniprésents et structurant. La Torah est descendue et apportée dans la première partie. La maison est un guide, vers lequel on trouve un chemin pour y entrer. Apporter la Torah et entrer dans la maison, c'est « suivre » Abraham, dans le morceau central, qui ramène ensemble les deux pratiques, validées par Dieu, qui demande de suivre en celles-ci « la doctrine d'Abraham en hanif ».

La première partie pose un problème bien connu : à quels interdits alimentaires étaient voués les prophètes avant Moïse<sup>40</sup>. Par exemple Abraham et son petit-fils Israël ? Il répond partiellement : Dieu n'a rien interdit. Israël a pu

<sup>39</sup> Cette solution est aussi indiquée dans la sourate al nahl. Ceux qui rejettent le message ne sont pas guidés.

<sup>40</sup> Dans la Torah la viande est autorisée, sans le sang, depuis Noé. Il y a déjà des animaux dit impurs dans l'arche. Sont-ils licites ? Le passage suggère qu'Israël s'est déjà interdit des aliments. Historiquement, les sémites émigrés à Avaris en Egypte entre 1750 et 1450 semblent déjà avoir le tabou du porc, qui restera un marqueur archéologique visible par la suite.

cependant s'interdire de lui-même. Sans détailler, le Coran pointe par cet exemple l'aspect contingent de ces interdits. Ce qu'il reste, la vraie nourriture, c'est la Torah.

La troisième partie propose une seconde pratique. La maison (al bayt) est « délivrée », c'est un accouchement<sup>41</sup>, un accomplissement. Dans le segment suivant, la forme VI de Maqâm indique un événement collectif : le lieu que l'on a « érigé », rappelant « رَفَعَ ,élever ». Cet aspect fondateur de l'action d'Abraham - et de sa reconnaissance divine - en font un signe, qui justifie qu'on s'y dirige<sup>42</sup>. Désormais un pèlerinage, au-delà de la maison, c'est la fondation de la maison par d'Abraham qui est la destination, le guide. Il y a plus qu'une maison ici. Celle-ci est un signe matériel de l'alliance, la promesse faite à Abraham dans le chapitre 16 de la Genèse :

« 3 Alors Abram tomba sur sa face; et Dieu lui parla, et lui dit: 4 Pour moi, voici, **mon alliance** est avec toi et tu deviendras père d'une multitude de **nations** (goyim) . (...) 10 Voici mon alliance que vous garderez, et qui sera entre moi et vous, et ta postérité après toi: (...) A l'âge de huit jours tout mâle sera **circoncis** (מול de מל, comme מלל<sup>43</sup>) parmi vous, dans vos générations, tant celui qui est né dans la **maison** que celui qui, acheté à prix d'argent de quelque étranger que ce soit, **n'est point de ta race**; (...) 23 Et Abraham prit **Ismaël son fils** et tous ceux qui étaient nés **dans sa maison**, et tous ceux qu'il avait achetés de son argent, tous les mâles parmi les gens **de la maison d'Abraham**; et il circoncit leur chair en ce même jour-là, comme Dieu le lui avait dit. »

La « maison pour les humains » c'est la maison d'Abraham, sa famille ET les étrangers. C'est la circoncision qui est un retrait de l'amour du monde vu dans le passage précédent, étrangement liée à la racine « ML », comme « milat ». Ce sont les nations, et maqâm est l'établissement de la nation d'Abraham (qaoum Abraham) qui devient dans le Nouveau Testament et le Coran la communauté d'Abraham (oummat Abraham)<sup>44</sup>. C'est aussi une position prise : l'alliance, l'engagement. Entrer dans la maison d'Abraham, c'est entrer dans l'alliance avec Dieu.

Des deux côtés, l'action est faite par l'homme, qui est validée ensuite par Dieu : les interdits alimentaires d'Israël, la maison d'Abraham. D'où le « صَدَقَ الله » central : Dieu a vérifié, validé, confirmé. Milat Abraham, renvoie ici à la « récitation » de la Torah, qui contient, dans la Genèse, l'histoire d'Abraham. Le terme rappelle aussi le terme hébreu pour la circoncision, qui est le symbole de l'Alliance. Elle se retrouve dans les deux parties externes. D'un côté l'homme, Israël, récite<sup>45</sup> la Torah, de l'autre, Ismaël construit la maison. La foi et les œuvres. D'où peut-être la « formulation » de la religion, théorique et concrète, l'établissement d'un pays en devenir et de son peuple, figurés par la maison d'Abraham, que tout croyant est appelé à rejoindre. En ḥanif, c'est-à-dire en quittant ses propres déterminations sociales pour rejoindre la communauté d'Abraham et entrer dans sa maison.

On arrive à un nouveau palier de sens pour ḥanifan, qui valide ce qu'on a vu jusqu'à présent. L'aspect non-dénominational, non-ethnique, de la religion arrive à maturité. L'alliance non seulement inclue les étrangers, dans une référence continue à la Torah, elle passe explicitement des « fils d'Israël » à « pour l'humanité », à travers la promesse faite à Abraham. Le terme « des univers » corrige l'expression rabbinique « oum al 3alamein » en montrant l'aspect universel de Dieu lui-même. Un élément contextuel s'ajoute. L'action d'Abraham diffère des autres : il ne copie pas ses ancêtres, n'accomplit pas l'écriture. Abraham « bâtit » la maison. C'est le moment fondateur de l'alliance, un acte indépendant fait pour Dieu. Nous avons ici l'expression « Milat Ibrahim ḥanifan ». La religion d'Abraham comme acte positif, originel, entendu comme une action fondatrice, un nouveau commencement de l'histoire humaine.

<sup>41</sup> Qui rappelle la notion apocalyptique du terme dans le nouveau Testament. La terre promise, la nouvelle Jérusalem sont déjà dans la maison élevée par Abraham.

<sup>42</sup> Noter en particulier la différence avec l'habituel : ce n'est pas Dieu qui fait, c'est Abraham. Les occurrences de rafa3 : c'est toujours Dieu qui élève, même Jésus, même Muhammad. Abraham est la seule exception : c'est lui qui élève la maison et Dieu la bénie. Ici maqâm Abraham, l'édification d'Abraham concerne la maison, et surtout la posture qu'il adopte, comme les occurrences du terme en 10.71 et 14.14.

<sup>43</sup> Pour les racines bilitaires comme fondement des mots sémitiques, voir « Pour une théorie lexicale des langues sémitiques », ENS, Paris.

<sup>44</sup> On remarque que l'hébreu « oum al 3alamein », les peuples du monde, devient l'humanité devant un seul « Seigneur des univers ».

<sup>45</sup> Recite, est l'action en réponse de yml, dicte. On peut se poser la question du lien avec milat.

## Conclusion de la première partie.

Les occurrences de Ḥanifan et ʿoumyyin dans les sourates Al Baqarah et Al Imran permettent une première approximation assez cohérente. Le contexte narratif reste le même : la fondation de la maison par Abraham et Ismaël, support de la critique des peuples du Livre et d'une refondation du monothéisme. Les deux termes s'inscrivent dans la critique de l'ethnisation des religions précédentes, provoquant injustice, attitude sectaire et conflits d'intérêts. Le tout les éloignant irrémédiablement du témoignage -impartial- et du chemin vers Dieu.

La redéfinition coranique des termes Ḥanifan et ʿoumyyin porte cette critique et sa solution. Le premier est repris dans son sens commun - ne pas appartenir aux religions établies – et lui donne une dimension active : la capacité à dépasser sa culture, sa religion. Sa mise en relation progressive avec le terme « musulman » indique le but et le moyen de ce dépassement : mettre les choses en regard du Dieu unique, transcendant, révèle leur réalité, au-delà des contingences, des intérêts immédiats et des idéologies. Se diriger vers Lui et se rapprocher de la vérité. Le choix de « ʿoumyyin » porte un sens similaire, ce sont « les autres » vu en tant qu'humains, et plus par une désignation ethnique, moralisante et négative. Comme si l'attitude « hanifan » de travail sur sa propre culture nettoyait en même temps les préjugés.

Cela accompagne une refondation du monothéisme sur ses bases, l'extension du droit à l'étranger, son inclusion dans l'Alliance, le devoir de solidarité porté par l'expérience de la persécution. Le Dieu unique étant le Dieu de tous. Cette refondation est à la fois cohérence radicale avec l'élan initial du judaïsme et sa finalisation historique dans le prolongement de l'expérience chrétienne. Le texte s'appuie à la fois sur l'histoire d'Abraham dans la Genèse : la fondation de l'alliance à travers Ismaël, sur son prolongement dans le livre des Actes des apôtres, qui prépare la conversion des nations. Les descendants d'Ismaël, par Muhammad, arrivent dans l'alliance en y ramenant tous les peuples, universalisant le monothéisme en le ramenant à ses fondements, monothéiste et universel. Il faudra interroger la relation entre « Ḥanifan » est « non associateur ». La maison d'Abraham, nouvelle Qiblah et lieux de pèlerinage, sert figurativement de nouvel engagement entre Dieu et les hommes. Aussi bien à un reste parmi les peuples du Livre, appelés à quitter leurs structures politico-religieuses, qu'aux « ʿoumyyin », les membres de tous les peuples, rétablis sur un pied d'égalité. C'est l'invitation inclusive formulée dans les versets 20 et 64, qui fonde une communauté de foi, ouverte à tous. Entrer dans cette maison, c'est rejoindre la communauté des croyants, le reste de toutes les nations, à la recherche d'un nouveau pays, que l'Islam commence à former autour de l'oasis de La Mecque.

Voilà pourquoi Ḥanifan semble préciser un « croyant originel » ou une religion « pure » de toute dérive religieuse. C'est le mouvement original de sortie du religieux et de fondation d'un monothéisme, qui n'est pas encore fossilisée en une réalisation historique compromise et contingente. D'où le sens traditionnel de pure ou originel, qui nous paraît autant justifié qu'incomplet. Dans un contexte où le christianisme s'est assimilé à des empires, dont les limites entre systèmes politiques, culture et frontières deviennent floues, le modèle « hanifan musulman » proposé par Muhammad ouvre la possibilité d'un monothéisme qui s'affranchisse de ces contingences historiques, qui soit capable de les dépasser. Ḥanifan porte en lui le mouvement qui s'échappe des compromissions historiques du monothéisme avec l'histoire humaine pour reformuler la religion et rappeler ses bases théologiques. Ainsi le remplacement de « polythéistes » par « associateurs », définit la position coranique. Dans un monde où le monothéisme s'est imposé<sup>[1]</sup>, le Coran propose une nouvelle distinction : l'opposition entre des monothéismes syncrétiques, ethno-religieux ou politico-religieux, qui s'imposent dans la religiosité de la fin de l'antiquité, et un monothéisme strict, qui ne peut se faire qu'en transcendant à nouveau le religieux existant. Muhammad reprend le dépassement du religieux par lui-même, comme Jésus l'avait fait avec le judaïsme et Abraham avec le polythéisme mésopotamien. De fait l'Islam s'est facilement installé sur toute la bordure des empires, où s'étaient installés le reste des groupes judéo-chrétiens en exil, dans toute leur variété : nazaréens, ébionites, ariens, monophysites, nestoriens, et autres, en conflit avec les christianismes impériaux.<sup>[2]</sup> La fondation de l'Islam s'inscrit dans le renouvellement de l'exode, la sortie d'Égypte d'une multitude mélangée, proposée à l'époque de Rome et Byzance, vers une nouvelle terre promise : le pèlerinage vers la maison élevée par Abraham et Ismaël.

Pour en établir une généralisation anthropologique « hanifan musulman » c'est sortir d'une religion comme appartenance communautaire, par la foi en un Dieu unique qui transcende les peuples et les systèmes politiques, en conférant à l'homme une indépendance critique par rapport à son environnement culturel. Cela nous semble

confirmé par l'histoire d'Abraham qui quitte sa communauté de croyance pour suivre un Dieu transcendant. L'Islam du Coran n'est pas encore la tradition religieuse d'une communauté, mais le questionnement des constructions sociales mises en perspective, au fur et à mesure de leur élaboration, par un Dieu transcendant. Si « musulman » indique Dieu comme un référentiel permettant de comprendre au-delà des contingences, « hanifan » prend le sens de la capacité d'Abraham à sortir de, à dépasser, les systèmes culturels. Le rassemblement vers la maison qu'a établi Abraham, le rassemblement d'ahl al bayt, le peuple de l'Alliance, vers le pays que recherche Abraham, un perpétuel « non encore » qui est la vraie patrie de l'humanité, l'engagement réciproque de Dieu et des hommes.

Nous avons cité plusieurs chercheurs européens dont les travaux respectent le Coran dans sa perspective critique des livres bibliques. C'est cependant la définition de hanifan par Angelika Neuwirth, qui nous semble arriver au résultat le plus proche de l'étude des trois premières occurrences. Elle voit bien le sens « non établi » et « indépendant » de hanifan, qu'elle met en regard de la même définition de ʿoummyin, et de l'arrivée de Muhammad comme prophète des peuples. Cependant elle manque la dimension radicalement critique des termes, et nous verrons lors de la prochaine partie que le terme prend d'autres dimensions, qui à mon sens n'ont pas encore été remarquées.

Antoine Menant, le 20.10.2019

Merci de préciser le site d'origine avec les citations

<http://collectif-attariq.net/wp/letude-des-termes-%e1%b8%a5anifan-et-oummyoun-dans-leur-contexte/>