



HAL
open science

Le discours coranique : énonciation et énonciateurs

Mostapha Mazgudi

► **To cite this version:**

Mostapha Mazgudi. Le discours coranique : énonciation et énonciateurs. Linguistique. Université Bourgogne Franche-Comté, 2018. Français. NNT : 2018UBFCH009 . tel-02144023

HAL Id: tel-02144023

<https://theses.hal.science/tel-02144023>

Submitted on 29 May 2019

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

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

UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE FRANCHE-COMTÉ
U.F.R. Lettres et Philosophie – ÉCOLE DOCTORALE LECLA

Département de Sciences du Langage

Laboratoire de recherche EA 4178 «Centre Pluridisciplinaire Textes et Cultures »

Thèse de doctorat
pour obtenir le grade de

Docteur de l'université de Bourgogne Franche-Comté

Discipline : Sciences du Langage

Présentée et soutenue
le 26 juin 2018

par

Mostapha MAZGUIDI

*Le discours coranique :
énonciation et énonciateurs*

sous la direction de

M. Samir BAJRIĆ

Devant un jury constitué de :

- M. Salah Mejri, Professeur à l'université de Paris 13 Sorbonne-Cité, président
- M. Samir Bajrić, Professeur à l'université de Bourgogne Franche-Comté, directeur
- Mme Christiane Marque-Pucheu, Maître de conférences HDR, université Paris-Sorbonne (Paris IV), rapporteur
- M. Michel Erman, Professeur à l'université de Bourgogne Franche-Comté, examinateur
- Mme Inès Sfar, Maître de conférences, université Paris-Sorbonne (Paris IV), examinateur

Remerciements :

Tout travail de recherche scientifique ne pourrait aboutir sans la collaboration de certaines personnes. Nous devons les remercier de toute l'aide apportée qui a permis à ce travail de voir le jour ; bien que les mots ne soient pas toujours en capacité d'exprimer toute notre gratitude.

En tout premier lieu, je tiens fortement à exprimer ma gratitude à M. Boulaaouane Ridouane, membre de famille résident en France, dont la collaboration financière inhérente à mon inscription en doctorat m'a été d'une utilité vitale. Sans son intervention, je n'aurais pas pu m'inscrire en doctorat.

Mes vifs et tout particuliers remerciements sont adressés à mon directeur de thèse, M. Samir BAJRIĆ, qui a bien voulu superviser mon travail. Je ne pourrais recenser toutes ses qualités, ses orientations, ses remarques, sa disponibilité et surtout son esprit d'écoute qui m'ont obligé par leur pertinence. Je lui suis reconnaissant de toutes ses interventions liées à l'objectif principal à savoir mener à bien un travail digne du niveau doctoral.

Je n'oublierai pas les responsables des inscriptions administratives et pédagogiques de l'université de Bourgogne pour leur disponibilité durant mon cursus universitaire du Master au doctorat.

J'adresse mes remerciements à tous les membres de ma famille, surtout à ma femme, qui ont su se montrer compréhensifs lorsque mes occupations m'éloignaient un peu trop du cocon familial. J'exprime ma gratitude à mon frère Zakaria MAZGUIDI pour les services qu'il m'a rendus notamment l'achat des livres dont j'avais le plus grand besoin.

J'envoie mes chaleureux remerciements à Madame Camille Riedinger qui a eu la bienveillance de prendre en charge la relecture de ma thèse et d'attirer mon attention sur les lacunes.

Je tiens à remercier vivement les membres du jury qui ont eu l'amabilité de lire et d'évaluer ce travail. Je les salue hautement pour la peine qu'ils se sont donnée.

J'adresse mes remerciements à tous mes amis, qui m'ont encouragé à m'engager dans le chemin de la recherche scientifique, et plus particulièrement à Miloud Mansouri.

Je dédie ce travail à tous ceux qui œuvrent pour le décryptage du langage religieux pour en tirer ce qui est en mesure de promouvoir le sort humain et asseoir des valeurs positives dans les sociétés.

Sommaire :

Le Coran, discours omniprésent via différents supports, ne cesse de faire couler beaucoup d'encre depuis le début de l'écriture au sein de la sphère arabe ; l'écriture en tant que composition d'ouvrages car la culture était, avant le Coran, orale. Depuis lors jusqu'à nos jours, il demeure un objet inépuisable d'études et de spéculations. Les sciences du langage ne sont pas suffisamment exploitées pour en explorer les arcanes en tant que discours religieux unique en son genre. Les études linguistiques se sont limitées aux domaines linguistiques de l'arabe tels que la syntaxe et la rhétorique qui tentaient de faire resurgir ce qui fait du Coran un discours inimitable tel qu'il se présente lui-même et tel qu'il est présenté par la Tradition islamique. Ce travail vise une analyse qui puise des théories modernes des sciences du langage pour une compréhension du discours coranique.

Mots-clés : discours, énonciation, énoncé, Coran, sémiotique coranique, pragmatique, argumentation.

Abstract:

The Qur'an, an omnipresent discourse via different media, has been a constant source of attention since the beginning of writing in the Arab sphere; writing as a composition of works because culture was, before the Koran, oral. From then until today, he remains an inexhaustible object of study and speculation. The language sciences are not sufficiently exploited to explore its mysteries as a unique religious discourse. Linguistic studies were limited to the linguistic domains of Arabic such as syntax and rhetoric which attempted to resurrect what makes the Koran an inimitable discourse as it presents itself and as presented by Islamic Tradition. This work aims at an analysis that draws modern theories of language sciences for an understanding of Koranic discourse.

Keywords: speech, enunciation, utterance, Koran, Koranic semiotics, pragmatic, argumentation.

Table des matières

REMERCIEMENTS :	2
SOMMAIRE :	4
TABLE DES MATIÈRES	5
TABLEAU DE TRANSLITTÉRATION DE L'ALPHABET ARABE	9
INTRODUCTION	10
PREMIER CHAPITRE : LE PARATEXTE DU CORAN	14
1. LE PARATEXTE DU CORAN	15
1.1 BIOGRAPHIE DE MAHOMET	15
1.1.1 <i>Naissance, ascendance et enfance</i>	16
1.1.2 <i>Prémices de prophétie</i>	18
1.1.3 <i>Conscience religieuse et mission de prophétie de Mahomet</i>	24
1.1.4 <i>Mahomet, est-il Prophète illettré ou non ?</i>	29
1.1.5 <i>Contexte social et religieux à l'avènement de Mahomet</i>	38
1.2 LA MISE PAR ÉCRIT DU TEXTE CORANIQUE.	48
1.2.1 <i>Le Coran au temps du Prophète</i>	51
1.2.2 <i>Le Coran au temps d'Abû Bakr</i>	55
1.2.3 <i>Le Coran pendant le califat de 'Uthmân</i>	59
1.2.4 <i>Différence entre la compilation d'Abû Bakr et celle d'Uthmân</i>	65
1.2.5 <i>La grande attention vouée à la sauvegarde du Coran</i>	66
1.3 AUTHENTICITÉ DU CORAN MISE EN CAUSE	76
1.3.1 <i>La période prophétique et califale</i>	76
1.3.2 <i>Autres interventions probables dans le Coran</i>	85
1.3.3 <i>L'écriture arabe, source de suspicion envers la transmission du Coran</i>	87
1.3.4 <i>Les chiites et le Coran actuel</i>	89
DEUXIÈME CHAPITRE : DISCOURS EN SCIENCES DU LANGAGE ET DISCOURS CORANIQUE	101
2. DISCOURS EN SCIENCES DU LANGAGE ET DISCOURS CORANIQUE	102
2.1 NOTION DE DISCOURS EN SCIENCES DU LANGAGE	102
2.1.1 <i>Discours champ d'investigation en sciences du langage</i>	102

2.1.1.1	L'approche structuraliste met le discours de côté.....	103
2.1.1.2	Le discours selon Guillaume.....	107
2.1.1.3	L'approche énonciative.....	117
2.1.1.4	L'approche communicationnelle :.....	122
2.1.1.5	Dialogisme et polyphonie.....	123
2.1.1.6	Approche pragmatique.....	128
2.1.1.7	Approche sémiotique.....	137
2.1.1.8	École française d'Analyse du discours.....	144
2.1.2	<i>Seul concept, différentes acceptions :</i>	152
2.1.3	<i>Concepts à distinguer du discours</i>	153
2.1.3.1	Discours/texte.....	153
2.1.3.2	Discours/énoncé.....	156
2.1.4	<i>Caractéristiques du discours</i>	157
2.1.5	<i>La typologie de discours</i>	158
2.2	DISCOURS CORANIQUE : ORIGINES ET ORIGINALITÉ.....	162
2.2.1	<i>Définition et structure du texte coranique</i>	162
2.2.1.1	Données définitives du Coran: problème d'étymologie.....	162
2.2.1.2	Autres désignations du discours coranique.....	165
2.2.1.3	La Révélation : mode de communication du texte coranique.....	175
2.2.1.4	Différence entre Coran et Hadith qudsî.....	180
2.2.1.5	Processus de descente du Coran :.....	182
2.2.1.6	La structure du texte coranique.....	185
2.2.1.7	Classement des versets :.....	187
2.2.1.8	Classement des sourates.....	191
2.2.2	<i>Problématiques suscitées par le discours coranique</i>	195
2.2.2.1	Querelle à propos du Coran, créé ou incréé ?.....	195
2.2.2.2	Question d'inimitabilité du Coran.....	197
TROISIÈME CHAPITRE : PHÉNOMÈNES ÉNONCIATIFS DANS LE DISCOURS CORANIQUE.....		202
3. PHÉNOMÈNES ÉNONCIATIFS DANS LE DISCOURS CORANIQUE.....		203
3.1	LA SITUATION D'ÉNONCIATION DANS LE DISCOURS CORANIQUE.....	203
3.2	LES MODALITÉS D'ÉNONCIATION DU TEXTE CORANIQUE, ORALE ET ÉCRITE :.....	204
3.2.1	<i>Au niveau oral : les lectures canoniques, énonciation phonologique</i>	205
3.2.2	<i>Au niveau d'écrit : le rasm 'Uthmânien, énonciation graphique</i>	209
3.2.3	<i>L'utilité de la diversité de récitaions coraniques :</i>	215

3.3	SOURCES D'ÉNONCIATION DANS LE CORAN	216
3.3.1	<i>Dieu principal locuteur, énonciateur</i>	217
3.3.2	<i>Autres énonciateurs</i>	222
3.3.3	<i>L'intertextualité : un autre aspect de la polyphonie coranique :</i>	227
3.4	LES DIFFÉRENTS DESTINATAIRES DU DISCOURS CORANIQUE :	231
3.4.1	<i>Groupes élargis : l'ensemble de l'humanité et les génies</i>	231
3.4.1.1	Les hommes	231
3.4.1.2	Les djinns.....	232
3.4.2	<i>Groupes restreints et des particuliers</i>	234
QUATRIÈME CHAPITRE : SÉMIOTIQUE CORANIQUE : UNE VISION DU MONDE		239
4.	SÉMIOTIQUE CORANIQUE : UNE VISION DU MONDE	240
4.1.	LA NARRATIVITÉ DANS LE DISCOURS CORANIQUE, UNE CONCEPTION DU MONDE	241
4.1.1	<i>Le programme narratif</i>	242
4.1.2	<i>Schémas, narratif et actantiel, appliqués au discours coranique ;</i>	246
4.1.2.1	Schéma quinaire	246
4.1.2.2	Des Schémas actantiels :	252
4.1.3	<i>Les composantes du schéma narratif canonique</i>	254
4.1.3.1	La manipulation	254
4.1.3.2	La compétence :	255
4.1.3.3	La performance	257
4.1.3.4	La sanction	258
4.1.4	<i>Analyse et déductions :</i>	270
4.2	NIVEAU SÉMANTICO-DISCURSIF	282
4.2.1	<i>Le plan sémantique du discours coranique</i>	283
4.2.2	<i>Des acteurs dans le discours coranique</i>	285
4.2.2.1	Des anges :	287
4.2.2.2	Les démons et les diables :	289
4.2.2.3	Les humains et les génies :	292
4.2.2.4	Des figures zoomorphes :	293
4.2.3	<i>Les paraboles coraniques :</i>	295
4.2.4	<i>Symbolisme coranique :</i>	305
4.3	NIVEAU ÉNONCIATIF :	315
4.3.1	<i>Des postulats de l'énonciation en sémiotique</i>	315
4.3.2	<i>L'actorialisation :</i>	322

4.3.3	<i>La temporalisation</i> :	331
4.3.4	<i>La spatialisation</i> :	335
4.4	THÉÂTRE DU JOUR DE JUGEMENT DERNIER :	341
4.4.1	<i>L'enfer</i> :	343
4.4.2	<i>Le paradis</i> :	347
CINQUIÈME CHAPITRE : LA PRAGMATIQUE DU CORAN		355
5.	LA PRAGMATIQUE DU CORAN	356
5.1	LA CONTEXTUALISATION DU TEXTE CORANIQUE :	356
5.1.1	<i>Les causes ou les circonstances de la révélation</i>	356
5.1.2	<i>Le Coran à La Mecque et à Médine</i> :	362
5.2	VERS L'INTERPRÉTATION DU DISCOURS CORANIQUE	367
5.2.1	<i>Le métadiscours coranique</i> :	369
5.2.1.1	Le Coran s'auto-qualifie	371
5.2.1.2	Les traits caractéristiques du Messager :	372
5.2.1.3	Les versets abrogeants et les versets abrogés (type de métadiscours):	375
5.2.1.4	Les serments coraniques comme type de métadiscours	381
5.2.2	<i>La différence entre le tafsîr et le ta'wil</i> :	386
5.2.3	<i>L'exégèse coranique entre l'illocutoire et le perlocutoire</i>	388
5.2.3.1	L'illocutoire coranique	390
5.2.3.2	Le perlocutoire coranique	401
5.3	L'ARGUMENTATION CORANIQUE.....	419
5.3.1	<i>L'ethos</i>	420
5.3.2	<i>Le pathos</i>	430
5.3.3	<i>Le logos</i> :	436
5.3.4	<i>Quelques types d'arguments dans le discours coranique</i> :	446
CONCLUSION :		454
BIBLIOGRAPHIE		458
GLOSSAIRE :		479
INDEX DES NOTIONS		485
INDEX DES NOMS PROPRES		491
INDEX DES AUTEURS		495

Tableau de translittération de l'alphabet arabe

Lettre	Nom	Trans- littération
ك	kâf	k
ل	lâm	l
م	mîm	m
ن	nûn	n
ه	hâ'	h
و	wâw	w
ي	yâ'	y/î
ء	hamza	'

Lettre	Nom	Trans- littération
س	sîn	s
ش	chîn	ch
ص	ṣâd	ṣ
ض	ḍâd	ḍ
ط	tâ'	ṭ
ظ	ẓâ'	ḏh
ع	'ayn	'
غ	ghayn	gh
ف	fâ'	f
ق	qâf	q

Lettre	Nom	Trans- littération
ا	alif	â / '̣
ب	bâ'	b
ت	tâ'	t
ث	thâ'	th
ج	jîm	j
ح	ḥâ'	ḥ
خ	khâ'	kh
د	dâl	d
ذ	dhâl	dh
ر	râ'	r
ز	zây	z

Introduction

Le discours coranique a suscité et continue de susciter des controverses sur son authenticité, son influence, son attractivité, etc. De nos jours, nous entendons parler des célébrités se convertir à l’Islam dans divers domaines (artistique et scientifique surtout). Son importance se manifeste dans sa capacité à changer au bout de quelques années l’aire de la péninsule arabe d’un état à un autre totalement différent. Le Coran est un discours qui constitue un enjeu ultime, un instrument de combat, une source d’espérance, un refuge irremplaçable dans les moments difficiles, une source d’autorité, une matière d’applications artistiques, etc. En somme, il renvoie à un discours multifonctionnel.

Nous pouvons ainsi le qualifier de discours bouleversant qui ne s’était pas limité à l’aire de son émergence, mais l’a dépassée au-delà de nations lointaines. Actuellement, la communauté musulmane compte plus de non arabes que d’arabes. Ils maîtrisent la lecture et l’art de récitation du Coran bien que l’arabe ne soit pas une langue dans laquelle ils existent.

Contrairement au judaïsme et au christianisme, religions monothéistes qui ne s’étaient pas enracinées dans la péninsule arabe, le discours coranique a pu y introduire des changements considérables. La nature de discours n’est pas si étrangère à la mentalité des riverains et répond à des spécificités, à des attentes de ce cadre socioculturel. Al-Jâhidh¹ situe la révélation du discours coranique dans un cadre de défi où s’inscrivent les miracles produits par le Prophète pour « subjuguer » leurs peuples respectifs :

Chaque Prophète a été doté d’un signe qui manifeste son rôle de messager : Moïse fut envoyé à Pharaon dont le peuple excellait en matière de magie. Pour les convaincre, il se devait de réaliser un miracle de magie : il a transformé un bâton en serpent. Jésus apparut à une époque où l’art le plus prestigieux était la médecine, il accomplit un miracle scientifique – il ressuscita les morts. Muhammad, ensuite, fut envoyé un peuple qui n’était plus impressionné par des

¹ Cité par Angelika Neuwirth, « Le Coran, texte de l’Antiquité tardive », in *Coran, nouvelles approches*, p. 129

prodiges matériels mais étant versé dans la rhétorique balāga, demandait un signe prophétique plus sublime. Muhammad présenta donc un miracle linguistique ; il livra une Écriture sainte, le Coran.

Le texte coranique, bien que le plus prépondérant, n'est qu'un constituant parmi d'autres (hadiths, sermons, prières, causeries) de ce que l'on pourrait appeler discours religieux islamique. Il est laissé à l'étude des érudits et des spécialistes, historiens, sociologues, anthropologues. Le texte coranique est fondateur. Il est considéré comme parole de Dieu. Son aspect de sacralité suscite une méfiance dans la mesure où les chercheurs sont réticents et redoutent de ne pas être à la hauteur de ce qui est d'ordre divin. Notre entreprise paraît ainsi périlleuse. En cas d'activité herméneutique, le blasphème n'est jamais très loin, une mauvaise interprétation reste possible. Les autres pratiques discursives de la vie religieuse se voient moins périlleuses. En réalité, les études portant sur le discours coranique sont abordées surtout par des spécialistes qui s'intéressent à des approches lesquelles ignorent sa dimension spirituelle ou législative.

En plus, le Coran appartient à une culture qui est loin de celle des théoriciens de la linguistique du discours qui sont majoritairement des occidentaux. Ce sont surtout les orientalistes qui se sont penchés sur le Coran et visent l'étude des soubassements de la culture arabo-musulmane. Leurs objectifs se confinaient dans les domaines de sociologie, d'anthropologie religieuse, etc. C'est pour cette raison que Maingueneau² estime que « s'il y a dans le grand public un intérêt constant pour les intrigues à caractère religieux, [...], on est loin d'une approche en termes de discours, qui ne peut que « désenchanter » le merveilleux ».

En d'autres termes, le discours coranique n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour d'autres finalités comme celles relevant de la politique. L'on dit que, pour assujettir un peuple, il faut étudier leur patrimoine. C'est dans ce cadre que s'inscrivaient des études orientalistes qui œuvraient pour des intentions politiques. L'on privilégie le plus souvent

² Dominique Maingueneau, « Introduction. La difficile émergence d'une analyse du discours religieux », *Langage et société*, 2009/4 (n° 130), p. 5-13. p. 8-9

l'étude des discours dans laquelle l'articulation des phénomènes langagiers et les phénomènes sociaux est plus ou moins aisée.

Nous nous sommes proposé, en tant que linguiste, d'explorer quelques aspects du phénomène coranique. Nous estimons, à la suite de Berques (1995, p. 735), qu'« une analyse s'inspirant du progrès actuel des sciences du langage — la phonologie notamment — rendrait compte en effet d'un certain nombre d'aspects, sans l'élucidation desquels la compréhension resterait incomplète ».

Le discours coranique regroupe différentes réalités relevant de différents ordres via un langage humain. Il rend compte de phénomènes métaphysiques avec ce qui est physique que relève le langage. Il « ne s'exprime pas tant par les mots qu'il prononce que par un rituel, qui crée un ensemble de réalités significatives que l'analyste ne peut ignorer s'il veut tenir compte de tous les niveaux de significations du langage religieux. Le langage religieux n'est pas seulement ce que les linguistes appellent, la substance phonologique, les mots » (Arkoun, 2016, p. 257)

Vu que nous partons d'un texte sacré en langue arabe archaïque, nous devrions faire une traduction des versets que nous citons. Soucieux de ne pas altérer le discours, objet de notre analyse, notre tâche nous semble ainsi périlleuse. À cet effet, nous adopterons une des traductions, courante et répandue, en l'occurrence *LE SAINT CORAN et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Dar Albouraq, Bierut.

Nous nous sommes proposé d'aborder, en premier lieu, le paratexte du Coran pour explorer les circonstances dans lesquelles il a émergé. L'interprétation des énoncés nécessitent un complément d'informations que fournissent les éléments paratextuels. De ce point de vue, nous nous proposons de passer en revue des repères paratextuels comme la biographie du Prophète de l'islam qui en est le transmetteur. Il en est de même pour des éléments socioculturels de la péninsule arabique.

En tant que linguiste, nous aborderons le texte coranique comme discours dans une perspective de toutes les acceptions possibles de ce concept et de ses formes, orale et écrite. À

raison de la dimension énonciative de tout discours, nous envisageons de mettre en évidence quelques phénomènes énonciatifs dans le Coran. En effet, nous verrons comment le discours survient dans un contexte, ancré dans la situation dans une situation de communication et comment il est devenu écrit, c'est à dire un texte. Dans cette optique, nous envisageons de projeter la lumière sur des spécificités énonciatives qui font du Coran un discours singulier au niveau aussi bien oral qu'écrit.

À la recherche des significations contenues dans le Coran, nous jugeons pertinente une étude sémiotique coranique comme présentant une certaine vision du monde, son début et sa fin, mélangeant des figures entre le visible et l'invisible. Bien qu'il n'y ait pas suffisamment de théories sémiotiques qui traitent des discours religieux, surtout monothéistes, nous aborderons ce volet de sémiotique en nous référant à des théories en mesure de mettre en évidence des significations coraniques.

Au-delà des significations du texte, nous trouvons qu'une étude des usages des signes s'impose. Dans ce sens, la pragmatique du discours coranique nous paraît incontournable. La réception du discours coranique ne s'était pas faite de la même façon, d'où l'émergence des sectes religieuses qui ont des lectures particulières du Coran toutes différentes les unes des autres. L'exégèse est de ce fait une question de pragmatique notamment ce qui relève de la théorie des actes de langage. En dernier ressort, dans la mesure où le Coran est un discours qui tente de modifier une réalité déjà existante, nous essaierons d'en étudier quelques aspects d'argumentation.

Premier chapitre :
Le paratexte du Coran

1. Le paratexte du Coran

Dans un premier temps, nous nous intéresserons au paratexte du discours coranique, indispensable pour appréhender les circonstances dans lesquelles il a émergé. En sciences du langage, l'analyse et l'interprétation du discours ne peuvent se faire en dehors de son contexte. Les éléments du paratexte peuvent servir de prolégomènes pour celui qui sait peu de choses sur le Coran et sur le contexte d'avènement du Prophète Mahomet.

1.1 Biographie de Mahomet

La biographie de Mahomet est d'une grande utilité pour tous ceux qui sont désireux de comprendre certains passages coraniques. En effet, divers versets trouvent leur illustration dans les épreuves affrontées ou vécues par le Messager. L'intérêt du message à véhiculer est intimement lié aux efforts de l'émissaire à le faire parvenir et permet *ipso facto* de distinguer le sincère de l'artificieux. Nombreux sont ceux qui se prétendaient prophètes alors qu'ils n'étaient *in fine* qu'arrivistes, imposteurs voire même psychopathes.

La vie de Mahomet est considérée par les musulmans comme celle des autres prophètes. Ce dernier est appréhendé comme étant le fédérateur des messages dans la mesure où ceux-ci sont adressés à toute l'humanité et ce faisant Mahomet représente un modèle à suivre. En effet, selon la tradition islamique, un certain Sa`d Ibn Hishâm aurait interrogé Aïcha, l'épouse du Prophète, sur son éthique. Cette dernière lui aurait répondu : « Sa moralité était le Coran. » (Muslim, Musafirîn, 139)³. Ainsi, on constate que Mahomet était imprégné des préceptes contenus dans le Coran lesquels étaient vulgarisés. Dans sa biographie, Mahomet est représenté sous différents statuts sociaux (époux, guide, guerrier...) et sous les différents rôles qui incombent à chaque statut.

³ Osman Nuri Topbaş, *Le Prophète Muhammad Mustafâ L'Élu -paix et bénédiction de Dieu sur lui-*, Éditions Erkam, Istanbul 2012 / 1433 H, p. 21.

Mahomet, nom utilisé à l'occident surtout au sein de la langue française, est une version du nom arabe **Mohammad**, **Mohammed** ou **Muhammad**. En effet, de la transcription littérale à la forme arabe محمد, nombreuses sont les variantes désignant ledit Prophète. Par ailleurs, ce dernier est également désigné par certains musulmans par l'expression d'eulogie suivante : « que le salut et la bénédiction soient sur lui » ou bien « prière et paix sur lui » (*salla llāhou `alayhi wa sallam*)⁴. En réalité, l'énonciation de cette formule constitue un acte de piété et d'amour voué au Prophète. De plus, elle permettrait l'accès à son énonciateur à l'intercession du Prophète lors du jour du Jugement dernier. Ainsi, fréquemment nous retrouvons cette expression dans un récit traditionnel ou dans un hadith. Les musulmans le considèrent comme étant le dernier et comme étant le sceau des envoyés du Dieu des religions monothéistes.

Le nom de **Mohammad**, qui n'existait pas naguère, lui a été donné par son grand-père Abd al-Muttalib. Ce nom qui peut se traduire par « le loué » ou « digne de louanges » est cité quatre fois dans le Coran notamment dans le titre de la sourate 47. D'autres attributs sont utilisés pour désigner Mahomet tels que « envoyé de Dieu », « messenger », etc. En revanche, le texte coranique ne fait que des allusions à sa biographie. Les détails sont donnés au sein des récits traditionnels islamiques.

1.1.1 Naissance, ascendance et enfance

Mahomet, fils de `Abd al-Muttalib et de Amina fille de Wahb, est né à la Mecque de `Abdallāh vers 570 de l'ère chrétienne. Selon les traditions islamiques, lesquelles se réfèrent au calendrier de l'hégire, sa naissance a eu lieu un lundi 12 Rabi` premier. Néanmoins Osman Nûri Topbaş (2012, p79) apporte des précisions en avançant que la naissance du Prophète correspondrait au 20 avril 571 du calendrier solaire ; coïncidant ainsi avec ce que l'on nommait l'an de l'Éléphant [*Alfi*]⁵. Son père mourra quelques semaines avant qu'il ait vu

⁴ Cette formule est abrégée en (sws) dans quelques rédactions écrites par des musulmans s'exprimant en français.

⁵ Dans les croyances des musulmans, il s'agit de l'an où Abraha Alḥabachi, chrétien et gouverneur du Yémen se résolut à détruire la Ka'ba. Il voulait se venger des Arabes qui avaient montré peu de respect envers une maison qu'il avait construite. Un homme de Kinānah y évacua sa selle. Alors Abraha décida de détruire le sanctuaire de la Mecque. À cet effet, il s'était servi d'un troupeau d'éléphants. Il rencontra Abd Al-Muttalib et lui demanda ce

le jour. C'est au sein du clan de Banî Hâchim, une puissante branche de la grande tribu de Quraysh, que le Prophète est venu au monde. Le père étant mort, son grand-père s'occupait de l'enfant et de sa mère. Selon l'usage adopté par les grandes familles de la Mecque, les nouveau-nés étaient confiés à des nourrices nomades qui venaient du désert. Ces dernières connues de leur robustesse, allaitaient ces enfants dans le but de leur donner force et hygiène. Ainsi, les bédouins de la tribu de Banî Saâd jouissaient d'une langue arabe pure et éloquente.

Dans l'attente de l'arrivée des nomades, les concubines devaient donner le sein aux nouveau-nés et ce pendant quelques jours. De ce fait, Thuwaybah, esclave de son oncle Abû Lahab⁶ allaita Mahomet. Les nourrices cherchaient évidemment des enfants des familles riches. Une nomade, de la tribu de Sa`d Ibn Bakr, était arrivée en retard par rapport aux autres. En effet, elle était pauvre et avait une monture maigre et fatiguée. Ne trouvant pas d'enfant riche, elle prit alors l'orphelin Mahomet par peur de rentrer seule bredouille. Néanmoins, elle ne le regrettera pas dans la mesure où elle avait recueilli celui qui était destiné à une grande mission.

Lors d'un retour de Médine, la mère de Mahomet décéda soudainement à Abwa' et l'enfant n'avait alors que six ans. La nourrice Oum Aïmane pu faire parvenir l'enfant à son grand-père dont l'affection devint plus grande envers lui. À l'âge de huit ans, son grand père décéda après l'avoir confié à son fils Abou Tâlib. Il lui ordonna d'en prendre le plus grand soin. Le choix d'Abou Tâlib s'expliquait par le lien de sang qui unissait les deux hommes ; ce dernier étant son oncle de mêmes parents que son père. Abou Tâlib ainsi que sa femme étaient tous deux tendres et affectueux envers l'enfant.

qu'il voulait. Au grand étonnement de l'envahisseur, le chef mecquois exigea seulement ses chameaux pillés par les Abyssins. Abd Al-Muttalib lui dit : les chameaux m'appartiennent, donc je les réclame, quant à la Ka'ba, elle a un maître qui s'occupera de la protéger ». Alors, son dessein fut intercepté par la volonté de Dieu qui l'avait attaqué par des oiseaux qui lui lançaient des pierres brûlantes. De plus, l'éléphant ne voulut pas marcher vers l'édifice ciblé.

⁶ C'est le futur ennemi du prophète dont le nom est mentionné dans une sourate coranique, en l'occurrence la sourate n°111 qui parle du châtimeur qui l'attend dans l'Au-delà ainsi que sa femme.

Dans le paratexte, un autre événement est raconté. Un jour, le Prophète, berger des Mecquois, apprit qu'une fête serait célébrée par une personnalité de la ville. Ce dernier, très intéressé par cet événement à venir, confia à un camarade son envie d'y assister. Ce faisant, son camarade accepta de lui garder le troupeau à une condition : Mahomet devait le remplacer un autre jour. Néanmoins en attendant le début des festivités, Mahomet s'endormit et se réveilla trop tard. L'incident se reproduit une nouvelle fois dans de pareilles circonstances. Alors le jeune garçon renonça à assister à de telles frivolités.⁷

Un autre événement ayant une certaine portée significative a été mentionné par Hamidullah (1989, p57) :

Balâdhuri rapporte qu'un jour il y eut une querelle entre Abû Tâlib et son frère Abû Lahab, et ce dernier jeta son frère à terre, s'assit sur sa poitrine et le souffleta. Le jeune Muhammad accourut, et en bousculant Abû Lahab, l'éloigna de la poitrine de son frère. Puis Abû Tâlib se leva, et plein de colère s'élança sur son frère Abû Lahab ; à son tour il s'assit sur sa poitrine et couvrit son visage de soufflets. Après coup, Abû Lahab s'adressa à Muhammad en lui disant : « Moi je suis ton oncle comme Abû Tâlib ; tu as fait avec moi ce que tu as fait ; mais pourquoi n'as-tu pas agi pareillement avec lui ? Par Dieu, mon cœur ne t'aimera plus jamais, jamais »

Cet incident est porteur de sens. En effet, on constate que l'animosité entre Mahomet et son oncle remonte à la jeunesse de ce dernier. Par ailleurs, Abû Lahab, était le seul détracteur et contempteur de son neveu. Dès lors, nous pouvons affirmer que le discours coranique est instrumentalisé dans ce conflit dans lequel on trouve une sourate vouée à la diatribe de l'oncle du Prophète et au châtement qui l'attend au supplice de l'Au-delà.

1.1.2 Prémices de prophétie

Dans les traditions musulmanes, il est coutume de parler de miracles lesquels laissent pressentir l'aspect inhabituel qui attend ce nouveau venu au monde :

⁷ Voir Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'islam, sa vie et son œuvre*, Tomes I, 5^{ème} édition, éditions AEIF, paris, 1989 (p. 54)

On attend d'un Prophète qu'il accomplisse des miracles dès sa naissance : sa mère n'aurait point senti des douleurs de l'accouchement ; l'enfant serait né circoncis ; les anges l'auraient lavé et marqué du sceau d'apostolat sur le dos, entre les épaules. On raconte aussi que l'âne de sa nourrice devint le plus rapide de la caravane ; sa chamelle commença à donner plus du lait en quantité plus que suffisante pour toute la famille ; Muhammad ne téta que sur un seul sein de sa nourrice, laissant l'autre pour son frère de lait ; les moutons et les brebis de Halîma rentraient à la maison toujours satisfaits de leur pâturage, tandis que le même endroit ne donnait rien aux autres animaux⁸.

Il est également rapporté que lors de la naissance du Prophète, 14 balcons de Kisrâ s'écroulèrent et que le feu⁹ adoré par les Mages s'éteignit. Quand Amina accoucha, elle envoya à son grand père Abd Al-Muttalib pour que l'on lui annonçât la naissance de son petit-fils. Il le prit, le mena à la Ka'ba, invoqua Allah, le remercia et lui donna le nom de Mohammad. Il le circoncit lors de la septième journée comme le faisaient les Arabes¹⁰. Toutefois, cette dernière phrase contredit ce qui est dit dans la citation précédente concernant la circoncision du Prophète dans la mesure où il s'agit en réalité d'un acte tout à fait habituel.

D'autres récits rapportent un événement miraculeux. Un jour, un fils de Halîma, effrayé, accourut chez ses parents et leur dit que deux hommes vêtus de blanc¹¹ s'étaient emparés de Muhammad. Ils fendirent sa poitrine, retirèrent son cœur, en enlevèrent la partie appartenant à Satan et remirent le reste après l'avoir lavé avec de l'eau céleste, dont il sentait encore la fraîcheur. Muhammad suivait de son regard les anges partir au ciel. La sourate 84 (l'ouverture) fait probablement allusion à cet incident. Des uns considèrent qu'il ne s'agit que d'un récit symbolique mais d'autres insistent sur le fait que cet événement a bien eu lieu :

⁸ Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'islam, sa vie et son œuvre*, Tomes I, 5^{ème} édition, éditions AEIF, paris, 1989 (p. 48)

⁹ Selon Osman Nûri Topbaş (2012, p. 81), c'était un grand feu qui brûlait incessamment depuis mille ans dans le Temple persan

¹⁰ Safi Ar-Rahman Al-Mubarakfawri, *Ar-raheeq Al-makhtoum* (Le Nectar cacheté), traduit de l'arabe par Cheikh GUEYE, révisé par Ben Brahim Mohamed Al-Amin, 1ère édition, Daroussalam, Ryad, 1999 (p. 82)

¹¹ Dans un récit attribué au prophète, il s'agit de deux anges.

« Anas confirma à plusieurs reprises avoir vu la cicatrice du Saint Prophète (pbsl) effectuée sur sa poitrine à partir de cette ouverture. » (Muslim, 261)¹²

Mahomet, en plus de son nom de baptême *Mohammad*, possède différents noms, titres, appellations ou attributs : *Ahmad, Mahmud, Hamid, Hamîd, Bashîr, Nadhîr, Amîn, Habîbullâh, Hâdî, Khâtam, Mukhtâr, Mustafâ, Mutahhar, Muġtabâ, Nabî, Rasoul Allah, Tâ-hâ, Ummî, Yâ-sîn... l'Effaceur (Almaġhi)*, avec qui Dieu efface l'incroyance ; *le Rénovateur* qui sera le premier à être ressuscité ; *le Dernier, le Sceau des Prophètes, etc.*

Mahomet était connu pour sa sagesse depuis son plus jeune âge. Dans les récits autobiographiques du Prophète, d'aucuns affirment que ce dernier aimait s'asseoir près de son grand-père lorsque celui-ci tenait conseil sur des affaires sérieuses. Ses oncles étaient contre cette intrusion. À l'inverse, Abd al-Muttalib disait toujours : « laissez-le ; il se croit un grand homme et j'espère qu'il le sera ; il est si sage ». La présence de cet enfant ne dérangeait aucunement les participants de l'assemblée. Son grand-père aimait Mahomet d'un amour si fort que lors d'une disette, il supplia Dieu au nom de son petit-fils et son vœu fut exaucé.

Il a travaillé dès son jeune âge comme berger. Il gardait les ovins des habitants de Quraysh en contrepartie d'une somme frugale d'argent. À l'âge adulte, il a été engagé, par une femme mecquoise nommée Khadîja Bint Khouwaylid, comme Intendant de ses affaires de commerce. Cette dernière, veuve à deux reprises, avait entendu parler de son honnêteté et de sa loyauté. Comme le jeune lui avait plu, elle envoya alors sa servante pour lui proposer indirectement de se lier en mariage avec elle. Elle était âgée de 40 ans¹³ alors que lui n'avait que 25 ans.

¹² Citation de Osman Nuri Topbaş, *Le Prophète Muhammad Mustafâ L'Élu -paix et bénédiction de Dieu sur lui-*, Éditions Erkam, Istanbul 2012 / 1433 H, p. 94

¹³ Ce chiffre est remis en doute car la naissance de six enfants était le fruit du mariage de Mahomet avec Khadîja. d'après Ibn Habîb (voir Hamidullah, 1989, p. 67), dans son *Muġabbar* p. 79, assure qu'elle n'avait que 28 ans

Ibn Hichâm (1990, tome 1 p. 213) interprète la prophétie de Mahomet à la lumière d'un évènement. Lors d'un voyage vers la région du Châm le Prophète, accompagné de Maysarah, se reposa sous l'ombrage d'un arbre près d'un ermitage d'un moine¹⁴. Ledit moine demanda à Maysarah qui était cet homme assis sous l'arbre. Maysarah lui répondit qu'il s'agissait d'un homme de Quraysh du peuple de sanctuaire. Alors, le moine lui dit : « il n'est assis sous cet arbre qu'un Prophète. ». Selon une note infrapaginale, les propos du moine doivent être interprétés de la manière suivante : « il n'est assis en ce moment qu'un Prophète ». En effet, l'espace de temps entre les prophètes est éloigné, et un arbre ne peut vivre pendant une si longue durée. Loin s'en faut que personne ne se soit assis sous cet arbre-là.

Ce même évènement est relaté d'une autre façon avec davantage de détails :

Après un long voyage, la caravane fit une halte à Busra qui faisait partie de la Syrie. Muhammad (pbsl) se retira sous un olivier dans le voisinage du monastère du moine Nestor. Remarquant l'homme qui prenait quelque répit à l'ombre, et ayant déjà rencontré Maysarah auparavant, le moine demanda à ce dernier :

- Maysara ! Qui est cet homme tapi là à l'ombre ?
- Il est originaire de la tribu de Quraysh, répondit Maysara.
- A-t-il des rougeurs dans les yeux ? demanda alors le moine.
- Oui, en effet.
- Alors c'est lui le dernier prophète ! s'exclama Nestor. Si seulement je pouvais suffisamment vivre pour voir l'avènement de son Apostolat prophétique et l'assister. (Ibn Saâd, I, 130-156 ; Ibn Kathir, *al-Bidâya*, II, 297-298)

De plus Ibn Hichâm (1990, p. 216) explique que Khadîjah avait rapporté à son cousin Waraqah Ibn Nawfal, les dires de son domestique Maysarah concernant les anges que Mahomet avait vus ombrager. Alors, Waraqah, qui était chrétien initié aux Livres et aux sciences des Hommes, avait dit : « Ô Khadîjah, si cela est vrai Mohammad est le Prophète de

¹⁴ Il s'agirait d'un moine nommé Nastûrâ selon la note de bas de la même page citée par Ibn Hicham.

cette communauté. Je savais que cette communauté aurait un Prophète attendu et c'est son temps »

Lors d'un voyage avec son oncle Abou Tâlib, un certain moine chrétien, lequel s'appelait Bahîrâ mais d'aucuns disent que son vrai nom était Jarjis, aurait vu en Mahomet un futur Prophète. Lorsque Mahomet avait douze ans, son oncle l'avait accompagné lors d'un voyage de commerce en Syrie. Le voyage les mena en Syrie, jusqu'à une citadelle de Hawrân, qui était à l'époque une citadelle arabe sous domination romaine. Al-Mubarakfawri¹⁵ raconte ceci :

À la descente des caravaniers, celui-ci alla vers eux, ce qu'il n'avait jamais fait. Se faufilant alors entre eux, il se saisit de la main du Messenger d' Allah et dit : «Voici le guide des mondes, voici le messenger du Seigneur des mondes, celui qu'Allah envoie par clémence à l'égard des mondes». Abou Tâlib et les sages de Kouraich lui dirent : «Qu'en sais-tu?». Il reprit : «Les pierres et les arbres que vous- avez dépassés depuis Al-Akaba se sont tous prosternés pour rien moins qu'un Prophète. Je le reconnais par le sceau de la prophétie qui, telle une pomme, est au-dessous du cartilage de son épaule. Nous retrouvons ce Prophète dans nos livres ».

Après s'être affranchi des coutumes d'hospitalités envers ses hôtes, Bahîrah demanda à Abou Tâlib de rentrer avec son neveu et de ne plus le ramener en Syrie, par crainte des romains et des juifs. De ce fait, Abou Tâlib chargea des gens de ramener chez lui à la Mecque. Ibn Hichâm (1990, tome 1 p. 205) précise que la caravane avait coutume de passer sans que Bahîrâ leur prête attention et sans aucune invitation. Mais cette année-là, qui faisait exception, il leur prépara un repas et leur souhaita la bienvenue à tous, grands et petits, libres et esclaves. Cela suscita la curiosité des caravaniers. Mais, le futur prophète s'attarda. Alors Bahîrâ ne constata pas les signes de la prophétie qu'il connaissait parmi les assistants. Alors, il leur demanda que tout le monde se présentât. Ils l'informèrent que l'attardé ne fut qu'un jeune sans importance. Il insista sur sa présence. Une fois venu, Bahîrâ le reçut, l'embrassa et le fit s'asseoir avec le groupe. En outre, après l'avoir profondément dévisagé, le moine lui demanda, par Al-Lât et Al-'Uzzâ, de répondre à quelques questions, mais le Messenger d'Allâh

¹⁵ Safi Ar-Rahman Al-Mubarakfawri, *Ar-raheeq Al-makhtoum*, op. cit., pp. 87-88.

lui répondit que ces deux divinités lui étaient les plus exécrables pour lui. Quand il le supplia de répondre, par Dieu cette fois, il l'interrogea sur son sommeil, sur son aspect et sur tant d'autres affaires.

Il a ajouté également que des gens du Livre avaient tenté de nuire à Muhammad, mais Bahirâ les intercepta et les convainquit, au nom de ce qu'ils trouvaient prescrit dans leur Livre, de le laisser tranquille. Une autre affaire qui avait retenu l'attention du jeune Maysarah est la suivante :

Selon Ibn Ishâq¹⁶, quand Maysarah l'avait informée de ce qui s'était passé, Khadîja envoya une personne chez Mahomet et, selon ce qu'ils présument, lui dit : « ô cousin, j'ai envie de toi vu ta parenté, ta dignité parmi ton peuple, ta loyauté chez eux, tes vertus morales et la véridicité de ta parole ». Hamidullah (1989, p. 68-69) précise que Khadîjah avait ressenti de l'affection pour son agent de commerce. Elle lui envoya une amie nommée Nufisah à qui elle confia son secret.

Nufisah était métèque, fille d'un parent non-arabe, ce qui lui permettait de parler plus facilement à un homme dans les rues que ne pouvait le faire une femme distinguée. Alors, elle aborda Muhammad et lui parla de la nécessité de se marier. Néanmoins, Muhammad étant dépourvu de fortune, il s'excusa et répondit qu'il ne pouvait se marier. Elle l'assura de ne pas se préoccuper de cela et qu'une femme riche pouvait accepter l'infortune. Étonné, Muhammad donna son accord et les noces eurent lieu.

Khadîja a donné naissance à tous les enfants du Prophète à l'exception d'Ibrahim, né de Mariya, la serve copte. Elle avait deux garçons qui avaient tous péri à la période préislamique : Al-Qâssim, dont le père possède l'attribut d'Abou Al-Qâssim, et Abdullah (surnommé *Attahir* – le purifié - et *Attayyib* – l'agréable, le bienveillant-). En revanche, les filles, Rouqayyah, Oum Kalthoum, Zâinab et Faṭîma, vécurent jusqu'à la période islamique et devinrent musulmanes. Elles moururent du vivant du Prophète sauf Fatima qui, quant à elle,

¹⁶ Ibn Ishâq, *As-sîratou An-nabawiyah*, Volets 1 et 2, 1^{ère} édition, Dar Al-kotob Al-ilmiyah, Beyrouth, 2004 (p. 129)

décéda 6 mois après son père. La progéniture du Prophète n'échappa pas à l'interprétation de la prophétie. En effet, le fait qu'il n'ait eut aucun enfant mâle qui survécût serait porteur de signification. Encore aujourd'hui, nous constatons que les descendants du Prophète via sa fille Fatima sont vénérés dans les pays où ils se trouvent, et à fortiori s'ils sont issus d'un agnat, c'est-à-dire s'ils sont patrilinéaires, ils pourraient même être prophétisés.

1.1.3 Conscience religieuse et mission de prophétie de Mahomet

À l'âge de quarante ans, Mahomet vécut une expérience spirituelle. Il avait coutume de faire ses retraites dans la grotte de Hira'. Les récits traditionnels rapportent qu'il se munissait de provisions et une fois toutes consommées, il retournait chez Khadîja, s'approvisionnait et repartait jusqu'au jour où l'archange vint le rencontrer. Un événement significatif permet de situer le début de la révélation. En effet, Al-Boukhâri¹⁷ explique que selon les dires de Aïcha, l'épouse du prophète, la Révélation débuta chez le Prophète (S.B sur lui) par de pieuses visions qu'il avait pendant son sommeil. Il aimait ensuite la retraite dans la grotte de Hirâ'. À cet endroit-là, il se livra au *tahannouth*, autrement dit à la pratique d'actes d'adoration durant un certain nombre de nuits consécutives sans revenir chez lui. Aussi se munissait-il à cet effet de provisions de bouche qu'il se procurait chez Khadîja. Il revenait pour en avoir encore pour une nouvelle retraite quand il les eut consommées. C'était ainsi jusqu'au jour où l'ange vint alors le rencontrer à la grotte et lui dit : "Lis !" et le Prophète répondit : "Je ne suis point de ceux qui lisent". Alors, l'ange le saisit aussitôt il le pressa au point de lui faire perdre toute force. Il fit ceci à trois reprises, mais la troisième fois il le lâcha en disant : "Lis : au nom de ton Seigneur qui a créé ..." (sourate XCVI, versets 1, 2 et 3).

Il revint chez sa femme épouvantée et s'écria : "Enveloppez-moi !" Enveloppez-moi !". Il fut enveloppé. Lorsque son effroi fut dissipé, il mit Khadîja au courant de ce qui s'était passé. Khadîja le rassura : « Non pas ! Certes jamais Dieu ne t'infligera d'affronts ; car tu es

¹⁷ Voir *Sommaire de Sahîh Al-Boukhâri*, traduction révisée par Ahmed Harkat, volumes I et II, Dar El Fikr, Beyrouth, 2008 (pp 8-9). Nous y faisons quelques rectifications qui nous paraissent comme incongruités de traduction.

uni avec tes proches, tu prends à ta charge les délaissés, tu donnes à ceux qui n'ont rien, tu héberges les hôtes et tu secours les victimes des vicissitudes du droit. »

Puis Khadîdja emmena Mahomet chez son cousin paternel Khadîdja Waraqah-ben-Nawfal lequel avait embrassé le christianisme aux temps antéislamiques. Il savait tracer les caractères hébraïques et avait copié en hébreu tout ce que Dieu lui a donné la force d'écrire de l'Évangile. À cette époque, il était âgé et était devenu aveugle. Le Prophète lui raconta alors son histoire. Waraqah dit : "Cet ange, c'est le Confident que Dieu a envoyé autrefois à Moïse. Plût à Dieu que je fusse jeune en ce moment ! Ah ! Que je voudrais être encore vivant à l'époque où tes concitoyens te banniront ! - Ils me chasseront donc, s'écria le Prophète ? - Oui, reprit Waraqah. Jamais un homme n'a apporté ce que tu apportes sans être persécuté ! Si je vis encore ce jour-là, je t'aiderai de toutes mes forces." Waraqah ne tarda pas à mourir. Il décéda avant l'avant l'avènement de la Révélation.

Au début de sa mission, Mahomet s'en tenait à prêcher auprès de sa famille et de ses proches. Quelque temps plus tard, sous l'ordre divin, il commençait sa prédication de façon plus ouverte et put gagner quelques adeptes issus de milieux modestes. Les éminents de Quraysh sentaient l'inquiétude à cause de ce prosélytisme qui risquait de bouleverser l'ordre établi. La vexation provient de l'attaque proclamée par le Coran envers les divinités traditionnelles et les rituels culturels de Quraysh.

Pour riposter, les chefs Mecquois se mirent à torturer tout adepte de l'islam. Subséquemment, les convertis à la nouvelle religion durent émigrer vers l'Abyssinie où ils étaient accueillis par le Négus qui avait écouté les nouveaux préceptes parler de leur religion et ce que celle-ci raconte concernant Jésus et Marie. Alors, malgré les tentatives des chefs mecquois de faire extraditer les fuyants, le négus refusa de le faire.

Malgré la situation difficile, Mahomet persévéra dans sa prédication et gagna à sa cause quelques personnalités dignitaires de sa tribu, tels que son oncle Hamza et Omar Ibn Al-Khattâb. La pression des éminents de la Mecque s'accroissait. Ils recouraient à d'autres moyens : torture, boycott, blocus sur le clan d'Abû Tâlib pendant environ 3 ans, maintes

tentatives d'assassinat de Mahomet. Notons aussi qu'ils avaient proposé à Mahomet de le faire roi, de lui donner de l'argent et de le marier s'il le voulait à condition de laisser ce qu'il prêchait. Ils avaient relancé Abu Tâlib pour empêcher son neveu de cesser :

Alors Abu Tâlib lui dit : «Neveu, tes contribules sont venus me voir et m'ont dit ceci et cela. Alors, accorde-toi le répit et à moi aussi. Ne me charge pas de ce que je ne saurais supporter ». Le Messenger d'Allah pensa que son oncle l'avait abandonné et qu'il était trop faible pour l'assister. Alors il dit : «Ô oncle ! Par Allah, même s'ils m'offraient le soleil et la lune pour me faire renoncer à cette affaire, je n'y renoncerais pas avant qu'Allah ne la fasse triompher ou que j'y perde la vie». Sur ces mots il fondit en larmes, pleura et se leva.

Lorsqu'il eut tourné le dos pour partir, Abou Tâlib l'appela. Il fit alors demi-tour et revint à son oncle qui lui parla en ces termes : «Va, neveu. Dis tout ce que tu veux. Par Allah, pour rien au monde, je ne te livrerai à tes ennemis» récitant à cet égard le poème ci-après : «Par Allah, jamais ils ne t'atteindront malgré leur force numérique, jusqu'au jour où, n'étant plus, je disparaîtrai sous la terre». Parle ! Clame tout haut ton message, rien ne freinera ta démarche. Réjouis-toi et persiste car des yeux te surveillent".¹⁸

Le désarroi de Mahomet devint embarrassant avec les morts successives de Khadija et d'Abou Tâlib qui lui servaient de protecteurs. Ainsi, il dû quitter sans plus attendre la Mecque. Le Prophète se rendit à Tâïf où il essuya une rebuffade. C'était là où il rencontra un certain `Addass issu de Ninawa, dans la contrée du Prophète Jonas. Ce jeune embrassa l'islam lorsque Mahomet lui avait parlé de ce Prophète. Des récits traditionnels situent l'épisode du voyage nocturne de Mahomet et son ascension céleste après cet événement de Tâïf. En effet, il s'agissait d'un moyen pour consoler le Prophète qui avait tant souffert.

Grâce aux habitants de Yathrib qui venaient en visite à la Mecque, Mahomet trouva un refuge à l'issue de rencontres qui ont abouti à un accord, celui de `Aqabah. Ainsi, les fidèles commençaient à émigrer vers Yathrib. Là, le Prophète était bien accueilli et réussit à concilier les deux tribus Al 'Aws et Alkhazraj qui se sont affrontées pendant une quarantaine d'années. Cet épisode servit comme référence de datation et constitua la première année du calendrier

¹⁸ Safi Ar-Rahman Al-Mubarakfawri, *Ar-raḥeeq Al-makhtoum*, op. cit., p. 123

musulman. Yathrib prit désormais le nom de *Médine*¹⁹. La ville acquit un statut de ville sacrée avec l'arrivée du Prophète. Selon Muslim²⁰, l'Envoyé de Dieu dit : « Abraham ('Ibrahim) a déclaré La Mecque sacrée et a invoqué Dieu en faveur de ses habitants; et moi j'ai déclaré sacrée Médine comme Abraham ('Ibrahim) avait déclaré sacrée La Mecque et j'ai prié pour que son sâ' (mesure médinoise de grains équivalent à 4 mudd) et son mudd (mesure médinoise de grains équivalent au contenu de 2 poignées ou à un quart de Sâ' à peu près) soient doublement bénis, comme avait prié Abraham ('Ibrahim) pour les habitants de La Mecque »

Les autochtones de la Médine formaient le groupe des « Ansâr » (partisans) alors que les nouveaux venus formaient le groupe des « Mouhâjirîn ». Chaque individu du premier groupe prit un autre membre du deuxième groupe avec lequel il partagea ses biens. Pourtant, les trois tribus juives n'entrèrent pas dans cette alliance et gardèrent leurs croyances. Mahomet, étant chef guerrier, envoyait des expéditions contre les caravanes pour assurer la vie de ses adeptes et pour se venger des spoliateurs de leurs biens.

De même, le Prophète entra en bataille contre ses opposants quand il reçut une révélation lui permettant d'engager le combat. La première bataille était celle de Badr où il avait infligé une défaite au Mecquois. Ces derniers, à leur tour, réagirent et lui infligèrent de lourdes pertes à Ouḥoud à cause d'une erreur commise par ses archers qui avaient quitté leurs emplacements. Mahomet entreprit, séparément, des batailles contre les juifs, accusés de trahison et d'alliance avec ses ennemis de la Mecque. Les tribus juives en question étaient des Qaynouqa`, des Banou An-Nadhîr, Banou Qouraydhah et Khaybar.

Vers 628, Mahomet se dirigea vers la Mecque à la tête d'un contingent afin d'accomplir le rituel du pèlerinage. Néanmoins ses adversaires lui interdirent d'y accéder. Il campa à Al-Houdaybiyyah et c'est alors que commencèrent des séries de négociations

¹⁹ La raison pour laquelle le Prophète avait changé le nom de cette ville était, selon Almaghlouth (2004, p66), le fait que ledit nom dérivait de *atharb* qui veut dire *corruption morale* ou de *tathrib* qui signifie *récrimination*. Il ajoute que le prophète affirma que celui qui appellerait la Médine *Yathrib* devra alors demander pardon à Dieu.

²⁰ Hadith numéro 2422, traduction prise du document téléchargé de <http://www.hadithdujour.com/coran/SAHIH-MOUSLIM.pdf> (consulté le 28/12/2014)

lesquelles aboutirent *in fine* à une trêve de dix ans. Les compagnons du Prophète firent une promesse, celle de les laisser accomplir la `oumra. Cette affaire ne s'était pas déroulée sans peine parmi les Compagnons qui eux étaient prêts à le défendre jusqu'à la mort. Ils se sentirent humiliés et souffraient du manque de leur ancienne cité de laquelle ils furent expulsés. Une fois la `oumra accomplie l'année suivante, les conversions de certains personnages de premier plan ont permis à Mahomet de réaliser son projet lequel était de répandre son message. La trêve fut rompue à cause de l'agression faite par une tribu alliée à la Macque contre une tribu alliée à la Médine.

En l'an 8 de l'hégire (environ 630) au dixième jour du mois de Ramadan, Mahomet fit une marche vers la Mecque à la tête d'environ dix mille de ses compagnons. Ils s'arrêtèrent à un lieu appelé Al-Kadid afin de rompre le jeûne et poursuivirent leur chemin pour aller camper à Marr Ad-Dhahran. Aux portes de la Mecque, à la tombée de la nuit, ils allumèrent des feux. La population locale était terrifiée et restait dans l'expectative de ce qui leur arriverait. Abou Sufyân, le négociateur envoyé par les Qurayshites, se convertit à l'islam. Alors, le Prophète lui fit honneur en disant : « quiconque se réfugie chez Abou Sufyân sera en sécurité. Quiconque reste chez soi, sera en sécurité et quiconque se réfugie dans la sainte mosquée sera en sécurité »²¹. Quand Abou Sufyân rentra, sa femme ainsi que les Qurayshites l'accusèrent de les avoir trahis et vilipendés.

Chaque bataillon de l'armée musulmane emprunta un chemin. Des accrochages eurent lieu avec une clique des Qurayshites insurgés. Une dizaine furent tués et deux musulmans trouvèrent la mort en empruntant une autre voie que celle qui leur avait été indiquée. Mahomet, escorté par ses compagnons, entra dans le sanctuaire et se saisit de la Pierre noire. Puis, à l'aide d'un arc et en faisant la circumambulation, il fit tomber les idoles, dont le nombre était estimé à 360 et qui se trouvaient autour de la Ka'ba. Ensuite, il fit une prière à deux génuflexions (rak'a) à l'intérieur du sanctuaire.

²¹ Ibid, pp. 546-547

Dehors, du haut de la Mosquée sainte, Bilâl appela à la prière à la demande du Prophète. Les Qurayshites attendaient de savoir ce que Mahomet ferait d'eux. Ce dernier les a tous graciés à l'exception de quelques-uns qui furent quant à eux exécutés. Les gens embrassèrent l'islam en foule. Le lendemain de la conquête, Mahomet fit un discours dans lequel il retraça les grandes lignes de l'islam. Cet événement suscita la crainte des *Ansâr* (habitants de Médine) que le Prophète revînt s'installer à la Mecque. Des compagnons furent envoyés à la destruction de grandes idoles telles que Al-'Uzzâ, Manât et Suwâ'. Ces actes, suivis de guerres ou de batailles, étaient entreprises par les musulmans lesquels étaient sous les ordres de Mahomet ou de l'un de ses Compagnons.

En 632, lors de son unique pèlerinage à La Mecque, Mahomet détermina les rites qui devront être suivis par tout musulman ayant la possibilité de réaliser ce voyage ne serait-ce qu'une seule fois dans leur vie. Ce « Pèlerinage de l'Adieu » (*Hajjatou al Wadâ'*) constitue l'apogée de sa prédication²². À l'âge de 63 ans, après avoir assis l'autorité de l'islam à la Mecque et au Hedjaz, Mahomet décéda lors de la 10^{ème} année de l'hégire suite à une maladie. C'était le 8 juin 632. Il est enterré à Médine dans sa maison-mosquée, devenue un lieu de pèlerinage, et où sont enterrés ses deux successeurs Abû Bakr et 'Umar.

1.1.4 Mahomet, est-il Prophète illettré ou non ?

Concernant l'attribut Ummî (illettré), Amir-Moezzi (2007, p. XVI) explique dans une parenthèse que Mahomet n'était pas illettré. À la page 513 du même ouvrage, une sorte de clarification confirme ce qu'Amir-Moezzi avance : « la tradition musulmane en se fondant sur le sens qu'elle donne à l'adjectif *Ummî* (7, 157-158), considère que Mahomet ne savait ni lire ni écrire. Cela a suscité d'abondantes discussions mais il semble clair, d'un point de vue philologique, que cette acception d'Ummî s'accorde difficilement avec les autres occurrences

²² <https://fr.wikipedia.org/wiki/Mahomet>

de ce terme (par exemple 3 : 20)²³. Par ailleurs, les éléments invoqués pour montrer qu'il maîtrisait l'écriture ne sont pas complètement probants ».

D'autres auteurs sont allés dans ce sens notamment Rodinson²⁴. Ce dernier explique qu'il y a eu une interprétation erronée d'un mot du Coran et affirme que Mohammad a bel et bien appris à lire ou à écrire quoi qu'en ait pensé la tradition arabe. Mohammad, ajoute-t-il à la page 296, est le Prophète gentil (ummî). Ce terme est à prendre dans le sens qu'il avait chez les juifs et les chrétiens, autrement dit ce terme signifiait le Prophète envoyé aux païens et désignait ceux qui n'étaient pas des descendants d'Israël (ou le prophète Jacob). Mais, nous ignorons la profondeur de sa culture, sauf pour les indices rares, peu sûrs et vagues que nous livrent sa vie et son œuvre.

Il est difficilement concevable qu'un analphabète ait influencé un grand nombre de gens et qu'il continue de le faire encore aujourd'hui. Les auteurs n'ont pas affirmé avec des arguments solides ou des preuves tangibles comment ils sont arrivés à cette conclusion niant l'illettrisme du Prophète. Si l'on se réfère aux œuvres traditionnelles relatives à la biographie de Mahomet, nous pouvons trouver le contraire. En effet, l'on dit que c'est normal puisque ses opposants et persécuteurs l'avaient accusé de folie, de magie, de poésie et tant d'autres termes qui pourraient le discréditer.

Qahtân `Abd Ar-Rahmân Ad-Douri²⁵, a consacré un fascicule à l'étude de l'illettrisme du Prophète Mahomet. Ainsi, le mot *ummiyy* est issu des différentes acceptions des origines suivantes :

²³ Outre le sens d'*illettré* ou d'*analphabète* le mot ummî a le sens de *goy* ou bien de *Gentil* (païen qui n'a pas reçu de livre sacré ou de révélation divine).

²⁴ Maxime Rodinson, MAHOMET, coll. Politique, Éditions *du Seuil*, février 1968, mai 1994, téléchargeable en PDF sur le lien : <http://www.fichier-pdf.fr/2013/12/27/mahomet-maxime-rodinson/preview/page/1/> (consulté le 19 mai 2015) p. 76. Notons, d'ailleurs, que cet auteur annonce en page 14 qu'il est athée et défend son attitude que rien ne démontre cet aspect extrahumain du religieux.

²⁵ Voir Qahtân `Abd Ar-Rahmân Ad-Douri, *Ummiyatou ar-rasoul Mohammad, salla Lahou `alayhi wa sallam*, Dar Al-Bashîr, Amman, 1996, pp. 18-26

- ◆ Son appartenance à la *'umma* (communauté) des arabes. La plupart d'entre eux ne savent ni lire ni écrire. C'est pour cette raison qu'il est qualifié d'*ummiyy*. Dans cette perspective, le mot *ummiyîn* utilisé dans le verset (3 : 20) renvoie aux Arabes qui ne possèdent pas de Livre contrairement aux juifs et aux chrétiens. Cette acception s'applique aussi au verset (62 : 2). Les juifs appelaient les Arabes *ummiyîn* : « Et parmi les gens du Livre, il y en a qui, si tu lui confies un quintal, te le rend. Mais il y en a aussi qui, si tu lui confies un dinar, ne te le rendra que si tu l'y contrains sans relâche. Tout cela parce qu'ils disent : "Ces (arabes) [ummiyîn] qui n'ont pas de Livre n'ont aucun chemin pour nous contraindre." Ils profèrent des mensonges contre Allah alors qu'ils savent » (sourate 3, 75). Parmi les attributs du dernier des Prophète dans la Torah nous trouvons *Ummiyy* et c'est le sens contenu dans le verset (7 : 157).
- ◆ Il vient du mot *umm* (mère). C'est-à-dire que l'illettré est caractérisé par l'état dans lequel il est sorti de sa mère, autrement dit sans savoir ni écrire ni lire. Ces deux sont des états acquis. Une autre parole dit que l'écriture était connue parmi les hommes en dehors des femmes. C'est pourquoi, celui qui ne sait pas écrire est attribué à sa mère dans son ignorance.
- ◆ Son appartenance à *umm* qui voulait dire *nature* fait que le terme *Ummiyy* signifie qu'il est resté sur sa disposition naturelle.
- ◆ C'est une attribution *Umm Alqourâ* qu'est la Mecque. En effet, l'écriture y était rare et inaccessible aux habitants.

Quoique l'on en dise, l'illettrisme de Mahomet reste douteux. Ceux qui considèrent ce verset « *Et avant cela, tu ne récitais aucun livre et tu n'en n'écrivais aucun de ta main droite. Sinon, ceux qui nient la vérité auraient eu des doutes* » (29 : 48) seraient suspicieux envers son analphabétisme. En effet, l'expression *avant cela* laisse entendre qu'à un moment, le Prophète était capable de lire et d'écrire. Cependant, admettons que cela soit vrai, des uns l'interprètent comme un fait d'autant plus miraculeux. En fait, le miracle consiste dans son instruction qui ne s'est pas faite par le truchement de n'importe quel être humain.

Dans ce sens, nous ne devons pas oublier le verset qui implique l'intervention divine dans les différents moments de la vie du Prophète bien que cela nous dépasse en tant qu'humains puisqu'il s'agit de phénomènes métaphysiques : « ... Allah a fait descendre sur toi le Livre et la Sagesse, et t'a enseigné ce que tu ne savais pas. Et la grâce d'Allah sur toi est immense. » (4 : 113). Ainsi, nous pouvons avancer que l'illettrisme du Prophète est à prendre ici sous l'ordre du commun des mortels. Tandis que son lien avec Dieu pourrait être alors un code de communication non familier aux mortels. De ce fait, un hadith, bien qu'il ne soit pas approuvé par des uns le considérant comme étant inexistant, indique l'intervention divine dans l'éducation du Prophète. L'on rapporte qu'Abû Bakr dit au Prophète : j'ai sillonné parmi des Arabes et j'ai entendu les plus éloquents parmi eux, mais je n'ai point entendu un plus éloquent que toi. Qui donc t'a éduqué (t'a enseigné) ? Et à lui, que la bénédiction et le salut soient sur lui, de dire : "Dieu m'a éduqué et a parfait mon éducation"²⁶

Un fait historique nous pousse à dire que l'analphabétisme du Prophète est sujet à caution. En effet, lorsque Mahomet voulut accomplir le petit pèlerinage, il a été intercepté par les Qurayshites. Ces derniers l'ont empêché de visiter le sanctuaire de La Mecque. Le Prophète était alors contraint à conclure avec eux un pacte malgré la grande répugnance témoignée de la part d'une partie de ses compagnons. Après maintes tentatives des émissaires de Quraysh, le dernier commissaire, en l'occurrence Souhaïl conclut un pacte appelé *Solh Al-Houdaybiyyah* (réconciliation d'Houdaybiyyah). Au fil du récit, nous rencontrons un passage qui apporte des informations concernant l'instruction du Prophète :

... à la rédaction de la trêve, on écrivit ce passage : *Voici ce qu'a conclu Muhammad, Messenger de Dieu...*; ce qui poussa les polythéistes à dire : nous n'acceptons pas cela, si nous avons su que tu es Messenger de Dieu, nous ne t'aurions pas interdit d'entrer. Tu es Muhammad Ben `Abd Allâh. — Je suis le Messenger de Dieu et je suis aussi Muhammad Ben `Abd-ul-lâh». Puis il dit à `Ali : « efface *Messenger d'Allâh*. — Non, répondit `Ali, je n'effacerai jamais [ton nom] » le Prophète prit alors le document et écrivit [sic]: *Voici ce qu'a conclu Muhammad ben 'Abd Allâh: les armes ne seront introduites à La Mecque que dans leurs*

²⁶ Cité par Mostapha Sadiq Ar-Rafî'i, *I'jazou lqur'ân wa albalaghatou an-nabawiyyah*, Dar Sobh, Beyrouth, 2007, p. 275

*fourreaux; il ne doit emmener avec lui aucun de ses habitants qui veulent le suivre; il ne doit interdire à aucun de ses hommes d'y rester si jamais ils désirent cela.*²⁷

Il est évident que l'énoncé « le Prophète prit alors le document et écrivit » est significatif. Des uns essaient de nier l'aptitude du Prophète à écrire en alléguant que c'est Dieu qui l'avait fait écrire à ce moment-là. Dans la mesure où il lui avait appris ce qu'il ne savait pas, il lui avait alors appris à écrire ce dont il était incapable. Reste aussi à se poser la question : comment a-t-il appris à écrire ? D'autres disent que le Prophète ne savait ni lire ni écrire pour soutenir la thèse du miracle d'illettré ; miracle qui a changé la situation de l'Arabie. Pourtant, au sein de la même source, nous trouvons une tout autre version différente dans laquelle le Prophète n'écrit pas mais ordonne d'écrire : « — Par Dieu, Dit le Prophète, je suis le messenger de Dieu même si vous ne me croyez pas. Écris : *Mohammad fils de `Abd Allâh.* »²⁸

Dans une autre version de Muslim, nous pouvons retrouver ce qui suit : « puis il enjoignit à Ali de l'effacer. « Non, par Dieu, je ne l'effacerai pas... le Prophète - que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui- lui dit : « montre-moi, où est son endroit [où expression est écrit] ». Il la lui montra, il l'effaça et écrivit : « fils de `Abd Allâh »²⁹.

Selon L'imam Ahmad dans son *Mousnad*, on retrouve ce récit sous une autre formule : « il dit à 'Ali : efface *messenger d'Allâh.* « Par Allah ! Je ne t'effacerai jamais ». Alors, le Prophète, que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui, prit le livre et il ne maîtrisait pas l'écriture, puis il écrivit à la place de « *Messenger d'Allâh* » « ceci est ce dont il a été convenu entre Mohammad ibn `Abdillah... ». »³⁰. Ce récit comporte deux éléments antithétiques ; le

²⁷ Hadith n° 2699 pris de *Le Sahih d'al-Bukhâry*, traduit par Ahmed Harkat, volumes III, Al-Maktaba Al'Asriyyah, Beyrouth, p. 534.

²⁸ Hadith n° 2731, de *Sahih d'al-Bukhâry*, volume IV, Op. cit. p. 28.

²⁹ Cité par Qahtân `Abd Ar-Rahmân Ad-Douri (1996, p. 39).

³⁰ Ibid., sous référence Mousnad al Imam Ahmad, Volume 4, p. 298.

fait d'affirmer qu'il ne savait pas écrire et en même temps qu'il avait écrit. Cela revient à dire qu'un muet a prononcé une phrase.

Une autre remarque, parmi tant d'autres, affirme qu'il y aurait eu une ellipse. En effet, la phrase omise serait «il l'effaça puis la rendit à 'Ali qui écrivit»³¹. Ceux qui l'adoptent se basent sur le fait que les récits sont tous unanimes sur le fait que l'écriture du pacte était assurée par 'Ali. Dans sa note infrapaginale, l'auteur donne une autre version imputée à Ibn Abd Al-birr dans son ouvrage *Addourar fi almaghazi wa as-siyar* : « et 'Ali refusa de sa main *messenger d'Allah* et le Prophète, que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui, lui dit : indique-le-moi. Il le lui signala. Alors, le Prophète, que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui, l'effaça de sa propre main et lui ordonna d'écrire *de Mohammad Ibn 'Abdillah*. »

Un autre hadith figurant dans le Sahîh d'Al-Boukhâri (op. cit. 2003, vol I, pp. 126-128) fait apparaître cette notion d'écriture. Voici ce qu'il est dit :

Lorsque le mal du Prophète devint plus intense, il dit : « apportez-moi sur quoi écrire afin [que je vous dicte] d'écrire ce qui vous évitera après moi de vous égarer » Et Umar d'intervenir : "Le mal domine le Prophète (la paix soit sur lui) ; nous avons le Livre d'Allah, il nous suffit". Les présents divergèrent alors et les voix (s'élevèrent) bruyantes. Le Prophète (la paix soit sur lui) dit : "Levez-vous et laissez-moi ! Il ne sied qu'on se dispute en ma présence". Et ibn Abbâs de continuer en sortant : "Le malheur, tout le malheur, réside/résidait dans l'obstacle qui fut dressé entre le Messager d'Allah (la paix soit sur lui) et son écrit".

Si nous nous référons à ce hadith, surtout aux deux fragments soulignés, nous pouvons affirmer que l'acte d'*écrire* ne veut pas forcément dire qu'il le fait de sa propre main. L'argument avancé est la situation critique de l'état de santé du Prophète. En effet, il n'était pas en mesure d'écrire de lui-même. D'ailleurs le traducteur met cette interprétation entre crochets. D'autres hadiths vont dans ce sens dans la mesure où le signifié est *l'ordre d'écrire* et non pas l'acte d'*écrire* comme celui d'Ibn Abbâs : « le Messager de Dieu écrivit à

³¹ Ibn Hajar Al'asqalani, *Fath Albari bicharhi Sahîh al-Bukhâry*, volume 7, p. 504, cité par Qahtân `Abd Ar-Rahmân Ad-Douri, (1996 p. 44).

Héraclius l'appelant à embrasser l'islam, il lui avait envoyé sa lettre avec Dihya Al-Kalby... »³².

Selon Addahabi³³, qui s'est intéressé à ce problème affirme: « Je dis : ce n'est pas que tout qui sait uniquement écrire son nom est hormis des illettrés, car il ne s'appelle pas scribe. Des rois sont habiles dans l'écriture du signe bien qu'ils soient illettrés. Le jugement est à la base de la prééminence de la chose et non pas à l'image de ce qui est rare »

Pour les défenseurs de l'idée d'analphabétisme de Mahomet, il y a ceux qui allèguent que le sens du mot *écrire* ne veut pas forcément dire qu'il le fait de sa propre main, mais signifie qu'il ordonne d'écrire. Cela nous fait penser à l'exemple de *construire* dans des propositions comme « l'empereur X a construit la ville de Rome ». Cet énoncé ne signifie pas que l'empereur a lui-même procédé à la construction de la ville. En effet, il s'agit en réalité d'un ordre dudit empereur, de l'exécuter sous sa supervision.

Nous retrouvons d'autres arguments selon lesquels le Prophète serait mort en sachant lire et écrire. Ainsi, nous nous référons à Qahtân `Abd Ar-Rahmân Ad-Douri (1996, pp. 46-50) :

Abou Achaïkh a fait état d'un hadith attribué à Mujâhid, il dit : `Awn Ibn `Abdillah Ibn `Outbah d'après son père : le Prophète ne mourut qu'en ayant lu et écrit. J'ai dit ce récit à Acha`bi, c'est vrai, j'ai entendu nos compagnons dire cela. »

Ibn Aṭṭiyah dit : c'est un hadith faible. Et Albaji, que Dieu ait son âme en sa Miséricorde, dit : l'affaiblissement de cette information est la parole du grand public (des savants).

Ibn Mâjah et d'autres ont rapporté que, selon Anas le Prophète a dit : « j'ai vu écrit, la nuit où on m'a fait un voyage nocturne, sur la porte du Paradis : l'aumône (*sadaqah*) est dix fois récompensé et le prêt est de dix-huit fois.

³² *Sahih d'al-Bukhâry*, volume IV, op. cit. (p. 170)

³³ Qahtân `Abd Ar-Rahmân Ad-Douri op. cit. pp. 41-42

L'aptitude à lire ce qui est écrit présuppose l'aptitude à écrire. Il serait probable que le Prophète ait demandé à Gabriel de lui lire ce qui était écrit sur la porte du paradis. En effet, dans les récits traitant le sujet du voyage nocturne font état de diverses interrogations. Gabriel était le guide de Mahomet durant ce parcours dans les sept cieux, dans le paradis et dans l'enfer. Durant ce voyage l'Archange se chargeait d'expliquer ce qui attisait la curiosité du Prophète.

Parmi les arguments allégués permettant de prouver que le Prophète savait écrire nous retrouvons le hadith cité par 'Alqadi 'Ayyad, dans lequel il est dit que Mou`awiyah, alors secrétaire du Prophète, dit un jour à Mahomet : « Veille à ce que l'encrier soit toujours garni, le calame bien aiguisé, la lettre *bâ*' bien alignée, les dents du *sîn* nettement tranchées, l'œil du *mîm* très clair, le *ya*', le nom d'*Allâh* joliment tracé, les longues voyelles d'*Arrahmân* (Miséricordieux) et de *Arrahîm* (Tout Miséricordieux) bien visibles»³⁴

Si nous nous référons à ces propos, nous pouvons alors affirmer que Mahomet a dépassé le statut de savoir écrire et lire, dans le sens où il est devenu un artiste calligraphe qui donnait des instructions relatives à la bonne transcription des lettres. À cela s'ajoute un autre hadith aux termes duquel le Prophète parle de l'Antéchrist en disant qu'il a le mot « mécréant » écrit sur son front.

Ces hadiths, tous optant pour le refus de l'illettrisme du Prophète, sont considérés par la majorité des ulémas comme faibles quant à leur degré de créance. Alors, ils présentent un défaut de fiabilité pour prouver l'illettrisme du Prophète. Pour les réfuter, l'on avance un hadith dans lequel le Prophète dit : « nous sommes une nation illettrée, nous n'écrivons ni comptons »³⁵

Selon Ad-Dourri (1996, pp. 58-61), les chiïtes imamites, comme Attoussi et At-Tabarsi, affirment que le Prophète savait écrire après son apostolat. Même, leur Imam Ar-rida

³⁴ Cette traduction est prise de Mohammed Abed Al-Jabri, *Introduction au coran*, traduit de l'arabe par Mohammed Khmassi, Éditions Magrébines, 2010, p. 82

³⁵ Voir Ad-Dourri op. cit. p. 18.

dit qu'il lisait et écrivait en soixante-douze ou soixante-treize langues. Ce chiffre semble un peu hyperbolique dans la mesure où l'entourage linguistique de l'Arabie ne comprenait que qu'une dizaine de langues.

Tout lecteur ou auditeur de ces hadiths dirait que le Prophète savait écrire mais avait dissimulé cette capacité. Pourtant, nous pouvons dire qu'ils ne sont pas complètement et suffisamment probants pour affirmer qu'il était initié à l'écriture. D'autant plus qu'il se servait, comme nous le verrons ci-après, de scribes pour la rédaction des versets qui lui sont révélés. Par ailleurs, Mohammed avait reçu le Coran sous forme de révélation et non sous forme de dictée. S'il était initié à l'écriture, ne se serait-il pas passé de quiconque et n'écrirait-il pas ce qui est reçu de sa propre main ?

La question de l'illettrisme de Mahomet reste sujette à caution. Chaque courant réfute les arguments de l'autre. Toujours est-il que tout fait historique, au sujet duquel les chroniqueurs ne sont pas unanimes, reste incertain, surtout lorsque ce fait se mêle à ce qui est religieux. L'illettrisme du Prophète constitue en lui-même une preuve de son origine divine. En effet, même des personnes d'un niveau social plus élevé et sachant lire et écrire ne pouvaient, en aucun cas, produire un texte semblable au Coran. En somme, aucun d'entre eux ne pouvait relever le défi du Coran.

Le mot *Ummî* ne serait pas d'origine arabe. En effet, c'est une appellation des juifs à ceux qui ne font pas partie de leur secte. De la même manière les Arabes appelaient *A`jamiy* celui qui ne parlait pas leur langue. Aussi, les Romains appelaient *Barbare* toute personne n'appartenant pas à leur univers. Mais la question qui se pose est : quel est le nom utilisé par les Arabes pour désigner quelqu'un qui ne sait ni lire ni écrire dans la mesure où le vocable *Ummî* était inexistant dans leur langue ? Pour les musulmans, dire que le Prophète savait lire et écrire risquerait d'être taxé de blasphème. L'idée d'illettrisme du Prophète est une idée reçue inaliénable qui est au service du sacré.

1.1.5 Contexte social et religieux à l'avènement de Mahomet

L'islam s'est développé dans une situation dans laquelle il y avait déjà un grand nombre de religions et de pratiques sociales toutes différentes les unes des autres. C'est pourquoi Hamidullah (1989, p. 19) s'est interrogé sur la nécessité et le besoin d'une nouvelle religion et sur les circonstances qui ont permis le succès de cette religion. Afin d'y répondre, ce dernier cite Philippe K. Hitti lequel affirme « l'Islam aussi en sa forme originelle, est la perfection logique de la religion sémitique ».

Mahomet vivait dans un milieu où l'activité économique la plus importante était le commerce. C'est pour cela qu'il avait l'occasion de visiter des pays lointains comme les 'Abd Al-Qaïs (Oman et Bahreïn actuels). En outre, Hamidullah (1989, pp. 19-20) affirme que la foire de Dabâ était l'un des grands ports de l'Arabie où se rendaient des commerçants venant de Sindh, de Hind et de Chine ainsi que les gens de l'Orient comme de l'Occident. Par ailleurs, il ajoute qu'on retrouve chez Muhammad une admiration pour l'industrie chinoise. Cette admiration, il a dû la rencontrer lors d'un voyage à 'Umân ce qui explique le sens de cet énoncé attribué au Prophète : « allez chercher la science, même en Chine »³⁶

Polythéisme :

Le polythéisme était une religion qui existait en Arabie avant Mahomet. Plusieurs divinités sont adorées, dont quelques-unes sont citées dans le Coran : Al-Lât, Al-'Uzzâ, Manât, Ya'ouq, Houbal, ... ces objets de culte, considérés comme hantés d'esprits, transmettent leurs quêtes à Allâh (c'est une forme d'animisme). Ces formes de culte en Arabie antéislamique n'étaient pas les seules. En effet, le culte des morts existait chez les Arabes, mais il est resté mal connu. Le culte des anciens était assez répandu, davantage chez

³⁶ Ce hadith est considéré, par les spécialistes, inexistant. Il n'est cité par aucune des ressources de référence traditionnelles musulmanes.

les Arabes sédentaires que chez les nomades. Les Arabes rendaient des visites aux tombeaux et pratiquaient des rites³⁷.

Malgré cela, les Arabes avaient conservé leur croyance en l'unicité de Dieu (le *Tawhîd*). Selon le Coran, ils soutenaient l'idée selon laquelle les idoles servaient d'intercesseurs et permettaient de se rapprocher d'Allah : « ... Nous ne les adorons que pour nous rapprocher davantage d'Allah... » (39 : 3). Cet associationnisme est attribué à un certain 'Amer Ibn Louhay. Lors d'un voyage en Syrie ce dernier ramena avec lui l'idole Houbal qu'il installa dans le sanctuaire mecquois. Il appela les Arabes à l'adorer et ils répondirent favorablement vu la grande dignité dont il jouissait chez eux. En effet, 'Amer Ibn Louhay observa des syriens adorer les idoles et ce faisant il importa cette pratique à la Mecque. Il explique cela par le fait que la Syrie était un berceau des messagers et des Livres³⁸. Dans le *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 409), l'on précise que Houbal était originaire du sanctuaire syrien d'al-Balqâ'. Il le décrit comme une « divinité stellaire, statue faite de cornaline avec un bras en or ajouté par des Qurayshites, qui fut placé au-dessus du puits creusé par Abraham et dont la représentation sur une fresque à l'intérieur de la Ka'ba fut assimilé à Abraham. »

L'idolâtrie prend différentes formes. Les objets auxquels les Arabes vouaient un culte sont des pierres, des statues : « Chaque famille de la péninsule avait une idole qu'il convenait de toucher pour obtenir sa protection avant de partir en voyage et à laquelle un culte était voué. » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 408). C'est ce qui expliquerait l'existence de centaines d'idoles à l'intérieur et hors de la Ka'ba. Ces objets de cultes étaient localement fabriqués ou importés chez les familles riches. Autrement dit, le commerce de divinités était rentable. Le culte de ces objets était sous l'influence externe, syrienne ou nabatéenne. L'adoration se manifeste à travers certains rites tels que des circumambulation, des immolations de bestiaux spécifiques (à titre d'exemple une chamelle ayant accouché successivement dix femelles), des offrandes, des prosternations, des invocations, etc.

³⁷ In <https://fr.wikipedia.org/wiki/Mahomet>

³⁸ Safi Ar-Rahman Al-Mubarakfawri, *Ar-raheeq Al-makhtoum*, op. cit. pp. 52-53

Houhal n'était pas le seul à être apporté par Louhay. En effet, il avait apporté d'autres divinités lorsqu'il se rendit à Hît à la recherche d'un remède. Des gardiens étaient affectés à la conservation de ces divinités, chose qui deviendra dérisoire aux yeux des adeptes de l'islam. Celui qui est censé protéger a besoin lui-même d'être protégé. L'on rapporte souvent que des uns fabriquaient des statues-dieux de dattes. En cas de disette, ils mangeaient ces idoles-là qu'ils adoraient et qu'ils avaient fabriquées. Notons également que l'importateur de ces statues était d'une telle clairvoyance qu'il savait de quelle manière faire fortune, autrement dit, ils savaient comment installer ces objets de culte afin d'exploiter les offrandes. À ce sujet, lors de la première prédication de Mahomet ce sont ces prérogatives qui ont été attaquées, ce à quoi les bénéficiaires s'y opposèrent farouchement.

Aux yeux des adorateurs d'idoles, ce rite ne constituait pas une dérogation à la religion d'Abraham la *hanifiyya*. Bien au contraire, il s'agissait d'une innovation culturelle positive. En revanche, ils avaient gardé quelques aspects de la religion d'Abraham tels que la circumbulation autour de la Ka'ba ou le petit pèlerinage vers ce lieu (la `oumra). Néanmoins ce n'était pas sans y introduire des modifications selon les sources traditionnelles. Les divinités les plus connues sont celles citées dans le Coran : Allât, Al-'Uzzâ et Manât. La première se trouvait à At-Tâïf, la deuxième à Almouchallal aux larges de la mer rouge et la troisième à Oued Nakhla. À en croire le *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 409), cette trinité de divinités s'appelait dans certains versets coraniques *banât Allâh* (filles d'Allah).

D'autre part, « On raconte que 'Amr Ibn Louhay avait un génie comme conseiller. Celui-ci l'aurait informé de ce que les idoles du peuple de Nouh (Noé), à savoir Wadd, Suwâ', Yaghûth, Ya'ûq et Nasr, étaient enterrés à Jiddah. Sur ce, 'Amr ibn Louhay se serait rendu sur les lieux et après avoir déterré les idoles, les amena à Touhama, après quoi au pèlerinage, il les remit aux tribus de manière à ce que chacune d'elle et ensuite chaque maison disposât d'une idole. »³⁹.

³⁹ *Ar-raheeq Al-makhtoum* (Le Nectar cacheté), traduit de l'arabe par Cheikh GUEYE, op. cit. p. 53

Une autre pratique chez certains des Arabes consistait à consulter des azlâms, des baguettes qui avaient pour but d'être tirées au sort afin d'obtenir l'avis des divinités concernant le sort qu'on leur réservait. Elle se présentait sous trois façons⁴⁰ :

Sur les baguettes était inscrit soit « oui », soit « non » ou alors « neutre ». Le « oui » signifie que l'action envisagée est à faire, et pour le « non », l'action projet est à reporter alors que le « neutre » revient à recommencer l'opération. Une autre pratique était de mise si la généalogie de l'individu était douteuse. Dans ce cas de figure, il était amené à Houbal et le *Zalam* devait être consulté. En effet, sur une baguette était inscrit « minkoum » (de vous), sur une autre « min ghayrikoum » (d'autre origine que la vôtre) tandis que la dernière il y'avait d'inscrit « moulsaq » (rattaché). Si la première baguette était tirée au sort alors cela signifiait que l'homme en question était des leurs. En revanche s'il s'agissait de la deuxième baguette, alors l'individu n'avait ni généalogie ni postérité. Enfin, quant à la troisième, l'homme était considéré comme un allié. En somme, il ne s'agissait que d'un jeu de hasard et de pari après quoi les idolâtres paratgaient la chair des cheptels qu'ils leur avaient immolés. De plus, ils croyaient aux devins et aux astrologues.

Il existait également des signes de bonne ou de mauvaise augure. Certains animaux ou objets, dès qu'ils étaient aperçus, inspiraient soit de l'optimisme ou du pessimisme. Par exemple, ils choisissaient un oiseau ou alors une antilope et chassaient cet animal dans le but d'observer la direction qu'il allait prendre. Si l'animal prenait la direction de droite, ils le suivaient estimant être sur la bonne voie. Dans le cas du contraire ils refusaient alors de le suivre, poussés par le pessimisme. Dans le même cadre, ils accrochaient des talons de lapin, ils présageaient du mal de quelques animaux, de certaines demeures, de certaines femmes, etc. Ils croyaient que l'âme d'un homme tué ne quittait définitivement qu'après un acte de vengeance. Si l'âme n'était pas vengée alors elle errait dans le désert en criant : « à boire !, à boire ! », et elle ne se reposait qu'une fois les représailles accomplies. Cette croyance s'explique par la culture ancienne des Arabes selon laquelle la vengeance surtout

⁴⁰ *Ar-raheeq Al-makhtoum* op. cit. pp. 57-59 (il y a quelques dérogations remarquées entre l'œuvre originale et la traduite)

celle d'un des membres de la famille était un honneur. En cas de non vengeance, la personne est méprisée par son clan ; d'où les maintes guerres intestines entre les tribus des la péninsule arabe.

De même, la Ka'ba était un sanctuaire qui faisait l'objet des visites et des rites culturelles des Arabes. Elle aurait été construite par Abraham et son fils Ismaïl, selon les sources musulmanes. Hamidullah⁴¹ rapporte que ce sanctuaire était « construit, d'après la tradition, par Adam, lui-même après son arrivée sur terre comme lieutenant de Dieu, et reconstruit par Abraham, sanctuaire dont la sainteté pan-arabique n'a cessé de croître dans toute l'antiquité préislamique »

La Mecque était désertique et ainsi à l'abri de toute convoitise des conquérants. Les grandes puissances voisines ne pouvaient pas ou ne voulaient pas l'occuper car sa situation géographique la rend naturellement difficile d'accès. En fait, selon Almaghlouth (2004, p. 53)⁴², le nom *Hijâz* vient de *hâjiz* qui signifie *obstacle qui sépare deux choses*.

Le commerce et les caravanes étaient presque leurs seuls moyens de subsistance. Puisqu'il en est ainsi, les Mecquois faisaient le commerce avec la Syrie, l'Égypte et le Yémen. En raison de l'insécurité en Arabie, le commerce ne se faisait aisément qu'en mois sacrés où se tenaient les marchés célèbres arabes comme 'Oukadh, Mijana, etc. Concernant les autres activités économiques, les Arabes n'y excellaient point en comparaison avec les juifs ou les autres communautés voisines. Parmi les activités artisanales nous trouvons le tissage et la teinture qui sont l'apanage féminin, la forgerie... La grande partie d'agriculture était concentrée sur l'élevage du cheptel.

La société antéislamique de l'Arabie avait des vertus en vigueur parmi ses constituants, comme l'honneur, le courage, la parole donnée, la générosité, etc. L'on rapporte que leur générosité les poussait à faire de jeux de hasard. Leur gain était utilisé à nourrir les

⁴¹ Op. cit. p. 31

⁴² Il prend sa définition de *Lissant al'arabe* d'Ibn Mandhour, Tome 2, p. 785.

pauvres. Par ailleurs, tenir sa parole était comme considéré comme étant une religion. À cet égard, un Arabe pouvait tuer ses enfants ou ruiner sa demeure afin d'honorer son engagement. La noblesse d'âme faisait que les Arabes ne souffraient point d'entendre un mot comprenant de l'humiliation, de l'avilissement ou de la bassesse. À cela s'ajoutent la résolution ferme à atteindre un but glorieux et valorisant, la patience, le stoïcisme, l'aversion pour la lâcheté ainsi que la tromperie.⁴³

Pourtant, des pratiques ternissaient ces bonnes qualités :

Leur ignorance et leur ego soumis à l'esclavage avaient voilé leurs bonnes caractéristiques cachées sous leur nature humaine. Craignant d'être contraints à la prostitution dans le cas où ils étaient capturés comme esclaves lors des batailles, les Arabes païens tuaient leurs filles en les enterrant vivantes, à la grande consternation de leurs mères ; ou bien gaspillaient leurs besoins les plus élémentaires pour protéger leur réputation de générosité. Leur bravoure et leur intrépidité les incitaient à s'engager dans des batailles incessantes. Le lendemain était toujours synonyme d'effusion de sang. (Osman Nuri Topbaş, 2012, pp. 23-24)

Monothéisme

D'autre part, en Arabie se trouvaient des groupes minoritaires de juifs à Yathrib et des chrétiens. Ceux-ci contrairement aux polythéistes arabes, croyaient en l'unicité de Dieu. Ces monothéistes sont appelés les Gens de Livre puisqu'ils disposent des Écritures saintes.

Les juifs :

Le judaïsme existait surtout à Médine à l'avènement de Mahomet. En effet, les juifs étaient persécutés, leur lieu de culte était détruit à cause des conquêtes babyloniennes et assyriennes. Au 6^{ème} siècle avant J.C, ils subirent une pression du roi Boukhtnasar. Une partie était menée en captivité vers Babylone tandis que d'autres quittèrent Palestine pour s'installer au Hedjaz. Un deuxième exode eut lieu vers la fin du premier siècle en raison de l'occupation romaine des territoires palestiniens. Les Romains étaient oppressifs envers les juifs. Leur

⁴³ Voir à ce sujet *Ar-raheeq Al-makhtoum* (Le Nectar cacheté), traduit de l'arabe par Cheikh GUEYE, op. cit. pp. 70-73.

temple, étant détruit, des tribus juives émigrèrent à l'intérieur du Hedjaz et s'installèrent à Yathrib, à Khaybar à Taymā' et ainsi des Arabes embrassèrent le judaïsme par le biais de ces émigrants. Le judaïsme atteignit le Yémen grâce à As'ad Abi Karb. Parti, en guerrier, celui-ci ramena avec lui deux rabbins de la tribu de Qouraydhah. Son fils Youssouf Dhou Nouwas, régnant après lui, appela les chrétiens de Najrân au judaïsme. En refusant son appel, il les anéantit avec des trous en flamme en épargnant ni enfant ni femme ni vieillard.⁴⁴

Les chroniques et biographies traditionnelles font état de la quasi-inexistence des juifs dans la Mecque, mais ils fréquentaient des marchés et des foires annuelles surtout celle de 'Oukadh où ils vendaient des objets de commerce. Outre cette source d'argent, les juifs recouraient à un autre moyen « en se présentant comme devins sachant les choses cachées ou prédisant l'avenir. Comme « gens de l'Écriture », ils exerçaient un prestige particulier sur les Bédouins illettrés et crédules » (Hamidullah 1989, pp. 513-514). Les juifs et les chrétiens attendaient la venue d'un dernier messager de Dieu. Ainsi, les juifs de Médine disaient qu'avec l'arrivée de ce prophète attendu, ils le suivraient et écraseraient tous leurs ennemis et adversaires. D'autre part, l'on rapporte qu'ils l'attendaient non pas pour le suivre mais pour le tuer car le prophète attendu serait une prédiction de malheur pour eux. Rappelons-nous l'événement de mise en garde faite par Bahirâ à l'oncle de Mahomet pour la sécurité de ce dernier.

Dans le discours coranique, la formule d'appel « ô enfants d'Israël » ne se trouvent dans aucune des sourates révélées à la période mecquoise. Les expressions d'appels utilisées étaient « ô fils d'Adam ! » ou « ô hommes ! ». Cependant, Hamidullah (1989, p. 515) met en parenthèse le constat suivant : « il est vrai que dans 20 :80 l'expression « enfants d'Israël » a été employée dans un récit et non pas dans un appel ». Nous pouvons en conclure que les juifs n'avaient pas une influence prépondérante dans la vie du Prophète à la Mecque contrairement à ses polémiques avec eux après son arrivée à Médine. Les juifs sont mentionnés dans le

⁴⁴ Voir *la Biographie de Mohammad*, Cours du professeur : Omar Abou Maryam, Licencié de l'université de Médine, Faculté de jurisprudence, p. 6, trouvable sur <http://depliantsislamiques.com/wp-content/uploads/2014/07/La-biographie-de-Mohammad.pdf>. (Consulté et téléchargé le 7 juillet 2015)

Coran à la troisième personne pour reconnaître l'origine divine de leur religion ainsi qu'à les prendre à témoin de la véracité des dogmes des musulmans.

Des juifs avaient embrassé l'islam mais ils étaient désavoués par leurs confrères religieux. Notons que des récits coraniques parlent de Moïse et de ses mésaventures avec le Pharaon, en particulier l'évènement de la noyade de celui-ci. Ce dernier est considéré comme un avertissement aux païens de la Mecque. Par conséquent, « il est probable, suppose Hamidullah (1989, p. 522), que certains Juifs s'intéressèrent alors vivement aux controverses entre Muhammad et ses compatriotes, et s'occupèrent activement à rejeter sa qualité d'envoyé de Dieu. ». En fait, il est inconcevable d'imaginer que d'aucuns ne soient informés de la présence d'un Prophète à la Mecque ; d'autant plus si l'on sait qu'ils guettaient cette arrivée. De plus ils espéraient qu'il serait des leurs.

Hamidullah (1989, p. 527) constate que « la raison n'en est pas claire. Les Chrétiens n'ont pas non plus écouté le message du Prophète, mais il y a quelque chose que nous ne pouvons expliquer dans la différence de l'attitude envers ces deux communautés religieuses en quelque sorte rivales de l'Islam. Le Qur'ân combat les dogmes chrétiens beaucoup plus que ceux des Juifs, mais les rapports avec les Juifs sont moins bon qu'avec les Chrétiens. »

Les juifs sont accusés de dérogation aux préceptes de leur religion. Ils abusaient des gens et s'occupaient des affaires mondaines et profanes. Ils sont enclins à la domination et s'érigaient en seigneurs. En résumé, à en croire Al-Mubarakfawri (1999, p. 63), leur seule préoccupation était d'obtenir richesse et pouvoir, même s'il fallait perdre la religion et voir se répandre l'athéisme, l'incrédulité et le laxisme dans l'application des enseignements qu'Allah leur avait réservés et leur avait ordonnés de les considérer comme sacrés.

Les chrétiens :

Le christianisme entra dans la péninsule arabe de deux façons. La première entrée s'effectua lors de l'occupation, à double reprises, des Abyssins au Yémen au milieu du 4^{ème} puis aux débuts du 6^{ème} siècle. Sur ces contrefaites, l'évangélisation continuait ; un ascète,

nommé Faymiyoun, estimé par les gens de Najrân, honorable et sincère, les appela au christianisme et ils répondirent favorablement à son appel.

Au début du 6^{ème} siècle, Abraha parvint à régner au Yémen et œuvra pour une large expansion du christianisme. Il y construisit une église appelée « ka‘ba yéménite » à l’instar de celle de la Mecque. Il essaya de détourner les Arabes vers sa nouvelle bâtisse mais échoua. La sourate 105 rend compte de cet événement. À Najrân, au Yémen, la seule tribu où se trouvaient des chrétiens en grand nombre était celle des Balhârith (nom abrégé de Banou Al-Hârith Ibn Ka‘b). Les Najrânites furent les premiers sujets de l’État islamique à payer par capitation. Ils avaient conclu des pactes avec Mahomet et les sources de sa biographie exposent le contenu des missives qu’il avait expédiées ainsi qu’à leurs évêques.

Muhammad n’a dû, d’après Hamidullah (1989, pp. 21-22), « connaître ni l’Europe ni le Catholicisme ; il n’a eu de contact qu’avec les Arabes évangélisés de la Syrie, sous la domination byzantine. Ceux-ci doivent lui avoir fourni des éléments sur les dogmes chrétiens. » Nous ne savons pas si Hamidullah a fait attention à ce qu’il a dit ici. Ce qui est avancé est formellement rejeté par les musulmans sunnites qui affirment que le prophète avait reçu son message de Dieu ; personne ne l’avait informé. De même, des soupçons au sujet de l’origine du Coran peuvent être soulevés.

Selon les biographies et les ouvrages de référence traditionnels de l’Islam, les Chrétiens étaient beaucoup moins nombreux dans la Mecque. Le plus connu d’entre eux était Waraqah Ibn Nawfal, le cousin de la première épouse du Prophète, qui souhaitait parvenir à voir le jour où Mahomet serait proclamé Messenger de Dieu. À cet effet, Hamidullah (1989, p569) nous dit qu’il était initié au Christianisme probablement grâce aux prêtres syriens et que les autres Chrétiens étaient presque tous des esclaves. Tamîm Ad-Dârî était un chrétien, surnommé ainsi probablement à cause de ses voyages légendaires⁴⁵ et se serait converti avant l’Hégire.

⁴⁵ Si l’on se réfère Au *Sahîh* de Mouslim, Tamîm raconte avoir rencontré l’Antéchrist et discuté avec lui. Le numéro du hadith est 1499.

Partant de ce qui précède, nous pouvons constater que le petit nombre de Chrétiens s'expliquerait, soit par la prédication insuffisante exercée par les gens ayant embrassé cette religion, soit par les conduites et les rites de ces derniers qui auraient suscité le désintérêt des Mecquois. Ou encore, leur existence en minorité, les rend vulnérables et incapables de diffuser leur religion. Mais Al-Mubarakfawri (1999, p. 63) en donne l'explication suivante : « Les chrétiens, pour leur part, étaient redevenus des paganistes difficiles à comprendre, qui avaient, de manière étrange, confondu Dieu et l'homme. C'est pourquoi l'influence du christianisme sur les arabes qui le professaient n'était pas bien réelle : ses enseignements étaient loin du genre de vie des adeptes, genre dont ceux-ci ne pouvaient du reste se passer. »⁴⁶

La Hanifiyya :

Les Arabes croyaient en l'existence de Dieu malgré le culte des idoles. La preuve en est que les grandes divinités qu'ils adoraient sont appelées sont « banâtou Lâh » (filles d'Allah). Ils attribuaient les dieux, œuvres des humains, à Allâh, créateur de l'univers. La croyance en Allâh se trouvait au moins dans la société mecquoise. L'expression *Allâhoma* (ô Allâh), utilisée pour invoquer Allâh inclut cette idée ; référons-nous au pacte d'AlHoudaïbiyah dans lequel le négociateur de Quraysh a refusé « Bismillahi ... » et a exigé de la remplacer par « Bismika Allâhoma » (« par ton Nom ô Allah »).

Malgré l'idolâtrie, les traces de la croyance en l'unicité de Dieu subsistaient parmi quelques Arabes. Les biographies de tradition musulmane en citent quelques-unes ; parmi ces *hanîfs* se trouvaient des personnes comme Waraqah Ibn Nawfal, Abdullah Ibn Jahch, 'Uthmân Ibn al-Huwayrith, Zaïd Ibn 'Amer Ibn Nufayl. Ils refusaient de se prosterner devant des idoles ou de les invoquer comme dieux comme le faisaient la plupart des Qurayshites. C'était sous le nom de la *hanifiyya*, en dehors du judaïsme et du christianisme, qu'existait le monothéisme : « le passage décisif à celui-ci se fait par l'adoption de la *hanifiyya*. L'idée du

⁴⁶ C'est nous qui traduisons ses propos explicatifs.

hanîf est présente dans l'entourage du Prophète, et peut être définie comme un judaïsme moralisant proche du manichéisme. » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 458)

Le mot hanîf est un substantif désignant dans le Coran « le monothéisme par excellence. ». Il représente l'attitude du Prophète Abraham qui avait refusé d'adorer les idoles et s'était ensuite détourné du culte des astres. Les versets 76-81 de la sourate 6 rendent compte de cette affaire où le patriarche s'évertuait de convaincre ses contemporains de l'absurdité d'adoration des objets. Comme outil de raisonnement, il avait élaboré un stratagème, comme il a été relaté dans le Coran (sourate 21, versets 51-72) ; il avait détruit des idoles du temple puis il mit l'outil de destruction à la main de la plus grande d'entre elles. Quand ils lui avaient demandé si c'était lui qui était l'auteur de cet acte-là, il leur demanda de les interroger s'ils pouvaient parler.

Abraham est désigné dans le Coran comme *Khalilou Allâh*, ami de Dieu et fait partie des cinq grands prophètes appelés *oulou Al'azm* (doués de fermeté), à savoir Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet. Il est aussi considéré comme étant le Père des prophètes. La religion d'Abraham, qui avait reçu Dieu des *souhoufs* (feuilles), est la *hanifiyya* qui signifie être voué à Dieu et être sur le droit chemin loin des démarches tortueuses : « Abraham n'était ni Juif ni Chrétien. Il était entièrement soumis à Allah (Musulman). Et il n'était point du nombre des Associateurs. » (3 : 67)

1.2 La mise par écrit du texte coranique.

Si l'on s'intéresse à la rédaction du texte coranique, c'est qu'un texte écrit au VII^{ème} siècle au vivant du Prophète, ou peu après sa mort, a plus de chances de nous parvenir non altéré. Par contre, un texte, qui n'est écrit qu'après la disparition de celui qui l'a reçu, pourrait contenir des altérations. Signalons qu'en parlant de la sourate 96, première révélation coranique, le professeur Hamidullah⁴⁷ fait remarquer, dans l'introduction de sa traduction du Coran, qu'un des thèmes de cette première Révélation était « l'éloge de la plume comme

⁴⁷ Cité par Maurice BUCAILLE, *La Bible, le Coran et la science, Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Éditions Seghers, Paris, 1976 (p. 165)

moyen de connaissance humaine » et qu'ainsi s'expliquerait « le souci du Prophète pour la conservation du Coran par écrit ».

Toujours est-il que chacun de nous se pose la question sur la façon dont nous est parvenu le texte coranique. Cette question est sous-tendue par l'aspect à la fois historique et métaphysique de la révélation de ce texte religieux. Avant d'arriver à l'étape de sa rédaction, le Coran passait par différentes étapes allant de la source divine, en passant par l'archange Gabriel pour arriver au Prophète qui le récitait à ses Compagnons. Le texte coranique était révélé par tranches suivant les circonstances. La question de celui qui a écrit le texte tente toute personne qui fait abstraction de subjectivité.

La révélation du coran s'est étendue sur plus d'une vingtaine d'années. L'apostolat du Prophète Mahomet a commencé à l'âge de quarante ans jusqu'à avant sa mort à l'âge de soixante-trois ans. Et la révélation du coran s'est interrompue pendant un certain temps. Cet incident a mis le Prophète dans un embarras. La révélation de versets se faisait d'une quantité variante pouvant aller d'un verset à une dizaine de versets. Si l'on parle d'assemblage du coran, cela implique premièrement sa mémorisation et deuxièmement sa rédaction. Ainsi, plusieurs récits de la tradition musulmane indiquent cette mémorisation du coran, d'où l'expression « al jam' fi as-sodour qabla as-sotour », qui veut dire qu'il est rassemblé « dans les poitrines avant les lignes ».

L'expression arabe « jam' al-qur'ân » a un caractère problématique. Cette expression désigne les sens de « collecter », « rassembler », « recueillir », mais aussi « retenir », « apprendre par cœur ». Dans son ouvrage *Kitâb al-Masahif*⁴⁸, Ibn Abi Dâwûd rapporte que 'Ali aurait dit avoir collecté un Coran complet dans un codex. Mais, il précise qu'ici l'expression *jama'tu lqur'ân kullahu* prononcée par Ali signifie « j'ai appris le Coran par cœur ».

⁴⁸ Cité par Ali Amir Moezzi, in *Dictionnaire du Coran*, éditions Robert Laffont, Paris, 2007. p. XXV

En effet, les Arabes sont connus pour l'usage de leur mémoire dans leurs coutumes de transmission des poèmes composés de centaines et même de milliers de vers. Cette aptitude de mémorisation pallie l'analphabétisme chez la majorité des gens appartenant à la communauté arabe. Dans son *Sahîh*, Al-Boukhâri, cite sept apprenants du texte coranique. Cela ne veut pas dire que c'étaient les seuls qui avaient appris le Coran ; les livres de tradition islamique et de biographie du Prophète rendent compte de la concurrence entre les compagnons de Mahomet pour mémoriser le Coran.

'Ubâdah ibn as-Sâmit disait : « Lorsqu'un homme émigrerait (à Médine), le Prophète le dirigeait vers l'un d'entre nous afin de lui apprendre le Coran, on pouvait entendre dans la mosquée de l'Envoyé d'Allah le vacarme que produisait la récitation du Coran au point qu'il leur ordonna de baisser la voix par crainte de se tromper ». Cet attachement ferme à l'apprentissage du Coran eut pour conséquence que l'époque du Prophète fut celle où fut réunie le plus grand nombre de gens connaissant le Coran entièrement.⁴⁹

En effet, selon des hadiths, parmi les fidèles, les détenteurs du coran auraient des récompenses très intéressantes dans l'au-delà. Le jour du jugement dernier sera intercesseur en faveur de ceux qui l'ont appris et de ceux qui s'y intéressent comme il sera un protecteur du supplice de la tombe. L'apprentissage par cœur et l'enseignement du texte coranique sont considérés comme actes de piété.

Ainsi, il est difficile de recenser le nombre de ceux qui ont appris le Coran. Ceux dont il est question dans les livres de tradition islamique, ce ne sont que ceux qui l'avaient récité devant le Prophète. En tout cas, loin d'être écrit une fois pour toute, le discours coranique a connu des corrections, des retouches ou des relectures pour différentes raisons linguistiques, politiques, religieuses, etc. Cependant, le Coran diffère des autres Écritures saintes par l'existence d'une seule version bien qu'il y ait différents intervenants.

⁴⁹ Investigations dans le domaine des sciences coraniques, par *le grand imâm, le Cheikh al Azhar Mohammad Sayed Taniâwî* Introduction & traduction, par **SLIMANE REZKI**, Tabernacle des Lumières Juin 2010 (p.19)

1.2.1 Le Coran au temps du Prophète

Le Prophète avait autour de lui des scribes estimés à 29 personnes. Nous citons, à titre d'exemple, son cousin 'Ali, Ubayy, Zaïd, etc. Il leur ordonnait d'écrire les versets qu'il recevait et leur indiquait l'endroit qu'ils devaient occuper au sein des sourates. Il y avait aussi parmi des compagnons du Prophète ceux qui écrivaient le Coran de leur propre chef pour renforcer la fixation du Coran. Ainsi, ils transcrivaient des versets ou des sourates sur différents supports⁵⁰ et, par-là, l'écriture étaye l'apprentissage par cœur. Cette méthode est une forme d'écrit-mémoire facilitant la sauvegarde de la Révélation. Ce qui pourrait être en deçà de l'un pourrait ne trouver en la possession de l'autre et vice versa.

Une preuve que les fidèles écrivaient le Coran pour leur usage personnel est l'épisode de la conversion de 'Umar Ibn Al-Khattâb. Il était touché par un feuillet, que sa sœur lisait à haute voix avec son époux et où figurait la sourate 10 (Taha). Les livres traditionnistes rapportent que cet événement a eu lieu à la période mecquoise.

Des savants disent qu'il y avait ceux qui avaient rassemblé le Coran tout entier comme 'Ali Ibn Abi Tâlib, Ubayy Ibn Ka'b, Zaïd Ibn Thâbit, Abdullah Ibn Mas'ûd. Toutefois, le Prophète était décédé sans que le Coran fût rassemblé dans un codex. Les sources ne renseignent pas sur les conditions dans lesquelles ces recensions ont vu le jour. Ce que l'on sait est que les Compagnons du Prophète s'évertuaient de se prévaloir de compter parmi les premiers fidèles à avoir recueilli la révélation divine de la bouche de Mahomet. Il y a quelques petites divergences entre les recensions comme le classement un peu différent des sourates ou le nombre total de celles-ci.

Le Coran n'était pas révélé d'un seul coup, le Prophète attendait d'un temps à l'autre la descente des versets de façon successive. C'est donc inconcevable d'écrire entièrement le Coran alors qu'un fragment devait être intercalé dans telle ou telle sourate. Cela demanderait de refaire le travail chaque fois qu'il y avait quelque chose de nouveau. Également la

⁵⁰ Parmi ces supports, nous pouvons citer des lambeaux de parchemin, des tessons, des peaux d'animaux, des oplates de chameaux, des pierres, des pétioles.

compilation ne se faisait pas sentir tant que le messager était vivant et qu'il représentait une référence qu'on pourrait consulter en cas de besoin.

Notons que le Coran lui-même renseigne de sa rédaction au vivant du Prophète. En outre, le texte coranique s'inscrit dans une logique de constitution d'un recueil destiné à la récitation. Azzarkashi (2006, p310) rapporte que les Compagnons n'aiment pas qu'une journée passe sans qu'ils n'aient regardé dans le Codex. La lecture complète du Coran dans le Codex est sept fois meilleure en récompense que sa lecture par cœur.

Selon Ibn Abbâs, dans Sahîh Al-Boukhâri, l'ange Gabriel faisait réviser le Coran chaque mois de Ramadan :

D'après Yunus et Ma'mar, az-Zuhry dit : «'Ubayd-ul-lah ben 'Abdul- Lah me rapporta qu'ibn 'Abbâs avait dit : "D'entre les hommes, le Messager de Dieu (ç) était le plus généreux. Et cette générosité augmentait surtout durant le mois de ramadan après avoir rencontré Gabriel. Ce dernier, à chaque nuit de ramadan, venait pour l'enseignement du Coran ; après quoi, le Messager de Dieu (ç) devenait plus généreux que le vent [porteur de pluie]".»⁵¹

Quoi qu'il en soit, le Coran n'était pas écrit au temps du Prophète dans un livre. Nous ne savons pas si le Prophète aurait voulu que le Coran reste en état de récitation orale. D'ailleurs, rappelons que c'est le texte le plus appris par cœur dans le monde. Des compagnons ont fait leurs compilations, chacun de son propre chef. Ils l'écrivaient comme des blocs-notes sur des supports. Néanmoins, des hadiths laissent entendre une exhortation implicite à faire cette tâche. Pourquoi aurait-il utilisé des mots *Kitâb* (livre) ou *Mushaf* (codex) si ces deux n'existaient pas sous forme d'écrits ? Nous allons mentionner, en les traduisant, des traditions citées par Azzarkashi (2006, pp. 310-311) :

وروى الطبراني من حديث أبي سعيد بن عون المكي عن عثمان بن عبد الله بن أوس الثقفي عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قراءة الرجل في غير المصحف ألف درجة ، وقراءته في المصحف تضاعف على ذلك إلى ألفي درجة ، وأبو سعيد قال فيه ابن معين : لا بأس به .

⁵¹ Le Sahih d'al-Bukhâry, traduit par Harkat A., op. cit. vol I, p. 44.

At-Tabarâni a rapporté un récit d'Abou Sa'id Ben `Aoun Al-Makki, d'après 'Uthmân Ben Abdillâh Ben Aous Athaqafi, selon son grand-père, il a dit : le Prophète, que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui, a dit : « la récitation (de mémoire) de l'homme sans *Mushaf* est mille degrés, et sa lecture dans un *Mushaf* double cela à deux mille degrés » et Abou Sa'id, Ibn Mou`ine en dit : il est assez bien (ou pas mal)

وروى البيهقي في شعب الإيمان من طريقين إلى عثمان بن عبد الله بن أوس ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قرأ القرآن في المصحف كانت له ألف ألف حسنة ، ومن قرأه في غير المصحف فأظنه قال كألفي حسنة . وفي الطريق الأخرى : قال درجة ، وجزم بألف إذا لم يقرأ في المصحف

Albayhaqi a rapporté dans *Chou`ab Al'imâne* via deux voies à 'Uthmân Ben Abdillâh Ben Aous il dit : le messager de Dieu, que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui, a dit : celui qui lit le Coran dans un codex aura mille de mille récompenses, et celui qui le lit sans codex, je le crois avoir dit comme deux mille récompenses. Par autre voie, il a dit « grade » et il a affirmé par mille s'il n'a pas lu dans le codex.

وروى ابن أبي داود بسنده عن أبي الدرداء مرفوعا : من قرأ مانتني آية كل يوم نظرا شفع في سبعة قبور حول قبره ، وخفف العذاب عن والديه ، وإن كانا مشركين.

Ibn Abi Daoud a rapporté d'Abu Ad-Dardâ' : quiconque de ma communauté lit deux cents versets chaque jour, du regard, il lui sera accordé de l'intercession en faveur de sept tombes autour de la sienne, et le supplice sera atténué pour ses parents, même s'ils sont des mécréants.

وروى أبو عبيد في فضائل القرآن بسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : فضل القرآن نظرا على من قرأ ظاهرا كفضل الفريضة على النافلة. وبسنده عن ابن عباس، قال: كان عمر إذا دخل البيت نشر المصحف يقرأ فيه.

Abu `Ubayd dans *Fada'il Al-qur'ân* de son attribution au Prophète, que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui, a dit : « l'avantage du Coran en le regardant est comme l'avantage de l'obligatoire (devoir) sur la surrogatoire » et en attribution à Ibn `Abbâs, il a dit : en entrant à la maison, 'Omar déployait le *Mushaf* et y lisait.

وروى ابن أبي داود بسنده عن عائشة مرفوعا : النظر إلى الكعبة عبادة ، والنظر في وجه الوالدين عبادة ، والنظر في المصحف عبادة.

Ibn Abi Daoud a rapporté par attribution remontant à `Aïcha : « regarder la Kaaba est un culte, regarder la figure des parents est un culte, et regarder le *Mushaf* est un culte. »⁵²

D'après Mâlik⁵³ le Prophète a dit : "J'ai laissé au sein de vous deux choses qui, si vous vous y attachez, vous ne vous égarez jamais : Le Livre d'Allah et la Sunna de Son Prophète".

Parmi ce que l'on pourrait avancer pour argumenter que le Coran était compilé dans des recueils du vivant du Prophète est les propos d'Abdoullah Ibn 'Omar qui a rapporté que l'Envoyé de Dieu – Que Dieu lui accorde Sa Grâce et Sa Paix- a interdit qu'on emporte avec soi le Coran au pays de l'ennemi⁵⁴. Ceci est en faveur de l'idée selon laquelle il est permis de rédiger le Coran bien que l'on puisse dire que le Prophète recevait de temps en temps des révélations qui l'obligeaient chaque fois de modifier le Coran. Peut-être cela signifie la permission de le noter sans se préoccuper de l'ordre des sourates ni de celui des versets. Si nous nous permettons de le dire, il serait question des ébauches coraniques qui atteindraient le statut du Coran une fois la révélation sera interrompue.

Nous pouvons dire que l'ensemble du contenu coranique a été déterminé du temps du Prophète. En effet, il est rapporté que le Prophète avait habitude de se faire réviser le Coran par l'archange Gabriel chaque année. Cependant, la dernière révision s'était doublée, l'année de sa mort. Et cette double révision était un signe compris par le Prophète comme étant l'arrivée de la fin de ses jours.

Une interrogation frapperait la curiosité du lecteur ou de l'auditeur de ce hadith. Si cette révision-là était orale et se faisait oralement sans l'écrire, est-elle nécessaire au cas où le prophète serait décédé ? Est-ce que le prophète se chargeait lui-même de transcrire la révision

⁵² Ce hadith est faible selon Al 'Albani, *Da`if Al-Jami3 As-Saghir Wa Ziyadatouhou*, voir les hadiths 2854 et 2855.

⁵³ Cité par Mehdi Abou `Abdi-Rahman, *Le mérite de suivre la Sunnah et de s'y attacher*, 2014 (trouvable sur http://www.spfbirmingham.com/doc/Le_merite_de_la_Sunnah_et_de_sy_attacher.01.pdf, consulté le 5 février 2015), p. 15 ; voir aussi le hadith n° 3474 de Sahîh Muslim.

⁵⁴ *Sommaire de Sahîh Mouslim*, traduction révisée par Saïd M. AL-LAHAM, volumes I et II, Dar El Fikr, Beyrouth, 2013 (Volume II, p. 706).

ou faisait-il de même avec ses scribes et compagnons en leur dictant ce qu'il a retenu de sa révision avec Gabriel ? Cette hypothèse serait soutenue par des récits relatant que des Compagnons ou des épouses avaient chacun une compilation personnelle du Coran. Le Cheikh Aymen Rouchdî Souweyd affirme : « Bien que le Prophète Mohammad fût illettré ; ne sachant ni lire ni écrire ; la transcription du Coran fut corroborée par la présence de l'ange Gabriel. Ce dernier assistait en effet à la transcription. »⁵⁵

1.2.2 Le Coran au temps d'Abû Bakr

La rédaction du Coran dans un *Mushaf* est due au successeur du Prophète, le calife Abû Bakr. C'était le premier à le faire même si d'autres compagnons détenaient leurs propres recensions du Coran. Suivant le conseil de son successeur 'Umar, le khalife Abû Bakr était décidé, après une première réticence, à rassembler le Coran. Sous les fortes instigations, Abû Bakr avait accepté de s'engager à faire une compilation du Coran. C'était lui qui avait livré bataille contre les mouvements d'apostasie. La guerre d'Al Yamama aboutit au meurtre de Musaylima l'imposteur qui avait prétendu être Prophète, mais aussi d'un grand nombre de mémorisateurs du Coran, estimé à plus de 70 compagnons. Les musulmans ont trouvé cet incident alarmant et craignaient la perte du Coran ou de ses parties. Deux des récitants les plus connus, en l'occurrence Abû Mûsâ Al-Ash'arî et Sâlim l'affranchi de Abû Hudhayfah, avaient trouvé la mort lors de cette bataille-là.

Zaïd Ibn Thâbit était nommé pour cette mission en raison de ses qualités : sa jeunesse, son choix comme scribe de Prophète, son assistance à la Dernière Revue du Coran, son assistance à la dernière révision du coran, son objectivité, sa connaissance non seulement de l'arabe, mais aussi du syriaque et du juif, etc. En revanche, il trouva la tâche lourde puisque le Prophète ne l'avait lui-même pas faite ou n'avait pas ordonné de l'entreprendre. Son récit où

⁵⁵ Voir la conférence intitulée « Comment le Coran nous est-il parvenu écrit et récité » présenté à Paris en janvier 2002. Nous y avons apporté une correction d'une impropreté grammaticale en changeant *était* par *fût* après *bien que*. Document qui se trouve en ligne sur :

<http://www.masjidepinal.fr/extern/docs/autres/commentlecorannousestilparvenu> (consulté le 7/8/2015) p. 8

il relate cette affaire est rapporté par Al-Boukhâri dans son *Sahih*, nous en résumons les faits essentiels.

En effet, Zaïd Ibn Thâbit, après la mort des gens d'Al-Yamâmah, était convoqué par Abû Bakr qui se trouvait en compagnie de 'Umar Ibn Al-Khattâb. Abû Bakr l'a informé de l'inquiétude de 'Umar suscitée par une lourde perte des hommes le jour d'Al-Yamâmah. 'Umar lui avait exprimé sa crainte que cela ne touchât les mémorisateurs sur les divers fronts si bien que l'on perdrait une grande partie du Coran s'ils ne le compilaient pas. Il a proposé à Abû Bakr de compiler le Coran. Abû Bakr demanda : « comment puis-je faire une chose que le Messenger d'Allah n'a pas faite ? » Il dit : "Par Allah, c'est une entreprise bénéfique. Il n'a cessé d'en discuter avec moi jusqu'à ce qu'Allah ouvre ma poitrine et que je partage l'opinion de 'Omar".

Abû Bakr a expliqué à Zaïd les raisons pour lesquelles ils l'ont choisi pour cette tâche de compilation du Coran ; il était un homme jeune et sage et ils n'avaient pas de suspicion à son égard. Il écrivait la révélation pour le Messenger d'Allah. Zaïd trouvait la tâche très pénible, si l'on l'avait chargé de déplacer une montagne, cela aurait été moins lourd pour lui que la compilation du Coran qu'il lui était imposée. Il dit : « comment feriez-vous une chose que le Messenger d'Allah - paix et bénédiction sur lui - n'a pas faite ? » Abû Bakr dit : « Par Allah, c'est une entreprise bénéfique. »

Zaïd continue son récit : « Je n'ai cessé d'en discuter avec lui jusqu'à ce qu'Allah ouvre ma poitrine pour ce pourquoi Il avait ouvert les poitrines d'Abû Bakr et de 'Omar. Je m'employai donc à suivre le Coran le compilant des feuillets, des omoplastes, des feuilles de dattiers et des poitrines des hommes. Je trouvai deux versets de sourate At-Tawbah avec Abû Khuzaymah Al-Ansârî et seulement avec lui (...) Puis, pendant que nous copions les feuillets dans les codex, il nous manqua deux versets de sourate Al-Ahzâb que j'entendais le Messenger d'Allah - paix et bénédiction sur lui - réciter et que je ne trouvai qu'avec Abû Khuzaymah Al-Ansârî, celui dont le témoignage valait celui de deux hommes d'après le décret du Messenger d'Allah : (...) Je les mis alors dans leur sourate. » Les feuillets où le Coran fut ainsi compilé

furent conservés chez Abû Bakr jusqu'à ce qu'Allah le rappelle à Lui puis chez 'Omar jusqu'à ce qu'Allah le rappelle à Lui à son tour, puis chez Hafsah la fille de 'Omar »⁵⁶.

Des zones d'ombres planent sur la compilation du texte coranique. Ce qui est dit par Zaïd laisse entendre que les musulmans ne disposaient pas d'un Coran écrit en codex, mais était morcelé et noté dans différents matériaux. Nous en comprenons également que l'idée de rédiger le Coran ne se déroulait pas dans la pensée des musulmans. Nous ne savons pas pourquoi. Est-ce que le Prophète ne leur avait pas demandé d'accomplir une telle tâche ? D'ailleurs, elle paraît risquée suivant les propos d'Abû Bakr et de Zaïd qui avaient exprimé leur réticence quant à la rédaction du Coran.

Compiler le Coran à partir des supports épars était aussi une affaire qui s'était imposée à cause de la mort des hommes mémorisant, partiellement ou entièrement, le texte coranique. D'une autre façon, si la perte de ceux-là n'avait pas alarmé 'Omar, personne ne se serait donné la peine de rédiger le Coran qui s'annonçait une tâche lourde si l'on se réfère à la stupeur et la circonspection des Compagnons du Prophète. Notons que le Calife en était le plus confident, le plus intime et le plus fidèle. Il aurait su si le prophète avait laissé un Coran écrit ou non. De manière indirecte, ce récit réfute l'argumentation de ceux qui rapportent que le Prophète avait un *Mushaf* écrit de son vivant.

Dans ce même ordre d'idées, nous pourrions avoir toute légitimité de comprendre que le texte coranique était uniquement voué à la récitation. Ceux qui disent, comme nous le verrons ci-après, que le mot *qur'ân* implique cette idée, auraient raison. Dans ce sens, en cas de besoin, l'on pourrait recourir aux récitants du Coran ou à leurs successeurs et ainsi de suite, afin de les consulter au sujet d'un verset ou d'une sourate.

Toujours est-il que les gens de l'Arabie n'avaient pas coutume d'avoir affaire à la composition des livres comme leurs voisins comme les persans ou les byzantins. Les formes

⁵⁶ Le récit de la compilation traduit en français est pris de 'Abd Allâh Shehâtah, *Introduction aux sciences du Coran*, traduit par Mohammad et Ahmad Almurtada, 22 aout 2003 (site : <http://www.islamophile.org/spip/IMG/sciences-coran.pdf> (consulté le 1 février 2015))

d'écrits qui circulaient n'étaient que des feuillets disparates. Au lieu de s'adresser à l'un de ceux qui avaient recensé le Coran avant la mort du Prophète et au lieu d'adopter sa version et d'y apporter des affinements, le calife a chargé Zaïd pour des considérations citées dans le hadith d'Al-Boukhâri. Un Coran dans lequel beaucoup de personnes auraient contribué, serait facilement approuvé qu'un autre texte écrit par un seul individu. La dérogation à l'unanimité des musulmans constituait une erreur à éviter. À cela s'ajoutent les divergences des recensions individuelles à propos de l'ordre des sourates ou de leur existence.

Ce que nous pourrions aussi retenir de ce récit est que malgré la fiabilité dont il jouissait parmi les compagnons du Prophète, il ne s'était pas basé sur sa propre recension ou mémorisation du Coran. Cela indique le souci de garder l'authenticité du texte sacré. Ce que nous venons d'avancer est étayé par des propos de Yahya Ibn Abderrahmane ibn Hâteb, cité par Ibn Abi Daoud, qui a dit : Omar était venu, il a dit : « quiconque avait reçu quelque passage du messenger d'Allah, que la bénédiction soit sur lui, qu'il nous l'apporte »⁵⁷.

Selon Ibn Hajar, il précise dans ses *Masahif* (p 12)⁵⁸ que le désigné par « deux témoins » sont la mémorisation et l'écriture. As-Sakhaoui explique dans *Jamal alqourra'* (1/ 302)⁵⁹ que cela veut dire qu'ils témoignent que cela fût écrit entre les mains du Prophète. Ou bien il désigne que cela est l'une des variétés sous lesquelles le Coran est descendu.

Selon la même ressource, Zaïd et 'Omar, sous l'injonction d'Abû Bakr, n'acceptaient pas un passage sans le témoignage de deux personnes intègres. Ainsi l'ajout du critère de l'attestation de deux témoins reste un indicateur de la quête de l'authenticité de la source. De

⁵⁷ Jalâl al-Dîn As-Suyûtî, *Al-Itqân fî 'ulûm Al-Qur'ân*, édition Mou'assassat Al-ressalah Nachiroun, (Ressalah publishers), Beyrouth, 2008 (p.131).

⁵⁸ Cité par As-Suyûtî, op. cit. p. 131.

⁵⁹ Ibid.

ce fait, par souci d'orthodoxie dans la compilation, le récit laisse entendre que le Coran souffre réellement du manque de quelques versets si minimes soient-ils⁶⁰.

Zaïd avait entendu du messenger de Dieu la totalité du Coran, mais il voulait s'assurer que l'inscription du texte se trouvait chez quelques compagnons dans la mesure où s'il oubliait un verset il aurait pu alors demander l'aide de la contribution d'Abû Khuzaymah Al-Ansârî, et ainsi écrire le verset à l'endroit où il devait être. Cela ne veut pas dire que son travail est approuvé par tous. Alors, « Cette recension, si elle a bien existé, correspondait à la volonté du chef de la communauté de posséder un corpus coranique, tout comme d'autres compagnons en avaient eu ; il ne s'agissait pas d'imposer une version particulière à l'ensemble des fidèles. »⁶¹

1.2.3 Le Coran pendant le califat de 'Uthmân

Après être investi comme calife, 'Uthmân Ibn 'Affân a poursuivi les conquêtes islamiques vers d'autres coins en occident comme en orient. Par conséquent, l'empire devient plus étendu et les compagnons se sont dispersés pour prendre en charge le gouvernement des territoires conquis. Alors, des connaisseurs du Coran s'accusaient les uns les autres de commettre des erreurs. Même si Abû Bakr avait compilé le Coran dans un codex, des divergences étaient apparues sous le règne de 'Uthmân. Des instituteurs du Coran se fanatisaient pour les récitations qu'ils avaient apprises et désapprouvaient celles des autres.

Le commandant des troupes musulmanes, lors de la campagne d'Arménie (vers 30/650), a remarqué ces différences en entendant ses soldats réciter le Coran. Inquiet, il se dirige vers le calife et le met en garde contre une discorde parmi les musulmans au sujet de la récitation du Coran. Il lui conseille d'agir avant que « les membres de la communauté ne

⁶⁰ Nous reviendrons ci-dessous à la question des manques dont les compilateurs du Coran sont inculpés. (Voir p. 76).

⁶¹ Gilliot Claude, « Origines et fixation du texte coranique », *Études*, 2008/12 Tome 409, p. 643-652. (<http://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.htm>) (p. 644).

soient, sur le Livre, dans un désaccord similaire à celui des juifs et des chrétiens »⁶². C'est alors que 'Uthmân décida de réunir les connaisseurs du Coran et les consulta en vue de fixer le texte coranique.

Qu'est ce qui a généré cette situation de divergence qui a touché la lecture du Coran ? À l'époque de 'Omar, les conquêtes islamiques se multipliaient pour propager le message d'Allah. De ce fait, la carte du monde musulman s'est élargie. Des Perses, des Romains et tant d'autres contrées se trouvèrent conquises et des grandes parties des populations embrassèrent l'islam. Cela n'était pas sans influence sur le côté culturelle, en particulier la lecture du texte sacré. Leur accent était différent de celui des arabes.

Le second calife du Prophète envoyait des maîtres-récitateurs aux régions conquises pour enseigner aux convertis le « Livre d'Allah » et les préceptes de leur nouvelle religion. 'Omar n'avait pas seulement propagé l'islam, mais il avait aussi le dessein d'inscrire la tradition prophétique et ses hadiths. Ce qui l'en a dissuadé était son appréhension que les gens se détournassent du Coran.

On rapporte d'après Quradhah Ibn Ka'b : "Quand 'Omar nous envoya en Iraq, il nous accompagna et dit : 'Savez-vous pourquoi je vous ai envoyé ?' Ils dirent : 'Oui, pour nous honorer'. Il dit : 'Lorsque vous abordez un village bourdonnant par la récitation du Coran, ne les occupez pas avec les hadiths. Consacrez-vous au Coran et limitez la narration de la part du Messenger d'Allah - paix et bénédiction sur lui - et vous avez mon appui.'" Lorsque Quradhah arriva, on lui demanda : rapporte-nous (les paroles du Prophète). Il dit : 'Omar nous l'a défendu.'⁶³

⁶² *Dictionnaire du Coran*, éd Robert Laffont, paris, 2007 (p. 737)

⁶³ *At-Ta'rif bi lqur'ân wa l-Hadîth* (i.e. Introduction au Coran et au Hadîth) de Mohammad Az-Zaffâf, p. 203, citant *Tadhkirat Al-Huffâdh* d'Adh-Dhahabi. Citation de 'Abd Allah Shehâtah, Introduction aux sciences du Coran, traduit par Mohammad et Ahmad Almutada, 22 aout 2003 (site : <http://www.islamophile.org/spip/IMG/sciences-coran.pdf> (consulté le 1 février 2015) p. 24.

Il y avait parmi les envoyés de ‘Omar trois compagnons, sélectionnés des cinq qui ont compilé le Coran. Le récit suivant de Mohammad Ibn Sa`d donne une idée même partiellement sur l’origine de la divergence des lectures constatée lors du califat de ‘Uthmân :

Mohammad Ibn Sa`d rapporte dans ses *Tabaqât* d’après Mohammad Ibn Ka`b Al-Quradhî avec la chaîne de garants : Cinq parmi les Ansâr compilèrent le Coran du vivant du Prophète - paix et bénédiction sur lui - Mu`âdh Ibn Jabal, `Ubâdah Ibn As-Sâmit, Ubayy Ibn Ka`b, Abû Ayyûb et Abû Ad-Dardâ’. Pendant le califat de ‘Omar Ibn Al-Khattâb, Yazîd Ibn Abû Sufyân lui écrivit : Les habitants de la Syrie sont devenus nombreux et remplissent les cités. Ils ont besoin de gens pour leur enseigner le Coran et les instruire en religion. Prince des Croyants, envoie-moi en renfort des instructeurs pour leur enseigner. ‘Omar invita ces cinq personnes et leur dit : Vos frères en Syrie m’ont demandé en renfort des gens pour leur enseigner le Coran et la religion alors soutenez-moi - qu’Allah vous fasse miséricorde - avec trois d’entre vous. Si vous voulez, vous pouvez faire un tirage au sort. Sinon, si trois d’entre vous veulent sont volontaires, qu’ils se fassent connaître. Ils dirent : Il n’y a nul besoin de tirer au sort. Celui-ci est un homme âgé, parlant d’Abû Ayyûb, et celui-là est malade, désignant Ubayy Ibn Ka`b. Alors Mu`âdh, `Ubâdah et Abû Ad-Dardâ’ se portèrent volontaires. ‘Omar leur dit : Commencez par Hims car vous y trouverez toutes sortes de gens dont certains se trompent. Si vous le notez, alors instruisez-y un groupe de gens. Lorsque vous en serez satisfaits, que l’un de vous en prenne la responsabilité et que l’un des deux autres aille à Damas et l’autre en Palestine. Ils arrivèrent donc à Hims. Lorsqu’ils furent satisfaits des gens, `Ubâdah y demeura, Abû Ad-Dardâ’ alla à Damas et Mu`âdh alla en Palestine. Mu`âdh mourut durant la peste de `Amwâs. `Ubâdah quant à lui s’installa en Palestine par la suite et y mourut. Quant à Abû Ad-Dardâ’, il demeura à Damas jusqu’à son décès⁶⁴

D’après ce récit, nous pouvons constater une inadvertance à propos des différences des versions coraniques apprises par les émissaires et leur effet éventuel. La diversité des accents favorisera les écarts constatés dans les styles de récitation du Coran. Dix ans, ou plus, du règne de ‘Omar étaient à même de rendre l’État islamique très élargi et, par-là, difficilement contrôlable. Alors, ‘Uthmân avait hérité une succession lourde. Si nous disons cela, c’est

⁶⁴ Idem p. 25, selon la note infrapaginale cette citation est prise de : *At-Tabaqât Al-Kubrâ* d’Ibn Sa`d, volume 2, p. 356 et *Târikh Al-Qur`ân* (L’histoire du Coran) de `Abd As-Sabûr Shâhîn, p. 111.

parce que c'était à cause des faits de dissemblances d'opinions politiques ou religieuses que 'Omar a été assassiné.

À en croire Mostapha Sadiq Ar-Rafi'i⁶⁵, chaque contrée s'est approprié le style de lecture propre à un des compagnons du Prophète. Ainsi, les gens de Damas ont appris celle d'Almiqdâd ben Al'aswad, les gens de Koufa ont appris celle d'Ibn Mas'ûd, ceux de Bassora lisait suivant celle Abou Moussa Al'ash'ari et ils appelaient son *Mushaf* « quintessence des cœurs » un grand nombre des gens de Châm ont adopté la lecture d'Ubayy Ben Ka'b. Et l'on sait que le Coran se lit de différentes manières suivant les variantes selon lesquelles il est descendu. Par conséquent, les musulmans se divergent les uns des autres quant aux modes de lecture du Coran. Par rigorisme, ils commencèrent à s'anathématiser mutuellement probablement parce que, étant novices en Islam, ils ignoraient les différentes variantes et les lectionnaires du texte coranique.

Le danger se perçoit clairement ; la discorde se vit périlleuse dans la mesure où elle vit le jour parmi les militaires en présence d'épées ; et dans ce contexte la situation peut prendre une tournure dramatique. De nouveau, c'était Zaïd Ibn Thâbit qui fut sollicité. Le calife 'Uthmân envoya un émissaire à Hafṣah, veuve du Prophète et fille de son prédécesseur 'Omar pour qu'elle lui envoyât les parchemins afin de les copier dans un codex. Il ordonna à la délégation présidée par Zaïd (accompagné de trois Qurayshites) d'inscrire le Coran, en cas de divergence en quelque chose, en langue de Quraysh. Ensuite 'Uthmân restitua les parchemins à Hafṣah et envoya des exemplaires à d'autres régions.

Il est par ailleurs peu vraisemblable que 'Uthmân ait fait détruire les textes antérieurs, dont certains remontaient à l'époque même de Mahomet : plusieurs témoignages largement postérieurs montrent d'ailleurs que les recueils de certains Compagnons ont longtemps continué à être utilisés au moins jusqu'au IV^e/X^e siècle. La découverte à Sanaa de fragments dans lesquels l'ordre des sourates diffère de la « vulgate » confirme que cette destruction n'a pas été menée avec la rigueur que laissent entendre les récits : dans un cas, par exemple, la sourate 26 est suivie par la sourate 37 comme cela était le cas, d'après les sources, dans le

⁶⁵ *I'jazou lqur'ân wa albalaghatou an-nabawiyyah*, Dar Sobh, Beyrouth, 2007 p. 30.

codex d'Ibn Mas'ûd. En revanche, il convient de souligner que la recension de 'Uthmân est la première de bénéficier d'une diffusion écrite organisée⁶⁶.

La constitution presque simultanée des recensions concurrentes, celle de 'Ubayy et celle d'Ibn Mas'ûd par exemple, fait ressortir les enjeux de cette opération : les recueils sont des instruments de pouvoir ou d'opposition. Dans son article, Claude Gilliot⁶⁷ ajoute que « Cette collecte du texte ne fut pas sans rencontrer des oppositions⁶⁸. Pourtant la tradition musulmane tend à soutenir l'idée que cette version du Coran a été acceptée par tous. Les récits sur la collecte du Coran comportent de nombreuses contradictions qui conduisent à se poser des questions sur la véracité de la version musulmane des faits. ». L'opposition d'un compagnon du Prophète s'expliquerait par le vœu d'avoir une considérable dignité auprès de Dieu et de son Prophète au cas où sa propre recension serait élue comme version officielle. Les compagnons du Prophète, selon des récits traditionnels, fournissaient tout ce qui était en leur possession pour prétendre aux récompenses promises par le messager de Dieu pour garantir une vie de paradis, à l'au-delà.

N'oublions pas que le Coran, appris par les opposants-mêmes, englobe des versets ordonnant aux fidèles d'obéir aux tuteurs : « Ô vous qui avez cru, obéissez à Dieu, obéissez au messager et aux responsables d'entre vous. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Dieu et au messager, si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier. Cela sera bien mieux, et de plus belle incidence. » (Coran, 4 ; 59). Ce verset serait une raison pour laquelle des autres auraient eu leur refus de la vulgate de 'Uthmân alors calife des musulmans. En outre, ceux qui ont vécu avec le Prophète craignaient de tomber dans la fitna contre laquelle il met en garde. Par ailleurs, il prédisait l'avènement de ce fléau parmi les membres de sa communauté. Alors, chacun des compagnons lui demandait comment il pourrait s'en sortir s'il était parmi les témoins de cette fitna prévue.

⁶⁶ Dictionnaire du Coran (2007, pp. 737-738).

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Cette opposition ou refus vient du même auteur à savoir le compagnon Ibn Mas'ûd.

Mais il est notable que cette période du règne n'a pas connu de mouvements de révolte. Peut-être est-il question de la crainte d'être taxé de sortie à l'unanimité de la communauté. Il y a un hadith qui indique que le loup ne mange que la brebis qui s'écarte du troupeau. Nous avons indiqué que 'Ali, successeur de 'Uthmân, tout le long de son califat, n'a pas remis en cause la vulgate 'uthmânienne ; d'autant plus qu'il faisait partie des scribes du Prophète et de ceux qui connaissaient par cœur le Coran. Ajoutons à cela qu'il disposait de sa propre recension qu'il n'a pas imposée pendant la période de son règne. S'il l'avait occultée, il aurait commis, pour n'importe quelle raison, un flagrant délit envers les gens de la communauté musulmane. Ce que nous venons de dire pourrait être une réponse à ceci :

Les accusations de falsification du Coran les plus vigoureuses et les plus nombreuses se trouvent toutefois dans des sources chiïtes avant le milieu du x^e siècle. Pour les chiïtes, Ali, successeur légitime de Mahomet, était l'unique détenteur de la recension complète des révélations faites au Prophète. Après la mort du Prophète et la prise du pouvoir par les « ennemis de Ali » (Abû Bakr, Omar, etc.), cette version fut rejetée, principalement parce qu'elle contenait des hommages explicites à Ali et à ses partisans, et des attaques contre leurs adversaires.⁶⁹

Selon des ressources musulmanes, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, Ali était en faveur de l'entreprise de ses prédécesseurs, Abû Bakr et 'Uthmân. Selon Souwayd Ben Ghafilah, Ali a dit : « ne dites de 'Uthmân que du bien, il n'a fait ce qu'il a fait du *Mushaf* qu'en concertation de nous. Il a dit : que dites-vous de cette lecture ? J'ai entendu dire que certains d'entre eux disent : ma lecture est meilleure que la tienne, et cela risque d'être une incrédulité. Nous dîmes : qu'en penses-tu ? Il dit : je vois que les gens s'unissent sur un seul *Mushaf*, ainsi n'y aurait-il point de discorde ni de différence. Nous dîmes : louable est ce que tu en juges »⁷⁰

⁶⁹ Ces propos sont attribués à M.A Amir-Moezzi et E. Kohlberg, « Révélation et falsification. Introduction à l'édition du Kitâb al-qirâ'ât d'al-Sayyâri », *Journal Asiatique*, 293 (2005/2), p. 663-722. Cité par Claude Gilliot (op. cit. p. 646).

⁷⁰ Hadith rapporté par Ibn Abi Daoud, cité par Manna' Alqattân, *Mabâhith fi 'ouloum Al-Qur'ân*, édition maktabat Al Ma'ârif, Riyad, 2011 (Hadith traduit par nous-même), p 131.

1.2.4 Différence entre la compilation d'Abû Bakr et celle d'Uthmân

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons retenir que la différence se retrouve dans le motif et la manière de compiler. En effet, le motif chez Abû Bakr réside dans l'appréhension de la disparition du Coran avec la perte des porteurs du texte, qui sont morts en grand nombre dans la guerre contre l'hérésie (Al Yamama). En d'autres termes, la recension d'Abû Bakr n'a pas résolu tous les problèmes relatifs au Coran puisque cette dernière n'est pas reconnue par tous comme étant la version définitive du texte. Tout au plus, Abû Bakr n'avait pas fait de copies du Coran pour les distribuer, mais il avait gardé le codex en sa possession.

Cependant, pour 'Uthmân, la cause en est la différence des façons de lire le Coran qui allait semer une discorde parmi les musulmans qui s'accusaient les uns des autres de la fausseté de lecture. L'unité de culte et l'unanimité des adeptes de la communauté étaient primordiales pour Uthmân qui était alors homme d'État en plus de sa mission de guide religieux. C'est alors que s'étaient introduites les variantes du *rasm*.

La compilation d'Abû Bakr avait comme source les différents supports sur lesquels étaient transcrits des sourates et des versets coraniques. Cela était fait en gardant les sept versions dont le Coran était révélé. C'est-à-dire que, en termes de linguistique, Abû Bakr avait tâché de garder l'énoncé du texte coranique et non pas son énonciation qui pourrait varier d'un disciple à un autre selon la façon dont il l'avait reçue du Prophète. En outre, l'islam était dans ses premières expansions parmi les gens de l'Arabie. Alors le problème linguistique de lecture du Coran ne se posait pas encore.

Toutefois, 'Uthmân n'a gardé qu'une seule version de lecture en délaissant les six autres versions restantes. L'expansion de l'Islam a conduit à la conversion des non arabes. C'est alors qu'il fallait éviter toute dérogation de lecture. D'où le choix de la langue arabe de Quraysh. L'ordre des sourates et des versets sont conservés comme tels dans la compilation d'Abû Bakr. Signalons que 'Uthmân s'est basé sur le document d'Abû Bakr, hérité par son

successeur puis par sa fille Hafsah, épouse du Prophète. En d'autres termes, Omar aurait visé de disposer d'un corpus et non pas d'une édition définitive comme l'a fait 'Uthmân qui a pris conscience du danger des façons différentes de lire le Coran.

Les traditions ne parlaient pas de la façon dont étaient transportés les supports, sur lesquels l'on avait transcrit des versets, de la Mecque à Médine. Il est fort probable qu'ils furent transportés discrètement lors de l'émigration à Médine.

1.2.5 La grande attention vouée à la sauvegarde du Coran

De toute évidence, tout nouveau, surtout quand il revêt un aspect de sacralité, reçoit un grand intérêt pour ceux qui l'adoptent. De même, il constitue un certain choc pour ceux qui ne peuvent l'ingurgiter. Cela s'applique au coran qui a envoûté des uns et repoussé d'autres. C'était un nouveau discours qui allait changer la donne en faveur des envoûtés et à l'encontre des répugnés. L'avènement du Prophète au sein des Arabes les avait fortement dérangés, c'est pourquoi ils l'avaient qualifié de fou, magicien, devin, etc. En revanche, une partie des contemporains de la révélation coranique en voit un discours qui éloigne des ténèbres dans lesquelles vivait leur société.

Tant d'œuvres culturelles relatives au discours coranique, comme sa lecture, sa mémorisation, sa psalmodie, son enseignement sont méritoires pour tous ceux qui croient au message vulgarisé par Mahomet. Les spécialistes parlent de ce l'on peut traduire par « mérites du Coran » (Fada'il Qur'ân). En outre, les prières, obligatoires ou surrogatoires, silencieuses ou à haute voix, ne sont considérées valables que si la première sourate et un extrait du coran y sont lus. Ce qui veut dire que tout musulman doit nécessairement apprendre une partie du discours coranique. Ainsi, une importance, si minime soit-elle, devrait être consacrée au Coran par tout fidèle musulman.

L'intérêt dont jouissait, et encore aujourd'hui, le Coran est le fait qu'il constitue la constitution et la première source de législation en islam. Comme principe religieux, apprendre le Coran est un acte de dévotion envers Allah : « La mémorisation intégrale du Qur'aan est farz kifayah, c'est-à-dire obligatoire à tous, mais si un nombre suffisant de gens

le mémorise, les autres ne seront pas considérés, comme coupables. Par contre, s'il n'y a pas un seul haafiz (qu'Allah protège) tous, les musulmans seront tenus responsables et considérés comme des pécheurs »⁷¹

Étant donné que le Coran est la parole de Dieu, il doit occuper une place supérieure à toute autre chose dans la vie du musulman. C'est ce qui est formulé dans ce hadith dans lequel le prophète a dit : "Allah a dit que celui que le Qur'aan absorbe à tel point qu'il ne trouve pas de temps pour faire Mon Zikr et me faire des supplications (doua's), Je lui donnerai plus que ce que Je ne donne à ceux qui me font des supplications. La supériorité de la Parole d'Allah sur toutes les autres paroles est comme la supériorité d'Allah sur toutes Ses créations »⁷²

Aimer Dieu s'exprimerait par l'attention réservée à sa parole et à sa propagation. À mesure que le croyant s'attacherait au texte coranique, il se rapprocherait du révélateur du Coran. Par contre, en cas de négligence, il ferait preuve de manque de respect et ainsi serait banni ou moins fortuné que les autres. Le texte coranique enracine lui-même sa vénération dans maints versets ; il se présente comme une source de miséricorde, un guide spirituel, une guérison... considérons les quelques versets suivants :

- * ... Récitez donc ce qui [vous] est possible du Coran. Il sait qu'il y aura parmi vous des malades, et d'autres qui voyageront sur la terre, en quête de la grâce d'Allah, et d'autres encore qui combattront dans le chemin d'Allah. Récitez-en donc ce qui [vous] sera possible... (73/20)
- * Nous faisons descendre du Coran, ce qui est une guérison et une miséricorde pour les croyants cependant. Cependant, cela ne fait qu'accroître la perdition des injustes (17/82)
- * Voici les versets du Livre plein de sagesse, c'est un guide et une miséricorde aux bienfaisants (31, 2-3)
- * Ceux qui ne croient pas au Rappel [le Coran] quand il leur parvient... alors que c'est un Livre puissant [inataquable]. Le faux ne l'atteint [d'aucune part], ni par devant ni par

⁷¹ Mohammad Zakariya Sahib, *Les vertus du Qur'aan*, p. 10, livre trouvable sur http://www.islamicbulletin.org/french/ebooks/quran/virtues_quran_french.pdf (document téléchargé le 14 janvier 20 janvier 2014)

⁷² Ibid. p. 12

derrière : c'est une révélation émanant d'un Sage, Digne de louange. Il ne t'est dit que ce qui a été dit aux Messagers avant toi. Ton Seigneur est certes, Détenteur du pardon et Détenteur aussi d'une punition douloureuse. Si Nous en avons fait un Coran en une langue autre que l'arabe, ils auraient dit : "Pourquoi ses versets n'ont-ils pas été exposés clairement ? quoi ? Un [Coran] non-arabe et [un Messager] arabe ?" Dis : "pour ceux qui croient, il est une guidée et une guérison". Et quant à ceux qui ne croient pas, il est une surdité dans leurs oreilles et ils sont frappés aveuglement en ce qui le concerne; ceux-là sont appelés d'un endroit lointain. (41 : 41-44)

Les versets susmentionnés ne sont qu'un exemple des traits dont se qualifie le Coran qui feraient de lui un discours illuminant qui est digne d'être sauvegardé à tout prix. Le Coran se présente comme détenteur de vertus. Des oulémas musulmans consacrent des ouvrages à rendre compte des mérites du Coran. Ce dernier est montré dans la sunna comme une source inépuisable du savoir à des personnes qui s'occupent de le contempler et de le décortiquer.

Par ailleurs, selon le texte coranique, la sauvegarde du Coran est une affaire qui est garantie par Dieu son Révélateur. Des versets affirment cela en l'appuyant parfois avec des serments de Dieu. En voici un exemple : « Non ! ... Je jure par les positions des étoiles (dans le firmament). Et c'est vraiment un serment solennel, si vous saviez. Et c'est certainement un Coran noble, dans un Livre bien gardé, que seuls les purifiés touchent ; C'est une révélation de la part du Seigneur de l'Univers. » (56 : 75-80). Nous évoquons aussi ce verset qui suscite une polémique d'explication ou d'interprétation et subséquentement de traduction. La traduction suivante (celle de l'ouvrage que nous citons d'adoption) traduit le mot arabe *dhikr* par *coran*. « En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien. » (15, 9). Ajoutons ceci qui seconde les précédents : « Mais c'est plutôt un Coran glorifié, préservé sur une Tablette (auprès d'Allah). » (85, 21-22)

Des récits de tradition musulmane indiquent la grande importance accordée par le Prophète de l'islam au Coran. Quand l'archange Gabriel lui en révélait un fragment, il craignait que ne lui échappât ce qui lui était énoncé. C'est pourquoi le verset suivant était révélé : « Ne remue pas ta langue pour hâter sa récitation. Son rassemblement (dans ton cœur

et sa fixation dans ta mémoire) Nous incombent, ainsi que la façon de le réciter. Quand donc Nous le récitons, suis sa récitation. À Nous, ensuite incombera son explication.» (75 : 16-19). Il a ainsi reçu une injonction divine afin qu'il soit rassuré que Dieu est garant de du rassemblement du Coran dans le cœur de son messager. Un autre passage coranique vient corroborer cette instruction : « Que soit exalté Allah, le Vrai Souverain ! Ne te hâte pas [de réciter] le Coran avant que ne te soit achevée sa révélation. Et dis : "Ô mon Seigneur, accrois mes connaissances ! "» (20 : 114).

Quant aux Compagnons du Prophète, les hadiths rapportés font état de la concurrence qui s'avivait entre eux concernant la mémorisation, l'étude, la lecture ou l'écriture du Coran. Le Coran a aussi une valeur semblable à des objets matériels. Dans ce sens, au temps du Prophète, un mariage s'était conclu grâce à des fragments appris par le prétendant au mariage. En effet, des passages coraniques ont tenu lieu de dot et ont ainsi acquis une valeur symbolique. Voici un extrait du texte du hadith rapporté par Mouslim⁷³:

Sahl Ben Sa'd As-Sa'idi a rapporté ; une femme vint trouver l'Envoyé de Dieu – que Dieu lui accorde sa Grâce et sa paix- et lui dit : « ô Envoyé de Dieu ! Je viens t'offrir ma personne (pour me marier) ». Il la regarda en fixant ses yeux sur elle, puis il baissa sa tête. Quand elle s'aperçut qu'il n'a pas pris une décision à son égard, elle s'assit. Un homme de ses compagnons se leva et dit : « ô Envoyé de Dieu ! Si tu ne veux pas la prendre en tant qu'une épouse, mari-moi avec elle. Il lui répondit ; « Non par Dieu ! Va chez tes parents et vois s'il y a quelque chose que tu puisses trouver ». L'homme partit puis revint et dit : « Non par Dieu, je n'ai rien trouvé (pour l'offrir comme dot) » [...]

L'homme garda sa place, et comme sa présence devint longue, il se leva et partit, mais comme l'Envoyé de Dieu – que Dieu lui accorde sa Grâce et sa Paix- le vit dans cet état, il ordonna qu'on le ramène. Lorsque l'homme revint et regagna sa place, il lui dit : « connais-tu par cœur quelques sourates du Coran? Il répondit : « je connais telle et telle sourates (il les dénombra)». L'Envoyé de Dieu -que Dieu lui accorde sa Grâce et sa Paix lui dit alors : « les connais-tu par cœur ? ». – oui, répondit-il. –va donc, rétorqua –t-il tu l'auras comme épouse en vertu de ce que tu connais du coran ».

⁷³ In *Sommaire du Sahîh Mouslim*, vol. I, op. cit. pp. 426-428

Le Coran est garant d'une certaine estime parmi les composants de la communauté musulmane. Il permet à celui qui l'apprend de se hisser au rang de dignitaires ; le Prophète a dit : « Le meilleur d'entre vous est celui qui a appris le Coran et l'enseigne (aux autres) »⁷⁴. Ce hadith se considère comme une exhortation à l'apprentissage et à la sauvegarde du texte coranique ne serait-ce qu'un petit fragment. L'incitation à faire cela attiserait une émulation parmi les fidèles. Le hadith suivant du Prophète, rapporté par Abou Hourayra, en est un exemple : « l'envie n'est qu'en deux choses : lorsqu'un homme apprend le Coran et le récite matin et soir et est ensuite envié par son voisin qui, en l'écoutant, dit : si seulement j'ai eu ce qu'un tel a déjà eu afin que j'œuvre comme lui ! ». Quant à la deuxième chose, c'est Dieu qui accorde à une personne une certaine fortune qu'il dépense convenablement est ensuite est enviée par une deuxième personne qui dit : " si seulement j'ai eu ce qu'un tel a eu afin que j'œuvre de la même manière que lui" » (sommaire du Sahîh d'Al-Boukhâri, Vol II, 2008, p. 416)

Une multitude de hadiths incitent à l'apprentissage du Coran. Citons-en ceux-ci dont les trois premiers sont tirés du Sommaire du Sahîh Mouslim, (vol I op. cit. pp. 426-430) :

1. Abou Moussa Al'ash'ari a rapporté que l'Envoyé de Dieu - que Dieu lui accorde sa Grâce et sa Paix- a dit : « le croyant qui récite el Coran est comparable au cédrat : son odeur est parfumée et sa saveur est délicieuse. Le croyant qui ne récite pas le Coran est comparable à une datte : elle n'a pas un parfum, mais son gout est sucré. L'hypocrite qui récite le Coran est comparable à un myrte ; son odeur est bonne mais son gout est amer. L'hypocrite qui ne récite pas le Coran est comparable à une coloquinte ; elle n'a aucune odeur et son gout est amer. »
2. Aïcha a rapporté que l'Envoyé de Dieu - que Dieu lui accorde sa Grâce et sa Paix- a dit : « celui qui récite le Coran avec habilité sera avec les (anges) purs et nobles. Et celui qui récite le Coran avec les difficultés et de peine, aura deux récompenses. »
3. Abou Oumama Al-Bahili a rapporté qu'il a entendu dire à l'Envoyé de Dieu - que Dieu lui accorde sa Grâce et sa Paix- : « récitez le Coran car il intercèdera en faveur de son lecteur au jour de la résurrection. Récitez les deux sourates qui sont pleines de lumière : « la vache » et « la famille de Imran », qui seront transformées le jour de la résurrection en

⁷⁴ In *Sommaire du Sahîh AlBoukhâri*, Vol II op. cit. p. 416

deux nuages ou deux petites nuées ou deux bandes d'oiseaux qui étaleront leurs ailes et plaideront la cause de ceux qui les ont récitées surtout la sourate « la vache », car il y aura une bénédiction en la récitant et une amertume si on ne la récitera pas, et les hypocrites n'auront plus son mérite ».

4. Le prophète (S.B sur lui), rapporte 'Abdullah Ben 'Umar (que Dieu l'agrée), a dit : celui qui a (appris et retenu le Coran ressemble au propriétaire des chameaux entravés, si ce dernier veille sur les entraves, il gardera (ses chameaux), et s'il défait, les chameaux partiront »⁷⁵

De ces hadiths, nous pouvons constater l'usage des comparatifs (comparable à, ressemble à) la copule « être » qui sert à décrire l'état, etc. Ces outils linguistiques indiquent les différents degrés d'excellence et les différences entre les musulmans qui portent intérêt au Coran. La distribution des rétributions dans la vie éternelle ne serait pas la même pour chacun. Chacun prendrait sa récompense suivant le degré d'attachement au texte sacré. Dans le hadith n° 1, la comparaison met en lien la lecture du Coran et des objets concrets pour que l'on puisse se représenter l'importance de lire le Coran.

Les lecteurs assidus du coran, ses enseignants, ceux qui se conforment à ses commandements et à ses interdictions ont des promesses de rétribution dans l'ici-bas comme dans l'au-delà. L'ici-bas, le Coran serait un protecteur de son porteur contre tout ce qui est maléfique surtout la magie. La fonction thérapeutique du Coranique fait que son détenteur soit loin d'être une destination d'atteintes ou de problèmes d'ordre physique ou psychologique, l'on s'en sert dans la théurgie au monde islamique. De même, il serait source de bénédiction et d'illumination. Dans l'au-delà, le Livre sacré serait un protecteur qui tiendrait compagnie à ses amis contre les terreurs de la tombe ; il servirait d'écran notamment face aux deux anges Mounkar et Nakîr. À ce propos, le texte coranique se présente donc comme un discours fonctionnel. Cela nous fait penser à la distinction à faire entre l'interprétation et l'utilisation des textes. Le Coran est mobilisé à plusieurs égards dans des intentions thérapeutiques, politico-religieuses, etc. par ceux qui en profitent. En outre, les exégètes mobilisent différents savoirs pour expliquer ou interpréter ce texte sacré dans un cadre culturel et juridique.

⁷⁵ *Sommaire du Sahîh Al-Boukhâri*, p. 416.

Dans ce même ordre d'idées, le Coran permettrait à celui qui sait le lire convenablement d'atteindre un stade paradisiaque en fonction de ce qu'il aurait lu :

Hazrat Abdoullah Ibné Omar (RA) raconte que Raçouloullah a dit que le jour du Qiyaamah il sera dit à l'homme du Qour'aan : "Lis et gravis les échelons du Paradis et lis avec *tartil* (lentement et correctement avec *tajweed*) comme tu lisais sur terre. Ta demeure (dans le Paradis) sera là où tu parviendras lorsque tu liras le dernier verset."⁷⁶

Dans cette perspective, le discours coranique acquiert un aspect extraordinaire puisqu'il aurait la faculté de plaider, de défendre, de protéger, d'incriminer, de tenir compagnie, etc. En considérant toutes ces qualités intégrales et larges, tout fidèle croyant chercherait refuge en s'intéressant ardemment au texte sacré. Il ne faut pas omettre que ceux qui ont mémorisé par cœur le coran sont très nombreux et de ce fait il serait, sans conteste, le texte le plus mémorisé au monde.

Partant de là, la sauvegarde du texte coranique se ferait par héritage de père en fils. Les parents seraient rémunérés eux aussi si leur progéniture prend soin du Livre sacré. Transmettre le Coran aux enfants pourrait se faire soit par son enseignement de la part des parents ou alors par le biais d'un enseignant. En d'autres termes, les parents dans l'au-delà hériteraient de leurs enfants comme ceux-ci héritaient d'eux généralement dans l'ici-bas :

Hazrat Ma'az Johani (RA) raconte que Raçouloullah a dit : "Celui qui lit le Qour'aan et agit selon son contenu, verra ses parents porter le jour du Qiyaamah une couronne dont l'éclat sera plus grand que celui du soleil même si celui-ci était à l'intérieur de votre maison dans ce monde. Alors que pensez-vous de la récompense de celui qui lui-même agit selon ce que le Qour'aan contient?"⁷⁷

Si telle est la récompense des parents du lecteur, qui ont assuré son éducation, quelle serait celle réservée au lecteur-même ? Nous pouvons en déduire que la récompense du

⁷⁶ Mohammad Zakariya Sahib, op. cit. p. 27. Dans le récit, le mot *qiyamah* désigne « le jour de résurrection », *raçouloullah* signifie « envoyé de Dieu », *tajwid* veut dire « psalmodie avec bonne articulation des phonèmes et des syllabes »

⁷⁷ Ibid. p. 32.

lecteur serait tellement abondante qu'elle déborderait et serait versée à ses parents. La couronne qu'ils porteraient est significative ; ils seront traités en roi et reine intronisés dans le paradis. Là encore, c'est un honneur tant recherché par les Croyants au message coranique. Non seulement la relation de parenté filiale bénéficierait de l'offre gracieuse accordée au lecteur du Coran, mais la récompense pourrait s'étendre aux autres membres de sa famille. Il aurait la possibilité de sauver des membres condamnés à intégrer l'enfer. Voici un hadith, rapporté par Ali, selon lequel le Prophète a dit : « Quiconque lit le Qour'aan, l'apprend par cœur, considère ses halaal comme halaal et ses haraam comme haraam (c.à.d. considère ce qui y est mentionné comme halaal comme étant halaal et ce qui y est mentionné comme haraam comme étant haraam), Allah le fera admettre au Paradis. Il acceptera son intercession en faveur de dix personnes de sa famille sur qui l'enfer est devenu waajib (obligatoire). »⁷⁸

D'autre part, un musulman ignorant du Coran est dévalorisé. Alors, il risque un danger. Voici un hadith, rapporté par Ibn 'Abbâs, dans lequel le Prophète décrit le non porteur du Coran en disant : « Celui qui dans son cœur n'a aucune partie du Qour'aan est comme une maison abandonnée »⁷⁹. En outre, le Coran pourrait déterminer le sort de l'être humain suivant la façon dont il le traite. Selon Jabir le prophète a dit : "Le Qour'aan est un intercesseur dont l'intercession est acceptée et un plaideur, dont la plaidoirie est maintenue. Il entraînera celui qui le garde devant lui au Paradis, et celui qui le place derrière lui en Enfer"⁸⁰.

Ce hadith contient un style de séduction et d'intimidation. Donc, tout désireux d'éviter un sort désastreux est tenu de s'intéresser au Coran. Ce dernier serait ainsi un passeport, un document de séjour dans le paradis ou dans l'enfer. D'ailleurs, selon un autre hadith, l'intercession du Coran est de premier plan et ce statut prévaut sur l'intercession des prophètes et des anges. D'autres ressources de tradition musulmane font état de la nature du

⁷⁸ Ibid. p. 36, hadith narré par l'Imam Ahmad, At-Tirmidhî, Ibn Mâjah et Addârami. Dans cette traduction du hadith le mot *halaal* veut dire « licite » contraire du *haraam* qui signifie « illicite ».

⁷⁹ Ibid. p. 38, hadith narré par At-Tirmidhî et Addârami

⁸⁰ Ibid., pp. 67-68, narré par Ibn Hibbân et Al-Hâkim.

châtiment qui serait infligé à celui qui témoigne une indifférence envers le Livre sacré. Cela nous invite à penser à l'idée soutenue par les philosophes musulmans concernant le caractère créé ou incréé du Coran.

Nasr Ben Mohammad As-Samarqandy (2002, p. 383) évoque des hadiths comportant une incrimination de celui qui désapprend ou néglige le Coran :

Le Prophète a dit : « on m'a fait voir les péchés commis, je n'ai vu plus grand que celui qui a lu le Coran puis il l'abandonne »

Le prophète a dit : « celui qui a appris le Coran puis l'a oublié sans qu'il soit excusable, on lui abaissera un degré pour tout verset oublié et viendra au jour de la Résurrection manqué » et dans une autre version « viendra au jour de la Résurrection ayant une main amputée »

Par ailleurs, le Coran doit être lu et étudié en groupe. Le hadith de Mouslim laisse entendre cette incitation à le faire. Ainsi, le cadre institutionnel du devoir d'étude et d'enseignement du Coran peut être déduit de ce hadith : « Jamais un peuple ne se réunit dans une des maisons d'Allah, récitant le Livre d'Allah, et l'enseignant l'un à l'autre sans que la sakînah ne descende sur eux, que la Grâce ne les enveloppe, que les anges ne les entourent et qu'Allah ne les mentionne parmi ceux de chez Lui (à l'assemblée des anges). »(Cité par Mouslim dans son Sahih)⁸¹

Dans ce sens, l'institutionnalisation des études coraniques serait à même d'octroyer une sérénité aux participants à l'opération d'enseignement et d'apprentissage du Coran, en plus des récompenses célestes qui les attendraient. Les promesses touchent ici ce qui est d'ordre psychologique, la sakînah (sérénité), la protection angélique et la Grâce divine dont ils profiteront, ce sont autant d'éléments recherchés pour supporter les vicissitudes de cette vie. Nous constatons également que la sauvegarde du texte sacré dépasse l'individu et incombe au groupe. Le groupe constitue une sorte de quai et de garde-fou pour éviter des dérogations ou des erreurs de lecture.

⁸¹ SAHIB M., *Les Vertu du Qour'aan*, op. cit. p. 49

Les gens du Coran seraient mentionnés par Dieu dans des assemblées des anges considérées comme dignité très honorable pour les mentionnés. Un autre hadith vient étayer ce que nous venons d'avancer. Ce dernier est rapporté par Ibn Mâjah, Annassâ'iy et d'autres que "Allah a parmi les hommes ceux qui sont de Sa maison (Sa famille)". Les saḥabas (RA) demandèrent "Qui sont-ils (ces gens) yaa Raçouloullah?" il répondit: "Les gens du Qur'aan. Ils sont les gens d'Allah (les gens de Sa maison) et sont Ses favoris"⁸². L'attachement au Coran permet d'accéder à une certaine ascension spirituelle hors du commun du monde des mortels. Nous pouvons dire que ces genres de situations appartiennent au domaine du soufisme, d'ascèse où l'on parle de liens sentis avec Dieu, mais il est difficile, si cela existe, d'atteindre ces stades de spiritualité par tous.

De ce qui précède, il ressort que le Coran occupe une place d'honneur dans la pyramide des rites de culte en islam. Ceci est à même de lui permettre de passer de génération en génération si les adeptes de la religion musulmane s'y consacrent avec dévouement. Par souci de brièveté, nous n'avons donné que quelques hadiths qui somment les musulmans de prendre soin du Coran.

Selon le Coran même, si ce texte sacré est négligé, il serait alors comme la Bible qui a été abandonnée par les juifs. En effet, ces juifs étaient honorés d'être élus et favorisés par la détention du Livre. Une fois, ils l'ont abandonné, ils se sont mis en parallèle avec un âne qui portait des livres, à quoi lui serviraient-ils s'il n'en tire pas profit ? Il en est de même, pour le Coran ; les musulmans sont mis en garde contre la négligence du texte sacré. Ceci leur serait fatal et par la suite ils auraient le même sort que les juifs dans ce verset : « Ceux qui ont été chargés de la Thora mais qui ne l'ont pas appliquée sont pareils à l'âne qui porte des livres. Quel mauvais exemple que celui de ceux qui traitent de mensonges les versets d'Allah et Allah ne guide pas les gens injustes » (62, 5).

⁸² Ibid., p. 55, dans cette traduction *les saḥabas* désignent les *Compagnons* du Prophète, *yaa raçoulallah* signifie « ô Envoyé de Dieu. »

1.3 Authenticité du Coran mise en cause

1.3.1 La période prophétique et califale

Pour la question de la recension coranique, des parties ont mis en doute l'authenticité et ainsi la légitimité de celle qui est officielle. Selon Manna' Alqattân (2011, p. 136-139), ces suspicions sont soulevées par des gens de passion pour affaiblir le crédit accordé au Coran et mettre en doute la précision de sa compilation. Ces derniers affirment que des traditions ont prouvé que certaines choses auraient été supprimées du Coran et n'y figurant pas à l'écrit.

À cet effet, Al-Boukhâri, dans son Sahih⁸³, rapporte :

'Aïcha (que Dieu l'agrée) a dit : Le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) entendit quelqu'un réciter du Coran (dans la mosquée) pendant la nuit. "Que Dieu lui fasse miséricorde ! Il m'a rappelé tel et tel versets que j'avais oubliés dans telle et telle sourates".

Dans une version : « **on me l'a fait oublier** »

Il répond, à ceux qui allèguent ce hadith, que le fait que le Prophète se soit rappelé un ou plusieurs versets qu'il a oubliés ou a fait tomber par oubli ne met pas en doute la collecte du Coran. Le récit dans lequel apparaissait l'expression de la suppression est expliqué par l'autre récit « on me l'a fait oublier ». Cela veut dire que sa chute signifie son oubli comme il est indiqué par l'expression « m'a rappelé ». Et l'oubli est permis au Prophète hormis celui qui prévariquerait contre la communication du message. De plus, ses versets étaient mémorisés par le Prophète, notés par les scribes de la Révélation, appris par cœur par les Compagnons. De ce fait, leur apprentissage et leur écriture ont atteint le niveau de *Tawâtour*⁸⁴. Son oubli n'a pas d'effet sur la recension du Coran puisque sa lecture par cet homme n'a fait que de le rappeler.

⁸³ Voir le *sommaire de Sahih Al-Boukhâri*, traduit par Ahmed Harkat, p. 1, livre de témoignage.

⁸⁴ Le *tawâtour* signifie la transmission de versets ou de hadiths d'après un grand nombre de narrateurs d'un tel enchaînement qu'ils ne peuvent s'accorder sur une connivence de mensonge de telle sorte qu'il n'y a aucun doute de son authenticité.

Il ajoute que dans les versets 6 et 7 de la sourate 87 Dieu a dit : « nous te ferons réciter (le Coran) de sorte que tu n'oublieras pas que ce que Allah veut. Car il connaît ce qui paraît au grand jour ainsi que ce qui est caché. »⁸⁵. La réponse à cela est que Dieu a promis à son messager de faire réciter et de garder le Coran et l'a assuré de l'oubli en disant : « nous te ferons réciter (le Coran) de sorte que tu n'oublieras pas » et Dieu fait et choisit ce qu'il veut : « Il n'est pas interrogé sur ce qu'Il fait, mais ce sont eux qui devront rendre compte [de leurs actes] » (21 : 23). L'auteur laisse entendre que ce qui est oublié relève d'un acte divin.

L'auteur parle de ceux qui soutiennent l'idée selon laquelle au sein du Coran se trouvent des éléments qui ne devraient pas y figurer. Leur argument repose sur les dires d'Ibn Mas'ûd qui nie l'existence des *Mou'awidatayn* (i.e. les deux dernières sourates) dans le Coran. Il répond que cela n'est qu'une calomnie sur Ibn Mas'ûd. Les savants sont unanimes au sujet des deux dernières sourates. Il se pourrait, d'après lui, que ce Compagnon ne les ait pas entendues du Prophète. Ici, tout musulman donnerait raison à Alqattân dans la mesure où la récitation des sourates en question fait partie des outils thérapeutiques dans la tradition islamique, surtout dans l'exorcisme.

Nous concernant, nous tenons à signaler cette audace de raconter des hadiths, que l'on aurait pu camoufler, qui peuvent porter atteinte au Coran. La restriction indique que le messager de Dieu s'est fait oublier quelques versets. En outre, ces différences peuvent s'expliquer par l'esprit d'« exclusivité » recherchée par les disciples de Mahomet. En effet, nous rencontrons des récits dans les traditions musulmanes parlant d'une prérogative qui est faite par Mahomet. Autrement dit, chacun dit être privilégié par le Prophète en lui disant ou lui recommandant quelque chose. Par ailleurs, le Prophète ne profitait pas des cours de prêches pour diffuser son message.

De sa part, As-Suyûtî (2008, p. 171) affirme via différents récits qu'Ibn Mas'ûd nie l'existence *Mou'awidatayn*. Selon la même source, il affirme que le Prophète avait ordonné de les utiliser pour se réfugier (contre Satan) [*ta'awwadha*]. L'auteur cite Al-Bazzâr qui

⁸⁵ LE SAINT CORAN et la traduction en langue française du sens de ses versets, Dar Albouraq, Beyrouth

explique qu'aucun des Compagnons n'avait suivi Ibn Mas'ûd dans ses propos et que le Prophète avait prié en récitant les sourates en question. Il enchaîne par une citation d'Ibn Qutaybah dans son ouvrage *Mouchkilou Lqur'ân*. Selon ce dernier, Ibn Mas'ûd aurait pensé que les *Mou'awidatayn* ne faisaient pas partie du Coran ; il a vu le Prophète, que le salut et la bénédiction de Dieu soient sur lui, en train de faire réfugier Al-Hassan et Al-Hussayn auprès de Dieu contre le Diable. Ainsi, Ibn Mas'ûd s'est appuyé sur sa propre conjecture. « Nous ne dirons pas qu'en cela, dit Ibn Qutaybah, il [Ibn Mas'ûd] avait raison et que les Immigrants (al-Muhâjirûn) et les Partisans (al-Ansâr) avaient tort. »

Un peu plus haut (p 57), il mentionne un hadith cité dans *les Masahif* d'Ibn Ashtah dans lequel le Prophète dit : des versets me sont révélés cette nuit, on n'a jamais vu de semblables : « dis : « je cherche protection auprès du seigneur de l'aube naissante » » (sourate 113) et « dis : « je cherche protection auprès du seigneur des hommes » » (sourate 114). Si l'on croit à l'authenticité de ce récit, il serait indéniable que les deux sourates font partie intégrante du Livre saint.

À en croire Amir-Moezzi (2007, p. XXV), citant le père Beck d'après lequel il est tout à fait possible que les premiers qurrâ' aient considéré les variantes des différentes récitations, consignées tant bien que mal dans les différentes recensions du Coran, comme un avantage pour améliorer le niveau linguistique de ce dernier. D'où peut-être, ajoute-t-il, le hadith suivant attribué au Prophète et particulièrement prisé des premiers « récitants » : « Dans le *Mushaf* il existe des expressions dialectales [lahn] mais les Arabes vont les régulariser »

D'ailleurs, nous pouvons dire que ce hadith attribué au Prophète en modalisant sa parole avec l'expression « peut-être » n'est pas le sien. Il appartient, selon des récits traditionnels, au calife 'Uthmân qui trouverait une réfutation chez des spécialistes du hadith.

As-Suyûtî (2008, p. 391) en est un, il se demandait : comment penser que les Compagnons fassent des erreurs en parole et d'autant plus à propos du Coran, eux qui sont forts éloquents ? Comment penser cela d'eux au sujet du Coran qu'ils ont reçu du Prophète, l'ont appris avec maîtrise ? Comment penser d'eux leur concorde sur l'erreur ? Comment

penser d'eux leur distraction et leur renonciation ? Comment penser de 'Uthmân qu'il a défendu de rectifier l'erreur ? Comment penser que la lecture ait continué sur ce mode erroné alors que le Coran était transmis d'ascendant au descendant ?

Il répertorie trois réponses des savants dont nous donnerons les contenus ici :

- 1- Cela ne sied pas à 'Uthmân car la chaîne d'attribution au récit est faible et discontinue. Si ceux qui ont écrit l'erreur ne l'ont pas rectifiée, comment le ferait-il ? 'Uthmân a écrit quatre copies du codex et non pas une seule. Loin s'en faut qu'elles contiennent toutes la même erreur sans que les scribes y fassent attention. Personne n'a mentionné l'existence d'une erreur dans un codex, différemment des autres codex des compilateurs du Coran, mis à part quelques façons de lecture des versets.
- 2- En supposant l'authenticité du récit, cela porte sur le symbole, le signe et les endroits de la suppression comme *Alkitâb* et *Assâbirine*⁸⁶.
- 3- Cela est interprété suivant des choses dont la transcription s'oppose à la prononciation, comme ils avaient écrit « ولا أوضعا » [wa la'wda`ou] (sourate 9 : 47) et « لأذبحنه » [la'adhbannahou] (sourate 27 : 21) avec un « أ » [alif] après « لا » [la], « جزاؤا » [jazâ`ou adhâlimîna] (sourate 5 : 29) avec un « و » [waw] et un « ا » [alif] « بأيد » [bi'aydine] (sourate 51 : 47) avec un « ي » [ya']. S'ils sont lus littéralement, il y aurait un *lahn*.

En outre, As-Suyûtî (2008, p. 392) cite une autre tradition imputée à Ibn Hani' Albarabriyy selon laquelle 'Uthmân avait constaté des erreurs dans des versets. Il avait interpellé les scribes et les avait corrigées de sa propre main. Un exemple évoqué concerne des omissions de mots comme dans le verset 30 de la sourate 30, *Ar-rum* (les romains) où il ajouta « d'Allah » omis devant le mot « création ». De plus, il a changé « amhil » par « mahhil » (86 : 17). Alors, il est alors légitime de se demander pour quelle raison le calife corrige certaines impropriétés dans le Coran et en laisse d'autres.

⁸⁶ Dans ces deux mots, la voyelle « a » soulignée porte un signe de prolongement au-dessus et qui n'est pas intégré dans le mot écrit comme il est dans l'écriture habituelle ?

Il lui était arrivé de constater quelque chose qui n'appartenait pas à la langue de Quraysh comme dans le mot « التابوت » écrit « التابوة », le terme est dans la sourate 2 (Albaqara), verset 248 et la sourate 20 (Taha), verset 39. Il avait promis de réparer l'erreur à la base de la langue Qurayshite et il avait tenu sa promesse lors de la révision et de la rectification sans rien négliger. Selon le même auteur, cela suffisait comme argument pour récuser le récit de *lahn* négligé par 'Uthmân. Il se pourrait que le narrateur de ces propos-là les ait déformés et n'ait pas bien précisé l'énoncé de 'Uthmân.

Si nous considérons les traditions, les musulmans accordaient une attention particulière au coran. Pourquoi 'Uthmân aurait-il laissé lors de la rectification une erreur constatée par lui et ses contemporains et pourquoi laisser cette tâche à ceux qui sont loin, dans l'espace (régions conquises) et dans le temps (les successeurs). N'est-il pas possible que les régnants après ce calife l'aient allégué afin de permettre certaines additions ou suppressions dans le texte saint de l'islam ?

Le Prophète dit dans un hadith : « En vérité ma communauté ne s'accordera jamais sur l'égarement. À chaque fois que vous assistez à un désaccord, accrochez-vous fermement au groupe le plus large. »⁸⁷ Si les compagnons avaient connaissance de ce hadith, auraient-ils pu laisser un fourvoiement sans réagir ? Ce serait une trahison du message de Prophète.

Une plainte citée dans *Dictionnaire du Cran* (2007, p. XXVI) qui est attribuée à Abdoullah ibn 'Omar en s'adressant à 'Uthmân : « ne laisse personne te dire qu'il détient la totalité du texte du Coran en sa possession. Comment peut-on savoir ce que c'est que la totalité du Coran ? Beaucoup d'éléments au du Coran ont disparu à jamais [*qad dhahaba minhu qur'ânun kathîrun* ; littéralement : "il a disparu de lui beaucoup de corans"] ». »

Le défaut que nous constatons de ce récit est qu'il n'est pas complet. À entendre cela, nous comprendrions que le Coran nous est parvenu tronqué. Ce type de récits est de prédilection chez les chiïtes. S'agirait-il d'une bévue de l'auteur ou de quelque chose d'autre ?

⁸⁷ Traduction prise de site <http://www.sunnisme.com/article-25683426.html> consulté le 22 avril 2015. C'est un hadith rapporté par Ibn Mâjah dans ses *Sunan*

Si nous nous référons à As-Suyûtî (2008, p. 470), la question se résume en l'abrogation des versets par d'autres. C'est-à-dire que les abrogés ne sont plus dans la vulgate officielle. Le texte est comme suit dans sa totalité dans le texte d'As-Suyûtî. Nous le traduisons ainsi :

Abu `Ubayd a dit : Ismaïl ibn Ibrahim nous a dit : d'après Ayoub, d'après Nafi', selon Ibn `Omar : « que personne d'entre vous ne dise : « j'ai pris le Coran tout entier », comment saurait-il son intégralité ? Beaucoup de Qur'ân en est perdu. Mais, qu'il dise : « j'en ai appris ce qui est apparent »

As-Suyûtî fait suivre ces propos par d'autres qui affirment que des parties sont ôtées de la recension de `Uthmân. La réponse justificative que l'on peut en tirer est annoncée par le titre *abrogeant est son abrogé*. Cela signifie que le Coran révélé depuis le début de la mission prophétique de Mahomet contenait des versets non notés dans la version officielle. Cette abrogation est contenue dans plusieurs hadiths où le Prophète Mahomet dit que tel ou tel verset n'est plus du Coran. Nous reviendrons ci-dessous sur la question de l'abrogation dans le texte coranique.

Il cite également Abu `Ubayd Al-Qâssim qui parle des suppressions des parties du Coran :

« les deux courtes sourates *al-hafd* et *alkhal'*, présentes dans la recension de Ubayy b. Ka'b ainsi que d'autres petits attribués au codex de `Ali ou de `Umar, n'ont finalement pas été incorporés dans la version finale du Coran. Il en est de même pour quelques versets notamment celui de la lapidation (*âyat ar-rajm*) ou bien de la sentence : « si le fils d'Adam avait deux vallées d'or, il en voudrait une troisième/ seul la terre peut remplir le ventre du fils d'Adam/ Dieu se tourne vers celui qui se tourne [vers lui] » ...

Des commentateurs et des exégètes affirment qu'il y a vraiment des parties du Coran qui étaient supprimées. En voici un exemple dont rend compte Mohammed Abed Al-Jabri (2010, p. 224) :

En commentant la sourate *al-Ahzâb*, Qurtubî dit : « la sourate *al-Ahzâb*, de l'avis de tous, est médinoise. Elle est révélée au sujet des hypocrites qui portaient préjudice à l'envoyé de Dieu (ppl) et le diffamaient lui et ses épouses. Elle est constituée de 73 versets. Cette sourate

équivalaient à la sourate al-baqara (286 versets), et comportait le verset de la lapidation (dont voici la teneur : « l'homme marié et la femme mariée, s'ils commettent l'adultère, vous ne manquerez pas de les lapider. Tel est le châtiment de Dieu, et Dieu est puissant et sage. »)

Après avoir indiqué que ces données sont rapportées d'après Ubayy b. Ka'b, l'un de ceux qui avaient noté la révélation par écrit et compilé le Coran, Qurtubî ajoute : « les gens de la science expliquent cela par le fait que Dieu, Exalté soit-il, a levé vers lui une partie de (la sourate) al-*Ahzâb*, qui est plus grande que la sourate que nous connaissons aujourd'hui, et c'est ainsi que (la composante verbale du) verset de la lapidation a été levé. » Il cite ensuite une tradition rapportée par 'A'isha épouse du Prophète, qui aurait dit : « la sourate al-*Ahzâb* était du temps de l'envoyé de Dieu (ppsl) l'équivalent de deux cents versets ; et lorsque le *Mushaf* a été écrit, il n'en restait plus (de la sourate) que ce qu'elle est aujourd'hui. »

Ce qu'il faudrait retenir des propos de l'épouse du Prophète est que plus des deux tiers de la sourate sont perdus. Quant aux ajouts, certains kharijites, les `Ajârîda, de même que certains Mu`tazilites considéraient la sourate « Joseph » (la douzième) comme apocryphe et ajouté postérieurement aux véritables révélations faites au Prophète. « Il est inadmissible, disent-ils, qu'un récit d'amour fasse partie du Coran » (D'après Shahrastânî)⁸⁸.

Concernant le verset de lapidation refusé de 'Omar, as-Suyûtî (2008, p. 131) en fait état comme suit :

Ibn Ashtah a dit dans al-*Masâhif*, selon Allayth ben Sa'd : "le premier à rassembler le Coran était Abû Bakr et Zaïd l'a écrit. Les gens allaient chez Zaïd Ibn Thâbit et il n'écrivait le verset que s'il venait de deux témoins intègres. La fin de la sourate al-Barâ'a n'a été trouvé que chez Khuzaymah ibn Thâbit, il a dit : "Écrivez-le car le messenger de Dieu, paix et bénédictions sur lui, a fait de son témoignage comme le témoignage de deux hommes. Alors, il a été écrit. 'Omar a apporté le verset de la lapidation, mais il ne l'a pas écrit parce qu'il était seul. »

Tout récepteur de ce récit aurait toute légitimité de croire en la carence des versets coraniques. Mais pourquoi ne pas dire que malgré la dignité de 'Omar, l'on lui a refusé son

⁸⁸ Cité par Mohammed Abed Al-Jabri, *Introduction au coran*, traduit de l'arabe par Mohammed Khmassi, Éditions Magrébines, 2010 (p. 235), note n°20 en fin de chapitre.

verset ? En d'autres termes, dans la compilation du Coran, le critère de valeur sociale n'était pas pertinent. En fait, 'Omar était à l'initiative de la recension du Coran et serait le deuxième calife des musulmans. C'était lui, comme nous l'avons signalé ci-haut, qui relançait Abû Bakr pour la mise par écrit du texte saint des musulmans. En fin de compte, son verset était rejeté. Ou bien, ne peut-on pas dire que 'Omar était connu de quelque défaut comme celui de sa célérité et de sa vivacité, et que cela nécessiterait un second témoin appuyant ?

À en croire Mohammed Abed Al-Jabri (2010, p. 225), l'on rapporte que 'A'isha a dit : « le verset de la lapidation et de l'allaitement (selon lequel dix allaitements rendent le mariage illégal) fut révélé, et le feuillet sur lequel⁸⁹ il était écrit était sous mon lit. Aussi quand l'Envoyé de Dieu (ppsl) mourut, et que nous fûmes occupés par ses funérailles, un animal domestique entra et dévora le feuillet. »

Des questions s'imposent ici : pourquoi n'a-t-elle pas signalé cela aux compilateurs du Coran, sachant que son père était à l'initiative de la rédaction du Coran ? Cela serait à même d'étayer la proposition de 'Omar, mais le témoignage de la femme en islam ne vaut que la moitié de celui de l'homme. Ou bien cela voudrait-il dire qu'elle ne se préoccupait pas si quelque chose du Coran était perdue ? Mais encore, puisque ce verset était là jusqu'aux moments des obsèques du Prophète, il serait difficile de dire qu'il était abrogé. Sinon pourquoi le garder aussi longtemps ? Est-ce qu'un fragment coranique sera voué à la suppression ou à l'omission une fois que le support où il est noté aurait disparu ?

Il est rapporté que 'Omar avait dit : gardez-vous de perdre, avec le temps, le verset de la lapidation. Par Celui qui détient mon âme, si je craignais que les gens disent que 'Omar a modifié le Livre de Dieu, je l'aurais écrit⁹⁰. L'idée du sacré se voit ici comme un épouvantail. Ces genres de récits prêtent à confusion. Mais si nous consultons des ressources

⁸⁹ Dans la source, ce relatif était féminin (laquelle) et nous l'avons corrigé étant donné que son antécédent est masculin (feuillet).

⁹⁰ Al-Jabri op. cit. p. 225.

musulmanes, nous y trouvons des textes qui affirment que ce verset était abrogé du vivant du Prophète. À ce dernier, ‘Omar proposa la rédaction de ce verset mais il refusa.

Il en est de même pour le verset des premiers rangs qui n’est plus dans le Coran que nous connaissons aujourd’hui. En effet, l’on rapporte que Hamîda Bint Abu Yûnus : « mon père, alors âgé de 80 ans, m’a récité à partir du *Mushaf* de Â`isha : « Dieu est ses anges prient pour le Prophète. Ô vous qui croyez, priez pour lui et saluez-le dûment, et faites de même pour ceux qui prient dans les premiers rangs ». Et de (Hamîda) ajouta : c’était avant que ‘Uthmân ne modifiât le *Mushaf*. »⁹¹

Ce qui frappe dans ce récit est l’âge du père de Hamîda qui est un octogénaire. Ce qui veut dire que l’âge est significatif dans la mesure où il indique sa contemporanéité avec les révélations. Cet âge indique qu’il est profondément initié à la période des révélations si l’on tient compte de l’accès de 3ème calife à son mandat aux environs de l’an 13 de l’hégire. Sa glose « c’était avant que ‘Uthmân ne modifiât le *Mushaf* » porte une certaine culpabilisation de ‘Uthmân. En fait, ce qui attire notre attention ici est l’expression « à partir du *Mushaf* de Â`isha » qui vraisemblablement signifie que des recensions étaient en vigueur malgré la recension officielle du calife ‘Uthmân. Un certain crédit est ainsi accordé au Coran de Aïcha plus qu’à celui de la vulgate uthmânienne ?

En plus de ce qui est dit ci-dessus, As-Suyûtî (2008, pp. 470- 477) rapporte, de son côté, une série de versets ou de sourates qui ne sont plus dans le Coran. La question se résume dans la caractéristique de texte coranique, il s’agit de l’abrogation. Celle-ci se présente dans le Coran sous trois formes que nous verrons ci-après dans la partie consacrée aux versets abrogeant et les versets abrogés (voir p. 375). Le verset de lapidation relève de ce qui était abrogé mais dont le verdict est en vigueur dans la loi islamique.

Notons finalement que les compagnons qui sont cités dans les sources sunnites affirment qu’il y avait des tronçures dans le Coran. En principe, comme le constate Al-Jabri

⁹¹ Ibid.

(2010, p. 223), la réponse est que l'ensemble des savants de l'islam et les exégètes traditionnistes et autres reconnaissent qu'il y a des versets et peut-être des sourates, qui ont été omis (*saqatāt*) et n'ont pas été intégrés au texte du *Mushaf*. Certains utilisent le terme *rufi`at* (ont été ôtés, enlevés), à savoir que Dieu les a « enlevés » ; et ce, conformément au verset suivant : « Nous n'abrogeons un verset ni le faisons passer à l'oubli, sans en apporter de meilleur ou d'analogue » (2 :106)

1.3.2 Autres interventions probables dans le Coran

Nombreuses sont les références qui parlent des interventions de personnages historiques dans l'établissement de la version définitive du Coran. Amir-Moezzi (2007, p. XXVII) en évoque trois qui avaient procédé à des ajouts. Le premier est `Ubaydallâh ben Ziyâd, lettré et grand expert de la langue arabe. D'après Ibn Abî Dâwûd Al-Sijistâni, `Ubaydallâh a chargé son secrétaire persan, Yazîd b. Hurmuz al-Fârisî d'y apporter de nombreuses additions : « `Ubaydallâh ajouta [zâda] deux milles *harf* [mots, lettres ou expressions ?] au codex », racontait Yazîd. Aucune précision n'était apportée par l'auteur sur l'identité du codex ou sur la nature des ajouts.

Une ambiguïté à soulever est la nature de ces ajouts, lesquels précisément, et les sourates où cela a eu lieu. Le chiffre *mille* est très ou trop marquant et révélateur de significations. Supposons que le désigné par *harf* soit *lettre*. Parallèlement, admettons qu'en moyenne un mot arabe est formé de cinq lettres, nous aurons environ deux cents mots ajoutés. Cela équivaut à une sourate de la taille *ar-rahmân* ou *alwaqi`a* ou à une autre sourate appartenant aux *Mathâni*.

Le deuxième personnage est aussi omeyyade. C'est le gouverneur de l'Irak dont le nom est Al-Hajjâj b. Yûsuf sous le règne de `Abd al-Malik b. Marwân, second calife de la dynastie omeyyade. Il était homme de lettres et grand connaisseur de la langue arabe.

D'après un rapport d'al-Samhûdî (912/1506), historien de la cité de Médine Al-Hajjâj avait établi sa propre recension coranique dont il aurait envoyé des exemplaire dans chacune des capitales des grandes provinces de l'empire islamique pour l'officialiser aux dépens des

recensions antérieures qu'il fit d'ailleurs détruire en Irak.. Selon certains récits, il fut le premier à avoir pris cette initiative ; selon d'autres, il reproduisit ainsi le geste de 'Uthmân en ordonnant la destruction des codex concurrents. D'après d'autres enfin, les autres recensions continuèrent à circuler et le codex d'Al-Hajjâj fut définitivement écarté sous les Abbâssides. (Dictionnaire du Coran, 2007, p. XXVIII)

Un peu plus loin l'auteur cite 'Abd al-Masîh al-Kindî qui accuse Al-Hajjâj d'avoir fait tomber des versets et d'ajouter d'autres relatifs aux Omeyyades et aux Abbâssides désignés par leurs propres noms. Les copies distribuées par Al-Hajjâj étaient au nombre de six et étaient envoyées en Égypte, à Damas, à Médine, à la Mecque, à Koufa et Basra. Le moyen utilisé pour la destruction des copies antérieures était leur mise dans l'huile bouillante.

Un troisième personnage est le calife 'Abd al-Malik lui-même, celui-ci aurait dit d'après des historiens : « je crains de mourir pendant le mois de Ramadân ; c'est durant ce mois que je suis né, durant ce mois que j'étais sevré et durant ce mois que j'ai collecté [*jama'tu*] le Coran ». L'auteur fait remarquer que le mot *jama'a* est sujet à débat, mais précise que le terme ne signifie pas ici *mémoriser, apprendre par cœur*, mais plutôt *collecter, mettre en ordre*. Nous nous permettons de nous interroger sur ce qui pousse Amir-Moezzi à interpréter le sens de [*jama'a*] comme signifiant la collecte. Aucune précision sur la façon dont il avait procédé pour la collecte ou la mise en ordre du Coran. Autrement dit, qui étaient les exécutants de l'initiative de ce souverain ? L'auteur mentionne la sourate 112, analysée par Christel et Oleg Grabar et s'interroge au sujet du manque de la formule unicitaire « il n'y a de Dieu hormis Allâh qui n'a pas d'associé », celle-ci étant inscrite à l'intérieur du Dôme du Rocher.

À considérer ces accusations, nous remarquons qu'elles sont pareilles à celles des chiïtes, si elles ne le sont pas vraiment. En effet, les chiïtes en veulent aux omeyyades d'avoir spolié le pouvoir de l'Imâm Ali. Ajoutons à cela que ces personnages sont de même dynastie antagoniste de la famille de 'Ali. La question que nous nous posons est la suivante : parmi les régnants de la lignée omeyyade figurait 'Omar Ibn Abdel'aziz, qui était le petit fils de deuxième calife et Compagnon du Prophète, 'Omar Ibn Al-Khattâb. Certains le font intégrer

dans le rang des « califes bien guidés », les quatre premiers qui ont succédé au Prophète. Pourquoi n'aurait-il pas procédé à l'écartement des manipulations qu'Al-Hajjâj avait fait subir au Coran ?

1.3.3 L'écriture arabe, source de suspicion envers la transmission du Coran

Un problème soulevé met la compilation de 'Uthmân en état critique, c'est qu'elle était faite alors que l'alphabet arabe présentait des déficiences. Cela se manifeste dans les points qui n'existaient pas en arabe classique. Des lettres arabes ont des points allant d'un à trois placés en dessus ou en dessous. Subséquemment, l'absence de ces particules diacritiques occasionne des ambiguïtés lexicales et des difficultés à déterminer les valeurs exactes de signes linguistiques.

Les particularités du système alphabétique arabe ont pesé sur la transmission du texte coranique. Généralement, en l'absence des traits et des points, les lettres de l'alphabet, qui sont au nombre de 28, se réduisent à 15 (à l'intérieur d'un mot) ou à 18 (en position finale ou isolée)

Au niveau des points :

Si l'on considère les lettres de l'arabe dans l'ordre où elles sont mises, l'on trouve que celles qui sont formellement semblables ou identique, sont placées successivement suivant leurs différences au niveau des points. En voici des exemples que nous classons par groupe de similitudes entre crochets suivi respectivement de la transcription phonétique de chaque phonème : [ب, ت, ث] ([b],[t],[θ]), [ج, ح, خ], ([ʒ],[ħ],[x]) [د, ذ], ([d],[ð]) [ز, ذ], ([r],[z]), [س, ش], ([s],[ʃ]). De cet échantillon ressort que sans points, il serait difficile de reconnaître un mot ou de le distinguer d'un autre. Plus le mot contient des variantes de lettres, plus les probabilités d'avoir un nouveau mot, et ainsi un nouveau sens, augmentent.

Concluons que, parmi les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, ce n'est que sept qui ne prêtent pas à confusion (a, k, l, m, n, h, w,). Pour illustrer cette idée, nous donnerons l'exemple de « فتبينوا » [*fatabayyanou*] (assurez-vous de, vérifiez) qui a été lu « فتنبتوا »

[fatathabbatou] (affermissiez-vous, soyez confirmés dans). D'ailleurs, ces deux termes ont une parenté sémantique. Dans le *rasm*, ils sont des homographes. Là, vient l'importance de la mémorisation qui pourrait étayer la graphie et enlever cette ambiguïté.

Au niveau de la voyellisation (ou voyellation) :

En arabe, il y a trois voyelles brèves [a], [i] et [u] en plus de trois autres longues [a:], [i:] et [u:]. Pour mettre en exergue ce système vocalique, des signes diacritiques auxiliaires, suscrits ou souscrits, sont utilisés pour écarter l'ambiguïté des voyelles. Ces signes contribuent à l'articulation correcte aussi bien sur le plan lexical que sur le plan syntaxique ou phonologique. Pour qu'une lettre devienne une syllabe il faut lui ajouter des signes diacritiques « – », au-dessus ou au-dessous, ou bien « و » au-dessus qui marquent la vocalisation brève. Pour une vocalisation longue, la lettre se fait suivre de l'une des lettres qui marquent le prolongement, à savoir « ا », « و » ou « ي ».

Pour mettre en lumière ce que nous venons de montrer, nous donnerons le mot « سنة » qui ne porte aucun signe diacritique, ni en haut ni en bas. Ce mot sur papier ou tout autre support génère une fois que l'on ajoute des signes diacritiques une multitude de vocables comme « سَنَةٌ » [sanatoun] (une année), « سِنَةٌ », [sinatoun] (un petit somme) « سُنَّةٌ » [sounnatoun] (une tradition, une conduite, un usage, etc.). Pour marquer l'absence de voyelle il suffit d'ajouter un petit signe (soukoun) qui ressemble au chiffre zéro dessus de la lettre.

Pour marquer la gémination des consonnes, l'on a recours à un signe appelé « chaddah » (gémination) qui se transcrit à la façon d'un chiffre « 3 » orienté vers le haut comme il est noté dans « سُنَّةٌ ». En quelque sorte, l'absence de ces marques diacritiques ressemblerait à l'absence des accents sur la lettre « e ». Mais, en arabe, le problème de conjecturer les possibilités de lecture d'un mot est plus considérable.

Tout le monde s'accorde maintenant sur l'inexistence d'un codex laissé par le Prophète Mahomet tout écrit. En revanche si l'on considère des hadiths, il en ressort une exhortation à l'écriture du texte coranique ou son existence à son vivant. Mais il n'y avait pas de texte uni de référence. Des Compagnons du Prophètes de leur propre chef se sont proposés

de faire des recensions personnelles. Les variantes de lecture sont au nombre de sept, peut-être libre aux fidèles de lire ou d'adopter la variante qui leur convenait en fonction de leurs circonstances sociales et linguistiques

La mémorisation joue un rôle très important dans la transmission du Coran, mais un texte d'une ampleur importante fait de sa rédaction une chose qui s'imposait : « Il est donc nécessaire de connaître préalablement le texte : la motivation alléguée par la tradition pour expliquer l'entreprise de 'Uthmân, qui aurait voulu fixer le Coran par écrit pour prévenir toute divergence dans sa récitation, est anachronique, et le texte conserve pendant quelque temps une certaine fluidité. »⁹²

Les Arabes, vu leur maîtrise de leur langue, n'avaient pas besoin de signes diacritiques pour lire correctement les mots. Cependant l'expansion de la religion islamique jusqu'aux pays non arabes a imposé de les mettre en place pour éviter des éventuelles réceptions altérées du Coran :

Curieusement, les points diacritiques, connus et utilisés dès les débuts, ne se généralisent que lentement : au IX^e siècle, il n'est pas rare de trouver des *mushafs* très incomplètement pourvus de diacritiques. Au X^e siècle en revanche, tout est en place pour que la lecture d'une copie de Coran ne laisse pratiquement aucune possibilité d'erreur à un fidèle qui connaîtrait le système alphabétique sans avoir appris par cœur le texte : l'objectif fixé par 'Uthmân est alors pleinement atteint.⁹³

1.3.4 Les chiïtes et le Coran actuel

Le texte coranique reste une source de différends entre les sunnites et les chiïtes relativement à son authenticité et à l'interprétation de ses versets. C'est un point parmi d'autres qui constitue une question épineuse de divergence entre les deux principales confessions islamiques. Au fait, les imamites parlent explicitement, surtout les écrits

⁹²François Déroche, *Le Coran*, coll. « Que sais-je ? », PUF, Paris, 2014 (p. 78)

⁹³ Ibid. p. 79

traditionnels, des ajouts et des suppressions dans la vulgate uthmânienne. Ils accusent les premiers califes d'avoir spolié le pouvoir du gendre du Prophète, en l'occurrence l'Imam 'Ali. Pour eux, concernant la recension du Coran, et d'après Jean Chardin⁹⁴ qui voyageait en Iran dans les années 1660, « celle qu'ils reçoivent, est l'édition d'Aly, dont il y a sept copies ou éditions qu'on tient orthodoxes, bien qu'elles diffèrent toutes en quelque chose. Les principales sont celle de Basra, & celle de Hossein, fils d'Aly, qu'ils assurent avoir été revues & corrigées par Aly, & par les Imams. »

Les turcs à leur tour accusent les chiites d'avoir corrompu le Coran en changeant des mots et en plaçant mal la ponctuation. Ces problèmes litigieux remontent à la période Safavide. Des chercheurs intéressés à ce sujet se réfèrent à un livre d'origine indienne et qui porte le titre *Dabestān-e madhāheb*⁹⁵. C'est un livre dont l'auteur est Mouhssin Alkachmiri écrit aux environs des années 1660 et où l'on trouve une sourate entière du Coran intitulée « la sourate des deux lumières » (sourate An-Nourain). Il n'est pas seulement question de cette sourate, mais une autre plus courte que la précédente, à savoir *Sourate Alwilâyah*, ces propos sont attribués par Brunner⁹⁶ à St. Clair Tisdall qui n'identifie pas sa source, mais parle d'un manuscrit d'ancienneté allant de 200 à 300 ans provenant d'une bibliothèque fondée par un musulman d'origine indienne. Voici la sourate dont il est question et que nous traduisons ci-après :

يا أيها الذين آمنوا, آمنوا بالنبى والولى اللذين بعثناهما يهديانكم الى صراط مستقيم * نبى وولى بعضهما من بعض *
وأنا العليم الخبير * إن الذين يوفون بعهد الله لهم جنات النعيم * والذين إذا تليت عليهم آياتنا كانوا باياتنا مكذبين * إن
لهم في جهنم مقاما عظيما * إذا نودي لهم يوم القيامة أين الظالمون المكذبون للمرسلين * ما خلقهم المرسلين إلا بالحق
* وما كان الله ليظهرهم الى أجل قريب * فسيح بحمد ربك وعلني من الشاهدين.

⁹⁴ RAINER BRUNNER, « La question de la falsification du coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », in *Arabica* 52/2005 (trouvable en ligne sur :

<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/4095/pdf/Brunner>, consulté le 8/2015) p. 3.

⁹⁵ Ce livre fait un tour d'horizon de différentes religions et confessions de l'Inde du 17^{ème} siècle, dont quelques pages traitent du chiisme.

⁹⁶ Brunner op. cit. pp. 4-5.

« Ô vous qui avez cru, croyez au Prophète et au Wali [l'Ami] que Nous avons envoyés pour vous guider au droit chemin : Prophète et Wali, l'un est issu de l'autre, et Je suis l'Omniscient, l'Expert. En vérité, ceux qui accomplissent fidèlement le pacte de Dieu, auront les jardins de délices. (4) Et ceux qui, lorsque Nos versets leur sont récitées, ils sont dénégateurs de Nos versets, (5) En vérité, les auront en enfer un endroit de séjour affreux. Quand ils seront interpellés le jour de la Résurrection, «Où sont les injustes dénégateurs des messagers ?» Il ne les créa pas pour les messagers qu'en vérité ; et Dieu n'était pas sur le point de les manifester [ou les rendre victorieux] jusqu'à un terme proche. Et Glorifie la louange de ton Seigneur, et Ali est parmi les témoins. »

L'autre sourate d'*an-Nourain* est composée de 42 versets. En voici le texte ainsi traduit :

ô vous qui avez cru, croyez aux deux lumières que nous avons révélées ; elles vous récitent mes versets et vous mettent en garde contre le châtement d'un grand jour. Chacune des lumières provient de l'autre et je suis l'Audient, le Très savant. Certes, ceux qui honorent leur engagement à l'égard d'Allah et de Son messager exprimé dans les versets accéderont au paradis des grâces. Et ceux qui sont retournés à l'impiété après avoir cru ont violé leur pacte et leur engagement vis-à-vis du Messenger et seront jetés dans la géhenne. Ils ont été injustes à l'égard d'eux-mêmes et n'ont pas exécuté le testament du Messenger ; ils seront abreuvés de l'eau chaude...⁹⁷

La période formative du chiisme coïncide avec les premières recensions détenues par des compagnons du Prophète dont nous avons parlé ci-dessus et dont il est dit qu'ils ont refusé la recension de 'Uthmân comme l'unique version du Coran. Rappelons que, sous le mandat de 'Omar Ibn Al-Khattâb, des compagnons étaient expédiés dans d'autres contrées pour enseigner le Coran aux nouveaux convertis à l'islam. De ce fait, des recueils restèrent en vigueur pour un certain temps.

Les chiites ne digèrent pas l'absence de mention de 'Ali ni des imams, ni de sa prétendue désignation par le Prophète en tant que successeur spirituel. Pour eux, 'Ali était le vrai initié et héritier de Mahomet de même que son plus intime ami et secrétaire. Mais, cela

⁹⁷ La version en arabe est trouvable sur <http://arabic.islamicweb.com/shia/nurain.htm>

est réfuté par les événements historiques. La relation du Prophète avec 'Abû Bakr était plus intime avec le Prophète et même était aussi gendre du Prophète. Il en était de même pour 'Omar. D'autant plus, Mahomet a légué en testament d'inhumer ses deux compagnons à ses côtés. Cela signifie qu'il voulait entretenir avec eux une relation allant jusqu'à l'au-delà. Généralement, chacun des Compagnons a une dignité singulière auprès du Prophète suivant ses mérites.

Ceux qui sont plus modérés recouraient à l'interprétation pour compenser ces omissions. Ils usent de l'exégèse ésotérique appelée *ta'wîl* et utilisée pour découvrir les sens sous-entendus ou secrets du Coran. C'est une sorte d'exutoire pour pallier la difficulté de parler de falsification (*tahrîf*). Ainsi les imams sont susceptibles d'être mentionnés grâce à des indications coraniques trouvées et interprétées par les interprètes. Autrement dit, le supprimé du Coran touche ce qui relève du *ta'wîl* (interprétation) et non pas du *tanzîl* (révélation).

Dans ce sens, nous citons un exemple d'interprétation donné par Brunner⁹⁸ qu'il caractérise de plus fameux de ce genre d'exégèse : « « l'arbre excellent, dont la racine est solide, la ramure en plein ciel et les fruits abondants en toute saison » (XIV/24) serait une allusion à 'Ali et aux siens, tandis que le « mauvais arbre, qui rampe à ras de terre, mais n'a point de base sûre » désignerait les Omeyyades. »

À notre avis, cette interprétation paraît injustifiée dans ce sens que les omeyyades sont au règne après le Prophète d'une quarantaine d'année. C'est une affaire postérieure à l'apostolat de Mahomet. Autrement dit, cette interprétation est investie pour des fins d'ordre politique ; les chiites sont hostiles aux califes, à part 'Ali et les autres gouvernant hors sa famille. Le Prophète ou ses compagnons n'ont pas expliqué ce verset comme il indiqué ci-dessus. Selon des traditions, le Prophète avait prévu les incidents de fitna entre les musulmans au sujet de la souveraineté. Pourtant, il n'a pas dit que les concernés étaient tels ou tels.

⁹⁸ Op. cit. p. 7.

Le même auteur tire une conclusion selon laquelle les suppressions qu'avancent ces exégètes portent généralement sur les expressions *fi 'Ali* – concernant Ali- ou *fi wilayat 'Ali* [concernant l'amitié de 'Ali avec Dieu]. Selon lui, l'exemple le plus connu en est le verset V/67, qui s'énonce : « Ô Apôtre ! Fais parvenir ce qu'on a fait descendre vers toi, de ton Seigneur ! ». On ne devait qu'ajouter « fi 'Ali » [concernant 'Ali] à cette phrase *Yà ayyuhâ r-rasûlu, balligh mâ unzila ilayka min rabbika* pour mettre le gendre de Muhammad au centre de la révélation. »

D'autres exemples mettent en lumière des suppressions prétendues par les chiïtes sont cités dans *Dictionnaire du Coran* (2007, p161). Pour souligner les mots et expressions qui ne figurent pas dans la vulgate officielle, l'auteur les a mis en italique. Nous y ajouterons une police "Gras". Signalons aussi que ces versets ne sont pas entièrement cités par l'auteur :

- « Il lui appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, *et tout ce qui est entre les cieux et la terre ou sous la terre, le monde invisible et le monde visible. Il est Clément et miséricordieux.* Qui pourra intercéder auprès de Lui sans sa permission ? » (2 : 255),
- « Ils ne trouveront pas ensuite en eux-mêmes la possibilité d'échapper à ce que tu auras décidé *au sujet de la cause de l'Ami divin* [l'imâm] et ils se soumettront à *Dieu pour obéir* d'une manière totale. Si nous leur avons prescrit : « faites-vous tuer et *soumettez-vous totalement à l'imâm* » ou bien « quittez vos demeures *pour lui* », ils ne l'auraient pas fait à l'exception d'un petit nombre » (sourate 4, versets 65 et 66).
- « Et nous avons autrefois confié à Adam des verbes *concernant Mohamed, 'Ali, al-Hassan, al-Hussayn et les imâms de leur descendance*, mais il les oublia » (20 : 115)

Pour les chiïtes, la falsification ne s'arrête pas dans la suppression des mots ou des expressions, mais elle la surpasse à la substitution des mots par d'autres. L'exemple le plus connu est celui du verset 110 de la sourate 3 :

« كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ »

« Kuntum khayra ummatine ukhrijat lin-nassi ta'mourouna bi-lma'roufi wa tanhawna 'ani lmounkari wa tou'minouna billahi »

« Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait sortir pour les Hommes. »

Selon des chiites, le mot *a'imma* était changé par *umma*. Ainsi en remplaçant le deuxième par le premier, le sens devient complètement différent et on obtient : « vous êtes les meilleurs imâms ».

Le livre de hadiths, *Alkâfi fi 'ilm ad-dîn* d'Al-Kulâini, qui fait partie des quatre œuvres d'autorités chiites, parle de Ja'far en lui attribuant la parole selon laquelle le nombre des versets coraniques atteint 17000. De surcroît, il mentionne l'Imam 'Ali Ar-Riâ donne à un de ses partisans une copie du Coran dans laquelle 70 Qurayshites et leurs pères sont mentionnés en tant qu'infidèles. Mais cette version n'est pas conservée par ceux qui l'avaient reçue. Or, la forme existante, à savoir la recension uthmânienne, est permise à être récitée en attendant le retour d'Al-Mahdi, le 12^{ème} Imam, qui rapportera avec lui le « vrai Coran ». D'ailleurs, le Coran attendu est trois fois plus volumineux que celui de 'Uthmân. En d'autres termes, le Coran actuel ne constitue que le tiers de l'ensemble de ce qui est révélé au Prophète.

Les sunnites considèrent ces propos comme manque du respect envers le Coran puisqu'ils sont cités dans un livre de référence chiite. Un autre auteur, At-Tabrisi, dans son livre *Al-iẖtijâj `alâ ahl al-lijâj*, affirme la falsification en transmettant « d'innombrables traditions, dont les transmetteurs ne sont presque jamais véritablement identifiés et dans lesquelles l'idée du *tahrîf* n'est pas seulement insinuée, mais affirmée de façon offensive. Il justifie son procédé par un mot de 'Ali, en déclarant que le devoir de la *taqiyya*, la dissimulation de son attitude en cas de nécessité, ne permet pas de fournir des informations plus détaillées »⁹⁹

⁹⁹ Brunner, op. cit. p.11.

Un des grands savants chiites du Najaf, en l'occurrence Mirza Hussain Noori Tabarsi, a écrit un livre qu'il a intitulé *Faṣl Al-Khitâb fî Tahṛîfî Kitâbi Rabbi Al-Arbâb*¹⁰⁰. Cet auteur se réclame du livre du *Dabestân-e* et n'émet aucun doute à propos de l'authenticité de la sourate qu'il y trouve. Il faudrait noter la grande vénération professée pour ce personnage auprès des chiites. Il a été inhumé dans un endroit à côté d'une sépulture attribuée à l'Imam 'Ali. Cette dignité qui lui est accordée est due à sa seconde œuvre qu'il a écrite et intitulée *Raddou Achchoubouhat 'an Faṣl Al-Khitâb fî Tahṛîfî Kitâbi Rabbi Al-Arbâb* pour étayer son ouvrage en question. Cette attitude des chiites est considérée comme une récompense à cet auteur qui a remis en cause l'authenticité du coran.

Ce savant de Najaf dès les premières lignes de son ouvrage déclare que sa motivation est de prouver la falsification du Coran et des ignominies des gens de l'oppression et de l'inimitié. Il a allégué une sourate nommée par les adeptes du chiisme « la sourate d'Alwilâyah » pour arguer de l'incomplétude du texte coranique Muhibb ad-Dîn al-Khatîb (1997, p. 15) avance comme remarque, que la sourate d'Alwilâyah est d'un style hideux contenant des erreurs grammaticales horribles. Cela témoigne qu'elle est attribuée par les non arabes sots de la Perse qui se sont scandalisés en ajoutant cette sourate

Pour ce savant chiite, une preuve en est que la falsification des Écritures des juifs et des chrétiens entraîne nécessairement celle du Coran. Il a argumenté par des versets et des hadiths. Il attribue à Ja'far Assâdiq (le sixième Imam) une tradition selon laquelle tout ce qui était arrivé aux communautés qui ont précédé l'Islam serait advenu aux musulmans. Il ne s'en tient pas à parler de la suppression des noms des Imams dans la recension coranique, mais il affirme que leurs noms sont même consignés dans les Écritures saintes préislamiques. Par conséquent les prophètes savaient que les Imams se manifesteraient comme étant les représentants du dernier Prophète.

¹⁰⁰ Cité par Muhibb al-Dîn al-Khatîb, *Alkhoutout al'aridah lil'ousous allati qâma `alayha dinou chi`a, al imamiyah al ithna`achariyah*, Dar Alqassim linnâcher, Riyad 1418 (1997) (p. 14). Le livre mentionné est publié à l'Iran en 1289 de l'hégire.

Les Sourates *Alwilayah* et *An-Nourain* sont considérés comme fabriquées et leurs styles littéraires comme une pâle copie du Coran, entachées en supplément par des erreurs grammaticales. Le missionnaire chrétien, Saint Claire Tisdall¹⁰¹ écrit :

Le lecteur (particulièrement de l'original arabe) est irrésistiblement mené à la conclusion que la totalité de ces additions, - à l'exception possible de la Sourate an-Nourain, - sont des contrefaçons. Le style est imité du Coran, mais pas toujours avec beaucoup de succès. Il y a plusieurs erreurs grammaticales, à moins qu'elles soient dues au transcritteur. Occasionnellement, le sens que le contexte indique est celui dans lequel un mot est utilisé est plus tard que le temps auquel appartient le Coran. Les versets sont cependant en de larges mesures des centons de passages coraniques pris hors de leurs contextes. La quantité de répétition montre la détermination de l'auteur de prouver à tout prix.

Un autre auteur chiite, en l'occurrence **Muhammad Al-Lâhiji**, dans son livre *Tadkirat al-a'imma* ne se contente pas d'affirmer la suppression des versets parlant des mérites de la famille du Prophète, mais parle d'Abû Bakr de façon méprisante avec l'expression « Abû Bakr al-la'în », Abû Bakr le maudit. De même, ce qui ulcère les sunnites est l'utilisation des expressions mélioratrices par des traditionnistes chiites pour qualifier les auteurs de ces livres. Les expressions *imam almouhaddithîne* (*imam des narrateurs du hadith*), *qaddassa llaho sirrahou* (*que Dieu sanctifie son secret*) sont des qualificatifs glorificateurs afférents à ces auteurs en question.

Il est remarquable que les chiites utilisent le même coran que celui des sunnites. Notons bien que les chiites ne croient pas aux califes qui ont gouverné les affaires musulmanes après le décès de Mahomet. Au fait, ils les considèrent comme étant des usurpateurs du califat de 'Ali Ibn Abi Tâlib. Ce dernier est considéré comme héritier légitime du Prophète. Comme résultat de ce conflit, pour les chiites, Abû Bakr et 'Omar étaient indignés de la recension de 'Ali car ils y trouvent leurs infamies et leurs noms enregistrés.

¹⁰¹ William St. Clair Tisdall, *Shi'ah Additions To The Koran*, In: *The Moslem World*, Vol. III, No. 3, July, 1913, pp. 227-241. (p 229). Traduction de la plupart des mots est prise dans le lien suivant consulté le 8 mars 2015 : <http://introductionislam.jimdo.com/%C3%A0-propos-de-la-bible-dossier/r%C3%A9ponse-au-chr%C3%A9tiens-erreurs-dans-le-coran/chiite-sourates-al-waliya-sourate-al-nurayn/>

C'est pourquoi ils ont ordonné à Zaïd de rédiger une autre version du Coran et la purger de ces passages.

Si l'on se réfère à des ressources sunnites, ces idées sont complètement rejetées. La preuve en est que 'Ali avait nommé ses fils Abû Bakr, 'Omar et 'Uthmân ; c'est-à-dire les noms de ses prédécesseurs. Même, il a épousé sa fille Oum Kalthoum à 'Omar¹⁰². Ceci illustre une certaine contradiction ; pourquoi 'Ali se permit-il de donner des noms de ceux qui sont consignés, dans sa version du Coran dite originelle, comme étant des ignominieux ? Ou bien, pourquoi aurait-il donné sa fille en mariage à un infidèle dont la mauvaise conduite est décrite dans sa recension coranique ? Généralement, le choix des noms de la progéniture est régi par la bonne renommée, le bon exemple, la notoriété de celui qui portait ce nom.

C'est vers le milieu du 10^{ème} siècle que l'attitude des chiites a changé envers le Coran. Ce revirement s'explique par l'accession des Bouyides au pouvoir à Baghdâd. Cela ne veut pas dire que l'idée de falsification du Coran a disparu une fois pour toute, mais elle est nuancée. À titre d'exemple, Ibn Bâbûya considère des passages absents du Coran comme des exégèses de 'Ali méritant d'être également appelé Coran. Ceci est susceptible d'être expliqué comme une mise en parallèle entre le Prophète et son gendre 'Ali. En effet, un verset coranique considère les propos du Prophète comme une révélation divine (sourate 53, verset 3-5) : « il ne prononce rien sous l'effet de la passion, ce n'est rien d'autre qu'une révélation inspirée, que lui a enseigné [l'ange Gabriel] à la force prodigieuse »

Il se peut que l'on se réfère aux relations d'intimité, ou de parenté (cousin et gendre) pour penser qu'elles sont en mesure de donner à 'Ali la position d'être au courant de tout ce qui est révélé au Prophète Mahomet.

Une autre tendance, qui tente de nier l'idée la falsification, parle de hadith faible ou ne disposant que d'une chaîne de garants ou tout simplement des inventions des *ghulât* (des extrémistes, des ultras). Ils sont douteux et donc négligeables. Pourtant, des auteurs comme

¹⁰² Muhibb al-Dîn al-Khatîb, 1997, pp. 58-61.

Muhammad Baqir Al-Majlissi, dans son encyclopédie *Bihâr Al-Anwar*¹⁰³ affirme que les Imams auraient ordonné aux croyants de réciter le Coran dans sa forme existante, sans aucune adjonction ou omission et d'avoir confiance en l'arrivée de l'Al-Mahdi, qui apportera le Coran complet, recueilli par 'Ali. Cela nous mène à conclure que ceux qui seraient venus au monde contemporain à l'Imam attendu seraient plus chanceux que les autres fidèles. Ou encore, un livre occulté jusqu'à la fin des temps ne permettrait aux fidèles de profiter de ses préceptes. Tout adepte d'une religion devrait en quelque sorte disposer d'un guide, quel est donc la logique dans le fait de se contenter d'un livre incomplet en attendant le complet ?

Un savant iranien Mahdi Borùjerdî « ne craint même pas de se moquer de la conviction répandue selon laquelle Coran originel serait gardé par le Al-Mahdi qui le ramènera lors de son retour à la fin des temps. Il n'hésite pas à qualifier de « ridicule » (*mozhek*) une telle foi, parce qu'elle est totalement incompatible avec l'éternité de l'Écriture qui doit toujours rester accessible aux hommes et ne peut pas être retenue dans la cassette (*sandûqe*) de l'Imam caché »¹⁰⁴

La question de falsification du coran est un point litigieux qui laissent les chiites et les sunnites s'accuser les uns les autres.

Selon Muhibb ad-Dîn al-Khatîb (1997, p. 21), les chiites prétendent que le verset « et nous avons de 'Ali ton gendre » était ôté de la sourate *n'avons-nous point ouvert* (n° 94). Pour lui, ils n'ont pas honte de dire de telles choses puisqu'ils savent que cette sourate est mecquoise. Le seul gendre n'était alors que Al'âss Ibn Arrabi' Al Oumawiyy, complimenté par le Prophète sur la tribune de sa mosquée, quand 'Ali voulait se faire une seconde épouse, à savoir la fille d'Abu Jahl, et Fatima s'est plainte auprès de son père. Si 'Ali, ajoute-t-il, était gendre du Prophète une seule fois, Uthmân l'était deux fois. D'autant plus, le Prophète lui a dit : « si nous avons une troisième, nous te l'épouserions ». Nous comprenons, par suite, la primauté de 'Uthmânienne sur 'Ali.

¹⁰³ Cité par Brunner op. cit. p. 16.

¹⁰⁴ Brunner, op. cit. p. 36.

Dans l'article « chiisme », in *Dictionnaire du Coran*, l'auteur affirme que « la Révélation intégrale contenait, sous forme condensée ou symbolique, des mystères du ciel et de la terre, les événements du passé, du présent et de l'avenir. ». Si cela est vrai, ceux qui ont vécu en attendant l'avènement eschatologique de l'Imam sauveur des fins des temps ou ceux qui sont morts sans avoir vu la version intégrale du Coran sont privés de l'énorme savoir et science qu'elle renferme.

Pour conclure ce chapitre, nous devons rappeler que les musulmans, chiites ou sunnites, ont aujourd'hui un même Coran malgré les différends au sujet de son authenticité ou non. Au milieu du 20^{ème} siècle, une série d'œuvres apologétiques chiites furent composées dans lesquelles toutes formes de *tahrif* était catégoriquement rejetée. Les auteurs chiites présentent les hadiths en faveur de l'idée de falsification comme des voix isolées ne disposant pas de chaîne fiable de transmetteurs et deviennent ainsi négligeables. Leur argument est que Dieu se charge Lui-même de garder contre toute altération en citant les versets (15 : 9) et (41 : 41-42).

Toutefois, cette suspicion au sujet du Coran reste en vigueur avec l'accès des chiites au pouvoir pendant la Révolution Islamique en 1979. Ayatollah Khamenei lui-même l'avait mentionné brièvement dans l'une de ses premières œuvres et avait attaqué les premiers califes de l'islam. Mais il semble qu'il ait supprimé ces passages dans les éditions suivantes. Les sunnites, qui ont découvert cela, affirment qu'il est dû par le principe de *taqiyya*, à savoir par dissimulation tactique, en cas de besoin, de sa vraie attitude.

Si l'on fait attention à toute cette controverse au sujet de l'intégrité de la vulgate coranique, il en ressort qu'elle a pour soubassement des vues d'ordres politiques et dogmatiques. Il est normal que les partisans de 'Ali déclarent sa recension comme étant la plus complète et sans faille. Cela est dans un but de prouver sa suprématie par rapport aux autres Compagnons. De même, les critiques des chiites à l'égard de la vulgate uthmânienne ne portent que sur l'omission des mots ou des expressions, l'ordre des sourates ou des versets. De plus, les chiites dénie leurs savants qui parlent de l'incomplétude du Coran ou de son altération. Cela est motivé par un devoir culturel ou politique de la garde du secret (*taqiyya*).

Finalement, l'aspect, parfois métaphysique, de la disparition de la vulgate détenue par un des imams, rend la question d'ordre légendaire sans fondement historique.

En parlant du Coran et les chiites, l'auteur d'un article du *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 734) dit que « des textes de sourates « perdues » qui auraient fait partie d'un recueil chiite ont été transmis, mais leur analyse a depuis longtemps fait apparaître qu'il s'agissait d'imitations relativement récentes – en tout cas pas antérieures au IVe/Xe siècle. »

Pour terminer avec cette polémique soulevée par l'attitude des chiites envers le texte sacré des musulmans, nous citerons Brunner (op. cit. p. 13) qui conclut que « l'inévitable polémiste anti-chiite Ibn Taïmiya (m. 1328) mit le point final à cette évolution en écrivant dans son célèbre ouvrage *Minhâj as-sunna* : « Les juifs ont falsifié la torah, de même que les *redites* (l'appellation courante des chiites par les sunnites) ont falsifié le Coran ». Sans argument, l'accusation chiite contre les sunnites est ainsi purement et simplement retournée contre eux-mêmes.»

Pour conclure cette partie nous partagerons cette pensée de Julien Élie¹⁰⁵ :

Et rien ne permet d'affirmer qu'il n'y a eu ni suppression ni ajout dans le Coran révélé au Prophète, que ce soit de sourates, de versets, de mots ou de variantes orthographiques ou lexicographiques. En outre, de puissants et riches lettrés de l'époque ont pu y prendre part, d'autant plus qu'il ne faut pas oublier que dans le contexte politico-religieux fragile d'alors, le calife et les hommes de pouvoir qui l'entouraient ne pouvaient pas ne pas être attentifs à cet aspect fondamental du pouvoir qu'est la maîtrise des croyances. Un livre scripturaire unique codifié selon des dogmes étatiques était sûrement la meilleure garantie de sécurité doctrinale – et donc politique. C'est en outre à cette époque que les ahâdith, la deuxième source scripturaire de l'islâm, ont commencé à être collectés sous l'impulsion des califes.

¹⁰⁵ Julien Élie, *Éléments de réflexion sur le saint Coran*, (Version du 24 octobre 2010), téléchargé du site : <https://fr.scribd.com/document/184632070/Julien-Elie-Elements-de-reflexion-sur-le-saint-Coran> (consulté le 1^{er} mai 2015.)

Deuxième chapitre :
Discours en sciences du langage et discours coranique

2. Discours en sciences du langage et discours coranique

2.1 Notion de discours en sciences du langage

2.1.1 Discours champ d'investigation en sciences du langage

Le discours ne constituait pas un objet de recherche en sciences du langage qu'aux années soixante du XX^{ème} siècle. A. Jacob (1973, p18) voit que l'intérêt porté en sciences du langage au discours s'inscrit dans la période *synthétique* estimée inchoative. En effet, il divise les moments en sciences du langage en trois moments qui sont respectivement *syncrétique*, *analytique* et *synthétique*. L'élargissement du domaine des sciences du langage, a fait que la linguistique, considérée avant comme la science du langage, en devient un domaine parmi d'autres. L'exclusion du discours de la linguistique était dans le souci de préserver la langue des abus et des impropriétés par l'élaboration des règles qui régissent l'usage de la langue. L'analyse du discours est un champ d'investigation qui n'est pas restreint à une seule théorie, mais qui est ouvert au choix de l'analyste qui opte pour un modèle parmi tant d'autres. L'ampleur, le dynamisme et la pluridisciplinarité du discours contraignent le chercheur à s'en tenir à un angle de vue précis.

Parmi les autres raisons qui poussent les linguistes à exclure le discours de leur champ d'investigation se trouve la complexité des points à soumettre à l'étude : « Tout en constatant la complexité des problèmes, les linguistes les laissent en suspens, et c'est pourquoi les premières tentatives d'élaboration de techniques d'analyse destinées à limiter la « subjectivité » de l'analyste lors de l'examen des textes, se situent dans un autre domaine que celui de la linguistique »¹. Les questions qui se posent au sujet du sens, de signification, du contexte situationnel, du sujet parlant sont renvoyées à d'autres sciences, en particulier à la psychologie et à la sociologie. Ainsi, la linguistique s'enferme dans la description de la langue et de ses méthodes de fonctionnement.

¹ Provost-Chauveau Geneviève. *Problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours*. In: Langue française, n°9, 1971. Linguistique et société. pp. 6-21, p. 9.

2.1.1.1 *L'approche structuraliste met le discours de côté.*

Le structuralisme a réussi en quelque sorte à mettre les assises de l'étude des faits de langue. De même, des concepts sont théorisés par son fondateur comme *langue* et *parole*. C'est ainsi que le structuralisme a spontanément ouvert les portes à la problématique du discours et a participé à l'enrichissement de son domaine. Les linguistes qui sont venus après avaient fondé leurs théories sur ce qui était proscrit de la théorie saussurienne, basée sur l'étude de ce qui est social et abstrait (langue) au détriment de ce qui est individuel et concret (parole). La description et le classement sont supplantés par les faits énonciatifs et interprétatifs. En formant une phrase, le domaine de langue est quitté comme système de signes laissant place au domaine du discours où la langue fonctionne comme système de communication. Dès que le sujet parlant s'engage à relier les unités linguistiques (phonème, morphème, lexème), il assume le discours en actualisant le stock de sa langue parlée.

Quoi qu'il en soit, « Toute tentative d'isoler l'étude de la langue de celle du discours se révèle, tôt ou tard, néfaste pour l'une et l'autre. En les rapprochant, nous ne faisons d'ailleurs que renouer avec une longue tradition, celle de la philologie, qui ne concevait pas la description d'une langue sans une description des œuvres. » (Ducrot et Schaeffer, 1995, p8)

Saussure, au lieu de collecter des faits comme le faisaient ses prédécesseurs, avait déterminé l'objet d'étude linguistique sur lequel il faut travailler en linguistique. Qu'il ait raison ou tort, Saussure a ouvert une nouvelle perspective de recherche et l'on ne devrait pas lui reprocher d'avoir omis tel ou tel aspect du langage, qui est un champ vaste et interdisciplinaire. La relation dichotomique et dialectique de langue/parole, dont Saussure affirme l'interdépendance de ses pôles, offre l'occasion de s'intéresser au discours.

Ce que nous avons dit ci-dessus est semblable à la relation *société/culture*, en psychologie sociale, dans laquelle la première produit la deuxième. La société est en perpétuelle évolution et par suite la culture à son tour en perpétuel changement, d'où nécessairement l'apparition de nouveaux discours (par exemple : discours féministe, didactique, ouvrier...). Aux années 1920, les formalistes russes avaient entrepris l'application

des modèles d'analyse linguistique au conte et au poème mais toujours indépendamment du contexte. Bien qu'ils aient dépassé les contours de la phrase, ils n'avaient pas atteint le discours où les enjeux subjectifs et sociaux entrent en jeu. Leurs études prennent appui sur des concepts proches de la linguistique saussurienne et engagent même implicitement une réflexion sur la problématique du discours. Cette initiative n'est pas venue des linguistes mais des littéraires qui s'inspiraient de la linguistique et qui avaient exploité le structuralisme dans les problématiques d'ordre littéraire. Ce sont les formalistes russes qui ont procédé à l'étude de la morphologie comme Propp, lequel avait étudié la morphologie du conte.

De nouveaux horizons s'ouvrent en linguistique, Harris applique aux textes les principes distributionnels, utilisés dans le cadre de la phrase. Pour lui, l'étude des récurrences de forme dans les énoncés plus longs (poèmes, contes, etc.) permet de mettre en évidence les structures. Ses travaux se restreignent au côté formel au détriment du sens, du locuteur ou de la situation dans laquelle le texte est produit. Il a même appelé sa procédure *analyse du discours* : « Le terme même d'analyse du discours est issu d'un article de Harris (1952), qui entendait par là l'extension des procédures distributionnelles à des unités transphrastiques. » (Charaudeau et Maingueneau, 2002, p. 41).

Pour Harris, le discours est « énoncé suivi ou suite d'énoncés »². L'analyse des unités supérieures à la phrase est possible mais sans chercher à étudier le sens. Autrement dit, il ne s'agit pas d'analyser ce que dit le texte, mais comment il le dit : « La séquence des phrases constitue l'énoncé qui devient discours lorsque l'on peut formuler les règles d'enchaînement des suites de phrases » (Sumpf et Dubois, 1969)³. Son approche est purement morphosyntaxique.

Si Z. Harris, dont l'apport méthodologique est considérable, constate ces ambiguïtés, il les laisse en suspens. Le discours, dit-il, est un ensemble culturel; il renvoie à des données qui ne sont pas la linguistique. Celles-ci s'ajoutent à celles que cette dernière, limitée à la grammaire

² Galisson et Coste, *Dictionnaire de didactique des langues*, Hachette, Paris, 1976, p. 156.

³ Ibid. p. 157.

peut fournir. Il établit donc comme une évidence, non explicitée, l'existence de relations entre le comportement culturel et le discours, mais ne précise pas la nature de ces relations présentées par lui comme essentielles. C'est d'une autre manière de redéfinir le concept de connotation.⁴

Par-là, l'analyse structurale dépasse les limites de la phrase mais n'atteint pas le discours qui exige le traitement des conditions de production des textes. Barthes a affirmé, au sujet de l'analyse structurale du récit, qui est envisagé comme une catégorie spécifique du discours, qu'il s'agit d'« une méthode scientifique qui est à peine une méthode et qui n'est certainement pas une science » (1970, p. 19)⁵. C'est à cette époque que l'analyse du discours commence à acquérir une certaine légitimité en sciences du langage que l'on doit dans un premier temps à Benveniste et d'autres qui lui avaient ménagé un territoire. Ces premiers pionniers de l'étude du discours n'ont pas empiété sur les domaines d'étude paradigmatique ou syntagmatique.

Le discours était mis à l'écart en linguistique, mais avec l'évolution des sciences du langage, il devient un élément dans les domaines d'investigation dans cette discipline en évolution continue. Avec la phrase, la langue, comme système de signes ne devient plus un objet d'étude et le discours devient le domaine abordé où la langue fonctionne, entre d'autres, comme instrument de communication. Alors,

La linguistique opératoire fondée sur l'explication de la production indéfinie de discours à partir de moyens finis ne fait plus de l'écrit le parent pauvre ou le calque du parlé. La centration sur la syntaxe est le signe que la *discursivité* est plus essentielle que la *parole* – advenue par le relais phonématique – comme la *pensée* par le relais sémantique. Et en profondeur les schèmes sous-jacents – comme chez Tesnière et, à un niveau différent, Guillaume – attestent les implications théoriques d'un langage qui ne saurait se réduire à un phénomène d'expression. (A. JACOB, 1973, p. 37)

⁴ Sumpf Joseph, Dubois Jean. *Problèmes de l'analyse du discours*, In: Langages, 4^e année, n°13, 1969. L'analyse du discours. pp. 3-7 (p. 5)

⁵ Cité par Provost-Chauveau Geneviève. *Problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours*. In: Langue française, n°9, 1971. Linguistique et société. pp. 6-21, p. 6.

L'ouverture des structuralistes sur le discours s'est essentiellement faite sous ces formes : descriptive, distributionnelle, fonctionnelle et communicative. Le cercle de Prague, qui se réclamait du structuralisme, s'est intéressé à l'aspect phonique de la langue. En dégagant les principes d'alternance et de distribution complémentaire, les théoriciens avaient également introduit l'activité concrète du sujet parlant. Leur étude s'inscrit dans une approche communicationnelle. Leurs thèses publiées en 1929 constituent des assises développées par R. Jakobson dans le cadre de la linguistique fonctionnelle.

La langue considérée comme étant un système fonctionnel intègre le sujet parlant et la situation de communication. La subjectivité dans le langage se manifeste dans la relation qu'entretient le locuteur avec son discours. Ainsi, Weinreich s'oriente vers le concept de la modalisation pour rendre compte de la distance, en degrés de variation, entre le sujet parlant et son énoncé alors que Hjelmslev s'est intéressé à l'étude de la dénotation et de la connotation, c'est-à-dire le sens et la signification.

Charles Bally, élève de Saussure, a ouvert l'objet d'étude linguistique sur des faits stylistiques de discours qu'il opposait à une stylistique herméneutique :

Avec C Bally, l'École de Genève s'oriente vers une *linguistique de la parole* qui oppose à la fonction de communication, essentielle pour l'étude de la langue (principe d'organisation intellectuel et social), une fonction d'expression (phénomènes émotionnels, subjectifs, individuels) en relation avec les contextes psycho-sociologiques : « La tâche de la stylistique consiste à rechercher quels sont les types expressifs qui, dans une période donnée, servent à rendre les mouvements de la pensée et du sentiment des sujets parlants, et à étudier les effets produits spontanément chez les sujets entendants par l'emploi de ces types expressifs » (Charles Bally, *La vie et le langage*)⁶.

En plus de l'étude de la langue, Bally s'est intéressé à l'étude de la parole comme un outil permettant d'exprimer l'affectivité et l'émotivité. Dans son *traité de stylistique française (1909)*, il ne s'intéresse pas à la stylistique littéraire, mais à la stylistique de parole en général. Pour lui, puisque le langage est une partie de la pensée et des sentiments,

⁶ Provost-Chauveau Geneviève. Op. cit. p. 7.

l'expression de ces derniers constitue l'objet de la stylistique. Le locuteur, pour s'exprimer opère des choix parmi les marques variables de langue, et ce, davantage, aussi bien dans le domaine du lexique que dans celui de la syntaxe ; les deux étant différents au niveau de la charge affective.

L'intérêt porté au discours part du postulat que l'énoncé dépasse la phrase et s'étend jusqu'au discours identifié au texte. Afin de les différencier, des critères sont ajoutés notamment celui des conditions de sa production qui le déterminent.

2.1.1.2 Le discours selon Guillaume

Les travaux de G. Guillaume ont contribué à la clarification des notions saussuriennes même s'il ne s'agit pas d'un même point de vue qu'il les traite. Non seulement il s'en est tenu au stade d'éclaircissement ou de développement, mais il a ouvert une voie sur la langue tout entière pour y introduire sa propre vision qui traite du fonctionnement des mécanismes linguistiques. Cela le conduit à ouvrir un champ de linguistique cinétique appelée la psychomécanique ou la psychosystématique. Sa théorie tient une place de premier plan au même titre que la grammaire générative, le distributionalisme, etc. Parfois, Guillaume est qualifié abusivement de psycholinguiste en raison du vocabulaire psychologisant de la discipline qu'il a mis en place (psychomécanique, psychosystématique, psychosémiologie)

Guillaume oppose *langue* et *discours* à la différence de la conception saussurienne qui oppose *langue* et *parole*. Cela veut dire qu'il préfère l'utilisation de *discours* à l'emploi de *parole*. En effet, selon lui, la parole existe à la fois en langue en tant qu'objet d'étude phonologique et en discours en tant qu'objet d'étude phonétique. Le discours est préféré à la parole pour atténuer ce phonocentrisme saussurien dans la mesure où l'écrit est un système sémiologique distinct de l'oral mais ayant un même statut ontologique que lui. Cette conception se veut pragmatique en ce sens que le discours désigne le résultat d'un acte d'expression et relève de l'effectif et de l'actualisé. La parole effective (physique) en discours est une matérialisation de la parole-idée (aphysique) en langue. La parole en discours est variable selon le sujet parlant suivant ses qualités physiques et morales :

[...] En langue, [...] la liaison psychisme parole est une liaison idéale, selon laquelle le physique qu'est en soi la parole ne sort pas du psychique. Au niveau de la langue, la parole passée à l'état non physique, est un psychisme d'elle-même.

[...] Au niveau du discours, la parole a pris corps, réalité : elle existe physiquement, et n'est plus seulement un psychisme d'elle-même. Ce psychisme d'elle-même qu'elle a été, elle ne le révoque pas, mais elle le réalise ; elle lui confère une matérialité sensible, indispensable au langage, s'il ne reste pas intérieur. (Guillaume, 1988, p. 112)⁷

Dans sa leçon du 28 novembre 1957, Guillaume soutient qu'il existe un devenir-discours de la langue. La langue est en mouvement afin de refléter la pensée. Son mouvement est saisi à partir d'une coupe qui permet d'établir un seuil qui aboutit au discours. De la production des phonèmes à l'articulation des phrases, le sujet parlant va du maximum de contrainte au maximum de liberté, sur les deux axes cinétiques et complémentaires de l'universalisation, de généralisation, d'une part et de singularisation, de particularisation d'autre part les deux pôles sont schématisés par Guillaume en forme de « V ».

Si le discours relève d'un acte d'expression, la langue reste au plan de puissance et du virtuel puisqu'elle est une intériorité de la pensée : « Pour Guillaume, au contraire, langue et discours, ont un statut épistémologique différent : les effets de sens sont des observables, alors que le sens, au moyen duquel on en rend compte, est une construction du linguiste, et ne peut être objet d'une observation directe. » (Ducrot et Schaeffer, 1995, p298)

Dans cette optique, le passage de l'état de puissance à l'état d'effet requiert une successivité. Cette successivité est garantie par un facteur fondamental qu'est le « temps ». Ce temps n'est pas celui qui est diachronique connu en linguistique. Il s'agit du temps nécessaire pour passer de la langue au discours et pour l'accomplissement de l'acte de langage. En effet, la langue en état d'inertie pour mouvoir son mécanisme en vue d'une production d'un discours a besoin d'un temps que Guillaume nomme un *temps opératif*. Alors, « C'est l'emploi particulier d'un mot dans un discours qui peut marquer un point, par une sorte de

⁷ Cité par Pierre Blanchaud, « Saussure, Guillaume, Hjelmslev », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 51 | 2008, URL : <http://praxématique.revues.org/1068> (pp. 69-70)

« coupe » horizontale que le discours effectue à l'intérieur du mouvement de pensée représenté globalement par le système linguistique. Ces coupes discursives constituent les « effets de sens » attachés à l'emploi du mot » (Ducrot et Schaeffer, 1995, p. 71)

La successivité est à l'origine de l'interdépendance et la dialectique des deux constituants du langage ; la *langue* et le *discours*. Effectivement, la successivité est *ascendante* ou *descendante* suivant les cas : ascendante au passage de la langue au discours et descendante en cas inverse :

Ainsi dans l'étude du langage interviennent deux successivités qu'il importe de ne jamais confondre : la successivité ascendante, instantanée et synchronique, selon laquelle le sujet parlant, pour produire le discours, prend son départ à la langue, de même que le sujet écoutant prend aussi son départ à la langue pour comprendre ce que dit le sujet parlant, et la successivité descendante, étrangère à l'instant, diachronique, selon laquelle les sujets parlant et écoutant créent en eux la langue à partir d'essais, d'expériences plus ou moins réussies de discours.⁸

Nous déduisons par ces propos que le discours provient de la langue et celle-ci provient aussi des discours des sujets parlants d'une communauté linguistique, d'où la différence des langues. En effet, la deuxième successivité descendante participe aux divergences des langues ; la langue est une cristallisation des expériences de discours réussis. La langue est créée pour des besoins de communication entre les membres d'une société et n'échappe pas aux influences des autres langues avec lesquelles elle est en contact. Dès qu'un locuteur emploie dans son discours un mot d'une autre langue et qu'un autre locuteur fait de même et ainsi de suite, cet usage tend à lui donner une place dans la langue parlée. C'est pourquoi nous trouvons des mots étrangers dans une langue donnée. La création de nouveaux termes nécessite l'intervention d'un discours d'un sujet parlant, mais une intervention qui prend appui sur les constituants de langue (phonèmes, graphèmes, morphèmes).

⁸ *Conférence du 17 février 1949 (Série B)*, citée par André Jacob (1973, p. 282)

La relation *langue/discours* est, de ce point de vue, dialectique. La langue est ainsi impactée par les discours de ses locuteurs. Dans ce sens, nous entendons parler de types de langues au sein même d'une communauté donnée (langue des jeunes, langue argotique...). La langue devient affectée par les discours de ses locuteurs qui y impriment des traits phonologiques, surtout des éléments suprasegmentaux (accent, rythmes, intonation, ...), d'où l'objet des études sociolinguistiques axées sur des autres sous-types de langues (parlers, dialectes ...)

De même, nous entendons dire que tel mot ou telle expression étaient introduits ou utilisés, pour la première fois par tel ou tel scientifique, par un savant ou par toute autre personne. Les propos de ceux-ci sont considérés comme expériences réussies ou admises du discours et ainsi sont introduites en langue. Dans ce même cadre, des expressions idiomatiques se retrouvent presque dans toutes les langues. Ces expressions sont formées à l'issue de diverses compositions de mots de différentes natures grammaticales. Une telle composition morphologique fait accéder ces expressions au statut de proposition.

À ce titre, une proposition est du ressort de la syntaxe qui, elle-même, est projetée par des linguistes dans le domaine du discours. D'autre part, nous pouvons apercevoir au sein d'une langue deux différentes prononciations pour un même terme. Cela ne signifie pas que cela provient de la langue mais de l'usage qu'en font ses sujets parlants, c'est-à-dire le discours de ses utilisateurs. Une des prononciations, correcte ou fautive, est intrusive et devient alors incorporée dans la langue. Cette dernière, comme relevant des faits sociaux, est affectée par ses utilisateurs.

Nous pouvons dire que les langues ne se développent qu'à travers les discours. Autrement dit, ce que disent les sociolinguistes et les spécialistes de la linguistique historique doit être revu et remis en question. Les usagers de la langue sont, consciemment ou inconsciemment, les responsables des modifications qui touchent la langue. Le contact des sujets parlants de différentes cultures, et, parlant différentes langues, occasionne des contagions et des emprunts qui affectent les langues respectives des locuteurs. Le changement de contexte diachronique génère verticalement les modifications d'une langue qui se ramifie

en d'autres langues, parlers, dialectes, etc. et ce, non pas de son « propre chef », mais par la langue qui se développe en parallèle avec le changement de culture dont elle est partie intégrante.

Normalement, dans une société, la langue ne s'apprend pas par le biais des cours, mais par le moyen des discours entendus des sujets parlants. Des erreurs/corrections permettent l'acquisition de la langue. Également, C'est en raison de l'usage que l'on fait d'un mot dans les discours qui lui accorde un statut dans la langue ; c'est ainsi qu'il reste courant ou tombe en désuétude et devient un mot archaïque et, le cas échéant, il est remplacé par un autre terme. Tout court, la langue n'est pas innée, mais acquise comme compétence humaine, l'homme ne naît pas en parlant une langue donnée, mais apprend celle de son groupe d'appartenance.

Pourtant, le discours n'est pas une simple extériorisation d'un déjà-là de la langue constitué en classifications morpho-lexicales fixés dans la pensée. Le discours a un rôle dans le changement de la langue ; à partir de l'usage effectif de ces catégories-là en discours, elles sont intériorisées dans la pensée :

Il faudrait plutôt dire que le discours, langue réalisée à laquelle la structure linguistique est posée comme immanente, permet à la pensée-langue (*dianoîa*) dont elle est issue de faire retour sur elle-même, et ainsi, de se transformer, entre autres, par l'actualisation au niveau syntaxique des virtualités morpho-lexicales de la langue » (Christian Puech et Dan Savatovsky, *op. cit.*, p. 142).

Donc, le discours a une part de responsabilité dans le changement de la langue, il y a une certaine réciprocité entre des faits de synchronie et de diachronie. L'illustration de cette réciprocité est « sans doute l'autre règle du constructivisme guillaumien : la règle du retard ; les signes représentatifs d'un système dans le discours proviennent toujours d'un état dépassé de la langue. » (Ibid. p. 143). En revanche, la règle de suffisance expressive indique que le discours ne réalise pas toute la systématité virtuellement contenue dans la langue.

Guillaume ne s'en était pas tenu à la distinction dichotomique *langue /discours*, mais il en est arrivé à distinguer les parties du discours qui appartiennent respectivement à chacun

des deux domaines distincts. Ainsi, apparaît une nouvelle notion propre à la théorie guillaumienne, à savoir *le régime d'incidence* :

La théorie du mot conduit à la théorie des parties du discours. Et avec les parties du discours apparaît la question capitale, et inaperçue jusqu'à présent des linguistes, de ce que j'appelle le régime d'incidence. Dans le cas du substantif, l'incidence est précoce : c'est une incidence de langue ; dans le cas de l'adjectif, l'incidence est tardive : c'est une incidence de discours.⁹

Pour Guillaume, un nom comme *homme* ne peut être dit en discours que la connotation de ce mot alors qu'un adjectif comme *beau* peut se dire en discours à tout support (ex : garçon beau, beau paysage, etc.). Dans ce même ordre d'idées, l'incidence propre au substantif de catégorie du nom est interne alors que celle propre à l'adjectif est externe. En d'autres termes, c'est au niveau syntaxique, qui est renvoyé au discours, que se font les choix entre des termes d'alternatives pour une association morpho-lexicale. L'association sémantique est libre alors que la morphologie est contraignante. Le discoureur dispose d'une contingence sous forme de liberté optionnelle dans l'exercice de la syntaxe. « Mais si avec le substantif le support matériel est annoncé en langue, il n'en va pas de même du support formel, qui lui ne se détermine qu'en discours. Le support formel déterminé en discours, et en discours seulement, est représenté par l'article. »¹⁰

Dans le passage de la langue au discours, Christian Puech et Dan Savatovsky¹¹ expliquent :

Pour Guillaume, la discursivité est de part en part réglée. Mais les règles qui la définissent sont conditionnées par les règles qui définissent le fonctionnement de la langue. Celles-ci, procèdent de la coextensivité des différents "systèmes" des parties du discours les uns par rapport aux autres. Or, ces systèmes sont chacun virtuellement porteurs de la forme

⁹ G. Guillaume, Conférence du 7 avril 1949, cité par A. Jacob, op. cit. p. 282.

¹⁰ Ibid, p. 284.

¹¹ Puech Christian, Savatovsky Dan. *Structuralisme et/ou Mentalisme ? G. Guillaume*. In: Linx, n°6, 1982. pp. 121-154 (p. 141)

particulière que prendront, dans le discours, les "mots" qu'ils constituent ainsi que les phrases dont on pourrait dire que leurs structures procèdent des virtualités morphologiques du mot.

Pour rendre compte du passage du puissancier à l'effectif, Guillaume introduit la notion d'*effection*. La langue étant à l'état du puissancier (le dicible ou savoir-dire) et le discours étant à l'état de l'effectif (le dit) sont tous les deux statiques. La transition du premier au deuxième se fait sous l'articulation trichotomique *puissancier/effection/effectif*. Trois mutations se font successivement au langage : le dicible se convertit au dire et ce dernier se mute au dit. Guillaume n'a introduit cette notion qu'à la fin de ses enseignements pour pallier les lacunes de ses premières analyses qui portaient sur la dichotomie *langue/discours*. Il a ajouté le concept d'*effection* qui opère aussi bien sur le plan du puissancier que sur le plan de l'effectif.

Le temps qui opère au premier plan s'appelle *temps praxéologique* (temps de préparation en pensée) alors que celui du deuxième s'appelle *temps glossologique* (temps de la chaîne parlée). C'est le temps glossologique qui est susceptible d'être observé contrairement au temps praxéologique qui reste inaccessible puisqu'il se déroule en pensée. En effet, du moment où nous avons l'intention de dire quelque chose, des idées se préparent et se conçoivent en mots (leur choix et leurs variantes de sens) ; il s'agit de *ce qui va être dit*. Puis, ce qui est préparé s'actualise en parole ou discours et devient un *dit* effectif (l'effet de sens voulu). À notre avis, l'effection du dit ici correspondrait à l'énonciation dans la terminologie de la linguistique énonciative.

Comme une précision détaillée, Pierre Blanchaud¹² explique que l'acte de langage s'effectue en quatre étapes successives aboutissant à un discours effectif :

1. *La visée du discours* (VD) est le premier mouvement initial dans lequel le sujet parlant, en situation donnée, éprouve un désir de dire quelque chose. C'est un

¹² Pierre Blanchaud, « Saussure, Guillaume, Hjelmslev », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 51 | 2008, document 4, mis en ligne le 30 octobre 2013 (consulté le 08 novembre 2013). URL : <http://praxématique.revues.org/1068> (pp. 71-73)

mouvement particularisant dans la mesure où le choix de ce que l'on va dire se fait entre une multitude d'énoncés possibles.

2. **La visée phrastique** (VP) est le premier moment de l'effectation. Sachant ce qu'il va dire, le sujet parlant fait la saisie de la structure de sa phrase. Par exemple dans « cette opinion est absurde », tant que ces mots n'auront pas été prononcés, il sera toujours possible pour des raisons pragmatiques (actes perlocutoires), de changer des parties de discours (par exemple, changer *opinion* par *point de vue*, *cette* par *votre*, *absurde* par *inconsidérée*)
3. **La visée lexicale** (VL), appelée par Guillaume idéogenèse, est le moment où le sujet parlant fait son choix définitif entre les parties du discours possibles ; c'est-à-dire, le moment où les formes encore vides de parties de discours se remplissent de matière : c'est le battement qui actualise par *symphyse*¹³ les signes et signifiés de puissance
4. **La visée morphologique** (VM) ou morphogenèse, c'est le moment des ajustements *matière/forme* avant le dit effectif résultatif. En effet, le choix d'un nom nécessite le choix d'un déterminant suivant son genre et son nombre. Alors, le sujet parlant ne dispose plus de la relative liberté, qui était encore la sienne lors du troisième battement.

L'effectation a lieu lors des trois dernières visées (VP, VL et VM), et leur successivité constitue une vision parmi d'autres du plan puissanciel et virtuel qui aboutit au discours effectif et actuel dans l'espace et dans le temps. Le sujet parlant les parcourt, position par position pour accomplir son acte de langage. Avec les symphyse signe-signifié, les mots et les significations du discours prennent corps.

¹³ Ibid. (p. 72), La symphyse est la « soudure psychique [...] selon laquelle un fragment de parole appelle à soi automatiquement un fragment de pensée, cependant que le fragment de pensée, réciproquement, appelle le fragment de parole » (G.G., 1989 : 13). G.G. avait bien vu que dans le plan de puissance, c'est-à-dire en dehors de tout acte de langage, signes et signifiés restent séparés. Cette intuition a été validée depuis par la neurologie du cerveau, qui localise les uns et les autres dans deux régions différentes.

Même si le discours est le résultat de l'effectation, il n'y a en lui aucune trace de la successivité VP, VL et VM, à part les traces matérielles-formelles comme le choix de la forme verbale, l'ordre des mots ou la syntaxe. La successivité en question reste puissancielle et est le seul système de langue, avec ses différentes positions, qui est destiné à s'actualiser en acte de langage. Pourtant, aucune trace des positions de ce système n'apparaît sur le plan de l'effectif que représente le discours. En effet, Guillaume estime que le discours « Consiste en une construction à laquelle nous procédons dans le moment et sous l'impulsion du besoin, quand nous avons quelque chose à dire. Le discours semble ainsi appartenir au plan de l'effet »¹⁴

En tant qu'adepte du structuralisme, le discours est exclu par Guillaume comme objet d'étude linguistique :

C'est vrai, au demeurant, qu'il y a chez Guillaume une certaine forme d'antipositivisme qui lui fait rejeter une grammaire du discours au sens d'une grammaire des effets de sens, et ne tenir pour épistémologiquement légitime qu'une véritable grammaire de langue, celles des schèmes linguistiques non directement observables, requérant une qualité de pénétration spécifique qu'il nomme *curiosité*.¹⁵

Guillaume refuse de considérer le discours comme un flux, ce qui le distingue de l'école du Port-Royal :

Une des données de sa position anti-empiriste et anti-fonctionnaliste vient de son refus de considérer le discours comme un flux (47), une totalité qui se présente indivise à l'analyse et dans laquelle le linguiste opérerait découpes, spécifications et catégorisations des unités linguistiques. Si la méthode, pour Guillaume doit être synthétique au contraire, c'est qu'il y a un dynamisme interne au mot qui le porte à toujours s'inscrire dans la langue sous la forme générale de la partie du discours. Ce "dynamisme" est structural, c'est-à-dire, nous l'avons vu, qu'il participe des différents systèmes de la langue. Voilà qui permet de comprendre pourquoi

¹⁴ Ronald Lowe, *Introduction à la psychomécanique du langage I : Psychosystématique du nom*, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 87.

¹⁵ Soutet Olivier, « Présentation », *Langue française*, 2005/3 n° 147, pp. 3-6 (p. 4).

la syntaxe est renvoyée au discours et aussi le sens même de la distinction effectuée par Guillaume entre langue et discours.¹⁶

En synthèse, le discours est un acte de langage qui consiste à extérioriser ce qui est pensé via le système de langue lequel s'actualise par le locuteur en adoptant un style personnel pour influencer un destinataire : « Engager une opération de discours, c'est de toute évidence vouloir agir, produire un effet sur quelqu'un. En l'absence d'une telle visée, pas de discours »¹⁷. L'actualisation d'un mot dans un syntagme fournit à la partie du discours la morphologie nécessaire pour qu'elle fonctionne dans le discours. C'est dans la syntagmatique que s'opère le changement morphologique du mot.

Signalons que Guillaume, dans ses *Leçons de linguistique de 1947-1948* (1988, p. 10) est le premier à utiliser l'expression « acte de langage », non pas dans un sens de pragmatique, mais comme transition du plan de la puissance, où siège la langue, au plan d'effet où se formera et se développera le discours. Cette expression est substituée par d'autres comme « acte de parole », « acte de discours », etc. Dans ce sens, puisque le discours est pris en charge par un sujet énonciateur, pour Guillaume, ce concept est formé de deux revers indissociables que sont le sujet pensant et le sujet parlant :

Le « sujet pensant » et le « sujet parlant » sont chez Guillaume indissociables dans la mesure où ils constituent ce qu'on appellera bien plus tard le « sujet énonciateur » (première attestation de l'expression selon le *Larousse Encyclopédique*, 1968). Quant au « sujet écoutant », il est le co-énonciateur obligé, car c'est vers lui qu'est dirigé le discours, c'est lui que le sujet parlant cherche à influencer. En effet, « la parole est nuancée d'actions en puissance » et, le plus souvent, « on veut agir rapidement, délicatement sur autrui » (PBA 36)

Dès PBA (1919) le sujet parlant est vu, face au sujet écoutant, comme l'agent d'effection du nom en puissance (c.-à-d. en langue) au nom en effet (en discours). Le sujet parlant est ainsi

¹⁶ Puech Christian, Savatovsky Dan. *Structuralisme et/ou Mentalisme ? G. Guillaume*. In: *Linx*, n°6, 1982. pp. 121-154. (p. 140).

¹⁷ Guillaume G., 1990, *Leçons de linguistique 1943-1944*, série A, vol. 7, *Esquisse d'une grammaire descriptive de la langue française II*, Presses universitaires de Lille (p. 95).

au centre du dispositif linguistique, entre la langue (plan de la puissance) et le discours (plan de l'effet). Il est le transformateur des idées permanentes puissanciennes en idées momentanées effectives. L'originalité de Guillaume est d'avoir bien vu que le sujet énonciateur est à la fois sujet pensant et sujet parlant. Comme sujet pensant, il est le siège de représentations ; comme sujet parlant, il ordonne l'expression¹⁸.

Cette conception guillaumienne du sujet énonciateur pourrait être, selon nous, une idée dont la notion de dialogisme bakhtinien serait un continuum.

2.1.1.3 *L'approche énonciative*

D'obédience structuraliste, l'analyse du discours s'est amorcée avec les contributions des linguistes qui ont ouvert de nouvelles voies encore non explorées. Dans la conception énonciative, l'analyse du discours consiste à étudier les marques de la manière dont les sujets parlants, en communiquant, s'approprient le système de la langue.

Benveniste a tiré les grandes lignes d'une linguistique générale centrée sur le discours dans son ouvrage *Problèmes de linguistique générale* publié en 1966. Lorsque les autres linguistes s'étaient intéressés à la théorisation, l'on constate que Benveniste intègre dans sa théorie une notion fondamentale dans le domaine du discours, en l'occurrence le concept d'*énonciation*. Avec cette notion, une nouvelle perspective de la linguistique s'ouvre sur le discours dans laquelle le sujet se définit par son rapport au monde, au destinataire et à l'énoncé du discours.

Benveniste part de l'idée que les langues ont des niveaux structurés gradués. Des phonèmes se combinent pour composer des morphèmes, ceux-ci forment des phrases qui, mises dans un certain enchaînement, donnent un discours. Benveniste insiste sur l'analyse du discours, sur la prise en considération du sujet parlant et sur la façon dont il envisage ce qu'il dit, c'est-à-dire les faits énonciatifs :

¹⁸ A. Bonne et A. Joly, *Dictionnaire terminologique de la systématique du langage*, Paris, Le Harmattan, 1996, pp. 402-403.

Pour qu'une telle analyse ait un sens, il faut évidemment supposer qu'il existe certaines régularités non pas dans la façon dont les phrases s'articulent entre elles au sein du discours (cela est exclu par principe) mais dans la façon dont les sujets parlants sont amenés à mettre en œuvre le code linguistique pour exprimer au mieux de leurs intérêts communicatifs ce qu'ils ont pour intention de dire à ceux à qui ils s'adressent. Tel est en gros le raisonnement d'E. Benveniste, raisonnement qui met au premier plan les phénomènes d'énonciation.¹⁹

Benveniste n'était pas d'avis avec le fait d'écarter l'analyse de tout énoncé transphrastique jugé comme risqué par des structuralistes :

Reconnaître que la phrase, et plus encore le discours, échappent à l'ordre du système, n'entraîne pas nécessairement' aux yeux de E. Benveniste et R Jakobson, que l'on renonce à en faire l'objet d'une discipline. En cela ils se différencient de L. Bloomfield (1933) qui concluait qu'au-delà de la phrase il n'était point de salut pour les linguistes.²⁰

Benveniste précise qu'« avant l'énonciation, la langue n'est que la possibilité de la langue. Après l'énonciation, la langue est effectuée en une instance de discours, qui émane d'un locuteur, forme sonore qui atteint un auditeur et qui suscite une autre énonciation en retour. »²¹ En employant le mot *instance*, Benveniste se démarque des structuralistes qui s'intéressaient à la *forme*. Pour lui, les "je" et "tu" sont des formes vides quand ils sont d'ordre linguistique, mais deviennent des substances dès que le locuteur les actualise en *discours* en les remplissant de la substance de la personne respectivement de l'énonciateur et de l'énonciataire.

Dans l'énonciation en retour, le destinataire, devenant locuteur, assume le "je" et place l'ex-énonciateur comme allocutaire avec le pronom "tu". Avec l'acte d'énonciation, le locuteur se pose comme instance de discours et devient le centre des coordonnées spatio-

¹⁹ Michel, Charolles et Combettes Bernard. *Contribution pour une histoire récente de l'analyse du discours*. In: Langue française. N°121, 1999. Phrase, texte, discours. pp. 76-116 (p. 81).

²⁰ Michel Charolles, « Analyse de discours, grammaire de texte et approche grammaticale des faits de textualité », *Le français aujourd'hui* 2005/1 (n° 148), p. 33-45, p. 36

²¹ Benveniste É. *L'appareil formel de l'énonciation*. In: *Langages*, 5^e année, n°17, 1970. L'énonciation, pp. 12-18, p. 14.

temporelles. Quand le mot « discours » est utilisé dans le cadre de l'approche énonciative, il ne renvoie pas à sa dimension laquelle dépasse celle de la phrase. C'est l'acte de l'énonciation qui permet de passer à l'énoncé comme produit concret et observable. D'ailleurs avant la théorie d'énonciation, le sujet n'était qu'une réalité grammaticale, non pas un être d'énonciation.

Benveniste distingue deux plans d'énonciation suivant l'attitude du locuteur vis-à-vis de son énoncé dans lequel il inscrit ou non les marques de sa présence. Ce sont ces marques qui aident à reconnaître chacun des deux systèmes, discours et récit. En d'autres termes, la présence ou l'absence peuvent se déceler par le biais des marques linguistiques appelées des *embrayeurs* ou des *déictiques*.

L'énonciation de discours est le cas de la communication *hic* et *nunc*. Le locuteur, par le biais des marques formelles de la personne, de l'espace et du temps, prend une distance minimale par rapport à son énoncé. Ainsi, l'énoncé devient ancré dans la situation de l'énonciation. Par contre, dans l'énonciation historique, le locuteur prend une distance maximale par rapport à son énoncé. Il n'intervient pas généralement dans le récit des événements qui ne contient pas les marques formelles de sa présence. Donc, l'énoncé paraît coupé de la situation d'énonciation. Bien que les deux systèmes énonciatifs aient des caractéristiques propres à chacun ils partagent néanmoins des traits communs (temps verbaux tout particulièrement). Pour lui,

le récit représente le degré zéro de l'énonciation dans le récit, tout se passe comme si aucun sujet ne parlait, les événements semblent se raconter d'eux-mêmes ; le discours se caractérise, au contraire, par une énonciation, supposant un locuteur et un auditeur, et par la volonté du locuteur d'influencer son interlocuteur. À ce titre seront opposés : toute narration impersonnelle (récit) et tous les rapports, oraux ou écrits, ou un sujet s'énonce comme locuteur, s'adresse à un interlocuteur et organise son propos selon la catégorie de la personne (*je vs tu*).²²

²² *Dictionnaire de linguistique et des sciences de langage*, 2012, p. 150.

Tous les temps, sauf le passé simple et le passé antérieur et toutes les personnes s'emploient en discours. La temporalité de l'énoncé est mise en relation avec le moment de l'énonciation ; des événements et des états antérieurs sont mis au passé composé ou à l'imparfait alors que le futur et le conditionnel évoquent des procès postérieurs. Il en est de même pour les circonstanciels de temps et de lieu qui sont situés par rapport à l'ici-maintenant du locuteur, comme *aujourd'hui, demain, hier, ce matin, ici, cet endroit, là, là-bas*, etc.

L'énonciation du récit élimine les traces de la présence du locuteur. Les indicateurs qui renvoient aux interlocuteurs en situation d'énonciation et au cadre spatio-temporel sont absents dans l'énoncé historique. La troisième personne, ne représentant aucun acteur de la communication, est la seule permise, ce que Benveniste appelle la non-personne. Les pronoms et les déterminants ont uniquement une valeur anaphorique. Les événements se déroulent dans un passé sans lien avec l'actualité de l'énonciateur. Pour dénoter une action ou un état postérieur, le temps souvent utilisé est le conditionnel dit « futur dans le passé ». De même, les indicateurs spatio-temporels n'ont pas de valeur déictique. Le point de l'énonciation semble effacé ou masqué. Les événements se situent dans une succession chronologique qui les établit les uns par rapport aux autres.

Benveniste considère l'intersubjectivité et la volonté d'influence comme des éléments constitutifs du discours. La distinction entre le récit et le discours repose sur la présence ou l'absence des marques grammaticales (pronoms, déictiques) de l'énonciation dans l'énoncé. Contrairement au récit, le discours contient des indices de la situation (locuteur, interlocuteur et indicateurs spatio-temporels inhérents à l'ici-maintenant du sujet parlant). C'est ainsi que Benveniste oppose le passé simple, relevant des marques du récit, au passé composé qui quant à lui est considéré comme une marque du discours. Indiquons également la charge subjective contenue dans le discours dans laquelle les formes linguistiques n'ont pas seulement la valeur référentielle mais aussi la manière dont l'énonciateur envisage et se rapporte à son énoncé :

Le discours renvoie à "toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière" (Benveniste, 1966, 242)²³.

Distinguer nettement le récit du discours reste difficile dans la mesure où l'énonciation historique ne garantit pas l'objectivité du narrateur-locuteur. Les modalités de l'énoncé se manifestent dans le choix des mots et des expressions qui auraient un effet sur le récepteur (l'émerveiller, le sensibiliser, ...). Dans ce même sens, des formes linguistiques sont communes aux deux systèmes énonciatifs comme l'imparfait, le conditionnel et le présent. Nous rencontrons des récits à la première personne. D'autre part, des discours, comme le scientifique n'implique pas le "je" énonciateur et ne sont pas rangés parmi les catégories de récits. La non-personne, comme l'appelle Benveniste, appartient à ce discours scientifique.

Des textes parfois mélangent des systèmes de discours et de récit, à titre d'exemple un récit à la première personne comprend le passé simple. Ou encore, des récits comportent des passages au discours direct. Pour aller plus loin, nous trouvons dans des manuels didactiques la jonction des deux systèmes énonciatifs en donnant le nom de « discours narratif » aux récits. En d'autres termes, le récit est considéré comme un discours parmi d'autres (argumentatif, injonctif, rhétorique, etc.) mais dans sa propre conception : « É. Benveniste considère que le « discours direct » représente un « troisième type d'énonciation » alliant l'énonciation historique et le discours, « où le discours est rapporté en termes d'événement et transposé sur le plan historique » (1966 : 242) »²⁴

La théorie n'a pas atteint un stade avancé dans sa façon de concevoir le discours. Pour une conception de l'énoncé comme discours, il est nécessaire que soient formulées les règles d'enchaînement, les processus discursifs, et d'autres problématiques intrinsèques et extrinsèques aux pôles de l'échange verbal. Toutefois, la linguistique de l'énonciation a

²³ MOESCHLER, J. et REBOUL, A. (1994), Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, p. 418.

²⁴ Martin RIEGEL, Jean-Christophe PELLAT, René RIOUL. *Grammaire méthodique du français*, PUF, Paris, 2014. (p. 1002)

annoncé une rupture avec la linguistique « immanente » ou classique et a fait passer l'étude des énoncés comme des entités abstraites à l'étude qui les envisage comme entités concrètes

2.1.1.4 L'approche communicationnelle :

Pour la compréhension, l'on doit premièrement déterminer les éléments sans lesquels la communication ne peut avoir lieu et sans lesquels le discours ne pourrait passer de la source à la destination. Dans son célèbre schéma de communication, Jakobson définit six facteurs auxquels il associe six fonctions du langage (expressive, poétique, conative, phatique, métalinguistique et référentielle). Nous pouvons mentionner les six éléments en question en phrase : un *émetteur* envoie un *message* à un *destinataire* en utilisant un *code* en utilisant un *canal* pour parler d'un *référént*. À défaut de l'un de ceux-ci, la communication ne peut s'établir, autrement dit, le discours ne peut circuler d'un bout à l'autre.

À ce schéma, Kerbrat-Orecchioni (1980,) apporte des amendements qui portent sur les interlocuteurs de la communication, à deux niveaux : les déterminants psychologiques qui possèdent un rôle crucial dans les opérations d'encodage et de décodage ainsi que leurs compétences culturelles. Elle laisse entendre par cet amendement que la communication verbale n'est pas seulement une transformation d'une information d'un sujet parlant à un destinataire, mais aussi une mobilisation des savoirs et des comportements.

Au sujet des fonctions du langage, Jakobson considère qu'il serait difficile de trouver un message qui ne remplirait qu'une seule fonction. Le contenu et la structure verbale du message est à même d'aider à repérer la fonction prédominante. À son tour, Hymes dont les études relèvent de l'ethnographie de la communication introduit une notion importante appelée *compétence communicative*. C'est une extension de la compétence linguistique, concept introduit en grammaire générative par Chomsky et qui renvoient aux connaissances intuitives des règles de la langue. Mais la compétence désigne « un ensemble de savoirs, culturels et interactionnels, et une capacité à agir de manière appropriée dans des contextes ou situations spécifiques. » (Moeschler et Reboul, 1994, p15). De ce fait, le discours se définirait

comme une manifestation de contraintes et de rapports extralinguistiques en plus de la dextérité de l'usage, des possibilités offertes par le système de langue.

Dans ce sens, la compétence communicative confirme le fait que le discours ne peut être séparé du cadre socioculturel dans lequel il est proféré. Pour transmettre une même idée, des locuteurs d'une même communauté se distingueront les uns des autres. En effet, pour une même idée certains useraient de peu de mots, d'autres de beaucoup, d'autres encore la transmettraient avec tact, d'autres sans ménager le destinataire et sans prendre en compte sa culture, etc. C'est ainsi que la notion de compétence communicative sert ou peut servir de référence afin d'identifier les spécificités et l'originalité d'un orateur, d'un auteur ou de tout autre producteur de discours.

La compétence communicative comprend ce qui est verbal et ce qui est non verbal. Elle est modifiable, adaptable à la situation d'énonciation. Elle sous-entend ce qui est intrinsèque et ce qui est extrinsèque au sujet parlant ; le *devoir être*, le *savoir être*, le *savoir faire*, le *savoir dire*, etc. En effet, la maîtrise de la pratique des règles linguistiques sans l'utilisation adéquate des possibilités offertes par la grammaire ne serait pas suffisante.

2.1.1.5 Dialogisme et polyphonie

Le dialogisme est une notion utilisée par Bakhtine, russe, pour désigner les différentes formes de présence de l'autre dans le discours. Bakhtine trouve inacceptable l'analyse de la langue comme système abstrait au même titre qu'il rejette la conscience individuelle de l'énonciation conçue par Benveniste et d'autres linguistes. Pour lui, le point central de toute théorie du langage est l'interaction verbale :

La véritable substance de la langue n'est pas constituée par un système abstrait de formes linguistiques ni par l'énonciation-monologue isolée, ni par l'acte psychophysiologique de sa production, mais par le phénomène social de l'interaction verbale, réalisée à travers l'énonciation et les énonciateurs. L'interaction verbale constitue ainsi la réalité fondamentale de la langue. (1977, p. 136)

Bakhtine paraît également contredire les postulats linguistiques antérieurs lorsqu'il dit « ce n'est pas l'activité mentale qui organise l'expression, mais au contraire c'est *l'expression qui organise l'activité mentale*, qui la modèle et détermine son orientation » (1977, pp. 122-123). Nous en comprenons que c'est l'autre et son expression qui obligent un sujet parlant à modeler son bagage linguistique pour produire un discours. Tout discours est, selon Bakhtine, dirigé vers un allocutaire réel ou fictif. Il se trouve en écho avec d'autres discours, il renvoie à d'autres discours, il en reprend des formes, des mots et des expressions : « l'énoncé, dès le tout début, s'élabore en fonction de la réaction-réponse éventuelle, en vue de laquelle il s'élabore précisément. » (Bakhtine, 1984, p. 301- 302)²⁵

Le discours ne provient de rien, d'*ex nihilo*. Tout discours provient d'une interaction avec un interlocuteur présent ou non. L'expression est ainsi une activité sociale. En réalité, Bakhtine (1978, 103) affirme que « le discours naît dans le dialogue comme sa vivante réplique et se forme dans une action mutuelle avec le mot d'autrui à l'intérieur de l'objet »

Pour Bakhtine (1977, p136), le dialogue est à comprendre dans un sens large. Il ne s'agit pas seulement d'un échange verbal à haute voix entre des individus placés face à face, mais de tout échange verbal quel qu'en soit le type : « Toute énonciation, quelque signifiante et complète qu'elle soit par elle-même, ne constitue qu'une fraction d'un courant de communication verbale ininterrompue (touchant à la vie quotidienne, la littérature, la connaissance, la politique, etc.) » Chaque énonciation, interne ou externe, n'est qu'un maillon d'une chaîne discursive illimitée.

Il s'agit donc de dialogisme *interdiscursif* selon lequel tout sujet parlant n'est qu'un acteur parmi d'autres dans le processus social infini de reconstruction et de reformulation des discours réels ou potentiels. Dans sa parole, le locuteur évoque à son insu des mots et des propos d'une infinité d'énonciateurs non identifiables. D'ailleurs il ne faut pas omettre que l'enfant naît au sein d'une communauté et apprend la langue à travers les discours de sa

²⁵ Cité dans la note n° 76 par André Bélanger et Andy Van Drom, « Les apports de la linguistique à la théorie des contrats : panorama des principales théories du dialogisme et de la polyphonie à inscrire au sein du phénomène contractuel », *Les Cahiers de droit*, vol. 52, n° 1, 2011, pp. 37-69, p.54.

population. Alors, tout discours se présente comme une modification, une reprise ou une reformulation des discours qui l'ont précédé (citation, reproduction de phrases, allusion, etc.).

Bakhtine oppose au dialogisme interdiscursif le dialogisme *interlocutif* lequel renvoie au rapport qui lie un énoncé aux autres futurs énoncés des récepteurs, réels ou éventuels (lecteurs, auditeurs, adversaires, etc.) et incorporant plusieurs voix de différents énonciateurs sur un sujet donné :

D'une part, les énoncés entrent systématiquement en résonance intertextuelle avec une somme de « déjà dit » à l'aide des mêmes mots ou à propos du même objet ; ils font écho et réagissent à d'autres paroles ou points de vue qu'ils intègrent. D'autre part, les énoncés non seulement répondent et ce faisant répètent ou reproduisent certains éléments, mais ils anticipent aussi sur les interprétations, annoncent les réponses potentielles d'un destinataire, réel ou virtuel, auquel ils s'adressent.²⁶

Le discours monologique le plus intime qu'il soit est dialogique puisqu'il est traversé par l'existence d'un auditeur virtuel, d'un auditoire potentiel, autrement dit à quelqu'un de quelle nature qu'il soit. En d'autres termes, la conscience du sujet où se déroulent des discours n'est qu'une intériorisation des discours extérieurs et des contextes d'énonciation. L'énonciation du discours est déterminée par un ensemble de discours antérieurement produits ou éventuellement à produire. Il se peut que ce discours soit une réponse à un autre discours, une parodie, une réaction, une projection, etc. des autres discours. Le dialogisme, dans cette optique, fait partie de la dimension interactive de langage. Tout acte de langage est en quelque sorte une interaction avec des paroles et des comportements d'autrui.

Le discours est, selon Todorov, hétérogène dans la mesure où il est traversé par la présence de l'autre :

Le discours rencontre le discours d'autrui sur tous les chemins qui mènent vers son objet, et il ne peut pas ne pas entrer avec lui en interaction vive et intense. Seul Adam

²⁶ Laurent Perrin, « La notion de polyphonie en linguistique et dans le champ des sciences du langage », *Questions de communication* [En ligne], 6 | 2004, p. 266.

mythique, abordant avec le premier discours un monde vierge et encore non dit, le solitaire Adam, pourrait vraiment éviter absolument cette réorientation mutuelle par rapport au discours d'autrui ». (In Todorov, 1981, p. 98, note 4)²⁷

C'est Adam biblique qui pourrait être face à un monde vierge où il y avait des objets (encore non désignés auparavant) et qui serait le premier à les nommer. La preuve, pour nous, en est que les fautes d'usage de la langue circulent parmi les locuteurs d'une langue donnée, cela proviendrait du fait qu'elles sont calquées d'un ou des discours antérieurs. Par suite, la langue devient affectée par les discours antérieurs de ses usagers contenant des erreurs. Elle devient malmenée par les producteurs postérieurs de discours en cette langue. Le discours entre dans un courant et un processus de production du sens qui circule incessamment au niveau temporel sociohistorique.

Signalons tout d'abord que le terme *polyphonie* est d'origine musicale et qui signifie la pluralité des voix se manifestant dans le discours, le sujet n'est pas le seul à faire entendre la sienne. Qu'il se soit directement inspiré ou non de Bakhtine, Ducrot (1984) apporte un développement à la théorie de polyphonie en introduisant le concept de polyphonie énonciative. L'objet d'étude en polyphonie du sens consiste à « montrer comment l'énoncé signale dans son énonciation la superposition de plusieurs voix. » (p183). En effet, en contestant l'unicité du sujet parlant, il distingue le *sujet parlant*, du *locuteur* et de l'*énonciateur* :

- * Le sujet parlant est un être empirique, en chair et en os ; comme l'auteur d'une œuvre littéraire.
- * Le locuteur est un être de discours, responsable de l'énoncé et à qui se réfèrent les marques de la première personne ; i.e. la personne qui est donnée dans l'énoncé comme source d'énonciation.

²⁷ Cité par Bronckart, Jean-Paul. « Interactions, discours, significations ». *Langue Française*, 1987, n° 74, p. 29-50 (p. 40)

- * L'énonciateur fait partie de « ces êtres qui sont censés s'exprimer à travers l'énonciation, sans que pour autant on leur attribue des mots précis ; s'ils parlent, c'est seulement en ce sens que l'énonciation est vue comme exprimant leur point de vue, leur position, leur attitude, mais non pas, au sens matériel du terme, leurs paroles » Ducrot (1984 : 204)²⁸.

C'est à Ducrot que l'on doit la systématisation de l'approche de polyphonie laquelle conteste l'unicité du sujet parlant et l'idée de la pluralité des voix constitutive de la langue. En traitant des faits de langue comme la négation ou les énoncés concessifs, il a mis en évidence l'existence de traces de l'autre dans l'énonciation.

Nous devons aussi signaler que les germes de cette polyphonie se sont trouvés chez Charles Bally qui distinguait le sujet parlant du sujet modal :

Contrairement au sujet parlant qui est un être empirique, responsable de l'activité effective (articulatoire, cognitive, sociale) en quoi consiste la parole, le sujet modal est une image intérieure au sens. Ce dernier n'est pas celui qui parle et pense effectivement, le responsable empirique de la parole, mais celui que le langage présente, dans son sens même, comme celui qui parle et pense ce qui est dit.²⁹

Un certain nombre de chercheurs ont développé la théorie de polyphonie ne l'appliquant qu'à des discours spécifiques. Parmi eux, nous citons d'Eddy Roulet (1985) qui accorde une importance aux notions bakhtiniennes en étudiant des textes que l'on peut qualifier de « monologiques » ou d'« à destinataires potentiels » comme les textes journalistiques. De même, Julia Kristeva (1969) introduit le concept d'*intertextualité* qui appartient au discours et non à la langue. Elle signale par ce concept que tout texte renvoie à un nombre indéfini de textes. Sa thèse a contribué à une compréhension approfondie du dialogisme.

²⁸ Cité par Laurent Perrin, op. cit. pp. 273-274.

²⁹ Laurent Perrin, op. cit. p. 268.

De sa part, Genette dans le domaine de littérature parle dans ses recherches de la transtextualité qui signifie la transcendance textuelle du texte

Rappelons que Genette (1982 : 8) distingue cinq formes de **transtextualité**: (a) la **paratextualité** (relation d'un texte avec sa préface, etc.) ; (b) l'**intertextualité** (citation, plagiat, allusion) ; (c) la **métatextualité** (relation de commentaire d'un texte par un autre) ; (d) l'**hypertextualité** (lorsqu'un texte se greffe sur un texte antérieur qu'il ne commente pas mais transforme (parodie, travestissement, transposition) ou imite (pastiche, faux, etc.), celui-là est l'hypertexte et celui-ci l'hypotexte) et l'**architextualité** (relation entre un texte et les classes auxquelles il appartient, par exemple son genre).³⁰

Les analyses de Jacqueline Authier-Revuz (1982) ont porté principalement sur la façon dont le discours se présente comme hétérogène et sur le repérage des traces des autres discours que le locuteur dévoile dans ses propos. Enfin, l'étude polyphonique s'occupe des faits énonciatifs comme la modalisation, le discours rapporté, la présupposition, l'argumentation. La théorie bakhtinienne et celle de ses successeurs est une valeur ajoutée qui nourrit le domaine d'analyse du discours. Par conséquent, les commentateurs de Bakhtine lui ont permis d'avoir une place très importante dans le domaine de sciences du langage.

2.1.1.6 Approche pragmatique

Pour le discours, nous pouvons dire que la pragmatique, étant donné qu'elle s'étend sur plusieurs domaines, peut répondre à une grande partie des problématiques qui y sont inhérentes. Les différents chercheurs ne sont pas unanimes ni sur le fait de devoir donner une seule définition de la pragmatique ni sur son objet d'étude. À l'origine, elle concernait les caractéristiques de l'utilisation du langage par les locuteurs par opposition à l'aspect sémantique et syntaxique. Puis elle s'étend à l'énonciation, aux actes de langage, etc. La raison de cette extension est qu'il est difficile de savoir où s'arrête la pragmatique. De même, sa richesse provient de la diversité des courants (sémiotique, philosophie, linguistique, etc.) qui alimentent ses domaines de recherche. De fait, ses concepts prennent plusieurs directions.

³⁰ Louis Hébert (21-02-2013), *Dictionnaire de sémiotique générale*, Université du Québec, Rimouski [En ligne] <http://www.signosemio.com/documents/dictionnaire-semiotiquegenerale.pdf>. p. 22.

Née initialement de la philosophie, la pragmatique n'a connu son véritable essor qu'en linguistique. Selon Morris, la pragmatique se définit comme « une partie qui traite des relations entre les signes et les usagers des signes » (*Dictionnaire fondamental de la psychologie*, 2002, p. 962). Puisque la plupart des signes ont pour interprètes des êtres vivants, la pragmatique peut avoir pour objet des phénomènes sémiotiques (psychologiques, biologiques, sociaux) qui ont une relation au fonctionnement des signes. Personne ne peut nier que la pragmatique n'étudie pas le langage puisque toutes les activités humaines s'en servent. La pragmatique a pour objet d'étude l'utilisation de ce langage formé de signes lesquels sont de différentes natures.

Dans ce sens, la pragmatique étudie en premier lieu des composantes de la langue (syntaxe et sémantique) en tant que code statique, ensuite elle prolonge l'étude desdites composantes jusqu'à leur actualisation en discours : « Il faut comprendre ce que signifient les mots avant de comprendre à quoi ils servent » (Ducrot et Schaeffer, 1995, p. 776). Dans cette optique, A. Diller et F. Récanati³¹ constatent que « la pragmatique étudie l'utilisation de la langue dans le discours et les marques spécifiques qui, dans la langue, attestent sa vocation discursive. » La pragmatique n'est pas une étude du langage, mais l'étude de l'usage du langage. Cela revient à dire que la pragmatique est une dernière étape d'analyse linguistique après l'étude de la phonologie, de la syntaxe et de la sémantique. Il serait donc aberrant de connaître des formulations linguistiquement correctes sans savoir de quelle manière s'en servir correctement en situation discursive.

En pragmatique, l'analyse du discours n'est pas appréhendée comme peuvent le faire les linguistes avec les unités linguistiques, autrement dit en allant du phonème à la phrase. Chaque unité est analysable en la divisant en unités de rang inférieur. En linguistique, il est question de phrases alors qu'en pragmatique, il est question d'énoncés :

Là où l'ANALYSE DE DISCOURS voit dans le DISCOURS un phénomène linguistique, la pragmatique du discours y voit un phénomène pragmatique. Là où l'ANALYSE DE

³¹ Diller Anne-Marie, Récanati François, « Présentation ». In: *Langue française*, n°42, 1979. La pragmatique. pp. 3-5, p. 3.

DISCOURS considère qu'au DISCOURS répond un corps de règles qui lui sont propres, la pragmatique du discours considère que le discours peut s'analyser à partir des mêmes principes pragmatiques qui valent pour l'énoncé. Là, enfin, où l'ANALYSE DE DISCOURS pense que les composants du DISCOURS sont des unités linguistiques, les phrases, la pragmatique du discours pense que les composants du discours sont des unités pragmatiques, les énoncés.³²

Si l'on considère le discours comme unité linguistique, ses composantes seront donc des phrases et l'on ne pourrait pas en rendre compte sur la simple base des phrases et sur leurs relations causales. Dans cette perspective, « Il y aurait donc un niveau de REGLES PROPRES AU DISCOURS, que l'on peut diversement appeler MACRO-SYNTAXE, SYNTAXE DU DISCOURS, OU GRAMMAIRE DE TEXTE. »³³ Mais la macro-syntaxe n'arrive pas à dégager des règles propres au discours, d'où la nécessité d'introduire des éléments nouveaux tels que la segmentation de discours en énoncés ; ces derniers étant des occurrences de phrases.

Il existe une frontière entre les unités linguistiques qui sont compositionnelles (syntaxe du discours avec ses règles qui lui sont propres) et les unités pragmatiques qui quant à elles ne sont pas compositionnelles (contextualistes), différant ainsi de la phrase. Néanmoins, le concept de *cohérence* est utilisé comme propriété du discours analogiquement à celui *grammaticalité* comme propriété de la phrase et du discours. La grammaticalité de discours se manifeste dans une propriété définitoire que l'on appelle *cohésion*. La cohérence est une notion qui relève de ce qui est intuitif. Un locuteur natif peut juger de la cohérence ou de l'incohérence du discours en partant de sa connaissance intuitive en langue et des règles de son actualisation en discours. Néanmoins à cela il faut également prendre en considération les faits culturels, sociaux, cognitifs, encyclopédiques, expérientielles, etc. Tous ces éléments entrent en jeu dans le jugement de cohérence. En d'autres termes, la subjectivité de l'appréciateur est mise en cause.

³² Reboul A. & Moeschler J. (2000), « Pourquoi l'analyse du discours a-t-elle besoin d'une théorie de l'esprit? », in Berthoud A-C. & Mondada L. (éds), *Modèles du discours en confrontation*, Berne, Peter Lang, 187-203.

³³ Ibid. p. 4.

Enfin, « s'intéresser à l'usage des énoncés et à leur sens revient à s'intéresser au discours, à savoir aux mécanismes qui gouvernent la mise en relation des énoncés permettant à l'auditeur de récupérer les buts et les intentions du locuteur. » (Moeschler et Auchlin, 2009, p18). La compréhension du discours est la capacité de reconnaître l'intention globale de son auteur via la reconnaissance des intentions locales qui sont inhérentes aux énoncés qui le composent. Les deux intentionnalités qui sont respectivement communicative et informative sont extraites de la théorie de la pertinence.

Le mot *pragmatique* est issu du grec *pragma* et signifie « action ». Il serait judicieux en sciences du langage d'utiliser le mot *pragmalinguistique* « pour la distinguer d'autres formes de pragmatiques (p. ex., philosophique, logique ou sociologique) »³⁴. La pragmatique envisage le discours comme ayant un effet sur la situation de sa production et non pas sur la situation du discours : « La pragmatique concerne cette transformation, *par le discours lui-même*, de l'environnement où il est produit (même si cette transformation n'est que *prétendue*, elle a toujours un effet bien réel sur le discours ultérieur)» (Ducrot & Schaeffer, 1995, p. 133). En fait, en même temps qu'un discours renseigne sur le monde, il instaure, ou prétend instaurer, entre les participants et la situation du discours, un type de rapport différent suivant l'acte de langage accompli (par exemple, relation de supériorité pour un ordre) ou suivant le niveau de discours (familier, soutenu, etc.)

La pragmatique linguistique s'est développée avec les réflexions des linguistes anglo-saxons dont la conception concernant la production discursive se fonde sur les actes de langage. Étant donné que « parler, c'est agir », la pragmatique se propose de décrire l'usage des formules linguistiques par les instances du discours ou par les interlocuteurs visant à agir les uns sur les autres. L'essence fondamentale du langage est un acte de représentation de la pensée.

Bühler distingue, dans l'activité à laquelle le langage donne lieu, *l'action* de *l'acte* :

³⁴ Martin Riegel, Jean-Christophe Pellat, René Rioul, *Grammaire méthodique du français*, PUF, Paris, 2014. (p. 43)

l'*action linguistique*, c'est celle qui utilise le langage, qui en fait un moyen : on parle à autrui *pour* l'aider, le tromper, le faire agir de telle ou telle façon (...) Il n'en est pas de même pour l'*acte linguistique* que Bühler rapproche de l'acte de signifier (...) C'est donc un acte inhérent au fait même de parler, et indépendant des projets dans lesquels la parole s'insère. (Ducrot & Schaeffer, 1995, p. 779).

La pragmatique a introduit certains concepts en sciences du langage :

Le concept d'acte :

L'utilisation en linguistique du mot acte de langage n'est pas dû à la pragmatique. Au moins, il est utilisé par Guillaume (1987, p. 10) : « Accomplir un acte de langage, c'est, en tout état de cause, transiter du plan de puissance, où siège la langue, au plan d'effet où se formera et se développera le discours. » Le langage n'est pas uniquement un moyen de communication. Les philosophes d'oxford ont abouti à de telles conclusions. Il est question de déterminer ce que l'on fait dans l'acte même de parler, d'où le titre de l'ouvrage *Quand dire, c'est faire* d'Austin. Austin (1962) a commencé par une distinction entre énoncé **constatif** et énoncé **performatif**. Le **constatif** englobe des énoncés descriptifs mais aussi tout ce qui peut recevoir la sanction vrai/faux, par exemple *Jean est parti, il pleut*. Le **performatif** où l'énonciation est l'exécution d'une action. Par exemple : *Je baptise ce bateau Queen Elisabeth*.

En revanche, à l'examen, Austin constate que l'opposition énoncé constatif/ énoncé performatif n'est pas pertinente et présente des défauts. Alors, il s'est orienté vers les types d'actes de langage, à savoir l'acte locutoire, l'acte illocutoire et l'acte perlocutoire. Nous y reviendrons quand nous traiterons les actes du langage dans l'exégèse du discours coranique.

Avec l'introduction du contexte dans l'analyse du discours, la pragmatique ouvre des perspectives non seulement sur ce qui est verbal mais aussi sur le non-verbal. Avec le contexte, le langage est en pragmatique à la fois discursif et social. Elle a introduit des notions qui ne sont pas utilisées jusque-là qu'allusivement en linguistique.

Concept de contexte ou situation de discours :

Pour la compréhension, l'interprétation et l'évaluation du discours, seul le contexte est nécessaire. Les traits du contexte aident à déterminer la nature des actes de langage effectués, à savoir la proposition du locuteur et l'effet sur le destinataire du discours. Le contexte relève de la dimension interactive et interactionnelle du discours comme production langagière sur les instances du discours. C'est lui qui est à même de déterminer la réussite ou l'échec d'un acte de langage. Cela nous mène à parler de ce que l'on appelle en pragmatique *théorie de l'esprit* qui désigne la capacité d'attribuer à autrui des croyances, des intentions et des états mentaux en s'appuyant sur des connaissances encyclopédiques. L'agent de l'action langagière, étant inséré dans des rapports sociaux, accumule des représentations sociales qui génèrent ses prises de position.

Ducrot est contre l'utilisation du mot contexte et lui préfère le terme de situation de discours qu'il définit comme suit :

On appelle situation de discours l'ensemble des circonstances au milieu desquelles a lieu une énonciation (écrite ou orale). Il faut entendre par là à la fois l'entourage physique et social où elle prend place, l'image qu'en ont les interlocuteurs, l'identité de ceux-ci, l'idée que chacun se fait de l'autre (y compris la représentation que chacun possède de ce que l'autre pense de lui), les événements qui ont précédé l'énonciation (notamment les relations qu'ont eues auparavant les interlocuteurs, et les échanges de paroles où s'insère l'énonciation en question.) (Ducrot et Schaeffer, 1995, p. 764)

Le contexte relève ainsi de la linguistique et concerne l'entourage *linguistique* d'un élément (d'une unité phonique dans un mot, d'un mot dans une phrase, etc.). Certains linguistes ont forgé le concept *cotexte* pour désigner le traditionnel *contexte*. Le facteur situationnel s'ajoute du dehors à la signification de la phrase pour obtenir le sens de l'énoncé. Cela veut dire que la situation concerne la parole et non la langue. Cette dernière renferme des expressions (des connecteurs) qui portent des indications sur la façon d'exploiter la situation pour produire des effets, mais le recours à la situation comble le vide marqué dans les phrases produites.

Pour, Sperber et Wilson (1989, p. 31), l'ensemble des prémisses utilisées pour l'interprétation d'un énoncé constitue ce que l'on appelle *le contexte* ; selon les deux auteurs :

Un contexte est une construction psychologique, un sous-ensemble des hypothèses de l'auditeur sur le monde. Bien entendu, ce sont ces hypothèses, et non l'état réel du monde, qui affectent l'interprétation d'un énoncé. Ainsi défini, un contexte ne contient pas seulement de l'information sur l'environnement physique immédiat ou sur les énoncés précédents : des prévisions, des hypothèses scientifiques, des croyances religieuses, des souvenirs, des préjugés culturels, des suppositions sur l'état mental du locuteur sont susceptibles de jouer un rôle dans l'interprétation.

Le contexte, pour Sperber et Wilson (1989, pp. 208-215), n'est ni préétabli, ni fixe, ni donné, comme l'on supposait dans les travaux de pragmatique. Il se construit au fil des énoncés dans le discours ou dans les interactions verbales ; des informations extraites des explications des énoncés précédents qui génèrent de nouveaux savoirs, une nouvelle situation, un nouveau contexte. Cela revient à dire que le contexte change au fur et à mesure que le discours évolue via les actes de langage qu'il véhicule.

Dans les processus inférentiels et dans la compréhension verbale en particulier, le choix d'un contexte est partiellement déterminé, d'une part, par les contenus de la mémoire du dispositif déductif, de la mémoire générale à court terme, de la mémoire encyclopédique, et d'autre part, par l'information immédiatement perceptible dans l'environnement physique. Ces facteurs ne déterminent pas un contexte unique mais un ensemble de contextes possibles. (Sperber et Wilson (1989, pp. 214)

Tous les facteurs inventoriés ci-haut font du contexte une donnée extensible et ainsi difficilement discernable par le destinataire. Ce dernier, pour interpréter un énoncé, devrait effectuer des choix contextuels qui mènent à sa compréhension. Des facteurs internes et externes déterminent le contexte qui est obligatoire pour l'inférence. De plus, le choix d'un contexte, parmi tant d'autres, est déterminé par des considérations de pertinence. Cette notion, introduite par Sperber et Wilson (1989), est définie comme « une relation entre une hypothèse donnée et un contexte donnée. » (Voir p. 215). La pertinence, qui est une propriété psychologique du sujet interprétant, n'est qu'un moyen pour une fin qui est de maximiser la

pertinence de l'information traitée. Selon les deux auteurs, « dans le cas de la compréhension verbale, c'est la pertinence qui est considérée comme donnée, et le contexte qui est traité comme une variable » (Sperber et Wilson, 1989, p. 215).

Pour la production d'un discours, le sujet parlant a une certaine représentation du contexte social et matériel dans lequel il évolue : « Ce contexte n'intervient cependant pas de manière directe et mécanique ; il n'a d'influence que par ce que l'agent actif en connaît. En d'autres termes, il n'a d'effet sur les productions langagières que par le biais des représentations que le sujet s'en fait. » (Bronckart, 1987, p. 46). Ces représentations du contexte sont de deux ordres, en l'occurrence celui des paramètres de l'interaction sociale et celui de l'action de production. En effet, le discours s'insère dans un **milieu social** défini où un **sujet**, partant d'une position sociale³⁵, vise un **effet** sur un **destinataire** déterminé en ayant une représentation de chacun de ces paramètres. Ceux-ci peuvent prendre des valeurs identifiables en nombre fini, à un moment de l'histoire d'un groupe.

Pour la production du discours, le processus requis semble être de représentation spéculaire ; le sujet s'identifie comme tel et se représente l'espace-temps de son activité de production. C'est par rapport à ces représentations de l'acte de production que se prend de la décision discursive d'archétype à choisir.

Selon Ducrot³⁶, pour l'interprétation d'un énoncé et subséquent d'un discours, la connaissance de la situation du discours est nécessaire :

- a. Pour déterminer le référent des expressions employées.
- b. Pour savoir quelles caractéristiques intrinsèques d'un mot doivent être prises en compte dans l'interprétation (ex : **rouge** possède le virtuel « danger »)

³⁵ En psychologie sociale, un même individu a des statuts sociaux (père de famille, fonctionnaire, syndicaliste, etc.) auxquels des rôles sont attachés. Selon son statut social, il peut avoir différents discours suivant des contextes imposés par des rapports sociaux et des rôles inhérents à chaque statut.

³⁶ Ducrot & Schaeffer, *nouveau dictionnaire des sciences de langage*, Seuil, Paris, 1995, pp. 765-767.

- c. Pour choisir entre diverses interprétations d'un énoncé syntaxiquement et lexicalement ambigu. Dans *Jean a loué un appartement*, la connaissance du statut de Jean est indispensable, soit comme cherchant un logement, soit comme ayant une entreprise immobilière.
- d. Pour préciser l'événement mentionné dans l'énoncé. Seule la situation de discours permet de savoir de quel endroit je parle quand, par exemple, je dis : « il fait beau ».
- e. Pour déterminer l'acte de langage accompli, c'est-à-dire la valeur illocutoire de l'énoncé. Dans l'exemple « tu iras à Paris », il s'agirait d'une promesse, d'un ordre, etc. selon les rapports entre les interlocuteurs. Alors, la compréhension de l'acte de langage ne dispense pas le recours à la situation du discours.
- f. Pour déterminer le caractère normal ou non d'une énonciation. Un énoncé considéré comme normal dans une situation peut être jugé déplacé dans d'autres où il pourra prendre une valeur particulière.
- g. Pour interpréter les expressions et des structures innombrables qui renvoient à un cadre de connaissances hors duquel elles sont dépourvues de sens. L'énoncé *le chat est sur tapis* ne signifie pas simplement que le chat est au-dessus du tapis et en contact avec lui, mais qu'il pèse sur lui, idée qui renvoie à tout un savoir sur la pesanteur.

Concept d'inférence :

Pour comprendre un énoncé, le destinataire doit faire des inférences. Ce sont des calculs à effectuer par le récepteur à partir des éléments linguistiques, des prémisses que sont ses croyances, des données contextuelles, de ses connaissances sur le monde. Ces inférences sont basées sur des données et des hypothèses contextuelles, mais peuvent aussi être d'ordre conventionnel ou social. Autrement dit, en communication, les inférences ne sont pas toujours codiques, elles sont non démonstratives et ainsi deviennent annulables au cas où la conclusion déduite s'avère fautive.

Des inférences peuvent être intrinsèques à la langue à travers des mots et des expressions qui véhiculent des sens et des informations implicites. Mais parfois des formules linguistiques ont, dans un contexte, un autre sens que celui contenu dans la phrase, cela indique l'usage non littéral du langage.

Pour une interprétation du discours, Moeschler et Reboul (2000) proposent deux hypothèses possibles : le processus d'interprétation est incrémental où les interprétations des énoncés s'ajoutent les unes sur les autres et dont la somme aboutit sur une interprétation du discours. Mais cette dernière n'est purement incrémentale, le processus d'interprétation met en jeu des processus inférentiels et s'appuie sur *la théorie de l'esprit* et notamment sur la capacité à faire des hypothèses anticipatoires révisables quant à l'intention globale du locuteur.

2.1.1.7 Approche sémiotique

La sémiotique est un domaine très large et se propose d'étudier des signes qui sont de différentes natures et des processus interprétatifs. Elle a des liens profonds avec l'herméneutique. En effet, « une chose n'est un signe que parce qu'elle est interprétée comme le signe de quelque chose par un interprète » (Morris, 1938)³⁷. Elle se propose de s'intéresser au rapport entre la construction du sens et la construction des formes et la façon dont se fait la sémantisation de ces formes ainsi que les processus interprétatifs. Le langage est multidimensionnel (et la production du sens est très large du moment qu'elle se fait de plus petites unités (mots) aux plus grandes (textes ou discours). Chaque élément, chaque personne chaque lieu sont des signes à interpréter

Signalons que c'est la linguistique qui était à l'origine de la réflexion sémiotique ; Saussure considère la langue et ses signes comme étant un modèle selon lequel les autres études de signes doivent être conçues dans un ensemble qu'il appelle *sémiologie*. C'est à Saussure que l'on doit la définition du signe linguistique et de ses composants (signifiant et

³⁷ Cité par Ducrot et Schaeffer, op. cit. p. 213.

signifié) et de leur organisation en système qu'est la langue. Pourtant, cette réflexion sur les signes n'est pas de naissance récente ni procédant d'un chercheur précis. Le mot de sémiologie était utilisé au début dans le domaine médical pour désigner le système des symptômes de maladies. Néanmoins, c'est à Saint Augustin que l'honneur est accordé de distinction entre *signe naturel* et *signe conventionnel* ainsi qu'entre les fonctions des signes chez l'homme et chez les animaux. Par ailleurs, « Il faut attendre Locke pour voir surgir le nom même de « sémiotique » définie comme « connaissance des signes et comprenant à la fois les « Idées » de l'esprit et les signes de l'intercompréhension humaine » (Ducrot et Scheffer, 1995, 214)

La sémiotique devient véritablement une discipline indépendante avec le philosophe et le logicien américain S. C. Peirce qui n'a pas laissé une œuvre cohérente qui résumerait ou rendrait compte de sa théorie. Il considère que cette discipline est un cadre de référence d'étude pour les autres disciplines à étudier. Étant logicien, il inclut explicitement les processus d'inférences logiques dans sa taxonomie de signes.

Morris (1946) a développé une théorie générale des signes. Sous une optique béhavioriste, il définit le signe comme un stimulus préparatoire relativement à un autre objet qui n'est pas un stimulus au moment où ce comportement est déclenché. Ainsi, en sémiotique comme théorie générale des signes, il propose une triple division du signe sémiotique entre le « vecteur du signe », le « désigné » et l'« interpréteur ». La chose la plus importante, dans l'étude du discours qui nous intéresse, est sa distinction entre les dimensions *syntactique* (étude des relations entre les signes), *sémantique* (des relations entre signes et designata (référents)) et *pragmatique* (l'étude du rapport entre les signes et leurs interprétants) des signes.

Le discours renferme des éléments extra-langagiers (influence des contraintes sociales) et intra-langagiers (relatifs au sujet parlant qui construit le sens du discours). En arrangeant un discours, il est nécessaire de passer par le langage verbal qui se fait via des formes verbales qui sont régies par des règles d'ordonnement du verbal.

C'est pourquoi cette position dans l'analyse du discours peut être dénommée sémiolinguistique. Sémio-, de « sémosis », évoquant que la construction du sens et sa configuration se font à travers un rapport forme-sens (dans différents systèmes sémiologiques), sous la responsabilité d'un sujet d'intentionnalité pris dans un cadre d'action et ayant un projet d'influence sociale ; linguistique rappelant que cette forme est principalement constituée d'une matière langagière -celle des langues naturelles-qui, par le fait de sa double articulation, de la particularité combinatoire de ses unités (syntagmatico-paradigmatique, à plusieurs niveaux : mot, phrase, texte), impose une procédure de sémiotisation du monde différente de celle d'autres langages³⁸

En effet, la sémiotisation du monde, selon le même auteur, se fait en double processus, à savoir la *transformation* et la *transaction*. Le premier processus part d'un « monde à signifier », transforme celui-ci en « monde signifié » sous l'action d'un sujet parlant. Quant au processus de transaction, il fait de ce « monde signifié » un objet d'échange avec un autre sujet parlant lequel joue le rôle de destinataire de cet objet.

Pour Greimas et Courtés (1993, p. 102), dans une première approche le concept de discours peut être identifié avec celui de procès sémiotique, ainsi relèverait de la théorie de discours la totalité des faits sémiotiques (relations, unités, opérations, etc.) situés sur l'axe syntagmatic du langage. Le procès sémiotique apparaît comme un ensemble de **pratiques discursives** : pratiques linguistiques (comportements verbaux) et non linguistiques (comportements somatiques signifiants manifestés par les ordres sensoriels). Si l'on ne prend en considération les pratiques linguistiques, le discours est l'objet de savoir visé par la **linguistique discursive** et devient alors synonyme de texte. D'ailleurs, les termes de *discours* et de *texte* sont employés pour désigner des procès sémiotiques non linguistiques (un rituel, un film, une bande dessinée sont alors considérés comme des discours ou des textes). La linguistique discursive, conçue par Greimas et Courtés, prend pour unité de base le discours envisagé comme un tout de signification : les phrases ne sont plus alors que des segments (ou

³⁸ Charaudeau Patrick, « Une analyse sémiolinguistique du discours ». In *Langages*, 29e année, n°117, 1995. pp. 96-111. p. 98.

des parties éclatées) du discours-énoncé (ce qui n'exclut pas, évidemment, que le discours puisse parfois, du fait de la condensation, avoir les dimensions d'une phrase).

Si l'on considère l'énoncé-discours comme une totalité, les procédures à mettre en place doivent être déductives et l'analyse consiste à examiner ses parties composantes. L'analyse n'est point expérimentale. Cela revient à dire que « l'analyste part d'un matériau empirique, le langage, qui est déjà configuré dans une certaine substance sémiologique (verbale) » (P. Charaudeau, 1995, p. 103). Le discours est composite quant à sa matérialité sémiologique, c'est-à-dire complexe de point de vue des codes qu'il renferme (verbal, gestuel, musical...) et qui se complètent et se renvoient les uns aux autres : « Le discours est en-deçà (ou au-delà) des codes de manifestation langagière en ce qu'il est le lieu de la mise en scène de la signification, laquelle peut utiliser, pour ses propres fins, un ou plusieurs codes sémiologiques. »³⁹

Si une démarche générative complète ces procédures, « la théorie sémiotique est amenée à concevoir le discours comme un dispositif en « pâte feuilletée », constitué d'un certain nombre de niveaux de profondeur superposés, et dont le dernier seulement, le plus superficiel, pourra recevoir une représentation sémantique comparable, grosso modo, aux structures linguistiques « profondes » (dans la perspective chomskyenne) : de ce point de vue, la grammaire phrastique apparaîtra alors comme le prolongement naturel de la grammaire du discours » (Greimas et Courtés, op. cit. p103)

Pour que la conception du discours soit élaborée en sémiotique, elle doit être intégrée dans la théorie générale du langage et être homologuée avec les dichotomies *langue/ parole*, *système/ procès* et *compétence/performance* en relation avec l'instance d'énonciation. Pour installer une nouvelle acception du discours, une double réflexion sur la double nature de la compétence est nécessaire pour rendre compte du processus de discoursivisation (ou de mise en discours). En effet, la **compétence sémio-narrative** qui se situe en amont, est antérieure à

³⁹ Charaudeau Patrick, « Une théorie des sujets du langage », In *Langage et société*, n°28, fascicule 1, 1984. Socio-sémiotique (Fascicule I) pp. 37-51. (p. 38).

l'énonciation et se constitue à la fois d'articulations taxinomiques et syntaxiques. En revanche, **la compétence discursive** se situe en aval et se constitue lors de l'énonciation, régissant, en les façonnant, les formes discursives énoncées.

En substituant le concept de *compétence sémio-narrative* à celui de *langue* dans la définition de l'énonciation⁴⁰, « on dira que la mise en discours – ou discursivisation – consiste dans la prise en charge des structures sémio-narratives et leur transformation en structures discursives, et que le discours est le résultat de cette manipulation des formes profondes, qui apporte un surplus d'articulations significatives. » (Greimas et Courtés, op. cit. p.104). Cela revient à dire que l'instance de l'énonciation fait des tris, parmi des formes répertoriées en structures sémio-narratives, celles dont il a besoin pour énoncer son discours, ce qui signifie que la dimension pragmatique des formes choisies est intimement liée aux contraintes du discours à construire. La discursivisation est la matérialisation de ces choix effectuée en tant qu'activité de production du discours. Le sujet parlant dispose de connaissances quant à des formations discursives dans un groupe ainsi que les conditions de leur emploi. Au même titre, il est doté d'une certaine connaissance pratique de l'efficacité de ces formations parmi lesquelles il fait des tris qui puissent répondre à la situation d'énonciation.

D'après Greimas et Courtés (op. cit., p. 107), « la discursivisation est à distinguer de la textualisation qui est une déviation du discours (pouvant s'opérer en principe à partir de n'importe quelle instance du parcours génératif), tendant vers sa manifestation, et qui se définit par rapport à elle. L'une des procédures de la textualisation est la linéarisation c'est-à-dire la déconstruction du discours, due aux contraintes de la linéarité du texte et sa reconstruction dans le cadre de nouvelles règles du jeu, qui lui sont imposées. » Nous pouvons déduire que la discursivisation est plus spontanée et plus fluide que la textualisation.

La typologie de discours en sémiotique peut s'élaborer dans une perspective des connotations socio-culturelles, historiques ou géographiques : « un domaine sémiotique peut

⁴⁰ Voir BENVENISTE, E, « L'aspect formel de l'énonciation » in *Problèmes de linguistique générale* (tome II), éd. Gallimard, 1974. p. 802.

être dénommé discours (discours littéraire ou philosophique par exemple) du fait de sa connotation sociale relative au contexte culturel donné (un texte médiéval...), indépendamment et antérieurement à son analyse syntaxique ou sémantique.) (Greimas & Courtés, op. cit. p.105) et s'il y a discours politique, religieux, philosophique, on peut dire qu'« il existe des organisations profondes du contenu formulables comme des systèmes de valeurs ou comme des épistémès (c'est-à-dire comme des hiérarchies combinatoires), ces axiologies sont susceptibles de se manifester dans toutes sortes de discours » (Ibid. p. 105)

Nous pouvons dire que ces organisations profondes du contenu formulables sont ce que Charaudeau désigne par ce qu'il faudrait repérer en analyse du discours, à savoir les caractéristiques des comportements langagiers (le « comment dire ») en fonction des conditions psycho-sociales qui les contraignent selon des types de situation d'échange (« contrat »). » (Charaudeau, 1995, p. 104). Les comportements langagiers (discours) dépendent des contrats de communication qui régissent leur production suivant des conditions qui les structurent (les contrats). Pour décrire ces conditions de la saisie et de la production du sens, il serait question de repérage, au sein d'un ensemble de discours appartenant au même type de situations, des constantes de ressemblances ainsi que le repérage des différences entre eux.

Les différences et les ressemblances des discours consistent dans les signes qui les composent et qui relèvent de l'acoustique, du visuel et du somatique et de la prépondérance d'un type de signes par rapport aux autres types. Cela revient à dire que, dans l'analyse, une dimension sémiologique peut être plus prégnante et l'emporter sur les autres, alors la stratification du discours en niveaux déterminés se voit nécessaire. Ensuite, l'on doit faire une étude de la relation entre les strates du discours pour soulever les oppositions, les convergences ou divergences, la pertinence et la compatibilité entre elles. Les signes dans le discours sont concomitants ; le verbal et le mimogestuel du communicant sont synergiques en plus des autres supports dont il se sert pour communiquer. Le chercheur interprète les signes qui sont des signifiants en état de germe en attente de signifiés, qui sont en état de dissimulé que l'on tentera de dévoiler ou de décrypter.

Prenons l'exemple des interprétations des rêves (onirocritique) ou des voyances, il existe des techniques de sémiotisation selon laquelle une chose devient un signe de quelque chose. À partir de ceci, un devin, un interprète émet ses présages. Le signe est porteur d'informations comme le rire ou sourire qui sont des indices d'euphorie ou de sarcasme. Chacun est capable de donner un sens à un signe selon son état d'âme, ses propres expériences ou son cadre de référence culturelle. La construction de la signification s'opère par l'activation des représentations que l'on a du référent et par l'organisation de ces représentations dans la structure discursive.

Finalement, « Il n'y a pas de méthode absolue pour l'analyse, mais des choix à faire ou à inventer, en fonction des objectifs. Ainsi, lorsque Roland Barthes se fixe pour objectif de chercher si l'image contient des signes et ce qu'ils sont, il invente sa propre méthodologie. »⁴¹ Une analyse sémiotique est un acte de lecture au sens où chaque lecteur peut être interpellé par des signes qui échapperaient à d'autres lecteurs qui n'y prêteraient pas attention. Bronckart (1987, p. 49) trouve que « La signification d'une unité du discours peut dès lors être définie comme une représentation verbale du monde, pertinente et légitime, qui a été activée sous le contrôle des valeurs de l'interaction sociale, et qui a subi les effets de son insertion dans un archétype discursif, à une position déterminée du plan de texte. »

En sémiotique, pour l'étude d'un texte, trois principes d'analyse doivent être retenus : le principe d'immanence, le principe structural et le principe d'énonciation.

Le principe d'immanence : il nous oblige à ne pas chercher la signification d'un texte dans son contexte ou son paratexte, sinon ce serait se donner un autre objet d'étude qui ne relève pas de la sémiotique. L'intérêt porte sur les conditions d'organisation du langage et d'articulation de la signification. C'est à partir de cette approche qu'en sémiotique sont abordées les questions de la lecture, de la communication et de la pragmatique des textes et que les axes de l'énonciation sont décrits

⁴¹ Godwin E, Ochiba, Ph. D. « Essai sur la sémiotique comme instrument d'investigation littéraire », Revue *CAMES*, série B, vol 0005, N°1-2, 2003 pp 331-337, p.334.

Le principe structural : il stipule que ce qui se perçoit comme sens se décrit comme forme. Le sens perçu se décrit comme un effet de différences. Un élément singulier ne fait sens que s'il est articulé à d'autres éléments dans un système de différences. La structure est conçue comme un ensemble cohérent et réglé de différences. Ce qu'il convient de chercher, sémiotiquement parlant, est l'organisation du sens, les formes de son organisation et de construire, à différents niveaux, des systèmes de différences en lien avec la praxis énonciative qui les met en œuvre. Il est question aussi question de voir les transformations des structures en plein dynamisme dans le texte.

Le principe d'énonciation : tout texte est singulier ; sa singularité est le produit d'une énonciation singulière. Sa signification articulée et sa particularité de mise en discours témoigne d'un acte d'énonciation particulier, d'une mise en œuvre d'une compétence de manipulation du langage pour faire un sens. Évidemment, cette instance d'énonciation est absente de l'énoncé qui la présuppose, mais y laisse ses traces par sa propre façon de structuration du sens qui le pose comme sujet d'énonciation dans le discours

2.1.1.8 École française d'Analyse du discours

L'analyse du discours a pu se frayer un chemin comme discipline autonome qui s'intéresse au discours aux côtés de la linguistique qui a joué un rôle de catalyseur pour cette récente discipline. En effet, en plus des faits de langue, tant d'autres faits sont ajoutés en analyse du discours et participent dans son sens et dans son interprétation. Autrement dit, l'analyse du discours n'est qu'un prolongement à la linguistique qui dépasse les limites de la phrase. Mais il n'est pas question de grammaire de texte. Pendant les années 60 et 70, l'on assiste à une tentative de réintégrer ce qui est de l'extérieur de la langue comme faisant partie des facteurs de la production et de la structuration du discours.

En fait, un mouvement fondateur de la pratique française s'est entamé avec le numéro 13 de la revue *Langages* par Dubois et Sumpf avec un article intitulé *analyse du discours* qui est une traduction de *Discourse Analysis* de Harris (1952). En outre, Dubois rappelle, dans

son article « présentation » dans le numéro 52 de la même revue, des données fondamentales sur lesquelles se base l'analyse du discours :

En premier lieu, l'espace du discours doit être clos :

L'analyse du discours, pour pouvoir opérer, suppose des énoncés finis, des espaces discursifs limités : cela signifie soit que l'on a affaire à des textes naturellement clos, soit que, par divers artifices, on procède explicitement (par échantillonnage) ou implicitement (par généralisation à partir de fragments) à une clôture du texte (Dubois, 78, p. 3)⁴².

Cela revient à dire que l'analyste du discours doit constituer un corpus. Mais, des questions comme celle de l'exhaustivité, de la représentativité ou de l'homogénéité du corpus posent problème.

En deuxième lieu, l'analyse porte sur une linguistique de détermination de rapports entre les constituants de texte : « L'analyse de discours implique la mise en œuvre d'une méthode pour déterminer les rapports inhérents au texte et dont, par hypothèse, on suppose qu'ils définissent la structure du discours ; et ces rapports sont ceux que les termes du texte (mots, syntagmes, phrases) entretiennent entre eux » (ibid. p. 3)⁴³. Le discours renferme des mots et des expressions qui entretiennent des relations entre eux (interdépendances synonymie, antonymie, anaphore, etc.) et qui déterminent sa structure grammaticale ; le discours a un rapport à la langue qui lui donne une certaine caractérisation grammaticale spécifique qu'il faut soumettre à l'étude. Par définition, le discours est une mise en fonctionnement de la langue.

En troisième lieu, l'analyse porte sur le rapport entre la linguistique et l'extralinguistique :

⁴² Cité par Courtine Jean-Jacques. *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens*. In: *Langages*, 15^e année, n°62, 1981. pp. 9-128, p.9.

⁴³ Ibid. p. 10

L'interprétation des résultats obtenus par l'analyse de discours ne peut résulter que d'une comparaison interne entre deux ou plusieurs énoncés et d'une mise en correspondance avec des modèles non linguistiques. En effet, le discours réalisé, indépendamment de la variable « langue », implique trois systèmes de variables, les unes prennent en compte le locuteur, les autres les thèmes de l'énoncé, les dernières enfin les conditions de production de l'énoncé lui-même (situation, au sens vague du terme : conditions historiques, conditions de communication, etc.) (Ibid., p. 4)⁴⁴

Un objet essentiel est l'étude de la relation entre le sujet parlant et le processus de la production du discours (énonciation) ainsi que la relation de celle-ci avec le groupe social destinataire.

Les racines de l'analyse du discours sont hétérogènes, des champs de recherche (psychologie, sociologie, ethnologie, etc.) et des pratiques se sont développées sans lien entre eux. L'analyse du discours en France émerge de principaux confluent :

- La linguistique structurale (Harris et Chomsky),
- La linguistique d'énonciation,
- La philosophie marxiste et surtout les travaux de M. Foucault et de L. Althusser qui portent sur le discours en rapport avec des formations sociales (i. e. idéologie)
- La psychanalyse de Lacan.

Une principale caractérisation de cette école est l'introduction de l'analyse automatique du discours dont Pêcheux est à l'origine. L'intérêt porte sur plusieurs aspects discursifs :

- Les marques de l'énonciation dans les interactions ordinaires : modalisation, anaphore, référence, embrayeurs, etc.
- Des discours contraints à une certaine organisation textuelle ou formation discursive qui obéissent à des règles de constitution.

⁴⁴ Ibid. Courtine, op. cit. p. 10

- Des interdiscours comme un ensemble de choix possibles à l'intérieur duquel le sujet manifeste son option pour une unité discursive suivant son objectif et des contraintes contextuelles. Des discours entretiennent, implicitement ou explicitement, des relations d'interactions (dialogisme dans la conception bakhtinienne)
- Les conditions de production et le positionnement idéologique, d'où la diversité des genres ou types discursifs (politique, médiatique, religieux, etc.), qui génèrent des discours différents quant à leurs formes et leurs champs lexicaux.

Aux États-Unis, l'analyse possède d'autres préoccupations qui ne relèvent pas de la sociolinguistique. Il est question d'étudier le langage originaire tel qu'il est parlé dans tel ou tel lieu. Les interactions symboliques, l'ethnométhodologie et l'ethnographie de la communication sont les principaux courants de cette analyse de discours. Le plus connu des représentants est E. Goffman qui insiste sur les règles de l'interaction où règnent des systèmes de conventions déontiques.

L'analyse du discours est centrée sur la description des rituels mobilisés par des sujets parlants sociologiquement décrits. À en croire Pêcheux et Fuchs (1975, p. 15), l'analyse du discours a pour objet primordial « l'analyse de la superstructure idéologique dans son lien avec le mode de production dominant la formation sociale considérée ». Cela veut dire que le sens ou l'interprétation du discours est caractérisé par des théories idéologiques et non pas par une sémantique textuelle. Il s'agit d'expliquer le rapport entre le discours prononcé par un locuteur à une conjoncture socio-historique et à un prédiscursif, conçu dans la terminologie de Foucault comme ce qui rend possible ou détermine ce discours. Selon Pêcheux (1990, p118), il existe dans toute formation sociale des règles de projection établissant des rapports entre les situations (objectivement définissables) et les représentations de ces situations par le sujet parlant. Ces règles préexistent donc à la mise en discours et font que le social a un effet considérable sur la production linguistique de l'individu. Ici, en introduisant le rapport de situation/ position (de classe et de parole), se manifeste l'influence de la théorie du reflet dans la philosophie marxiste (du matérialisme historique). Ève Seguin (1994, p. 44) estime que

« cette conception semble générer un paradoxe. Faire de l'Histoire l'instance déterminante de la discursivité revient apparemment à grever le discours d'une sorte de déficit ontique ».

Pourtant, « Ce qui est remis en cause, c'est donc la pratique d'analyse, en tant qu'elle se donne, de façon contradictoire, à la fois comme réduction modélisatrice de séquences discursives de surface, et comme reconstruction socio-historique (dans l'ordre du discours), d'un système de contraintes préformant ces séquences. »⁴⁵ Dans ce sens, il est reproché aux chercheurs en analyse du discours d'employer une méthode qui confirme leur théorie qui relève des sciences sociales en notion de conditions de production. Ce qui fait que l'analyse de discours n'a pas de consistance dans la mesure où les sciences sociales, ou les idéologies sont évolutives. La notion de formation discursive est mise à l'écart. Dans cette perspective, la mise en corpus est préalable à l'opération d'analyse et c'est elle qui détermine la reconstruction de l'identité d'un discours à côté de la typologie socio-historique qui la fonde. Il serait question des préconstruits socio-historiques basés sur la sélection des textes ou des fragments de texte sur la base de leur représentativité de diverses formations discursives. Par conséquent, la problématique s'oriente, au lieu des rapports entre les séquences discursives et un extérieur qui les domine, vers les rapports qu'entretiennent ces séquences à d'autres séquences dans leur textualité ou dans leur interprétation.

En somme, l'Analyse du discours soutient l'idée selon laquelle que ce qui est prélinguistique (conditions sociales, modèles constitutionnels sémiotiques, etc.) conditionne et détermine le linguistique. De sa part, Kerbrat-Orecchioni (1986) analyse les relations entre les interlocuteurs par le biais du discours. En dehors de ce qui est d'ordre linguistique, elle ajoute d'autres différentes compétences (détermination psychologique, compétences culturelles, encyclopédiques, idéologiques) qui participent à la qualité de la production discursive.

⁴⁵ Gadet Françoise, Marandin Jean-Marie. *La linguistique comme contexte de l'analyse de discours ?* In *Mots*, octobre 1984, N°9. Michel Pêcheux. *Analyse de discours. Mots dans l'histoire : individu, subsistances, patronat, honnêtes-gens.* pp. 19-24. (p. 23)

Dans la boîte à outils de l'Analyse du discours, nous rencontrons les concepts de *conditions de production* et de *formation discursive*. Le discours est doublement déterminé par des formats idéologiques et par des formations discursives définies. Dans une conjoncture historique d'une formation sociale, des sujets parlants s'accordent ou s'affrontent sur le sens à donner aux mots. Ils parlent différemment en parlant une même langue. Cela nous renvoie à l'usage des niveaux de langue qui permettrait de déterminer une classe sociale d'appartenance. Il en est de même pour les langues argotiques dont on fait usage au sein des groupes relativement restreints. L'Analyse du discours s'occupe des objets traversés par la lutte de classes.

Les conditions de production ont aussi une origine indirecte du structuraliste Harris emploie le mot « situation » pour parler de la corrélation entre les caractéristiques individuelles d'un énoncé et « les particularités de personnalité qui proviennent de l'expérience de l'individu dans des situations interpersonnelles conditionnées socialement » (Harris, 69, p. 10)⁴⁶. En fin de compte, le terme de condition de production a une double définition ; empirique qui se confond avec la notion de situation d'énonciation et théorique qui se rapporte au terme de « formation discursive » dans l'*Archéologie de savoir* de Foucault. De cet angle, les conditions de production assurent « le passage continu de l'histoire (la conjoncture et l'état des rapports sociaux) au discours (en tant que des typologies s'y manifestent) *par la médiation d'une caractérisation psychosociologique* (les rapports de l'individu au groupe) d'une situation d'énonciation » (Courtine, 1981, p. 22). Elles font partie de ce qui préexiste à la mise en discours. L'énonciation a un caractère individuel mais elle est aussi marquée par l'empreinte du lien avec le groupe d'appartenance. Le discours tenu renvoie à des rapports de classes au sein d'un appareil dont le sujet est porteur d'effets de ces rapports-là. Les conditions de production sont hétérogènes et n'obéissent pas à un plan de hiérarchisation théorique, en l'absence de laquelle c'est le plan psychosociologique qui domine le plan historique.

⁴⁶ Cité par Courtine Jean-Jacques. *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens*. In: *Langages*, 15^e année, n°62, 1981. pp. 9-128 (p. 20)

La pragmatique est, dans cette perspective, à même d'être privilégiée dans l'analyse de discours. Une métaphore est avancée par Courtine (op. cit. p. 23) dans laquelle il cite des pragmaticiens qui assimilent la langue aux règles du jeu instituant les rapports entre les individus dans le langage. La « théâtralisation » des phénomènes énonciatifs se fait dans le discours. Parmi ces pragmaticiens, Courtine cite Ducrot (73, p. 49) qui compare la langue à un genre du théâtre qui « comporte, à titre irréductible, tout un catalogue de rapports interhumains, toute une panoplie de rôles que le locuteur peut se choisir lui-même et imposer au destinataire », et parmi ces rôles, la présupposition « peut être le (rôle) le plus permanent — dans la grande comédie de la parole ». Une autre métaphore consiste dans le combat, comme dans les discours politiques, où l'on assimile rhétoriquement les conditions de production au ring des joutes verbales où l'on poursuit des finalités politiques. C'est une psychosociologie de la langue qui est à la langue dans ces deux métaphores. L'analyse se situe dans une perspective qui se donne pour objet une articulation théorique de la linguistique à l'histoire.

Le terme de *formation discursive* apparaît dans l'œuvre de Foucault l'*Archéologie du savoir* au sein d'une interrogation sur les conditions, historique et discursive, au sein desquelles se constituent les systèmes du savoir sans se réclamer de l'Analyse du discours. Selon lui, « On appellera discours un ensemble d'énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive » (1969 :153). L'Analyse du discours s'en était appropriée avec Pêcheux qui l'a utilisé dans ses travaux depuis 1969, plus précisément dans *l'Analyse automatique du discours*.

La formation idéologique est une sorte de force qui intervient, confrontée à d'autres forces de caractéristiques d'une formation sociale à une conjoncture donnée. C'est un ensemble des représentations et d'attitudes qui se rapportent à des positions de classes en lien de conflit. C'est dans ce cadre qu'est envisagé le rapport des idéologies au discours. Celui-ci n'est qu'un des aspects matériels de l'idéologie, en l'occurrence sa matérialité linguistique.

Les formations idéologiques « comportent nécessairement, comme une de leurs composantes, une ou plusieurs formations discursives inter-reliées qui déterminent ce qui peut et doit être dit

(articulé sous la forme d'une harangue, d'un sermon, d'un pamphlet, d'un exposé, d'un programme, etc.), à partir d'une position donnée dans une conjoncture, autrement dit dans un certain rapport de places intérieur à un appareil idéologique et inscrit dans un rapport de classes. Nous dirons dès lors que toute formation discursive relève de *conditions de production spécifiques*, identifiables à partir de ce que nous venons de désigner » (Fuchs et Pêcheux, 75, p. 11)⁴⁷.

De cela, nous comprenons que l'on peut parler de mêmes objets, mais différemment. Les mots, les expressions, les propositions reçoivent leurs sens en fonction de ceux qui les emploient (les formations idéologiques antagonistes) et des formations discursives dans lesquelles ils sont produits. Maingueneau (2011, p. 89) fait des remarques à propos des formations discursives à partir de cette citation et l'apparition de la *position* qu'il faut penser en relation avec le *genre* (exemples entre parenthèse). Le discours ne peut être articulé qu'à travers un genre. L'expression « ce qui peut et doit être dit » indique que c'est la « position », inscrite dans l'espace de la lutte de classes, qui est déterminante. Mais, le genre de discours ne semble pas être que le lieu où se manifeste une chose cachée, suivant le modèle psychanalytique de l'époque. Il ajoute que :

Foucault puise ses exemples dans l'histoire des sciences, Pêcheux dans la lutte politique (on notera que les genres cités dans la parenthèse privilégient nettement les genres à finalité idéologique ouverte). La valeur de « formation discursive » en est considérablement affectée.

La formation discursive dépend donc d'un élément dissimulé qu'est l'interdiscours. C'est à partir de celui-ci que pourront être analysées les modalités de l'assujettissement du sujet (idéologique) du discours. La formation discursive est présentée par Jean-Michel Adam (1999, p. 86) comme étant synonyme de formation socio-discursive quand il dit que « Les discours se forment de manière réglée à l'intérieur de l'espace de régularité que constitue un interdiscours. Ces régularités ne sont autres que les genres propres à une formation socio-discursive. » En effet, en puisant dans l'interdiscours, le sujet énonciateur constitue les objets de son discours en les articulant de façon à donner cohérence à son propos que Pêcheux

⁴⁷ Cités par Courtine (1981), p. 34.

(1975) appelle *intradiscours* de la séquence discursive énoncée. Il y aurait une certaine mentalité sous-jacente partagée entre les locuteurs du groupe concerné et qui se manifesterait à des degrés à travers leurs discours.

Parmi les éléments ressources du sujet énonciateur, il y a ceux qui font partie du préconstruit, c'est-à-dire de ce qui lui est à la fois antérieur et extérieur, contrairement à ce qui est construit dans l'énonciation. L'interdiscours est le lieu du préconstruit alors que l'intradiscours est le lieu de l'énonciation par le sujet. Ce préconstruit nous renvoie à la notion du dialogisme de Bakhtine dans ce sens qu'il s'agit d'un déjà su, un déjà vu, bref, le « toujours déjà là » (1975, 92) dans une situation donnée. Il y a une certaine identification du sujet énonciateur au sujet universel. Pour refléter l'interdiscours dans l'intradiscours d'une séquence discursive, le sujet pourrait user des formules comme « comme on le sait », « il est fameux que », « comme on a dit », etc. ce sont des exemples qui marquent la trace de l'interdiscours en tant que discours transverse dans l'intradiscours. Ce sont des évidences, des postulats à travers lesquels le sujet se donne les objets de son discours.

2.1.2 Seul concept, différentes acceptions :

Il nous semble que la définition stricte du mot *discours* semblerait arbitraire en sciences du langage. Cela est dû au manque de scientificité *stricto sensu* de cette discipline car l'on parle de sciences au pluriel. Ces sciences émanent des théories qui se basent sur des spéculations personnelles. De même, les acceptions des théoriciens sont diverses et convergentes en quelques points précis de telle façon que le discours est assimilé à *énoncé*, ou *texte*. Leur divergence touche aussi la dimension du discours qui peut aller d'un seul mot pour des uns jusqu'au texte très long pour d'autres.

La définition du mot *discours* reste un sujet de débat bien que tout le monde s'accorde et reconnaît le discours comme étant unité de dimension dépassant la phrase et l'énoncé. Dans cette perspective, chaque discipline fait ressortir sa théorie en adoptant un point de vue différent de celui d'une autre discipline. Autrement dit, un même énoncé peut être un objet

d'analyse de plusieurs disciplines, mais les résultats différeront suivant les méthodes, les théories de référence ou les objectifs.

Mais, pour A. Jacob (1973, p150) dans la problématique antérieure à l'analyse, le terme *discours* ne pouvait être du point de vue linguistique que synonyme *d'énoncé*. L'opposition *énoncé/discours* marquait seulement l'opposition entre linguistique et non-linguistique. Les théories de grammaire textuelle, théories de l'énonciation et de pragmatique avaient apporté de nouveaux outils méthodologiques de grand intérêt.

2.1.3 Concepts à distinguer du discours

Le discours est défini par des chercheurs soit de façon autonome alors que d'autres le définissent en relation avec d'autres concepts avec lesquels il peut être confondu tels que texte, énoncé.

2.1.3.1 *Discours/texte*

En sciences du langage, l'opposition discours/texte paraît banale puisqu'il est utilisé indifféremment par les linguistes. Harris assimile le texte au discours dans la mesure où le discours se réduit à une étendue d'énoncés. François (1994, p.12)⁴⁸ estime que « quand ce qui a été dit ou écrit continue à faire l'effet, il n'a pas l'immédiateté première du discours, c'est pourquoi on utilise le mot texte ».

En prenant texte et énoncé pour des synonymes Guespin (1984 : 153)⁴⁹ propose les définitions en ces termes : « l'énoncé, c'est la suite des phrases émises entre deux blancs sémantiques, deux arrêts de la communication. Le discours, c'est l'énoncé considéré du point de vue du mécanisme discursif qui le conditionne. Ainsi un regard jeté sur un texte du point

⁴⁸ Cité par Ben Taïbi (2009, p. 140)

⁴⁹ Cité par Seguin Ève. *Unité et pluralité de l'analyse de discours*. In : *Langage et société*, n°69, 1994, pp. 37-58, p.43.

de vue de sa structuration "en langue" en fait un énoncé ; une étude linguistique des conditions de production de ce texte en fera un discours ».

Le texte est certes une suite non arbitraire de phrases qui a une organisation spécifique. Dès qu'il est rapporté à ses conditions de production il est envisagé comme discours. Les formes linguistiques (morphèmes, mots, phrases...) textuellement reliées peuvent produire un sens et sont ainsi objet d'analyse linguistique et textuelle qui en traite la cohésion et la cohérence. En y ajoutant, entre autres, le mode d'énonciation, l'interdiscours, l'idéologie, les facteurs sociohistoriques, qui lui donnent un certain sens et deviennent objet d'analyse discursive. Ces conditions de production ouvrent des perspectives d'interprétation et de pragmatique du discours. C'est dans ce sens que l'Analyse du discours introduit l'opposition texte/discours. Le discours a une partie liée à l'énonciation et le texte avec l'énoncé si bien que le texte se définirait comme discours décontextualisé.

Discours = texte + conditions de production

Texte = discours – conditions de production

Catherine Fuchs (1994, p. 22) rassemble les éléments de cette équation dans la définition suivante : « objet concret, produit dans une situation déterminée sous l'effet d'un réseau complexe de déterminations extralinguistiques (sociales, idéologiques) ». Le rapport entre le discours et le texte recouvre le rapport entre l'acte et le produit, entre le dire et le dit. Les deux ont des objets de niveaux et de natures différentes. Dans ce sens le niveau d'analyse de discours ou du texte repose sur l'opposition *praxéologique* et *linguistique*.

En d'autres termes, l'étude du discours ajoute à la dimension textuelle, d'autres dimensions motivationnelles, intentionnelles, institutionnelles, situationnelles, etc. ; « Considéré en tant qu'énoncé, le texte s'oppose au discours, d'après la substance de l'expression - graphique ou phonique - utilisée pour la manifestation du procès linguistique. » (Greimas et Courtés, 1993, p. 389). Le *texte* pourrait être considéré comme un produit, une substance et non comme un processus. Ces auteurs, en séparant des objets des disciplines,

parlent de la polyphonie comme caractéristique du discours (en sémiotique discursive) et des isotopies comme caractéristiques du texte (en sémantique textuelle).

De ce point de vue, Charaudeau voit que « Discours ne doit pas être confondu avec texte. Ce dernier doit être considéré comme un objet qui représente la matérialisation de la mise en scène de l'acte de langage. Il est un résultat toujours singulier d'un processus qui dépend d'un sujet parlant particulier et de circonstances de production particulières. »⁵⁰

L'on reconnaît au texte son caractère de produit, de résultat. Il se définit alors comme « *objet de la communication interhumaine, matériellement **fixé** dans sa lettre, doué de **sens**, d'une **cohérence** globale et d'une certaine **unité**, mais qui se laisse pour autant segmenter.* »⁵¹ Autrement dit, tout discours fixé par l'écriture devient texte ; le **dit** du **dire** peut être inscrit. Le discours devient alors texte : « il n'y a plus, en effet, la situation commune à l'écrivain et au lecteur, du même coup les conditions concrètes de l'acte de montrer n'existent plus » (Ricœur⁵², 2013, p. 69)

Dans l'opposition texte/discours, le contexte d'analyse est différent. Le contexte en question est linguistique pour le texte (ce que l'on désigne aussi par *cotexte*) alors que pour le discours il est extralinguistique. C'est pourquoi Ricœur (1986, p199) dit : « le paradigme du texte est caractérisé par : 1) la fixation de la signification, 2) sa dissociation d'avec l'intention mentale de l'auteur, 3) le déploiement de référence non ostensive et 4) l'éventail universel de ses destinataires »

François Rastier trouve que « les textes et les discours (au pluriel !) se trouvent (à mon avis) exactement au même niveau ontologique : par exemple, le discours littéraire est fait de tous les textes littéraires ; le texte littéraire n'est pas considéré comme l'énoncé produit par le

⁵⁰ Charaudeau Patrick, « Une théorie des sujets du langage » In : *Langage et société*, n°28, fascicule 1, 1984. Sociosémiotique (Fascicule I) pp. 37-51. (p. 38)

⁵¹ Vignaux G., *L'argumentation. Du discours à la pensée*, Paris, Hatier, 1999, p. 53.

⁵² Cité par Ben Taïbi (2009, p. 132).

discours littéraire, et l'étude de ce discours n'est pas censée expliquer les textes qui en relèvent. »⁵³. Concernant notre corpus, nous ne dissociions pas *texte* et *discours*, le mot *discours* peut être utilisé pour attirer l'attention sur le fait que le Coran était une parole avant d'être un texte écrit.

2.1.3.2 *Discours/énoncé*

Le discours, suite de phrases rapportée à ses conditions de production, se définit par opposition à « énoncé » qui exclut de telles conditions. L'énoncé représente, selon Baylon et Mignot (1994, p. 90), « la partie directement saisissable de l'acte de communication ». Le contenu véhiculé par un énoncé reste stable au-delà de la multiplicité des événements énonciatifs qui le rendent possible. Il s'agit dans ce cas de l'énoncé type. En fonction des diverses énonciations qui peuvent le prendre en charge, on retrouve différents points de vue quant au niveau du temps, de l'espace, des protagonistes et de l'acte de l'énonciation. L'énoncé-type garde son contenu, mais son sens est modifié. Dans ce cas, on parle d'énoncé-occurrence. Autrement dit, un même énoncé peut s'actualiser en différents discours suivant des situations d'énonciation. La formule suivante résume la différence entre *énoncé* et *discours* :

ÉNONCÉ + ÉNONCIATION (SITUATION DE COMMUNICATION) = DISCOURS

Si nous ajoutons les critères des instances qui les produisent, nous avons la différence suivante :

- ✓ L'énoncé se définit par des caractéristiques individuelles.
- ✓ Le discours se définit par des caractéristiques socialement déterminées.

⁵³ Rastier, F, Discours et texte. *Texte !* juin 2005 [en ligne]. Disponible sur : <http://www.revue-texto.net/Reperes/Themes/Rastier_Discours.html>. (Consulté le 12 décembre 2012).

2.1.4 Caractéristiques du discours

De ce qui précède, en considérant les divergences en définition du discours, nous pouvons synthétiser ainsi ses caractéristiques comme suit :

- ◆ Le discours est une mobilisation d'une langue (compétence, sens,) et cette mobilisation demande un certain temps (phonèmes qui passent en morphèmes, morphèmes en mots et ainsi de suite jusqu'au discours)
- ◆ Le discours ne doit être limité à la manifestation verbale du langage même si elle est dominante dans l'ensemble de la manifestation langagière, le verbal n'est qu'un code sémiologique parmi tant d'autres (iconique, gestuel, musical...)
- ◆ Le discours peut ainsi être porté par un signe, quelles qu'en soient sa nature et sa dimension (mot, phrase, geste, etc.), dès l'instant qu'il répond à des circonstances et des conditions de production bien déterminées. Cela s'oppose à la définition du discours comme suite de phrases.
- ◆ Le discours est contextualisé dans une situation d'énonciation (sujets parlants, cadre spatio-temporel) et, par suite, l'acte de langage contenu devient observable et compréhensible. L'usage des termes ne leur donne un sens spécifique que dans le contexte où ils s'inscrivent (cadre sportif, langage argotique ...)
- ◆ Le discours constitué est une forme d'action, une fois produit, à commencer par la langue qui s'actualise, un acte (locutoire, illocutoire, etc.) est accompli. Les formes, qui n'ont pas de valeurs en langue en tant que telles, l'acquièrent grâce à leur emploi en discours.
- ◆ Le discours est subjectif ; il est pris en charge par un locuteur qui exprime son attitude envers ce qu'il dit (les déictiques de la première personne, modalisation, etc.)
- ◆ Le discours obéit à des contraintes de genres de discours qui sont soumises à la nature des exigences socio-culturelles (discours religieux, politique, médiatique, etc.)

- ◆ Le discours est interactif dans la mesure où il est polyphonique (interdiscours, dialogisme)
- ◆ Le discours vise à produire un effet sur le récepteur, à changer une situation ou une réalité donnée suivant l'acte de langage accompli (sensibiliser, avertir, menacer, etc.), il est praxéologique.
- ◆ Le discours est susceptible de recevoir moult interprétations selon le récepteur et selon l'angle duquel il le reçoit et selon tant d'autres facteurs (ses aptitudes intellectuelles, connaissance de l'émetteur, ses arrière-pensées, le contexte, etc.)
- ◆ Le discours reflète une partie de la personnalité de son producteur ou ses attitudes. La production d'un discours est à même de distinguer les locuteurs d'une même communauté linguistique ; en quelque sorte, quand on parle, on se dévoile. L'efficacité et la qualité du discours dépendent du caractère de sa source d'où il émane.
- ◆ Tout discours a une dimension interactive puisqu'il s'adresse à un allocataire, réel ou potentiel. Il est ainsi dialogique puisqu'il est traversé par la présence de l'autre, même en cas de monologue. Le locuteur anticipe, met en scène des destinataires et réagit à leurs probables discours, interprétations, etc.
- ◆ Le discours est polyphonique dans la mesure où il renferme des éléments du « déjà dit » (mots, propositions) ; c'est-à-dire, il les reprend et les reproduit
- ◆ Tout discours est à la fois typique et singulier. Typique car il s'inscrit nécessairement dans un archétype défini par son mode énonciatif et par sa structure discursive. Singulier puisque les paramètres de l'interaction prennent des valeurs spécifiques qui conditionnent l'emploi des unités linguistiques et de son préconstruit à partir de ses propres représentations du monde.

2.1.5 La typologie de discours

Il serait difficile, voire impossible, de donner une classification des discours selon un critère clairement distinctif d'un type à l'autre. L'on peut classer des discours en typologie binaire comme prose/poésie, savante/populaire, etc. Ce n'est que la préoccupation didactique

que les didacticiens s'intéressent à la typologie textuelle dans le cadre de l'enseignement des langues, en particulier étrangères. Néanmoins le nombre de types de discours diffère d'une langue à l'autre. Des types discursifs sont considérés comme des « actes culturels » qui établissent un lien entre le linguistique et le social. Il existerait des compétences culturelles suivant les langues et les civilisations. Dès lors, « l'étude des caractéristiques discursives propres à ce corpus témoigne à la fois de ce que sont les conditions du contrat de communication, dans la mesure où elles les réactivent ou les transgressent, et de ce que sont les stratégies propres (conscientes ou non) au projet de parole du sujet communicant » (Charaudeau, 1995, p. 105).

Le classement de discours se baserait sur des critères de ressemblance (des formes, du sens, des mécanismes, etc.). Il n'est pas uniquement question de ces critères, cela s'expliquerait par la diversité des types même des signes mobilisés dans chaque discours. Charaudeau (ibid.) propose de « construire une typologie, non des formes ni des sens, mais des conditions de réalisation des textes — c'est-à-dire des « contrats de communication » — , en considérant qu'il existe des contrats plus ou moins généraux qui s'enchâssent les uns dans les autres, et que chacun de ceux-ci peut donner lieu à des variantes. Par exemple, le contrat de communication « propagandiste » englobe des contrats particuliers comme ceux du « discours publicitaire » et du « discours électoraliste », et, à l'intérieur du discours publicitaire, on trouve des variantes telles que publicité de « rue », « magazine » ou « spots télévisés ».

Des auteurs contredisent l'idée selon laquelle les notions de « genre » ou de « type » sont opérationnels en classement de discours. Pour résoudre ce problème, « il nous paraît nécessaire de distinguer deux niveaux dans les processus de concrétisation de l'action langagière en discours. Le premier produit les *architypes discursifs* ; le second produit les *types de discours effectifs*. »⁵⁴

⁵⁴ Bronckart, Jean-Paul, « Interactions, discours, significations », *Langue Française*, 1987, n° 74, pp. 29-50, p. 44.

De son côté, Maingueneau (2005, 72) avise à juste titre de définir le discours en disant qu'« un type de discours est un groupement de genres de discours selon certains critères ». Ainsi, un type de discours narratif peut se décliner en divers genres tels que conte, nouvelle, bande dessinée, fait divers, etc. Bronckart (1996, 52) définit les genres comme des « formes communicatives historiquement construites par diverses formations sociales, en fonction de leurs intérêts et de leurs objets propres, genres de la sorte socialement indexés et qui sont plus largement à la fois producteurs et produits de modalités spécifiques d'élaboration de connaissances ». Le genre dans ce sens est conçu comme producteur dans la mesure où il est un ensemble de règles socialement partagées dont l'application permet d'obtenir un produit. Ce produit est le discours que la société reconnaît comme appartenant à telle ou telle catégorie (une anecdote n'est pas un roman). En tout cas, à la suite de Maingueneau, nous pouvons conclure une liste de genres. Ces derniers sont instables, la société étant en pleine évolution continue. Ajoutons que des genres s'enchaînent les uns dans les autres et un d'eux a une certaine primauté par rapport au reste.

Pour aboutir à une typologie des discours, la grammaire distributionnelle essaie de dégager les règles d'enchaînement des phrases qui les composent. Mais, pour classer les discours, il existe des critères ou des indices permettant de les distinguer, comme les suivants que nous alimentons avec d'autres. Le structuralisme était largement le cadre dominant pour la typologie de discours :

- Le canal utilisé : discours oral, discours écrit, discours audiovisuel, etc.
- Relation entre le locuteur et ce qu'il dit (discours à la 1^{ère}, 3^{ème} personne - opposition histoire/discours chez Benveniste)
- Les relations entre le discours et la réalité dénotée (*discours explicite* ou *autonome*, dont tout le sens est contenu dans les termes qui le composent, vs *discours implicite* ou en situation, dont le sens dépend d'éléments non linguistiques présents au moment de l'acte de communication, ce type de discours est à la base des méthodes audiovisuelles) ;

- Les traits fonctionnels ou la finalité fondamentale : discours de vulgarisation, discours pédagogique....
- Le caractère immédiat ou différé de transmission (discours rapporté) : discours direct/discours indirect
- Les relations entre les interlocuteurs : discours didactique, discours polémique, etc.
- Le domaine de référence : discours scientifique, discours politique

Nous pouvons y ajouter d'autres critères comme ceux-ci :

- L'organisation interne : argumentatif, narratif, explicatif, injonctif, conversationnel...
- Le point de vue communicationnel : Bakhtine distingue entre les *genres premiers* (productions naturelle) *et genre seconds* (productions construites)
- La situation d'émergence, le champ discursif ou le positionnement quand il y a concurrence pour l'autorité énonciative : discours médiatique, féministe, socialiste, etc.
- Attachement à un certain secteur de la société (discours administratif, littérature...) avec toutes les subdivisions que l'on veut (les genres de discours)

En fonction des intérêts et des entrées par lesquels un chercheur procède, classer des discours ne serait ni complètement correct ni impropre en raison de la variété des approches retenues. Un type de discours est supposé posséder une structure qui lui est propre. Tout voulant en produire un doit choisir la structure qui l'orienterait vers le type où inscrire son discours, bien sûr avec une touche personnelle, que l'on qualifierait d'originalité au niveau du contenu.

Maingueneau (2011, p. 92) signale que « Les unités transverses ne se laissent pas enfermer dans un type ou un genre de discours ni dans l'espace d'un champ discursif. On pourrait parler ici de *registres*, qui peuvent être définis à partir de critères linguistiques, ou à partir de critères communicationnels ». Au sujet des critères linguistiques, ils s'appuient souvent sur l'énonciation tandis que les registres communicationnels sont définis, en plus de traits linguistiques (énonciatifs et pragmatiques souvent) par des traits fonctionnels (discours

de vulgarisation, didactique, comique, polémique...). Ils s'investissent dans certains genres privilégiés, ils ne peuvent pas, cependant, s'y être enfermés. Il nous semble que la question de registre relève de l'ordre du perlocutoire dans la terminologie pragmatique.

2.2 Discours coranique : origines et originalité

De prime abord, le Coran est un discours qui a une organisation textuelle originale qui diffère des autres textes religieux qui le précèdent. D'ailleurs, il est un discours de langue arabe, qui a émergé dans un contexte social qui ne connaissait pas des Écritures.

2.2.1 Définition et structure du texte coranique

2.2.1.1 Données définitives du Coran: problème d'étymologie

Le mot *Coran* renvoie au mot arabe *qur'ân*. Il réfère à au nom verbal réduit à la racine [q.r] qui renvoie à l'idée de lire ou de réciter, et également au nom propre donnée à l'ensemble des énoncés mémorisés, collectés et compilés dans le codex, par des scribes, comme objet matérialisé de la Parole divine. Avec l'écriture, ce corpus est déclaré clos par les autorités habilitées (les califes) à exercer le pouvoir. Le texte devient officiel, donc rien ne peut s'y ajouter, et ainsi l'on doit le vivre comme texte religieux.

Le mot *qur'ân* est étymologiquement défini différemment par des linguistes et des spécialistes des "sciences du Coran". D'aucuns considèrent que le mot *qur'ân* est dérivé de *qarana* (joindre) et que cela est du fait que le Coran a été assemblé après avoir été révélé par intermittence. D'autres considèrent qu'il dérive de *qarâ'in* (preuves, semblables) car ses versets se confirment mutuellement et se rassemblent, donc ce sont des *qarâ'in*. Ach-Châfi'y soutient que le mot *qur'ân* ne comporte pas de hamza et ne renvoie pas à un nom dérivé, mais à un nom propre que Dieu a donné à son Livre à l'instar de la Thora, livre reçu par Moïse et l'Évangile reçu par Jésus. (voir Dîb Albagha & Dîb Mastou 1998, p. 13). Dans certains cas, le mot *qur'ân* est sans hamza et nous le transcrivons avec un signe graphique de prime.

Dans le cas où une partie estime qu'il y a le hamza dans le mot *qur'ân*, certains d'entre eux considèrent qu'il est construit sur le schème arabe *fu'lân*, et qu'il serait dérivé du mot *qur'* (rassemblement, par exemple de l'eau dans un bassin) de même que la première opinion ci-dessus. Dans ce cadre, il est appelé *qur'ân* car il rassemble des sourates, suivant une opinion, où il regroupe les Révélations qui l'ont précédé, et contient la totalité des sciences d'après une autre. Ce qui met dans la perplexité est ceci : supposons que cela soit vrai, quel nom donnait-on au Coran fragmenté avant sa compilation ? Avant la révélation des derniers versets, le texte coranique s'auto-désignait comme *qur'ân*. Nous trouvons ce terme dans plusieurs versets comme celui-ci : « Et quand leur sont récités Nos versets en toute clarté, ceux qui n'espèrent pas notre rencontre disent : “Apporte un Coran autre que celui-ci” ou bien “Change-le” » (10 : 15). Nous en concluons que le Coran désignait aussi ses segments qui se révélaient par intervalles surtout si nous lisons dans le verset à la suite du précédent la réponse que Dieu demande à son Prophète de faire à ses opposants : « Dis : “Si Allah avait voulu, je ne vous l'aurais pas récité et Il ne vous l'aurait pas non plus fait connaître. Je suis bien resté, avant cela, tout un âge parmi vous. Ne raisonnez-vous donc pas ? ”. » (41 :16).

Al-Jâhidh a essayé de faire une hypothèse étymologique en donnant une référence au vécu des Arabes. Nous pouvons comprendre sa visée d'ancrage du discours dans son contexte d'émergence et sa réaction de défi :

Dieu a donné à son Livre un nom différent, à tous les égards, des noms donnés par les Arabes à leur parole. Ainsi, à l'ensemble de son livre le nom de *qur'ân* alors qu'ils donnèrent (à un recueil de poèmes) le nom de *dîwân*. La sourate correspondrait au poème, les versets aux versets et la *fâsila* (lien entre deux versets) à la rime (Abed Al-Jabri, 2010, p. 149)

D'autres qui ne sont pas de confession musulmane lient l'étymologie du texte coranique à un contexte religieux. Cuypers & Gabillot (op. cit. p. 50) soutiennent que le nom ainsi que ses versets sont d'origine syriaque : « le mot *Qur'ân*, d'origine syriaque ((qeryânâ), désigne dans cette Église, le texte destiné à la lecture liturgique, le mot *âya*, qui désigne en arabe le verset coranique, vient aussi du syriaque (où il signifie « un témoignage ») ». De ce point de vue, le discours coranique s'inscrit dans un cadre de continuité de discours religieux

monothéiste. Des traditions rapportent même que l'on proposait d'appeler le codex *Évangile* ou *Thora* lors du califat d'Abû Bakr.

Les disciplines traditionnelles, que l'on appelle *sciences du Coran*, s'accordent sur une définition du texte coranique. Selon l'enseignement musulman traditionnel, « le Coran en son « surgissement premier » qui n'est autre que la Révélation, est la Parole même de Dieu, gardée dans sa plénitude de toute éternité sur une Table céleste, et « descendue », pour l'essentiel, sur Muhammad, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel qui la lui dicta en langue arabe durant vingt-trois ans, au gré des événements et des besoins de la communauté islamique naissante. » (Cuypers & Gabillot 2014, p. 15). Cette conception signifie que Mahomet n'a pas d'intervention dans le discours coranique puisque les Paroles émanent de Dieu, il ne représente qu'un instrument de transmission. Le Coran ne relève pas de l'initiative de Mahomet. En effet, l'ensemble des énoncés, puisés du Livre céleste, ne sont qu'articulés sur ses lèvres de différentes façons que l'on appelle *lectures coraniques*, les plus fameuses d'entre elles sont les sept lectures canoniques. En principe, la définition ci-dessus nous fait penser au schéma de communication de Jakobson qui s'applique au discours coranique.

Le Coran se donne comme Parole de Dieu formulée en langage humain, en particulier la langue arabe. Par contre, la Bible est, en quelque sorte, « entièrement de Dieu, et entièrement des hommes » (Cuypers & Gabillot, 2014, p16). C'est-à-dire, il y a une synergie de l'activité divine et des auteurs humains dans la construction du texte sacré. Étant donné la source divine du Coran, le courant *mu'tazilite* a soulevé une question délicate qui a entraîné l'apparition de la querelle sur le Coran créé ou incréé.

Le problème qui se pose est que les spécialistes de la tradition islamique soutiennent que le texte coranique est intraduisible. Sa lecture comme texte traduit ne peut faire fonction d'acte d'adoration. Dans la majorité des traductions disponibles, l'on trouve la notification qu'il s'agit du sens des versets coraniques. Dans cette perspective, il reste ouvert à l'interprétation en tant que discours qui peut s'actualiser dans diverses circonstances et avoir un autre sens. En d'autres termes, la lecture dépendrait des références, des intérêts des lecteurs et de son époque, l'effet de sens coranique est variable. Hormis le Prophète lui-même, il est

difficile de trouver un « bon lecteur », « un bon interprète » qui pourrait mettre au jour les intentions divines.

Notons que, selon Abed Al-Jabri (2010, p149), « nous ne trouvons aucune trace du mot *qur'ân* dans les premières sourates révélées avant la proclamation publique de la *da'wa*. », soit environ cinq ans après la mission publique du Prophète. Il ajoute que le vocable *qur'ân* apparaît pour la première fois dans la sourate *Al-Burûj* (Constellations) 27^{ème} dans l'ordre chronologique de la révélation. La révélation muhammadienne, précise-t-il, ne portait aucun nom avant la sourate *at-Takwîr* (le Reploiement). C'était à l'occasion de cette sourate que le Coran est qualifié de « propos d'un noble Messenger et de *dhikr* (pour les univers) (81 : 19 & 27) ; progressivement le mot *qur'ân* revêt un sens juridique qui recouvre la parole divine récitée dans une langue arabe explicite. C'est le sens qui lui est attribué dans ce verset « Qaf. Par le Coran glorieux ! » (50 :1). Ce n'est plus le nom d'action (de récitation) comme dans le verset 17 de la sourate 75.

2.2.1.2 Autres désignations du discours coranique

Le discours coranique est révélé progressivement et par tranches. C'est pourquoi, le nom qu'il se donnait variait en fonction des circonstances. Il est autoréférentiel ; Il s'auto-désigne par diverses nominations : *qur'ân* (coran), *kitâb* (livre), *forqân* (départageant), etc. Il en est de même pour ses subdivisions auxquelles l'on donne des attributs. À titre d'exemple, les deux sourates 2 (Albaqara) et 3 (Âl-Imrân) sont désignées par le nom de *zahrâwayn*. De même, certains versets comme le numéro 255 et le numéro 282 de la 2^{ème} sourate ont des dénominations qui sont respectivement *Alkoursiy* (siège) et *ad-dayn* (dette).

Tout d'abord, le nom fréquent est le ***qur'ân*** qui signifie lecture. Cela s'expliquerait par sa transmission orale de l'ange Gabriel au Prophète et de ce dernier aux croyants et « c'est probablement à ce processus que le Coran doit son appellation (*qur'ân*) qui ne sera citée dans le Coran (...) qu'à une étape avancée. Il y a également lieu de signaler que le nom de *qur'ân* est exclusivement réservé au Coran, et même dans l'usage, aucune autre forme de discours le porte. De même que le nom de *qurrâ'* (lecteurs), au sens conventionnel, est

assigné aux seuls spécialistes de la récitation du coran. » (Al-Jabri, 2010, p. 215). Avec les arts de récitation, *tajwîd* et *tartîl*, il n'y aurait pas mieux que le terme *qur'ân* qui puisse rendre compte de l'effet de la lecture du Coran aussi bien sur celui qui le récite que sur celui qui l'écoute.

En dernier ressort, nous pouvons conclure que « les actes successifs d'annonce à haute voix (*Qur'ân*) de Parole de Dieu finissent par conférer à ce même vocable le sens de révélation globale de la Parole conservée dans le Livre céleste ou archétypal (*umm al-kitâb*) dont émanent les livres (*kutub*) consignants les révélations transmises par chaque prophète.» (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 186)

Dhikr et hadîth

Dans son acception spirituelle le mot *dhikr* signifie la remémoration-invocation de Dieu. En effet, dans le dogme islamique tout le monde invoque Dieu, chaque créature a sa propre façon de le faire. Ce terme, dans le Coran, renvoie à de multiples réalités. Nous mentionnerons celles relatives au Coran. Le *dhikr*, dans une perspective spirituelle, vise à lutter contre la nonchalance, contre l'ingratitude et la distraction, caractéristique quasi ontologique de l'être humain. C'est dans ce sens que le Coran fut révélé.

En effet, les termes issus de la racine (dh.k.r), à savoir *dhikr* (invocation), *dhikrâ* (souvenir) et *tadhkirah* (mention, avertissement) renverraient au Coran qui ne portait pas encore cette appellation. Dans la période mecquoise, le verset suivant s'adresse au Prophète en ces termes : « écarte-toi donc, de celui qui tourne le dos à Notre rappel (*dhikrina*) et qui ne désire que la vie présente. » (53 : 29). Dans la même sourate, nous constatons un nouveau terme, en l'occurrence *hadîth*, pour dénoter la nouvelle Révélation, « Quoi ! Vous étonnez-vous de ce discours [hadîth] (le Coran) Et vous [en] riez et n'[en] pleurez point ? Absorbés [que vous êtes] par votre distraction. » (53 : 59-61). D'après Al -Jabri (2010, p. 150), « le Coran est appelé, dit-on *hadîth* car le Prophète (ppl) s'en servait pour s'entretenir avec ses Compagnons et sa communauté » ; « le mot *hadîth*, explique-t-il, est souvent employé quand il s'agit des récits des peuples révolus ou pour parler du Jardin et de l'Enfer »

Dans la lexicologie islamique, le mot *hadîth* désigne généralement un propos ou précisément celui du Prophète. Littéralement, il signifie ce qui est nouveau ou récent par opposition à ce qui est ancien ou une nouvelle ignorée par le destinataire. Dans ce sens, le Coran constituait quelque chose de nouveau dans le contexte arabe non habitué à ce type de discours.

Suivant Al-Jabri (2010, p. 215), « Une fois que le vocable *qur'ân* (Coran) est arrêté comme nom propre de la Révélation muhammadienne, les noms précédents (*dhikr*, *tadhkira*, *dhikra* et *hadîth*) vont devenir des qualificatifs et des attributs du Coran ». Le dernier verset de la sourate 50 (qâf) confirme cette hypothèse dans la mesure où le Prophète y est exhorté à se servir du Coran comme un rappel : « Rappelle donc, par le Coran celui qui craint Ma menace. » (50 : 45). Ajoutons aussi la relation étroite entre Coran et *dhikr* ; la sourate 38 (sâd) commence avec un serment par « le Coran, au renom glorieux (*dhikr*) », le *dhikr* a ici un sens de culte. Le *dhikr*, dans le 8^{ème} verset de la même sourate, joint au verbe *descendre* indique que c'est le Coran qui est désigné par ce terme : « Quoi ! C'est sur lui, parmi nous, qu'on aurait fait descendre le Rappel [le Coran] ? » Plutôt ils sont dans le doute au sujet de Mon message (*dhikri*). » (38 :8).

Cette même occurrence se trouve dans ce verset où les Mecquois s'adressent à Mahomet en ces termes : « Et ils (les mecquois) disent : “ô toi sur qui on a fait descendre le Coran (*adh-dhikr*), tu es certainement fou ! » (15 : 6) et dans ce verset où le mot *dhikr* ne serait que le Coran comme texte révélé « En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardiens » (15 :9)⁵⁵. En fait, les Mecquois ne s'opposent

⁵⁵ Notons que Moundher Sfar (2010, p.16) fait une définition du mot *dhikr* puis affirme que le Coran que nous avons aujourd'hui n'est pas le concerné par la conservation divine :

Il est donc clair, dit-il, que *dhikr* désigne non pas le texte coranique mais l'ensemble des récits tirés des Feuilles célestes, celles qui bénéficient du plus grand soin divin. Il en est de même du *qur'ân* toujours tiré d'un original céleste : « Ceci est une récitation (*qur'ân*) sublime, se trouvant [consignée] sur une Table conservée (*mahfûz*). » (85,21-22)(...) Et comme tout original, il fait l'objet de tous les soins : « entre les mains de Scribes nobles et purs », et surtout de toutes les vigilances : « un Écrit [fort bien] caché que seuls touchent les [Ange]s purifiés » (56,77-79).

pas à la personne du Prophète, mais mettent en doute la véracité de la révélation. L'avant dernier verset de la même sourate conclut ainsi : « Ceci [le Coran] n'est qu'un rappel à l'univers. »

Dans ce même ordre d'idées, le prophète aurait souffert de la dénégation des Qurayshites. Il peinait à plaider en faveur de la légitimité de sa mission de prophétie ainsi que de l'authenticité du Coran. Il était persécuté. C'est alors que la sourate 20 (Tâ-Hâ) vient le reconforter et l'indisposer en insistant sur la finalité du Coran qu'est le rappel (*tadhkirah*) : « Tâ-Hâ. Nous n'avons point fait descendre sur toi le Coran pour que tu sois malheureux, si ce n'est qu'un Rappel pour celui qui redoute (Allah), (et comme) une révélation émanant de Celui qui a créé la terre et les cieux sublimes » (20 : 1-4).

Si nous avançons plus, la même sourate nous donne une autre acception qui s'étend pour recouvrir les récits des peuples révolus : « C'est ainsi que Nous te racontons les récits de ce qui s'est passé. C'est bien un rappel [*dhikr*] de Notre part que Nous t'avons apporté. Quiconque s'en détourne (de ce Coran), portera au jour de la résurrection un fardeau » (20 : 99-100). Le mot *dhikr* fait du Coran un discours qui véhicule une morale à partir des récits dont il faudrait tirer des leçons. Il en est de même dans ce verset : « Dis : "Apportez votre preuve". Ceci est la révélation [*dhikr*] de ceux qui sont avec moi et la révélation [*dhikr*] de ceux qui étaient avant moi. » (21 :24)

Le mot *dhikr* désigne non seulement le Coran mais aussi les révélations antérieures, comme il est indiqué dans ces versets : « Nous n'avons envoyé, avant toi, que des hommes auxquels Nous avons fait des révélations. Demandez donc aux gens du rappel [*ahl adh-dhikr*] si vous ne savez pas. (Nous les avons envoyés) avec des preuves évidentes et des livres saints. Et vers toi, Nous avons fait descendre le Coran, pour que tu exposes clairement aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent. » (16 : 43-44), les gens du rappel désignent surtout les savants parmi les gens de Livre. Grosso modo, le *dhikr* veut dire que les Écritures, dont le Coran constitue la dernière, sont destinées à l'homme pour se ressouvenir de son engagement primordial (*mîthâq*) avec Dieu (verset : 7 : 172). La prophétie

a ainsi pour fonction de rectifier des déviations des hommes qui manquent leur témoignage-engagement.

L'usage du terme *dhikr* est révélateur ; suivant des versets coraniques et des récits traditionnels, l'acte du *dhikr* est le plus privilégié des rituels d'adoration de Dieu. Ce nom donné au Coran lui donne un statut de précellence face aux Écritures antérieures puisqu'il donnerait un rappel de qui y est omis. De même, il rappelle les contrats enfreints par le premier couple Adam et Ève en passant par les peuples ingrats envers Dieu et ses Prophètes.

Il ne se limite pas à la relation de ce qui est du passé et de ses leçons, mais devient une promesse ou une menace au Jour de la Résurrection. Cette idée est étayée et mise en lumière par ces versets : « Tu avertis seulement celui qui suit le Rappel (le Coran), et craint le Tout Miséricordieux, même s'il ne Le voit pas. Annonce-lui un pardon et une récompense généreuse. » (36 :11), « Nous ne lui (à Muhammad) avons pas enseigné la poésie; cela ne lui convient pas non plus. Ceci n'est qu'un rappel et une Lecture [Coran] claire, pour qu'il avertisse celui qui est vivant et que la Parole se réalise contre les mécréants. » (36 : 69-70).

Celui qui délaisse le *dhikr* qu'est le Coran regretterait amèrement son acte en disant : « Malheur à moi ! Hélas ! Si seulement je n'avais pas pris "un tel" pour ami ! ... Il m'a, en effet, égaré loin du rappel [le Coran], après qu'il me soit parvenu". Et le Diable déserte l'homme (après l'avoir tenté). Et le Messager dit : "Seigneur, mon peuple a vraiment pris ce Coran pour une chose délaissée ! " » (25 : 28-30).

Dans la sourate 54, *al-Qamar* (la lune), le terme *dhikr* est répété quatre fois, et ce faisant le Coran est bien descendu pour la méditation : « En effet, Nous avons rendu le Coran facile pour la méditation. Y a-t-il quelqu'un pour réfléchir ? » (54 : 17, 22, 32 et 40). Nous pouvons conclure avec Al-Jabri (2010, p153) que « la progression du contexte montre donc que le *dhikr* relève du particulier alors que le Coran (qur'ân) relève du général» cela revient à dire que le *dhikr* est une partie de la Révélation alors que le Coran est l'ensemble de cette Révélation. En revanche, constate Al-Jabri (2010, p. 157) « lorsque le nombre des sourates a dépassé la trentaine, ce qui était donné à réciter, *dhikr* et *hadîth*, gagnait en importance. Du

coup, le nom de Qur'ân s'imposait puisque plus expressif et plus fidèle à l'essence de ce qui est récité ».

Bien que le discours ne se limite pas au *hadîth* ou *dhikr*, ces noms, selon le même auteur, « sont restés liés au Coran tantôt par un rapport de qualifiant/qualifié tantôt par un rapport de particulier/général ». Le Coran ne se limite pas aux noms de *dhikr*, *hadîth* ou *qur'ân*, mais il devient tout simplement un Livre comme les Écritures précédentes.

Kitâb (livre) :

Les noms octroyés au discours coranique sont soumis à la progression du contexte où il évolue. Les premières années de l'apostolat de Mahomet sont caractérisées par des courtes révélations qui n'atteignent pas un niveau de leur donner le nom de *Livre*. Le corpus n'était pas assez considérable pour porter ce nom même si sa notation se faisait sur différents supports. Le nombre croissant des feuilles et d'autres supports sur lesquels des révélations sont écrites rendrait le nom *kitâb* mérité par le corpus coranique qui était l'objet de récitation et portait le nom *qur'ân*.

Le mot *kitâb* a différentes acceptions. Nous en citons par exemple : une obligation religieuse : « la Salat demeure, pour les croyants, une prescription [*kitâb^{am}*] à des temps déterminés [*mawqû^{am}*] » (4 : 103), l'Écrit originel, i.e. ce qui est destin décidé en faveur des humains ou contre eux ainsi que les lois générales de fonctionnement de la vie sur ce monde. En fait, dans cette perspective, la révélation concerne aussi les prédestinations des créatures consignées dans ce livre principal gardé auprès de Dieu :

Cette écriture divine est symbolisée par trois figures éparses dans le Coran, mais rapprochées par la Tradition : la Tablette gardée (*lawh Mahfûz*) contenant le Coran glorieux (85, 21-22), le calame par lequel Dieu a enseigné, qu'il s'agisse de l'instrument ou d'un symbole de l'Esprit (96,4) et le *Nûn* dont la forme semi-circulaire évoque l'encrier, la matière de la science divine où trempe le calame. (*Dictionnaire du Coran*, 2007, 754)

Un raisonnement est bâti sur le fait que le Coran s'est donné lui-même le nom de *Kitâb* reste plus ou moins discutable. Pour asseoir son autorité religieuse parmi les autres

Écritures qui le précèdent, descendues d'une seule traite, le Coran se donne le nom de *kitâb* (livre). Cela revient à dire qu'il a un même statut d'écrit que la *Tawrât* (Torah) et *l'înjîl* (Évangile) ; il est révélé à Mahomet de la même façon que les deux Écritures sont respectivement révélées à Moïse et à Jésus. D'autres Écritures mentionnées sont le *zabûr* (les Psaumes) révélée à Dâwûd (David) et les *suhuf* d'Ibrahim (Abraham), mais elles sont considérées comme faisant partie du judaïsme. Cela veut dire que « la même révélation intemporelle de la parole de Dieu préservée dans le Livre céleste archétypique (umm al-kitâb) s'amplifie, se précise, s'enracine dans les mémoires collectives d'Adam jusqu'à Mahomet. » (*Dictionnaire du Coran*, p. 188).

Dans le dogme islamique le nombre de Livres est quatre. Le fidèle doit y croire sans qu'ils aient une autorité effective. En fait, le Coran ne leur est pas uniquement égal, il a un statut de précellence par rapport aux Livres précédents. Cela met en lumière le fait que l'on considère le Coran comme fruit de synthèse des révélations antérieures, voire de toutes les sciences : « Et Nous avons fait descendre sur toi le Livre, comme un exposé explicite de toute chose, ainsi qu'un guide, une grâce et une bonne annonce aux Musulmans » (Coran, 16 :89), « Nous n'avons rien omis d'écrire dans le Livre. » (Coran, 6 :38). Le lien établi entre le Coran et les Écritures antérieures « s'accompagne d'un nouveau trait du Qur'ân comme composition linguistique rhétorique et sémiotique inimitable, relevant d'un merveilleux (i'jâz) différencié de celui de la magie, des devins, de la poésie et des « récits des anciens » (assâtîr al-awwalîn) » (*Dictionnaire du Coran*, p. 186)

Si nous considérons les versets ci-après, nous constatons la parasynonymie établie entre Coran et Livre : « [C'est] une Révélation descendue de la part du Tout Miséricordieux, du Très Miséricordieux. Un Livre dont les versets sont détaillés (et clairement exposés), un Coran [lecture] arabe pour des gens qui savent, » (41 : 2-3), « C'est un Livre qui t'a été descendu; qu'il n'y ait, à son sujet, nulle gêne dans ton cœur; afin que par cela tu avertisses, et (qu'il soit) un Rappel aux croyants. » (7 : 2). Quelques-uns voient que le désigné par *Livre* dans le Coran est la sourate même d'Al'A'râf dont le volume et le contenu lui permet de porter ce nom.

Le nom de kitâb signifie que le Coran est aussi une Écriture véritable, sainte et sacrée qui a le même contenu que les autres Écritures précédentes. D'autant plus, Coran ne cesse d'argumenter en faveur de son statut canonique. Il se donne comme attaquant des contradicteurs, en particulier les juifs, et disqualifie leurs Livres taxés de falsifiés. Dans ce sens, il est révélé en vue de rectifier des forgeries ajoutées aux textes attribués à Dieu : « Ce Coran n'est nullement à être forgé en dehors d'Allah mais c'est la confirmation de ce qui existait déjà avant lui, et l'exposé détaillé du Livre en quoi il n'y a pas de doute, venu du Seigneur de l'Univers. » (10 :37).

Il faut noter que, bien qu'il revienne à 261 reprises dans le corpus, le *kitâb* a différentes significations dans de nombreux versets. Il désigne le Livre céleste (la Table bien gardée), le livre où sont consignés les actes des hommes, il est aussi synonyme de *tanzîl* (descente, révélation), etc., par exemple dans les versets (32 : 1-2) et 6 : 92).

Le kitâb est donc « la quintessence de toutes les activités de Dieu ; en exposant tous ces contenus, le *Qur'ân* se définit progressivement comme le kitâb. » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 188), il symbolise le réceptacle de la connaissance éternelle et la souveraineté divine, l'instance de référence qui se matérialise en livre qui perpétue sur terre la Parole de Dieu.

Le discours accorde à son détenteur un statut spécifique. Dans cette optique, le terme *Livre* donné au Coran est très significatif dans la mesure où il change le statut de la communauté arabe d'une nation dépourvue de Livre à une autre qui dispose d'un Livre. Cela lui permettrait de rivaliser avec les juifs et les chrétiens qui se démarquent par le fait d'être des gens de Livre. En apportant un Livre aux Qurayshites, Mahomet accomplit deux exploits : il « les fait sortir des ténèbres à la lumière » (5 :16), il les enlève au rang des gens de livres célestes. En sus de cela, ce nouveau Livre intègre même des récits des messagers non cités dans les Écritures antérieures surtout Ismaïl, l'ancêtre des Arabes (voir sourate 19 (Marie) versets 41-56). De même, il y a les récits des prophètes des Arabes révolus : Hûd envoyé à 'Âd, Ṣâlih envoyé Thamûd.

Le Forqân (discernement) :

Après le nom de Livre, un nouveau de nom donné à la Révélation, à savoir *al-forqân* (discernement) au début de la sourate 25. Comme intervenant dans la vie des croyants, le Coran se veut un discours qui marque une distinction entre le bien et le mal, le véridique et le faux, la droiture et l'impiété, etc. « Qu'on exalte la Bénédiction de Celui qui a fait descendre le Livre de Discernement sur Son serviteur, afin qu'il soit un avertisseur à l'univers. » (25 :1). Avec les enseignements qu'il comporte permettraient de discriminer le bienséant du malséant. Dans le dogme musulman, le Coran tranche dans les principes moraux et religieux, dans des conduites à observer dans diverses circonstances, ...

Si nous passons en revue l'exposé de l'argumentation nous pouvons en conclure ce qui est faux, que le Coran veut corriger par ce qui est censé être vrai. Il intervient pour des mises au point de certaines idées ou certains concepts « erronés » des mécréants. D'un autre côté, il s'adresse aux croyants pour les orienter vers ce qui est jugé convenable à faire ou à dire :

Le faux est la conception qu'ont les Mecquois sur l'identité des anges en en faisant des êtres féminins. Par ailleurs, ils les considèrent de même comme filles de Dieu. Il en est de même pour les gens du Livres qui divinisent des personnes créées par Dieu. Le Coran expose ce que l'on dit : « Pose-leur donc la question : “Ton Seigneur aurait-Il des filles et eux des fils ? Ou bien avons-Nous créé des Anges de sexe féminin, et en sont-ils témoins ? ”. (37 : 149-150).

Le vrai dans la perspective coranique renvoie aux répliques coraniques suivantes : « Certes, ils disent dans leur mensonge. “Allah a engendré” ; mais ce sont certainement des menteurs ! Aurait-Il choisi des filles de préférence à des fils ? Qu'avez-vous donc à juger ainsi ? Ne réfléchissez-vous donc pas ? Ou avez-vous un argument évident ? Apportez donc votre Livre si vous êtes véridiques ! ” Et ils ont établi entre Lui et les djinns une parenté, alors que les djinns savent bien qu'ils [les mécréants] vont être emmenés (pour le châtiment).Gloire à Allah. Il est au-dessus de ce qu'ils décrivent ! » (37 :151-159). Ou bien avec ces versets : « Ceux qui ne croient pas en l'au-delà donnent aux Anges des noms de femmes, alors qu'ils n'en ont aucune science : ils ne suivent que la conjecture, alors que la conjecture ne sert à rien contre la vérité. (53 : 27-28).

Le faux est de prendre des idoles pour divinités, le vrai dans le Coran est que les idolâtres sont insensés dans la mesure où ce qui est créé par une personne ne peut rien pour celle-ci ; l'impuissance est un trait caractéristique des objets créés. Pour aller droit au but, nous pouvons dire que la sourate 25, qui porte le nom d'*Al-Forqân* (Discernement), vient généralement apporter des grands commentaires et rectifications sur des « faussetés » constatées dans le contexte coranique. Considérons-en les dix premiers versets :

Qu'on exalte la Bénédiction de Celui qui a fait descendre le Livre de Discernement sur Son serviteur, afin qu'il soit un avertisseur à l'univers. Celui à qui appartient la royauté des cieux et de la terre, qui ne s'est point attribué d'enfant, qui n'a point d'associé en Sa royauté et qui a créé toute chose en lui donnant ses justes proportions. Mais ils ont adopté en dehors de Lui des divinités qui, étant elles-mêmes créées, ne créent rien, et qui ne possèdent la faculté de faire ni le mal ni le bien pour elles-mêmes, et qui ne sont maîtresses ni de la mort, ni de la vie, ni de la résurrection. Les mécréants disent : "Tout ceci n'est qu'un mensonge qu'il (Muhammad) a inventé, et où d'autres gens l'ont aidé". Or, ils commettent là une injustice et un mensonge. Et ils disent : "Ce sont des contes d'anciens qu'il se fait écrire ! On les lui dicte matin et soir !" Dis : "L'a fait descendre Celui qui connaît les secrets dans les cieux et la terre. Et IL est Pardonneur et Miséricordieux. Et ils disent : "Qu'est-ce donc que ce Messager qui mange de la nourriture et circule dans les marchés ? Que n'a-t-on fait descendre vers lui un Ange qui eût été avertisseur en sa compagnie ? Ou que ne lui a-t-on lancé un trésor ? Ou que n'a-t-il un jardin à lui, dont il pourrait manger (les fruits) ?" Les injustes disent : "Vous ne suivez qu'un homme ensorcelé". Vois à quoi ils te comparent ! Ils se sont égarés. Ils ne pourront trouver aucun chemin. Béni soit Celui qui, s'il le veut, t'accordera bien mieux que cela : des Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux; et Il t'assignera des châteaux.

Nous repérons le verbe introducteurs de réplique, en l'occurrence *dis*, à ce qui est dit par des uns et des autres. Le processus de discernement du vrai et du faux consiste à reprendre des accusations avant d'y répliquer. Si nous avançons plus loin, le verset 20 apportent une réponse au sujet de l'interrogation "Qu'est-ce donc que ce Messager qui mange de la nourriture et circule dans les marchés ?" (25 : 7). La réplique fait de ce fait une chose ordinaire pour le Prophète : « Et Nous n'avons envoyé avant toi que des messagers qui mangeaient de la nourriture et circulaient dans les marchés. » (25 : 20)

Le Coran se veut aussi une nouvelle réorganisation des rapports avec les gens de Livre notamment les juifs. Les juifs, d'après Moïse, sont considérés comme fautifs. D'ailleurs, les fils d'Israël avaient voué un culte à un veau d'or, ce qui a indigné leur Prophète, lequel a intercédé en leur faveur pour obtenir le Pardon divin. Mais, selon le Coran, leurs successeurs « qui héritèrent le Livre, mais qui préférèrent ce qu'offre la vie d'ici-bas en disant : “Nous aurons le pardon.” » (7 : 169). Avec ces paroles, les juifs se trouvent alors écartés du droit chemin. Pour pouvoir y revenir, ils n'auront qu'à suivre le Prophète ummî qui prêche les mêmes fondements que la religion apportée par Moïse : « Ceux qui suivent le Messager, le Prophète illettré qu'ils trouvent écrit (mentionné) chez eux dans la Thora et l'évangile. Il leur ordonne le convenable, leur défend le blâmable, leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises, et leur ôte le fardeau et les jougs qui étaient sur eux. Ceux qui croiront en lui, le soutiendront, lui porteront secours et suivront la lumière descendue avec lui ; ceux-là seront les gagnants. » (7 :157).

2.2.1.3 La Révélation : mode de communication du texte coranique

Généralement, dans la pensée religieuse monothéiste, il existe deux types de connaissances : naturelle et surnaturelle. Cette dernière s'acquiert de deux méthodes, soit par inspiration, soit par révélation. C'est Dieu qui est à l'origine de ce genre de connaissances célestes inconnues de ses serviteurs. La connaissance naturelle s'acquiert à l'aide de la raison et de ses principes de fonctionnement. Pourtant, la connaissance par voie intellectuelle, qui est le propre des savants, reste limitée. L'accès à des connaissances surnaturelles n'est octroyé qu'à des êtres privilégiés, en particulier les prophètes. La révélation et l'inspiration sont deux pierres angulaires des connaissances religieuses.

La Révélation est un mode de communication qui n'est pas empirique, mais relève de la métaphysique, l'absolu de divin communique avec le relatif humain : « il va de soi que la Révélation en Islam comme dans toute autre religion, n'est pas un phénomène rationnel. Mais ce qui n'est pas rationnel n'est pas forcément déraisonnable » (Talbi et Bucaille, 1989, p. 29). La révélation se situe au-delà du rationnel. Dieu envoie un ange qui n'est pas visible pour les autres, néanmoins il a la faculté de s'incarner. Mahomet joue le rôle d'intermédiaire non

seulement de Dieu aux humains, mais aussi des humains qui lui posent des questions auxquelles il répond en ayant recours à Dieu. En effet, des versets coraniques sont de formule : « ils te consultent... dis... ». Dans cet ordre, le Coran passe par trois temps de lecture : de Dieu à l'ange Gabriel, puis de celui-ci au Prophète qui le transmet aux croyants qui l'apprennent et le diffusent parmi les autres fidèles.

Ceci nous met devant une problématique concernant la façon de la transmission du message, des structures profondes aux structures qui relèvent de la compétence, suivant la théorie de la grammaire générative, aux performances que le discours coranique est. Est-ce que c'est les éléments relevant de la compétence qui sont transmis au Prophète ou ceux relevant de la performance, c'est-à-dire le discours entièrement fait ?

Les savants musulmans ont deux opinions concernant la façon de révéler le Coran à Mahomet via l'archange Gabriel. En effet, une partie défend l'idée que Gabriel le lui apprend comme il lui a été révélé par Dieu aussi bien en contenu qu'en forme, les deux étant donc préétablis. En revanche, une autre partie soutient l'idée que Gabriel se contente de la révélation du sens et la formulation en langue arabe dépend du Prophète. Cette opinion paraît non bien fondée si l'on revient aux traditions qui rapportent que Gabriel lui fait réciter l'ensemble du Coran révélé chaque mois de Ramadan. Les scribes qui ont écrit le Coran ne sont que des auteurs instrumentaux du Livre.

Le Coran dit : « Il n'a pas été donné à un mortel qu'Allah lui parle autrement que par révélation, ou de derrière un voile, ou qu'Il [lui] envoie un messenger (Ange) qui révèle, par Sa permission, ce qu'Il [Allah] veut. Il est Sublime et Sage. Et c'est ainsi que Nous t'avons révélé un esprit [le Coran] provenant de Notre ordre. Tu n'avais aucune connaissance du Livre ni de la foi; mais Nous en avons fait une lumière par laquelle Nous guidons qui Nous voulons parmi Nos serviteurs. Et en vérité tu guides vers un chemin droit » (42 : 51-52)

Le Coran fut révélé par le moyen de la révélation directe, en vision, en songe ou par audition. L'Ange qui le lui transmettait était visible au Prophète qui le rencontrait pour faire une révision annuelle de ce qui était révélé. Toutefois, la modalité de la transmission et de la

fixation de la révélation dans la mémoire du Prophète prennent deux formes, verbalisée et non verbalisée. F. Jadaane⁵⁶ rend compte des différentes façons dont la révélation était perçue par le Prophète :

1) Quelquefois elle arrive comme le son d'une cloche ; c'est l'ange qui parle sous forme d'un homme et que le Prophète retient ce qu'il dit. 2) De façon différente de celle de cette audition le Prophète dit : « Quelquefois elle s'approche de moi sous la forme d'un jeune homme qui me la tend de la main ». 3) Des versets lui ont été révélés avec des sons comme du métal ou qui ressemblent au bourdonnement d'une abeille ; le Prophète percevait ces sons. 4) La révélation influait sur le corps et l'esprit du Prophète : « J'écoute, disait-il, et souvent je pense mourir (de douleur) » ; la sueur paraissait sur son front: il se couvre la tête, il devient rouge ; son teint devient quelquefois livide... etc.

Le Hadith du Prophète est considéré comme une autre forme de révélation que le croyant doit observer entièrement. En effet, les versets suivants confirment cette idée : « et il ne prononce rien sous l'effet de la passion; ce n'est rien d'autre qu'une révélation inspirée, que lui a enseigné [L'Ange Gabriel] à la force prodigieuse, » (53 : 3-5). Nous pouvons déduire que les hadiths restent des paroles révélées formulées par le Prophète lui-même. De ce point de vue, il s'agirait d'inspiration qui se distingue partiellement de la révélation. Le Coran demande aux croyants de se soumettre aux prescriptions prophétiques (comme dans 59 :7). La sunna est un complément d'explications du Coran et une source de législation islamique.

Dans le Coran, des êtres, humains ou animaux hors de la sphère de prophétie, sont cités comme étant des cibles de révélation divine. Or, dans la conception musulmane, « ni les apôtres du Christ, ni la mère de Moïse ni l'abeille n'étaient envoyés par Dieu comme prophètes. D'où naît la nécessité de fixer avec précision le sens exact et propre de la révélation, et de la distinguer d'une autre sorte de révélation qui sera l'inspiration. »⁵⁷ Même

⁵⁶ Fehmi Jadaane, « Révélation et Inspiration en Islam », in *Studia Islamica*, N° 26 (1967), pp. 23-47, <http://www.jstor.org/stable/1595231> (consulté le 2 janvier 2015), p. 28.

⁵⁷ F. Jadaane, op. cit. p. 31.

si l'inspiration ne s'élève pas au niveau de la révélation, elle lui est identique dans la mesure où elle porte aussi sur ce qui est caché ou inconnu et provient aussi de Dieu.

Avec la révélation et l'inspiration, le voile qui s'interpose entre les êtres et les réalités contenues dans la Table bien gardée s'écarte, les connaissances se dévoilent ainsi et se révèlent. En général la distinction entre les deux termes consiste dans la nature des destinataires de chacune d'elles. La révélation cible les prophètes tandis que l'inspiration concerne le reste des êtres vivants. Dans des versets coraniques, des êtres sont présentés comme des cibles de révélation divine : les apôtres de Jésus (5 : 111), la mère de Moïse (28 :7), L'abeille (16 :68-69). Parmi ces inspirés, il y a des animaux et une femme ; une femme n'était jamais prophétesse dans le monothéisme pour recevoir une révélation.

D'autre part, la révélation suppose l'intermédiaire d'un ange qui transmet au Prophète ce qu'il doit communiquer sous forme de discours entièrement fait. En sus de cela, la précellence de la révélation est, en quelque sorte, son caractère officiel ; la mission prophétique est sociale et législative. L'inspiration n'est composée ni de sons ni de consonnes, il s'agit d'une pensée projetée dans l'âme ou dans le cœur de l'inspiré sans que celui-ci se rende compte d'où elle vient. Ceci nous met dans un embarras parce que la confusion de la source d'inspiration la rendrait sujette à caution. Il y a aussi des suggestions et inspirations démoniaques (*waswâs*). En l'absence d'un critère, n'importe qui se permettrait de prétendre être inspiré de n'importe quoi. Le Prophète-même était sujet à une inspiration satanique de deux versets dont l'histoire est transmise par Tabarî⁵⁸. D'après lui :

Lorsque Mahomet récitait la sourate 53 « l'Étoile », arrivé aux versets 19 et 20 : « Avez-vous considéré al-Lât et al-'Uzzâ/ et Manât, cette troisième autre ? », qui citent des déesses païennes, il se serait assoupi et le Démon lui aurait fait réciter ensuite : « ce sont les sublimes et leur intercession est certes souhaité » (versets ne figurant pas dans les éditions coraniques) ; puis, à la fin de sa récitation, il se serait prosterné comme il le faisait toujours, mais les Qurayshites païens l'auraient imité, persuadés qu'il reconnaissait leurs divinités. Sur ce malentendu, les partisans du Prophète émigrés en Abyssinie pour échapper aux persécutions

⁵⁸ Cité dans *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 905)

auraient voulu revenir à la Mecque. Mais, serait alors intervenu la révélation du verset 52 de la sourate 22 pour rectifier et abroger ces versets intrus : « Avant toi, Nous n'avons envoyé nul apôtre sans que le Démon lui jetât [autre chose] dans leur désir, quand ils désiraient. Dieu abrogera donc ce que le Démon jette puis Dieu confirmeras ses Signes »

Des uns voient que porter un jugement sur la valeur et l'authenticité du contenu d'une inspiration doit se faire à la lumière du critère de sa conformité avec les enseignements du Coran et de la sunna. En fin de compte, il faudrait admettre que les théologiens ne sont pas unanimes sur une seule théorie qui trace les limites entre la révélation et l'inspiration.

Les soufis et des gnostiques, surtout les bâtinites, ont un point de vue jugé hérétique et déviant des idées communément admises par les écoles islamiques :

Un texte de Ghazâlî nous laisse croire qu'ils ont même détruit la conception traditionnelle et orthodoxe de la révélation. Leur position serait la prétention que le Coran n'est que l'expression humaine, faite par le prophète lui-même, des connaissances projetées dans son esprit par l'intellect qui est l'ange Gabriel. Le Coran n'est pas selon eux proprement parole de Dieu, car la parole de Dieu est simple, sans composition et « cachée », tandis que les paroles du Coran sont composées par le prophète et ne donnent que le sens exotérique. C'est dans un sens figure qu'on peut dire que le Coran est la parole de Dieu.⁵⁹

De ce point de vue, le hadith qudsî, aussi Parole divine, serait confondu avec le discours coranique. Dans le *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 188) nous remarquons que l'impératif « qul » (dis, proclame) revient trois cent vingt-trois fois dans le *Mushaf* « À cet égard. On a parlé d'opportunisme d'un Dieu jusque dans la vie « personnelle » du Prophète ; il faut plutôt évoquer un discours coranique visant la mise en place d'une dimension pragmatique de la « religion vraie » (dîn al-*haqq*) » (ibid. (Dictionnaire du Coran, 2007, pp. 187-188)

⁵⁹ F. Jadaane, op. cit., pp. 45-46.

2.2.1.4 *Différence entre Coran et Hadith qudsî*

Le discours divin est véhiculé aux humains de trois façons : les versets coraniques, les hadiths qudsî ou les hadiths de Prophète, bien que, par degrés, les trois soient tous des genres de discours révélés, ils n'ont pas un même statut ontologique. Dans le *hadith qudsî*, le qualificatif « qudsî » signifie le glorifié, le saint, l'exalté, suite à son émanation divine. Il s'agit de ce que le Prophète relate comme étant de source divine. Si quelqu'un veut citer un hadith qudsî, il dit : le Prophète, selon ce qu'il a rapporté de Dieu, a dit... Cela veut dire que l'on doit passer par le Prophète pour citer ce hadith tandis que pour évoquer le texte coranique l'on peut introduire les versets avec un verbe comme dans ce cas : Dieu dit : « Récitez donc ce qui [vous] est possible du Coran. » (73 :20)

Le Coran est considéré comme Parole divine transmise telle quelle par le Prophète qui n'en serait qu'un « porte-voix », un instrument passif. Aucune intervention ne lui est permise. Pourtant, un certain laxisme est toléré dans la narration de ce que Dieu révèle dans le hadith qudsî, selon lequel le Prophète devient instrument actif de transmission. La chaîne de ses transmetteurs peut se limiter à un seul individu, c'est-à-dire sans *tawâtour*, et donc sujet à caution. En d'autres termes, il obéit, à l'instar des hadiths attribués à Mahomet, au classement allant de l'authentique au faible. Il est permis de rapporter ou de citer un hadith qudsî en modifiant les mots mais en gardant le sens tandis qu'il est obligatoire de rapporter le Coran tel qu'il est révélé. D'autant plus, le Prophète n'a pas demandé de noter les hadiths, qudsî ou prophétiques, en disant par exemple : prenez cela comme étant mon hadith ou un hadith qudsî. La notation, la collecte et même la dénomination des hadiths qudsî n'étaient que des initiatives personnelles des zélés musulmans pour sauvegarder ces genres de discours.

Par ailleurs, il faut noter que le hadith qudsî, censé rapporter une Parole de Dieu, ne jouit ni de la même vénération accordée au Propos contenus dans le discours coranique, ni du bénéfice de ses privilèges rituels. Le Coran rétribue son lecteur et lui confère un statut de bon fidèle, il est utilisé dans chaque prière, obligatoire ou surérogatoire. La lecture des hadiths qudsî n'est acceptée dans ces actes rituels de culte. Dans ce sens, être en état de purification n'est pas requis pour citer un hadith qudsî mais cela est impératif pour toucher au Coran ou en

citer un passage. D'autre part, à l'instar des propos de la sunna de Mahomet, les hadiths qudsî peuvent tenir lieu de gloses des passages ambigus ou elliptiques du texte coranique.

La question qui se pose est : quels critères les scribes pourraient-ils mettre en œuvre pour séparer ce qui est reconnu comme relevant du Coran des propos relevant du hadith qudsî ? Il est rapporté dans des récits traditionnels que le Prophète appelait immédiatement un scribe pour écrire ce qui est révélé du Coran. En plus de cela, il a pris garde que les deux révélations ne soient confondues, il a interdit à ses compagnons d'écrire autre chose que le Coran. Cela revient à dire que ce dernier était écrit sur différents supports au vivant du Prophète tandis que les hadiths ne l'étaient pas. Finalement, la réception d'un hadith qudsî par le Prophète ne s'accompagne pas de faits somatiques comme c'est le cas lors de la réception du Coran.

Nous ne rencontrons dans la Tradition qu'un hadith qudsî qui était inclus dans un fragment coranique. D'ailleurs, le Coran s'est chargé de répondre à de telles accusations avec ces versets menaçant celui qui fait dire à Dieu ce qu'il n'a pas dit : « C'est une révélation du Seigneur de l'Univers. Et s'il avait forgé quelques paroles qu'il Nous avait attribuées, Nous l'aurions saisi de la main droite, ensuite, Nous lui aurions tranché l'aorte. » (69 :44-47) ou bien « Puis il a dit : "Ceci (le Coran) n'est que magie apprise. Ce n'est là que la parole d'un humain". Je vais le brûler dans le Feu intense (Saqar). » (74 : 24-26). L'on ne constate pas une menace à propos du hadith qudsî que dans les propos du Prophète. Dans un hadith, il avait demandé à ses compagnons de ne rien écrire, de ce qu'il leur disait⁶⁰, que le Coran.

D'autre part, le style Coranique est complètement différent de celui du hadith qudsî. Celui-ci est formulé avec style du Prophète qui n'est pas semblable au style divin qualifié d'inimitable. Pour faire discriminer les deux, les savants musulmans recommandent au citant d'un hadith qudsî de l'introduire dans une expression telle que : « le Prophète dit, selon ce qu'il relate de son Seigneur », « Dieu dit dans un hadith qudsî », « Dieu dit, d'après ce que le Prophète en rapporte ». Notons que dans le hadith qudsî, ce « propos divin », Dieu s'adresse

⁶⁰ Voir *Sahih Mouslim*, Kitâb « az-zuhd wa r-raqâ'iq »

au croyant à la première personne contrairement au Coran où Il se sert des premières personnes du singulier et du pluriel ainsi que la troisième personne du singulier. La première personne évoque la proximité de Dieu avec ses adorateurs.

Dans le dogme islamique, il y a deux types de révélations : une révélation récitée et une révélation non récitée. Le hadith qudsî relève du deuxième genre de révélation. Pour les versets du Coran, le Prophète demandait aux compagnons de les écrire dans tel ou tel endroit dans les sourates, il les récitait dans les offices de prières. Il ne faisait pas cela avec le hadith qudsî même s'il l'attribuait à Dieu. Le Coran a un statut liturgique plus important que celui du hadith qudsî. Ce dernier reste très peu connu de l'ensemble de musulmans.

2.2.1.5 Processus de descente du Coran :

Il est convenu dans le dogme des musulmans que Dieu a écrit, dans la Table bien gardée, tout ce qui concerne le destin des créatures du début de la création jusqu'au jour du Jugement dernier. Il s'agit d'un archétype d'un livre céleste gardé auprès de Dieu, d'où descendent les écritures saintes, en particulier le Coran (85 : 21-22). Ce dernier est descendu de cette Table en un seul tout ou « en bloc » jusqu'à Bayt Al'izzah dans le ciel de ce monde, puis Gabriel le faisait descendre (2 : 97, 16 : 102) en fragments au fur et mesure des événements. La descente s'est faite en trois étapes, la dernière étape a duré environ vingt-trois (ou vingt-cinq selon des uns) ans de mission prophétique. La descente du Livre a commencé, entièrement ou en tranches, pendant le mois de Ramadan (2 : 85), à une nuit bénie (44 : 3) ou la nuit de la Destinée (97 : 1).

Pour parler de sa descente et de celle des Écritures qui lui sont antérieures, le Coran fait usage des formes verbales dérivées de la racine *n.z.l* dont la forme simple *nazala*, les formes factitives *anzala* et *nazzala*, cette dernière est dotée d'un sens répétitif. Le verbe *nazala*, étant intransitif, est rare en raison de son état d'objet qui dépend d'un sujet ou des sujets, d'énonciation et de transmission. Nous trouvons les trois formes dans deux versets successifs 105 et 106 de la sourate 17 : « Et c'est en toute vérité que Nous l'avons fait descendre [*anzalnahu*] (le Coran), et avec la vérité il est descendu [*nazala*], et Nous ne t'avons envoyé

qu'en annonciateur et avertisseur. (Nous avons fait descendre) un Coran que Nous avons fragmenté, pour que tu le lises lentement aux gens. Et Nous l'avons fait descendre graduellement [*nazzalnahu tanzîla*].»

L'utilisation de ces formes factitives dans un contexte linguistique identique justifie les nuances qui les distinguent l'une de l'autre. Elles sont employées dans certains passages où *anzala* concerne la Torah et l'Évangile alors que *nazzala* concerne le Coran (voir (3 : 3-4) et (4 :136)). Toutefois, il est noté dans *Dictionnaire du Coran* (2007, pp. 751-752) que « les deux verbes sont employés pour le Coran, quel que soit le nom qui le désigne. Quand ils se suivent, il semble que la forme *nazzala* désigne une descente attendue ou en cours, tandis que *anzala* signifie l'achèvement de ce processus... ». *Nazzala*, ainsi que le nom verbal qui en dérive (*tanzîl*), expriment l'idée que la Révélation, bien qu'achevée dans la Table bien gardée, ne cesse de descendre pour répondre aux attentes des hommes suivant les circonstances. Al-Jabri (2010, p. 161) confirme le fait que l'expression « nous l'avons récité soigneusement » (*rattalnâhu tartîl^{an}*) dans le verset 32 de la sourate 25 est similaire à l'expression (nous l'avons fait descendre graduellement » (*nazzalnâhu tanzîl^{an}*) dans le verset 106 de la sourate 17 où le vocable *tanzîl* (descente graduelle) explique la récitation soigneuse (*tartîl*), et ce contrairement au mot *inzâl* qui signifie une descente qui se fait d'un seul trait. À cela il ajoute que cette descente graduelle et lente du Coran permet d'en faire une récitation soigneuse et lente rendant ainsi son effet plus grand et plus profond.

Dans cette perspective, le discours coranique a sa propre et singulière stratégie discursive qui aurait des effets perlocutoires, en premier lieu sur le Messenger de l'islam et sur les destinataires dans son environnement immédiat (les Arabes) : il est interactif avec les faits de groupes et d'individus. Au fait, Aïcha, épouse du Prophète (sur lui la paix), raconte : « Parmi les premiers passages du Coran à avoir été révélés, il y a une sourate parmi les sourates du *mufasssal*, dans laquelle il est question du Paradis et de l'Enfer ; et puis, lorsque les hommes retournèrent vers l'islam, le licite et l'illicite furent révélés. Si dès le début Dieu avait révélé : « Ne buvez plus d'alcool », les hommes auraient dit : « Nous ne le délaierons

jamais ! ». Si dès le début Dieu avait révélé : « Ne commettez plus l'adultère ! », les hommes auraient dit : « Nous ne le délaisserons jamais ! »... » (Rapporté par Al-Boukhâri, n° 4707)⁶¹.

La réception du Coran est faite par étapes pour les raisons suivantes :

- Faciliter la tâche du Prophète pour éviter les difficultés rencontrées par ses prédécesseurs dans leurs prédications ; ils avaient reçu des Livres d'un seul trait. Ainsi les prescriptions sont vues comme lourdes. Évoquons le récit de voyage nocturne de Mahomet où il a rencontré Moïse qui lui parlait de la faiblesse des humains vis-à-vis des Lois divines.
- Par conséquent, faire accepter progressivement à la communauté les Lois divines. Le discours coranique ne pourrait, d'un seul coup, changer l'état d'une société accoutumée à des us et coutumes desquels il est difficile se départir. Imposer des lois se ferait préférablement avec tact.
- Rendre aisée la mémorisation du Coran ainsi que les enseignements qu'il comporte. Si un passage est lié à un autre signe qu'est la circonstance de sa révélation son apprentissage par cœur devient davantage facile.
- Consoler le Messager ; la rupture de la révélation l'attriste. Alors une révélation graduelle serait un lien constant avec son Seigneur pour qu'il ne se sente pas délaissé. En fait, la sourate 93 (le Jour montant) était descendue après une rupture de révélation pour le reconforter. Le Prophète était raillé par ses adversaires quand il ne recevait plus des versets coraniques durant une longue durée.

La révélation ne dépend pas de la volonté de Mahomet mais de celle de Dieu même s'il désire fortement la recevoir. Il lui est arrivé d'être interrogé sur plusieurs sujets comme l'Âme, les Gens de la Caverne (les sept Dormants dans la bible) ce à quoi il promit d'apporter une réponse. Néanmoins, la révélation n'étant pas descendue, il demanda à Gabriel la raison de cette absence. Gabriel lui récita le verset 64 de la sourate 19 (Marie) : « “Nous ne descendons que sur ordre de ton Seigneur. À Lui tout ce qui est devant nous, tout ce qui est

⁶¹ Traduction prise du site-web <https://islamhouse.com/fr/audios/172283/>

derrière nous et tout ce qui est entre les deux. Ton Seigneur n'oublie rien. ». Cela laisse entendre que la Révélation n'est tributaire des difficultés, des angoisses et d'autres états d'âme du Prophète. C'est ce que confirme le verset ci-haut.

2.2.1.6 La structure du texte coranique

Le Coran est constitué de 114 sourates, une sourate ne veut pas dire un chapitre proprement dit. C'est « un type de division textuelle qui ne recouvre généralement pas une unité thématique à l'exception de quelques brèves sourates situées à la fin du volume et de deux sourates d'une longueur plus conséquente : la 12 dite de *Joseph [Yousouf]* et la 55 *Le Miséricordieux* »⁶². Pour faciliter sa mémorisation, les musulmans ont divisé le Coran en 30 fragments (*jouz'*), chaque fragment contient deux *hizbs*, soit 60 *hizbs* au total. Un seul *hizb* comprend un certain nombre de sourates comme une sourate peut contenir, à elle seule, plus d'un *hizb*. À titre d'exemple, le dernier *hizb* renferme 28 courtes sourates alors que la deuxième sourate (la vache), étant longue, englobe 5 *Ahzâb* voire plus.

Chaque sourate porte un titre qui ne renvoie pas à son sujet. Il est tiré de quelques versets compris dans la sourate. À titre d'exemple, la sourate intitulée *Marie [Mariam]* qui comprend 98 versets, seuls les versets de 16 à 36 évoquent la vierge. L'usage occidental favorise l'utilisation des numéros pour désigner les sourates en chiffres romains suivis des numéros de versets en chiffres usuels. Dans la plupart des éditions arabes du Coran, le titre est suivi de l'indication de l'endroit de sa révélation via l'adjectif *makkiyyah* (mecquoise) ou *madaniyyah* (médinoise). Ces indications de période de révélation, que l'on trouve seulement à l'introduction des sourates, sont très importantes pour une bonne lecture et compréhension du texte coranique. La sourate ne donne pas ces informations en question.

L'ordre des sourates est présenté de façon sensiblement décroissante. La première est *La liminaire* (Al Fatiha), elle est toutefois courte et est composée de sept versets. Elle a un statut particulier. Elle est récitée dans toutes les prières, obligatoires ou surérogatoires, c'est-à-

⁶² LIATI Viviane, « Comment lire le Coran ? », *Le français aujourd'hui*, 2006/4 n° 155, pp. 37-45, (p. 38).

dire au moins dix-sept fois par jour. Elle est suivie de la plus longue sourate contenant 286 versets, *la Vache* [Albaqarah] alors que la plus courte ne contient que trois versets, à savoir la sourate 108, *l'Abondance* [Alkawthar]. En outre, comme nous le verrons ci-dessous, les savants et les spécialistes des sciences du Coran distinguent celles qui appartiennent à la période mecquoise de celles appartenant à la période médinoise.

La longueur des versets est disproportionnée au sein d'une même sourate ou d'une sourate à l'autre. Ainsi, nous trouvons dans Azzarkashi (2006, p146) que le plus long est le verset 282 de la sourate 2 avec 128 mots. Les plus courts en sont les premiers versets des sourates *Alfajr* [L'aube] et *Addoha* [Le jour montant] et non pas le 64^{ème} de *Arrahmân* [Le Miséricordieux], comme il est cru par des uns. Ces versets sont composés de deux mots et comptent six lettres chacun. De même, le plus long mot contient 11 lettres (sourate 15, *Alhijr*, verset 22).

La chronologie du Coran était une réponse aux interrogations de la juridiction islamique qui visaient le développement d'un code légal conforme aux prescriptions coraniques. La logique juridique exige le classement des passages selon un ordre convenable et souhaité. Des prescriptions antérieures sont remplacées par d'autres chronologiquement postérieures comme il en est de celles qui parlent du vin : il était permis, puis partiellement autorisé, ensuite formellement interdit. Les sourates sont des ensembles de versets juxtaposés, dont les situations de discours, les dimensions et les contenus sont différents

Dans les livres traditionnels, le nombre de sourates est sensiblement différent d'un Compagnon, ayant compilé le Coran, à l'autre. Par conséquent, Ibn Mas'ûd compte 112 sourates en écartant les *Mou'awidatayn* (les deux préservatrices) comme nous l'avons indiqué ci-dessus. Mujâhid dit que le Coran comporte 113 sourates en mettant *Le butin* et *Le repentir* (la huitième et neuvième sourates) en une seule sourate en raison de la confusion des deux et de l'inexistence de *la Basmalah*⁶³ au début la neuvième. Cela est repoussé par le fait

⁶³ La Basmalah est le fait de dire : « Bismillahi arrahmâni arrâhim » (Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux). Toutes les sourates commencent par cette expression à l'exception de celle d'*At-tawbah* (le repentir)

que le Prophète avait donné un nom à chacune d'elles. Pour Ubayy, son Codex comporte 116 sourates, il y inclut les deux invocations d'*Al'istiftah* (l'ouverture, l'inauguration) et d'*Alqunût* (résignation entière, humilité). Il n'y a pas d'argument qui les approuve. C'est une invocation inscrite après la conclusion. (Azzarkashi, 2006, p. 146)

Les musulmans ont essayé de calculer les mots et les lettres du Coran. Selon l'imam Abû Bakr Ahmad Ben Alhussain Ben Mihrân Almouqri⁶⁴ : le nombre des sourates est de 114. Puis il dit : Al-Hajjâj Ibn Youssouf a envoyé aux récitateurs de Basra et les rassembla et en choisit Hassan Al-Basrî, Abou Al'aliyah, Nasr Ben 'Assim, 'Assim Aljahdari et Mâlik Ben Dinar, que Dieu les ait en sa sainte miséricorde, et leur dit : « comptez les lettres du Coran ! ». Ils restèrent quatre mois à calculer à l'aide de l'orge. Ils se mirent d'accord sur le fait que le nombre de mots est de soixante-dix-sept mille quatre cent trente-neuf mots [77 439]. Ils furent unanimes sur le fait que ses lettres sont au nombre de trois cent vingt-trois mille et quinze [323015]

Le classement des sourates et des versets n'est pas régi par l'ordre chronologique de leurs révélations. Des uns disent que le Prophète est à l'origine de leur classement tandis que d'autres disent que ce sont ses compagnons qui se sont chargés de le faire, d'autres encore affirment que le classement définitif ne s'est fait qu'en période des Omeyyades.

2.2.1.7 *Classement des versets :*

De prime abord, nous pouvons définir un verset comme une unité textuelle de base du Coran allant d'un seul mot à une phrase longue. Le mot *âyah*, veut dire *miracle* ou *signe*. Le concept *signe* couvre le vaste domaine de la sémiologie tel qu'en use le discours coranique : versets coraniques et signes de puissance et d'existence de Dieu. Il existe un lien étroit entre les signes du cosmos et les versets coraniques : « il y a une sorte d'équivalence entre la beauté

⁶⁴ Voir Badr Eddine Mohammad Ben Abdallah Azzarkashi, *Al-Burhan fi 'Ulûm Al-Qur'ân* Dar Al-kotob Al-ilmiah Liban, 2006 (p. 144).

et l'ordre du monde qui orientent l'intelligence vers le Dieu créateur et la révélation coranique qui elle aussi oriente vers le même but»⁶⁵.

Autrement dit, toutes les créatures dans cet univers sont une sorte de théophanie d'après le discours coranique ; la création se considère comme un langage divin, parmi tant d'autres, avec lequel il s'exprime indirectement. Alors, la vie, si nous pouvons ainsi dire, serait le discours divin dont les créatures sont des mots qui le composent, les lettres ne seraient que la matière que constituent les êtres. Un terme identique « *âyah* » est employé dans le Coran dans différentes acceptions : verset coranique, signe de la création et les preuves miraculeuses produites par les prophètes.

Notons que des versets coraniques possèdent des noms, comme il en est le cas des sourates. Par exemple, le verset du *Trône* (verset n° 255) qui est parmi les versets à grands mérites dans le culte islamique. Il y a aussi le plus long verset du Coran, en l'occurrence celui d'*Ad-dayn* (dette). Le numéro de chaque verset est écrit à sa fin, entouré d'un symbole décoratif en forme circulaire. À titre indicatif, quelques versets s'achèvent dans la majorité des éditions par des signes où il est indiqué la recommandation de se prosterner en atteignant la fin du verset. Il s'agit de verset de *prosternation*. Cet acte s'effectue lors de la lecture ordinaire ou lors de l'accomplissement de culte de prière.

L'organisation des versets au sein des sourates est arrêtée par le Prophète. Les musulmans sont unanimes à ce sujet. L'agencement est ainsi *tawqifi*⁶⁶. Les traditionnistes musulmans affirment que l'ordre est indubitablement dû au Prophète qui était à l'origine de la classification des versets. Leur argument est que l'Archange Gabriel descendait avec des versets et lui indiquait leurs emplacements. Parfois, un verset peut trouver sa suite dans le verset suivant. C'est pareil au procédé d'enjambement en poésie.

⁶⁵ Michel Allard, *Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran*, Studia Islamica, No. 15 (1961), pp. 5-21
Maisonneuve & Larose. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595132> (p. 20).

⁶⁶ Ce mot, qui veut dire dicté ou arrêté par Dieu ou par son prophète, s'oppose dans la terminologie islamique à *tawfiqi* ; c'est-à-dire il est issu d'opinions concertées des Compagnons ou des ulémas.

Al-Boukhâri rapporte dans son Sahih qu'Ibn Az-Zubair a dit : je demandai à 'Uthmân : le verset « ceux d'entre vous que la mort frappe laissant des épouses » (sourate 2, verset 240) a été abrogé par l'autre verset, pourquoi l'inscris-tu ou le laisses-tu ? (comprendre : pourquoi le conserves-tu à l'écrit ou le laisses-tu dans le texte alors que tu sais qu'il est abrogé ?) Il répondit : "Mon neveu, il ne m'appartient pas de changer la moindre chose de sa place" »⁶⁷

Un récit affirme que 'Uthmân s'est arrêté à la compilation du Coran sur l'emplacement de chaque verset dans la sourate, même s'il est abrogé, il ne le change pas. Cela veut dire que la question d'ordonnement est dictée par le Prophète. Il n'osait pas intervenir car il voyait que ni lui, ni quelqu'un d'autre n'avaient le droit de modifier quoi que ce soit dans le Coran. En effet, un verset comporte cette interdiction ou cette impossibilité : « Il n'y aura pas de changement aux paroles d'Allah » (10 : 64)

Selon 'Uthmân Ibn Abî Al 'Âs : "J'étais assis chez le Messager d'Allah - paix et bénédiction soient sur lui- quand il fixa quelque chose du regard puis se détendit et dit : « Gabriel vient de me rendre visite et m'a ordonné de mettre ce verset à cet emplacement dans cette sourate : Certes, Allah commande l'équité, la bienfaisance et l'assistance aux proches ...[verset 16:90] jusqu'à la fin du verset » (Al-Itqân, volume 1, p. 104.)⁶⁸

Des hadiths parlent des mérites des versets dans une sourate. Cela suppose que leur agencement est fixé. S'il était permis de les modifier, les hadiths ne les auraient confirmés ainsi organisés. Abû Ad-Dardâ' a rapporté que le Prophète- que Dieu lui accorde Sa Grâce et Sa Paix- a dit : « Celui qui retient par cœur les dix premiers versets de la sourate « La caverne » sera préservé de l'Antéchrist ». De plus, des hadiths indiquent l'endroit d'un verset avec repérage de son endroit dans une sourate. En voici un : « Ma'dan Ben Abi Talha a

⁶⁷ Sahih Al-Boukhâri, Traduction prise de `Abd Allâh Shehâtah, *Introduction aux sciences du Coran*, traduit par Mohammad et Ahmad Almutada, 22 aout 2003 (site : <http://www.islamophile.org/spip/IMG/sciences-coran.pdf>) (consulté le 1 février 2015).

⁶⁸ Citation et traduction en français prises de 'Abd Allâh Shehâtah, *Introduction aux sciences du Coran*, op. cit.

rapporté que Omar Ben Al-Khattâb fit un prône un certain vendredi et mentionna le Prophète-Que Dieu lui accorde Sa Grâce et Sa Paix- ainsi qu'Abû Bakr et dit : « je ne laisse après mon départ une affaire plus importante que la question de la succession du cognat, et je n'ai jamais discuté avec l'Envoyé de Dieu - Que Dieu lui accorde Sa Grâce et Sa Paix- au sujet d'une affaire plus que celle-ci. Il ne m'a jamais adressé des paroles plus dures que celles relatives à ce sujet, même il me piqua de son doigt au flanc et dit : ô Omar ! Ce verset qui fut révélé un certain été et qui se trouve à la fin de la sourate « des femmes » ne te suffit pas ? »⁶⁹. À cela s'ajoute l'assertion de la lecture du Prophète des sourates tout entières avec l'ordre des versets pendant l'acte des prières et des sermons de vendredi.

As-Suyûtî (2006, p. 193) en conclut, avec des arguments à l'appui, que la lecture du messenger de Dieu en présence de ses Compagnons sous un ordre donné signifie que l'ordre est fixé. Les Compagnons n'auraient pas procédé à un classement contraire à celui qu'ils avaient entendu du Prophète et cela atteint la position de *Tawâtour*.

Notons, enfin, que des versets inaugurant quelques sourates commencent par des lettres d'ouverture (désignées aussi par *lettres isolées* car elles sont épelées même si elles sont jointes en un mot), dont l'on ne connaît pas la signification. Il s'agit d'une seule lettre comme *qâf* dans la sourate 50, de deux lettres *Ha*, *Mîm* dans sourate 40, ou de trois lettres *Alif*, *Lam*, *Mîm* dans la 2^{ème} sourate. De même, il peut en avoir plus comme cinq *Kâf*, *Ha*, *Ya*, *Ain*, *Sâd* notamment dans la sourate 18. Les lettres d'ouverture peuvent occuper les deux premiers versets, c'est le cas dans la sourate 42 (*Ha*, *Mîm*, *Ain*, *Sin*, *Qaf*). Pareillement, une même suite de lettres peut introduire plusieurs sourates comme *Alif*, *Lam*, *Râ'* qui inaugure les sourates 10, 11, 12, 14 et 15. En dernier ressort, les lettres isolées sont une particularité discursive du Coran

⁶⁹ *Sommaire de Sahîh Mouslim*, traduction révisée par Saïd M. AL-LAHAM, volumes I et II, Dar El Fikr, Beyrouth, 2013 (p. 570).

2.2.1.8 Classement des sourates

Une sourate vient du mot arabe *sourah*, au singulier et *souwar* au pluriel et qui signifie ce qui est construit tel qu'une muraille construite autour de quelque chose. Elles ont reçu ce nom dans la mesure où elles encerclent les versets; d'où le mot *siwar* (bracelet) qui encercle la main. D'autres disent que ce nom est dû à la hauteur de la construction (muraille) parce qu'il s'agit de la parole de Dieu.

Des ulémas et des spécialistes ne sont unanimes au sujet de la façon dont les sourates furent classées dans le Coran. Ainsi, trois opinions en ressortent :

- I. Une partie estime que le Prophète lui-même s'est chargé de l'ordonnance des sourates. Ainsi, à son vivant, le Coran et ses sourates étaient agencés dans le même ordre que celui établi dans la vulgate uthmânienne. Cet ordre n'était pas controversé par les Compagnons. Cette opinion est soutenue par le fait que le Prophète lisait des sourates en faisant des prières. Des récits rapportent qu'il lisait le *mufassal* (qui équivaut à environ un quart du Coran et en constitue la partie finale). Nous citons à ce sujet le hadith d'Ahmad⁷⁰, rapporté par Wa'ila Ben Al'asqa' selon lequel le Messager de Dieu dit : « Il m'a été accordé, à la place du Torah, les Sept Longues, il m'a été accordé à la place du *Zabûr* (les psaumes) les Miines, il m'a été accordé à la place de l'Évangile les Mathâni (redoublées) et j'étais privilégié avec le Mufassal »
- II. Une autre partie estime que l'ordonnance des sourates était faite par les Compagnons, la preuve en est la différence constatée dans leurs recensions⁷¹. De la sorte, la recension de 'Ali suit un ordre chronologique des descentes des sourates. De ce fait, elle commence par *Al'alaq* (l'adhérence), *Almouddaththiir* (le revêtu d'un manteau), *Almouzzammil* (l'enveloppé) et ainsi de suite. Celle d'Ibn Mas'ûd

⁷⁰ Voir As-Suyûtî, *Al-Itqân fî 'ulûm Al-Qur'ân*, 2008, p. 128.

⁷¹ Le juge Abou Bakr dit : celui qui arrange les sourates selon le mecquois et le médinois, ne saurait où mettre *Al Fatiha* pour leur divergence au sujet de l'endroit de sa révélation, et serait contraint de faire reculer le verset 235 à la tête du verset 40.... (Az-Zarkashi, 2006, p. 150)

commence par *Albaqara*, Annissa', puis *Al Imran* alors que celle d'Ubayy en diffère par le commencement avec *Al Fatiha* (l'ouverture, la liminaire), du moins au début. L'argumentation avancée dans ce sens est le hadith narré par Ibn 'Abbâs, [...], selon lequel « Ibn Abbâs a dit à 'Uthmân : « Pourquoi n'avez-vous pas séparé par la formule *bismi Allah ar rahmani ar-rahimi* la sourate *al-ânfal* de la sourate *at-tawba*, bien que la première fasse partie des *Mathâni* et la seconde des « *Miines* »... Pourquoi les avez-vous placés parmi les « Sept Longues » ? – 'Uthmân dit : « Le Messager d'Allah (bénédition et salut soient sur lui) recevait par révélation (divine) une sourate composée de nombreux versets – Quand des versets lui étaient révélés, il appelait un scribe et disait : mets ces versets dans la sourate où l'on mentionne telle ou telle chose... La sourate *al-ânfal* fait partie des premiers éléments de la révélation faite à Médine et la sourate *bara'a* fait partie des derniers éléments du Coran à être révélés. La ressemblance de leurs contenus nous fait croire qu'elles constituent une seule et même sourate. Le Messager d'Allah mourut sans avoir expliqué que ce n'était pas le cas. Voilà pourquoi nous les avons mises ensemble sans les avoir séparées par ladite formule : *bismi Allahi ar-Rahman ar-Rahimi* et les a placées parmi les Sept Longues ». Al-Hâkim a dit : « la chaîne des rapporteurs du hadith est sûre et Adh-Dhahabi exprime le même avis dans *al-Moustadrak*, 2/330. »⁷². Azzarkashi (2006, p. 152) dit qu'il y avait divergence au sujet de l'exclusion de *basmalah* au début de la sourate de *Bara'a*. À cela, on avance que les Arabes avaient une coutume avant l'Islam ; si un peuple rompait un pacte, ce dernier devait écrire à l'autre peuple une missive mais sans noter la *basmalah*. Quand *Bara'a* était révélée en contenant le pacte violé par les mécréants, 'Ali la leur a lue sans prononcer la *basmalah*, suivant ce qui était de coutume. Toutefois dans le *Sahîh* d'Al-Hâkim, 'Uthmân a dit : « La sourate *al-ânfal* fait partie des premiers éléments de la révélation faite à Médine et la sourate *bara'a* fait partie des derniers éléments du Coran à être

⁷² Sheikh Muhammad Salih Al-Munajjid, « Pourquoi les sourates du Coran ne sont pas classées selon un ordre chronologique? In *Almaouïd Alyawmi* n° 277, dimanche 15 mars 2015 (p.10), ce même texte se trouve sur le web : voir <https://islamqa.info/fr/3214> (consulté en juin 2015)

révélés. Par ailleurs, dans *Almoustadrak* d'Al-Hâkim, Ibn Abbâs dit : « j'ai interrogé 'Ali à propos de cela, il dit : « La *basmalah* est une paix et Bara'a est descendue avec une épée, il n'y a pas de paix. » Mouslim a rapporté dans Sahîh selon Hudhayfah : J'ai prié, une nuit, avec le Prophète, que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui, alors il débuta la sourate *Albaqara*: « il s'inclinerait à cent » puis il enchaina, je me dis : « il en prierait une rak'a »

III. Une troisième opinion avance que l'ordre d'une partie des sourates était fixé par le Prophète alors qu'une partie était réalisée par les Compagnons. Il y a des récits qui se rapportent à l'agencement des sourates au temps du Prophète comme les sept longues, les *hawamîm* et le *mufassal*. Le messenger de Dieu dit : « Lisez les *zahrawâin*, *Albaqara* (La vache) et *Al 'Imrân* (la famille de Imrân »⁷³. De même, il est rapporté qu'Ibn Hajar dit : « Rien n'empêcherait que l'organisation de quelques sourates ou de la plupart d'entre elles soient fixées ». Son argument est le hadith de Hudhayfah dans lequel il dit : « nous avons interrogé les compagnons du Messager de Dieu : comment répartissez-vous le Coran ? Ils ont dit : nous le répartissons en trois sourates, puis en cinq, puis en sept, puis en neuf, puis en onze, ensuite en treize. Et le *hizb* du *Moufassal* (partie des sourates détaillées) de *Qaf* (sourate 50) jusqu'à ce que nous concluions. »⁷⁴.

Alqattân (2011, p. 144-145) explique que :

1. La deuxième attitude qui montre que le classement des sourates est dû aux Compagnons, ne s'était pas appuyée sur des arguments fiables sur quoi l'on pouvait compter. Leurs propres essais, chacun dans sa propre recension, étaient des choix personnels avant la compilation du Coran. Quand ce dernier a été rassemblé avec sourates et versets ordonnancés pendant le règne de 'Uthmân, la communauté

⁷³ Rapporté par Mouslim (traduction prise de Sommaire de Sahîh Mouslim, traduction révisée par Saïd M. AL-LAHAM, volumes I et II, Dar El Fikr, Beyrouth, 2013

⁷⁴ As-Suyûtî, *Al-Itqân fî 'ulûm Al-Qur'ân*, 2006, p. 122

s'était mise d'accord à son égard et ils ont abandonné leurs codex. Si l'agencement était d'ordre estimatif personnel, chacun aurait gardé sa propre recension. Le récit rapporté par Ibn Abbâs compte parmi ses narrateurs Yazid Alfârissi lequel est mentionné par Al-Boukhâri comme étant faible. Il y a un doute concernant la fixation de la *basmalah* au début des sourates. C'est comme si 'Uthmân les avait fixées et les avait niées de son propre chef. C'est pourquoi le cheikh Shakir en dit, dans un commentaire dans le *Mousnad* de l'imam Ahmad : « c'est un hadith qui n'a point d'origine ». On trouve uniquement le non classement de ces deux sourates.

2. Quant à la troisième attitude, celle-ci voit qu'une partie de l'ordre a été fixée par le Prophète tandis qu'une autre partie relève du jugement des Compagnons, les arguments apportés portent sur ce qui est fixé sans prouver ce qui indique l'intervention des Compagnons. En fait, prouver ce qui est fixé ne veut pas forcément dire que ce qui ne l'est pas s'inclut dans l'opinion des disciples du Prophète, bien que ce soit peu. Par suite, il y a cette tendance à établir la primauté de la fixation sur l'opinion.

Ce qui prouve l'unanimité du classement des sourates est un hadith cité ci-dessus dans lequel 'Ali dit que ce qu'avait fait le calife 'Uthmân en compilant le Coran avait reçu l'unanime agrément des autres compagnons et que lui-même se serait chargé de le faire s'il ne l'avait pas exécuté. L'imam Mâlik est parmi ceux qui soutiennent que l'ordre des sourates était effectué par les Compagnons, mais qu'ils s'étaient basés dans leur œuvre sur ce qu'ils avaient entendu du Messager et de ses récitations.

Mâlik dit : « ils ont rassemblé le Coran suivant ce qu'ils entendaient du Prophète – paix et bénédiction de Dieu sur lui » tout en parlant de l'ijtihâd des compagnons. Or, la divergence consiste dans la question si cela est d'un arrêté par parole (du Prophète) ou bien d'un avis (ijtihâd) des Compagnons dans ce sens qu'il leur est resté une marge de considération. Peut-

être, le Prophète aurait-il fait cela pour laisser libre espace à la communauté. (Azzarkashi, 2006, p. 148)⁷⁵

D'autres auteurs ont essayé de donner un classement des sourates suivant d'autres critères. Ils disent que nous pouvons réorganiser le Coran suivant l'ordre chronologique selon lequel Mahomet l'aurait proclamé. Les récits que nous avons vus au sujet de la compilation du Coran, ouvrent le chemin surtout aux orientalistes de donner leur vision quant à la structure du texte sacré des musulmans puisqu'il n'est pas donné comme écrit du vivant du Prophète Mahomet. Cette idée repose sur les convictions que « le Coran n'a qu'un seul auteur, qu'il n'a aucun rédacteur, et qu'il reflète l'expérience d'une communauté ayant existé autour de Muhammad, à la Mecque et à Médine, entre 610 et 632. Évidemment la chronologie du Coran détermine profondément notre compréhension du livre saint de l'islam. »⁷⁶

2.2.2 Problématiques suscitées par le discours coranique

2.2.2.1 Querelle à propos du Coran, créé ou incréé ?

À partir du 2^{ème} siècle de l'hégire, des spéculations des Mu'tazilites ont soulevé une problématique, à savoir si le coran est créé ou incréé ; autrement dit la dispute autour de la création et de l'incrédation du Verbe divin. À l'origine de cette question, traitée par des théologiens musulmans, se trouve une critique des auteurs chrétiens. Selon ceux-ci, si le Coran admet que Jésus est un Verbe de Dieu (kalimatou Allah), il est semblable au Coran (lui aussi Verbe de Dieu) éternellement bien gardé sur la tablette. Alors les musulmans doivent reconnaître que Jésus est aussi auprès du Père. Pour abattre leur argument, les Mu'tazilites ont élaboré le dogme de la création du Coran pour éviter que ne soit associé n'importe quoi à Allah. Ce mouvement est connu aussi sous le nom de *gens de la raison* (ahl al'aql) contrairement aux *gens de la transmission* (ahl an-naql) qui défendaient l'idée que le Coran ne fut pas créé. La divergence entre ces deux mouvements porte sur la question de savoir si la

⁷⁵ C'est nous qui traduisons

⁷⁶ Gabriel Saïd Reynolds, « Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica*, n° 58, 2011, pp. 477-502, (pp. 477-478)

Parole est reçue directement de Dieu par Gabriel, ou si Dieu a créé un réceptacle contenant ce qu'il voulait dire.

Les Mu'tazilites, dont l'école est fondée par Wassil Ibn 'Atâ, étaient influencés par des écrits des philosophes grecs traduits en arabe. Ainsi apparaît l'impact des spéculations rationalistes qui donnent le raisonnement suivant : toute parole a lieu un moment donné, toute parole constitue un changement dans l'état du locuteur. Ce qui constitue un changement n'est pas éternel, ce qui n'est pas éternel ne peut provenir de l'éternel. Une parole ne procède d'un être éternel que lorsque l'on dit du Coran « parole de Dieu ». Dieu a créé dans quelque chose où il a exprimé ce qu'il voulait dire. Cette chose serait la tablette bien gardée dans laquelle l'archange puise ce qu'il transmet au Prophète.

Les sunnites, représentés par les gens de *kalâm*, réfutent cette thèse en s'appuyant sur les versets coraniques comme « Chaque jour, Il accomplit une œuvre nouvelle. » (55 :29). Ils avancent aussi les causes de révélation qui indiquent la réaction divine avec son prophète ou avec toute autre affaire humaine. À cela s'ajoute la question de l'abrogation des versets coraniques par d'autres. Dieu a parlé au passé et il aurait à dire ce qui n'est pas encore dit le jour du jugement dernier. Le Coran n'est qu'une partie de l'ensemble des paroles de Dieu, qui est un objet physique étant donné qu'il est devenu un discours audible :

Pour les Mu'tazilites, on le sait, le Coran est la parole de Dieu révélée, il est parole de Dieu en ce sens que Dieu le produit et le crée dans un corps de sorte que le prophète l'entend et le comprend. L'audition est proprement sensorielle parce que la parole de Dieu elle-même, analogue à la nôtre, est constituée par des sons et des consonnes perceptibles par l'ouïe.⁷⁷

La Parole de Dieu est récitée par une voix créée, d'un homme créé, même en prononçant une parole divine, celle-ci reste attribuée à son auteur initial. Comme argumentation, des personnes du kalâm disent que le Coran, parole de Dieu, est incréé du fait qu'il procède de kalâm nafsî (parole interne) de Dieu, incréé et prééternel. En revanche, ils

⁷⁷ Fehmi Jadaane « Révélation et Inspiration en Islam », in *Studia Islamica*, N° 26 (1967), pp. 23-47, <http://www.jstor.org/stable/1595231> (consulté le 2 janvier 2015), p. 34

affirment que la concrétisation de cette parole interne en Coran en langue arabe (et, par exemple, en la Torah auparavant) est, elle, créée. Cette discipline met ses arguments discursifs pour la défense de la foi et de l'originalité des croyances musulmanes tout en reconnaissant le rôle de la raison dans l'élucidation du contenu de la foi. Il s'agit ici d'un juste milieu entre d'une part les Mu`tazilites qui argumentent en faveur du statut créé de la Parole de Dieu étant au temps et d'autre part les fondamentalistes sunnites, à leur tête l'imâm Ibn Hanbal, qui sont contre ce raisonnement, considéré comme innovation en religion. Cette synthèse avait pour but d'atténuer les querelles entre les deux camps en lutte et d'établir un bien-fondé des croyances de la Sunna contre l'hérésie.

Notons, enfin, que dans le dogme islamique, parmi les signes de la fin des temps se trouve la disparition du discours coranique, écrit ou appris par cœur. Nous pouvons avancer que le discours coranique est une grande faveur pour la langue arabe. Si ce n'était grâce au Coran, elle n'aurait pas joui de pareil intérêt dont elle fait objet aujourd'hui, ou même disparaîtrait. Elle n'est plus usuelle que dans les discours médiatiques politiques ou administratifs. La langue arabe doit au discours coranique de lui faire place parmi les langues vivantes surtout dans ce monde où l'on trouve un intérêt à l'expansion de l'islamisme.

2.2.2.2 *Question d'inimitabilité du Coran*

Mais si l'on parle du Coran comme Livre de Dieu, être son créateur irait dans le sens de la création artistique ou rhétorique. Toujours est-il que le discours coranique s'offre comme discours inimitable même s'il fait apparition dans un contexte qui regorge de poésie et d'éloquence. Le Prophète ne pourrait faire abstraction de la mentalité de son auditoire accoutumé aux discours en métrique. Cela revient à dire que :

C'est là le miracle Coranique : il n'invente pas car sa poésie est inimitable. Autrement dit, Muhammad est le « sceau des prophètes », mais sa récitation est aussi le sceau de la poésie et des poètes : il reprend la poésie des poètes arabes en la relevant, il l'accomplit en poésie

divine, qui n'est pas poésie inventée, mais poésie inimitable. L'inimitabilité, c'est la récupération de toute poésie dans la révélation.⁷⁸

Le discours coranique défend son statut canonique de texte révélé face aux accusations des gens de Quraysh selon lesquelles il s'agit d'un texte composé d'initiatives de Mahomet « Ou bien ils disent : “Il l'a inventé lui-même ? ” Non... mais ils ne croient pas.» (52 :33). C'est ainsi qu'il se présente comme défiant de ses détracteurs d'en produire un exemplaire « Eh bien, qu'ils produisent un récit pareil à lui (le Coran), s'ils sont véridiques » (52 : 34), « Dis : “Même si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne sauraient produire rien de semblable, même s'ils se soutenaient les uns les autres. » (17 :88)

Le défi se prolonge en proposant une production de dix sourates : « Dis : “Apportez donc dix Sourates semblables à ceci, forgées (par vous). Et appelez qui vous pourrez (pour vous aider), hormis Allah, si vous êtes véridiques” » (11 :13), ou d'une seule sourate : « Si vous avez un doute sur ce que Nous avons révélé à Notre Serviteur, tâchez donc de produire une sourate semblable et appelez vos témoins, (les idoles) que vous adorez en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques. » (2 :23) ou même une toute simple sourate : « Ou bien ils disent : “Il (Muhammad) l'a inventé ? ” Dis : “Composez donc une Sourate semblable à ceci, et appelez à votre aide n'importe qui vous pourrez, en dehors Allah, si vous êtes véridiques”.» (10 :38).

Dans *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 419), l'auteur fait remarquer que le mot *sourate* ne désigne pas le chapitre du Coran, mais une quinzaine de versets, forme sous laquelle les spécialistes du Livre saint estiment qu'il avait été révélé. Cela a pour conséquence que le Coran transcende ses détracteurs qui paraissent sans compétence devant sa sur-excellence. Ils ne peuvent imiter un tel discours. Cette impuissance proviendrait du fait que Dieu est un suprême créateur dont les créations ne peuvent être reproduites par ses sujets : « Le Coran est inimitable, non pas seulement au sens où personne ne peut produire quelque chose de

⁷⁸ Quesne Philippe, « « Dieu poète ? » Le philosophe, le Coran et les poètes chez Averroès », *Philosophie*, 2007/2 n° 93, pp. 55-75. p. 65.

semblable, mais au sens où le caractère de ce qui est inimitable est d'être unique. L'unicité du Coran fait écho à l'unicité de Dieu transcendant. »⁷⁹

Le défi ne se situait que dans la période mecquoise. Cela est dû au fait que le Prophète a assis son autorité, et est reconnu comme messenger de Dieu. Il n'aurait plus besoin de recourir à de telles joutes. Cela dévoile le climat tendu entre une culture tribale face à une nouvelle culture de Livre à énonciation didactique subversive de la culture alors en place. Cependant, l'on ne peut définir sur quoi portait le défi : sur la forme ou sur le contenu. Il s'agirait des deux à la fois au moment où le discours coranique se présente comme discours vrai face à des discours mensongers. Par ailleurs, sa véracité est mise en moule de prose rythmée, rimée. En effet, les premières sourates reçues étaient ainsi sans obéir aux procédés poétiques alors en vigueur (métrique, rime unique, hémistiches). D'ailleurs, le Coran disqualifie les poètes et les non croyants, en les qualifiant de « ceux qui avancent ce qu'ils ne font pas » (voir 26 :225- 227)

Même s'ils essayaient, leurs imitations seraient maladroites. En fait, le Prophète est la cible des accusations sur le fait d'être poète : « et disaient : “Allons-nous abandonner nos divinités pour un poète fou ? » (37 :36) « Ou bien ils disent : “C'est un poète ! Attendons pour lui le coup de la mort”. » (52 :30). Dans cette polémique, Dieu répond pour réprover la poésie attribuée à son Prophète : « Nous ne lui (à Muhammad) avons pas enseigné la poésie ; cela ne lui convient pas non plus. Ceci n'est qu'un rappel et une Lecture [Coran] claire » (36 :69).

La valeur d'un texte sacré doit assurer sa pérennité ; elle ne doit pas être surpassée par un autre texte comme c'est le cas dans les œuvres profanes. Ses traits de poésie facilitent sa mémorisation et rendrait sa récitation plus agréable. En effet, Berque (1995 p. 786) voit que « de la vieille poésie arabe, le Coran n'a perdu ni le lyrisme, ni la couleur, ni même parfois les mètres. Avec des procédés apparemment plus simples, il va plus loin que ces chantres dans l'appréhension de la nature et de la vie. »

⁷⁹ Quesne Philippe op. cit., p. 64.

Le Coran est un « miracle » dans le dogme des musulmans tant au niveau de forme que de contenu. Son message est exprimé avec concision, précision et profondeur, différemment des écritures saintes antérieures. L'on parle de « i'jâz » qui signifie « rendre incapable, impuissant » ; sa valeur d'expression « littéraire », les informations qu'il comprend, sa singularité en fait un texte inimitable. Linguistiquement parlant, étant donné sa qualité littéraire, il ne peut valoir que pour des arabophones ; sa traduction en ferait un texte ordinaire pour les sujets parlants de la langue cible. La traduction en ferait un texte non équivalent à la Parole originale de Dieu dans sa forme arabe, mais une interprétation du traducteur qui actualise des sens des mots de langue en discours, la traduction serait une certaine effecton en terminologie guillaumienne. Traduire le texte, ce serait trahir son contenu et sa forme et ce serait le dénuer de son caractère divin. Selon Cuypers & Gabillot (2014, p. 41), le mystique Al-Hâkim At-Tirmidhî (mort en 930) écrit à ce propos : « celui qui prétend qu'il lui est licite de réciter le Coran en persan, prétend réciter autre choses que Dieu fait (...) Il n'a pas lu ce qui lui était licite de lire (...) » Dans ce sens, avec la traduction, le Coran n'est plus Coran, s'il se présente comme étant inimitable, il serait à plus forte raison intraduisible.

En effet, des commentateurs du Coran expliquent que Dieu envoie ses Messagers et les dote des miracles en fonction de ce en quoi leurs peuples excellent : dans un contexte égyptien marqué par l'excellence en matière de magie, Moïse était envoyé avec un miracle qui réfute et surpasse la magie. De son côté, Jésus était envoyé à un peuple qui est connu de ses progrès au niveau médical et de ses remèdes ; son miracle consistait dans le traitement des aveugles et des lépreux et dans la résurrection des morts. De cet angle de vue, le Miracle de Mahomet est le Coran qui défie linguistiquement les Arabes. Le Coran devient un discours hors concurrence et atteint un rang inaccessible d'éloquence.

Actuellement, le miracle du Coran porte essentiellement sur des faits scientifiques. Citons à titre d'exemple les écrits du docteur français Maurice Bucaille (1976) qui a écrit au sujet des données contenues dans le texte coranique. Il en dit qu'elles sont compatibles avec les découvertes scientifiques du XX^{ème} siècle. Ajoutons à cela des études sur ses miracles

numériques dont la plus fameuse est celle du chiffre 19 : Dix-neuf est le dénominateur commun à tout le système mathématique du Coran. Considérons ces quelques statistiques⁸⁰ caractérisées de faits simples, impossible à imiter :

- Le premier verset (1:1), connu sous le nom de "*Basmalah*", se compose de 19 lettres.
- Le Coran se compose de 114 sourates, c'est-à-dire 19 x 6.
- Le nombre total de versets dans le Coran est 6 346, ou 19 x 334.
- La fameuse première révélation (96:1-5) se compose de 19 mots.
- Cette première révélation de 19 mots se compose de 76 lettres 19 x 4.
- La Sourate 96, la première dans l'ordre chronologique, se compose de 19 versets

Ceux qui parlent des miracles coraniques avancent le verset 20 de la sourate 10 lequel prouve que son origine divine était destinée à rester secrète pendant un temps spécifique. Les spécialistes sont à même d'étudier et d'interpréter ad hoc son contenu. : « Et ils disent : "Que ne fait-on descendre sur lui (Muhammad) un miracle de son Seigneur ? " Alors, dis : "L'inconnaissable relève seulement d'Allah. Attendez donc ; je serai avec vous parmi ceux qui attendent."» C'est ainsi que de temps en temps l'on entend parler d'un tel savant qui s'est converti à l'islam en découvrant une certaine vérité scientifique dans un verset coranique. Nous entendons parler de nouvelles découvertes faisant du Coran un discours inépuisable à plusieurs niveaux.

Récemment, sur internet, ceux qui s'intéressent au caractère d'inimitabilité du Coran ont mis en place un logiciel qui traite de la singularité discursive du Coran. En effet, dans la discursivisation coranique, chaque sourate possède au moins, un terme qui y est employé et qui n'est repris dans aucune autre sourate, courte ou longue. Ce constat n'est repérable dans aucun autre discours que celui du Coran.

⁸⁰ Pour plus de détails, consulter les documents tirés de www.submission.org/d/x/french_appx.pdf ou de www.masjiduntucson.org/french/quran/appendicespdf/appendice1.pdf (consultés le 31 mai 2016)

Troisième chapitre :
Phénomènes énonciatifs dans le discours coranique

3. Phénomènes énonciatifs dans le discours coranique

3.1 La situation d'énonciation dans le discours coranique

Puisque dans le dogme monothéiste et, se référant à l'islam, Dieu est invisible, inaccessible à la perception humaine, la révélation reste le seul moyen de communiquer les enseignements divins aux créatures humaines. Les Paroles divines passent par le truchement d'un humain, en l'occurrence un messager ou un prophète, chargé de les transmettre aux autres. Cependant, les humains ne sont pas les seuls destinataires de la révélation divine. La révélation, en terminologie de l'Analyse du discours constitue un événement discursif qui renvoie à la construction d'un sujet singulier et prend en compte la spécificité et la conscience de l'époque où il survient. En fait, « tout acte d'énonciation est constamment habité par la présence d'un co-énonciateur ou destinataire. Chaque énoncé est le produit de cet événement unique qu'est son énonciation rapportée à la situation d'énonciation, situation qui prend en compte les personnes, le lieu, le temps, etc., de la communication. »¹

Dans le texte coranique l'inspiration concerne les personnages liés à la prophétie et non ceux qui font partie des ordinaires. Ainsi Dieu a inspiré la mère de Moïse (verset 38, sourate 20) et les apôtres de Jésus (Verset 111 de la sourate 5). En tout cas, « quel qu'en soit le destinataire, avec ou sans intermédiaire, l'inspiration divine est la prise en charge de la transmission de sa parole ou d'un acte théurgique dont l'être inspiré est le vecteur » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 751)

En tant que linguiste, la nature de l'origine du discours ne nous intéresse pas ; c'est le corpus compilé, où nous tenterons d'identifier des paramètres énonciatifs, qui retient notre attention. En effet, « Quelle que soit l'origine du mot *qur'ân*, ces versets [75 : 16-17] jouent sur un des sens de la racine arabe, le fait de rassembler. Ils décrivent un processus intérieur de la mise en forme, totalement pris en charge par Dieu lui-même, seul véritable acteur de la

¹ Carassik Danielle, *Étude de cas : analyse d'un discours de chômeur en situation d'entretien (entretien avec Michel Sapin)* In : Mots, n°46, mars 1996. Paroles d'« exclus ». pp. 108-118, p. 110.

Révélation – l’ange et le Prophète, malgré leur importance, sont avant tout des transmetteurs »
(*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 753)

3.2 Les modalités d’énonciation du texte coranique, orale et écrite :

Si nous nous référons à la tradition musulmane, nous y trouvons des « lecteurs » qui récitaient le Coran en substituant des termes difficiles par leurs synonymes (*riwaya bi lma’na*). Cette pratique était condamnée et considérée comme licence prise avec la Révélation. Ainsi, la transmission littérale (*riwaya bi al-lafdh*) s’instaure. Les musulmans reconnaissent 14 systèmes de récitations du Coran dont sept sont les plus importantes. Le nombre 7 est une coïncidence avec le hadith ou le Prophète dit que le Coran est descendu suivant « sept *ahruf* »².

Une autre tradition vient étayer cette révélation. Le Prophète relate de quelle manière il a plaidé pour la variation des modes de récitation : « Jibril me fit réciter le Coran suivant un *harf*, mais je le consultai à nouveau (*fa-râja’ tuhu*), en lui demandant toujours davantage (*fa-lam azal astazîduhu*), il m’en accorda jusqu’à ce qu’il parvînt à sept *ahruf* »³. Ces sept *ahruf* ont plusieurs interprétations. C’est la façon de lire qui est plus prégnante dans l’interprétation du mot *harf*. Cette idée est mise en lumière par le fait que les deux Compagnons (Omar et Hishâm) sont Qurayshites. Ainsi, leur différend ne porterait pas sur ce qui d’ordre sémantique, mais sur la façon de lire un verset. En tant que linguistes, ce qui nous intéresse est ceci :

- Il s’agit des variantes phonétiques, morphologiques, lexicales ou grammaticales,
- Il se peut qu’il soit question des différents parlers arabes,

² Dans ce Hadith, `Omar a entendu Hishâm b. Hakîm réciter la sourate d’*al-Furqân* d’une autre façon que le Prophète la lui a apprise. Il l’emmena chez lui. Le prophète écouta les deux et approuva respectivement leurs lectures en disant : « Le Coran est révélé suivant sept *ahruf* : récitez suivant celui (des *ahruf*) qui est le plus facile (*fa-iqra’û ma tayassara minhu*) !" ». ces derniers propos sont une traduction prise de la page 17 de Claude Gilliot « Les sept "Lectures": Corps social et Écriture révélée, première partie », *Studia Islamica*, N° 61 (1985), pp. 5-25.

³ La traduction de ce hadith est de la même source, Claude Gilliot, 1985, p. 15.

- Il s'agirait aussi, comme il est aussi dans quelques traditions, des principaux actes de langage ou significations : ordre, interdiction, promesse, menace, polémique, les récits et les paraboles

Certes, il y a opposition entre deux plans de manifestation, sonore et graphique, d'un énoncé ; « c'est une différence de médium, mais aussi une différence entre deux manières d'énoncer » (Maingueneau, 2009, p. 51).

3.2.1 Au niveau oral : les lectures canoniques, énonciation phonologique

Le discours coranique se veut comme texte qui se transmet tel que le Prophète l'aurait proclamé. Du nom qui lui est donné, il ressort que « le Coran est un texte est destiné à la transmission orale ; le nom qu'il a reçu (*qur'ân*) fait précisément référence à cette réalité fondamentale. Un mot issu de la même racine, *qirâ'a*, désigne à la fois l'acte de réciter tout ou partie du Coran et la façon de lire / réciter en suivant un système spécifique qui touche principalement sa vocalisation » (Déroche, 2005, pp. 84-88). Dans cette perspective, Déroche (ibid. p91) fait état d'un Européen qui notait, avec quelque étonnement, qu'au Maroc au XVI^{ème} siècle les écoles coraniques ne disposaient pas de copies du Coran et que le maître enseignait de mémoire, situation commune dans l'islam classique. Ajoutons à cette idée que des règles de bonne récitation sont mises en poésie par Ibn 'Achîr.

Suivant les ressources traditionnelles, les lectures coraniques sont au nombre de sept. Il s'agit de diverses façons de réciter le texte coranique, oralement et ultérieurement par écrit. Du vivant de Mahomet, il y avait des « récitateurs » qui connaissaient le texte coranique par cœur et l'apprenaient aux autres fidèles. Néanmoins, ils peuvent l'avoir appris du Prophète de façons différentes les unes des autres : « ces personnages tenaient donc dans les premiers temps de l'islam un rôle similaire à celui de *râwî* (« transmetteur ») préislamique par rapport au poète auquel il est attaché. » (*Dictionnaire du Coran*, p. 476). Après la mort de Mahomet, les lectures du Coran deviennent ainsi dissemblables. 'Uthmân dut restreindre la liberté de lecture dont jouissaient les musulmans, et ce ne fut pas sans conflits. Il diffusa un texte de référence que l'on appelle *rasm 'uthmâni* (squelette consonantique).

Ibn Mujâhid, qui n'appartient ni à la génération des Compagnons ni à celle des Suivants (épigones), se réclamait d'une chaîne de transmetteurs remontée aux Compagnons qui reproduisaient les façons dont Mahomet leur avait enseigné la récitation du Coran. Il considérait comme recevables les récitations compatibles avec les quatre copies du *rasm* uthmâniën, envoyées aux grandes villes, et conformes aux règles de l'arabe. Des spécialistes classent ces lectures en trois catégories, à savoir celles largement transmises (*moutawâtirah*), celles très connues (*mashhourah*) et celles très particulières ou solitaires (*shâdhah*).

Les sept *ahruf* suivant lesquels le Coran est descendu ne sont, pour plusieurs commentateurs, que des parlers arabes. C'est dans ce sens qu'Abû 'Ubayd al-Qâssim b. Sallâm⁴ estime que « Les sept *ahruf* ne signifient pas qu'un même mot (*al-harf al-wâhid*) se récite selon sept modes (*awjuh*), tel n'est pas le cas. Nous pensons que le Coran est descendu en sept parlers (*lughât*) repartis dans l'ensemble du Coran et que ce sont des parlers arabes. De la sorte, un mot (*al-harf*) sera dans le parler d'une tribu, un autre dans un parler différent du premier, un troisième dans un parler différent des deux précédents, et ainsi de suite pour les sept. Certains clans (*ahyâ'*) sont mieux servis et mieux représentés que d'autres. C'est ce qui appert des traditions rapportées. » En d'autres termes, bien que les autres langues arabes soient représentées dans le discours coranique, la langue de la tribu de Mahomet se trouverait la plus favorisée.

De ce point de vue, le texte coranique est considéré comme représentatif de l'ensemble des discours de l'époque où le Prophète a vécu. Signalons que dans des variantes linguistiques arabes, en l'occurrence les lettres « qâf », « jîm » ou « ghayn », se prononcent en phonème [g]. C'est ainsi que la langue du coran est appelée aujourd'hui « *lughâ foushâ* ». Le Coran insiste sur son énonciation en langue arabe claire (voir verset 42 :7). En tenant compte de la relation dialectique entre la langue et discours, le Coran comme discours « puise dans la langue arabe qu'il va, en retour, transformer profondément et durablement » (Arkoun, 2016, p. 73). Les usagers de la langue arabe puisent des expressions de ce discours. À titre d'exemple, quand on veut répondre qui s'approprie une réponse qui est celle du locuteur,

⁴ Cité par Claude Gilliot op. cit. p. 57.

celui-ci dirait : « nos marchandises nous ont été rendues » (12 : 65). De telles expressions ont acquis le statut d'expressions idiomatiques.

La récitation du texte coranique s'élève au rang d'un art avec le *tajwîd*. Il est question de soumettre la psalmodie à des règles strictes qui touchent les accents, les rythmes, les pauses, l'articulation des phonèmes, les modulations de la voix, etc. Le Coran n'est pas un poème, mais il possède quelques traits de cet art dont excellaient les Arabes. Un Coran reposant sur une transmission et une tradition orale n'est pas suffisant, d'où l'élaboration de styles et de typographies coraniques qui facilitent un aspect de lecture du texte coranique. Les spécialistes se sont intéressés à la codification de la prononciation des phonèmes, des syllabes et des mots, aux assimilations vocaliques, aux nasalisations, aux arrêts et aux reprises de la lecture, etc.

Linguistiquement parlant, il s'agit de règles proprement dit de phonologie avec ses niveaux, articulatoire (modes d'articulation de chaque phonème), combinatoire (l'usage des phonèmes dans et entre les mots) et suprasegmentale (rythmes, accents ...). En fait, un changement d'un élément phonétique ou phonologique peut influencer profondément le sens d'un verset. La vocalisation du Coran devient un art sophistiqué codifié par des cheikhs spécialistes de lectures coraniques. Avec la calligraphie, le *tajwîd* constitue un art islamique unique en son genre qui renvoie à l'idée d'inimitabilité du discours coranique par les musulmans. D'ailleurs, le mode de lecture du Coran est enseigné au Prophète par Gabriel. La lecture acquiert une dimension sacrale et liturgique puisqu'il s'agit d'une actualisation de la Parole de Dieu comme elle était révélée.

Cet intérêt accordé au *tajwîd* du Coran vient des recommandations du Prophète : « parez le Coran avec vos [belles] voix », « Ne peut se réclamer de nous celui qui ne "chante" [*yataghannâ*] pas le Coran »⁵. De même, il est rapporté dans la Tradition qu'il aimait l'entendre de l'un de ses Compagnons, Ibn Mas'ûd, doué d'une belle voix. Le chant psalmodié du Coran est un acte religieux fort recommandé par plusieurs hadiths.

⁵ In *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 711.

Le « chant » du Coran est à distinguer des autres formes musicales connues bien qu'il en puise quelques modes. La récitation « chantée » prend parti des systèmes modaux de la musique [*maqâmât.*] développés pendant la période abbâsside. Néanmoins le *tajwîd* n'est pas musicalement codifié, le lecteur peut faire libre usage de ses facultés vocales, d'autres aspects mélodiques, de ses propres inspirations et de tant d'autres subtilités. Cela vise à dissocier la psalmodie coranique de tout art humain et à favoriser l'émulation et les touches personnelles de lecteurs en vue de faire émerger des lectures singulières. D'où la différence entre le *tajwîd* et le *tartîl*, qui est ordonné dans le Coran (73 : 4). Réciter le Coran avec cet art sophistiqué revient, pour un musulman, à prêter sa voix à la Parole sacrée de Dieu ; ainsi le mot le plus ordinaire devient considérablement valorisé et revêt une plénitude sacrée.

Le *tartîl* désigne une lecture bien soignée, claire et bien mesurée, mais pas nécessairement bien chantée. Le détachement des lettres, une lecture plus ou moins lente et grave, la démarcation à plein des vocalisations sont autant de traits du *tartîl*. Pourtant, les deux termes sont parfois utilisés sémantiquement comme synonymes. Le *tajwîd* préconise, en plus des traits du *tartîl*, le rythme, la cadence, le chantonnement et la musicalité (mélodie) particulière de la part du récitant, contrairement au *tartîl* qui peut être une déclamation quasiment monocorde.

Tous ces niveaux d'oralisation coranique constituent un type de formation discursive orale de la communauté musulmane. En effet, le Coran, en tant que genre discursif singulier, implique un type de récepteurs, ce sont les auditeurs sur lesquels il produit des effets en privilégiant un type d'allocution qui lui est propre. Rappelons que « la notion d'auditeur est une notion empirique et extérieure au sens » (Ducrot, 1980, p. 36) et cette notion est importante dans le discours coranique ; elle est imposée par les concepts de *tajwîd* et de *tartîl* ainsi que les effets de sens qu'ils produisent.

3.2.2 Au niveau d'écrit : le *rasm* 'Uthmânien, énonciation graphique

Le Coran se veut aussi comme texte qui se transmet comme il a été colligé par les rédacteurs du codex 'uthmânien. La sacralité touche le côté graphique du discours coranique même si des améliorations facilitant la lecture y sont ajoutées.

Initialement, le Coran n'existait, dans sa globalité, que sous la forme des transmissions qui touchaient sa vocalisation. En effet l'écriture, étant défectueuse, ne pouvait pas noter cet aspect de façon de lire le Coran. Mais, malgré tout, nous voyons, à la suite de Ricœur (1986, p. 138), que « l'écriture est l'inscription de la parole, inscription qui assure à la parole sa durée à la faveur du caractère subsistant de la gravure ». De cet angle de vue, nous trouvons dans le Coran des références qui donnent un fondement à l'acte d'écriture par le truchement de symboles : encre (18 :109 et 31 :27), calame (31 :27, 96 :4) et surtout le serment dans le premier verset de la sourate 68. À plus forte raison, à maintes reprises, le Coran est désigné dans son texte par le mot « livre ». C'est pourquoi l'écriture du Livre sacré devient objet de toutes les attentions. Ceci montre la responsabilité implicite qui incombe aux humains de rédiger la Parole divine.

La tentative a commencé avec le *rasm* et était mise au point au début du VIII^{ème} siècle. Pour atteindre un statut d'écrit canonique, l'on a veillé à ce que l'écrit soit conforme à la lecture normative s'incarnant dans les sept fameuses. Le problème qui se posait est que, en l'absence de points, des mêmes graphèmes peuvent avoir pour base une même « lettre-image », cela conduit à une multitude de possibilités de lectures. De ce fait, une connaissance préalable du texte est déterminante dans le choix pertinent du terme et de son articulation. Les versions écrites servaient comme une sorte d'antisèches qui facilitent la rectification de ce qui était mémorisé pour ceux qui avaient appris le texte coranique. La stabilisation du texte coranique est redevable à son utilisation liturgique qui est un des actes de dévotion.

En fait, le quartette de scribes a adopté une méthode spécifique homologuée par 'Uthmân pour transcrire des mots et des lettres du texte coranique, c'est pourquoi l'on appelle ce mode scriptural *rasm* 'uthmânien. Des uns voient même que le *rasm* est une façon

d'écriture qui remonte au Prophète et renvoie à un secret hors du commun des mortels et ainsi relève des arcanes de l'Écriture sainte. Le Coran est inimitable, donc son *rasm* l'est aussi. Sobhi As-Salih⁶ y voit une certaine extravagance chez ceux qui sont de cet avis et qui sont poussés par le motif de subjectivité. 'Uthmân leur a mis un cadre de référence auquel ils vont recourir en cas de différend, à savoir la langue de Quraysh.

Les éditions du texte coranique ne sont généralement pas différentes de la vulgate 'Uthmânienne. Le premier système de notation des voyelles brèves avec des points de couleur rouge apparaît dans les manuscrits en plus d'autres signes orthoépiques⁷ auxquels sont affectées d'autres couleurs. Les récits traditionnels attribuent cette opération à Abû Al'aswad ad-Du'alî. Ce dernier, selon des traditions islamiques, a entendu un homme lire faussement le verset 3 de la sourate 9 « at-tawbah » (le repentir) en disant *rassoulihi* au lieu de *rassoulouhou*⁸. Cet incident l'a alerté et c'est alors qu'il a agréé, après une tergiversation, de répondre à la demande de Ziyâd (ou de Marwân Ibn Abd al-Malik) qui lui avait demandé de trouver des signes qui aident les gens à connaître le Livre de Dieu.

Mais en tout cas, le système que l'on connaît aujourd'hui est introduit dans les copies coraniques : « Vers la fin du II^e/VII^e ou au début du III^e/VIII^e, l'orthographe initiale est réformée et le *rasm* prend pour l'essentiel de la forme qui est encore la sienne de nos jours » (*Dictionnaire du Coran*, p. 239). Ce n'était que rarement que l'on notait des variantes ou « lectures » *shâdhah* (isolées, particulières). Avec l'expansion de la religion islamique, chaque région a développé un style calligraphique. À première vue, le lecteur avisé peut reconnaître la source de l'énonciation calligraphique. Chaque étendue territoriale éloignée du centre de l'aire islamique a élaboré des règles esthétiques de l'écriture (Maghreb, Perse, Inde, etc.). Ces styles spécifiques font une composante de « l'identité graphique » de chaque région.

⁶ Sobhi As-Salih, *Mabâhith fi 'ouloum lqur'ân*, Dar al 'ilm lilmalayîne, Beyrouth, édition de 2014, pp. 276-277.

⁷ Orthoépique : relatif à l'orthoépie, à la bonne prononciation.

⁸ Dans le verset en question, le terme mal prononcé a changé le sens. Au lieu de dire : « Allah et Son messager désavouent les associateurs. », l'on a dit ce qui constitue un contresens flagrant : « Allah désavoue les associateurs et Son messager ».

Nous pouvons parler d'une énonciation typographique qui distingue les groupes les uns par rapport aux autres.

Notons que le *rasm* uthmânien recèle différentes raisons énonciatives, ou plutôt pragmatiques, de sa sauvegarde par les copieurs musulmans jusqu'à nos jours. Prenons un exemple de l'élosion ou du maintien d'une lettre d'un même mot qui ne s'écrit pas de la même façon dans les versets coraniques. Ce fait typographique des mots coraniques est mû par une raison sémantique dans la plupart des cas. Comme exemple nous prendrons le mot *kitâb* qui a plusieurs acceptions ; alors suivant le sens qu'il a, l'on lui donne une graphie qui dépend de son sens. Quand il est écrit de cette manière « كتاب » il désigne *Livre, Livre originel, l'Écriture primordiale*, mais quand il est écrit ainsi « كِتَاب » avec un *alif* au-dessus des deux lettres *tâ'* et *bâ'*, comme signe du prolongement vocalique, il signifie un *terme, une prédestination, une prescription*.

Dans le mot « بأييد », le *yâ'* est ajouté au mot « بأيد » pour signifier le grand écart incommensurable entre la puissance divine, qui a permis l'édification du ciel, et celle des hommes. Également l'usage métaphorique du mot « أيدي » [mains] pourrait renvoyer à écarter toute identité entre la « main » de Dieu et la main humaine. L'ajout de la lettre *yâ'* est une caractérisation particularisante de l'une des qualités de souveraineté divine.

De même, une particularité du même phonème [T] est graphiquement très significative dans le *rasm* coranique. Les deux formes graphiques qui correspondent à ce phonème sont « ت », dite *tâ' mabsôûtah* [le "t" étendu] et « ة », dite *tâ' marboûtah* ["t" arrondi]. La première est caractéristique de la morphologie verbale alors que la seconde est caractéristique de la morphologie du nom. Les noms suivants « رحمة » [rahmah] (miséricorde), « نعمة » [ni'mah] (don divin) et « كلمة » [kalimah] (mot, propos) sont écrits dans le Coran avec *tâ' mabsôûtah*, qui est une terminaison du verbe, c'est-à-dire, contrairement à leurs écritures ordinaires ils sont respectivement écrits comme suit « رحمت », « نعمت », « كلمت ». Cette graphie est lorsqu'il s'agit de la manifestation ou de l'actualisation de ces noms caractéristiques de Dieu, mais lorsqu'il est question de l'essence divine, c'est la première

graphie qui est adoptée. L'extrinsèque divin stipule une morphologie verbale avec *tâ 'mabsouâtah* alors l'intrinsèque divin fait prendre au nom à la fin un *tâ 'marboûtah*.

À l'heure actuelle, les gens ne peuvent pas lire le texte coranique comme tel qu'il apparaissait dans le *rasm* 'uthmânien. Alors, des signes spécifiques sont élaborés pour les particularités et les détails de récitation. Chaque variante de lecture, contient des points de vocalisation, des emplacements de pauses, des fins de versets, des points d'arrêt ou d'enchaînement dans la récitation, des endroits où il convient d'élever ou d'abaisser la voix et tant d'autres détails phonologiques. Les signes typographiques insérés dans le texte coranique ont une fonction didactique. Ces marques, outils d'enseignement, permettent la distinction des significances des versions de lecture coranique. En outre, actuellement celui qui apprend le Coran se base sur des signes typographiques pour lire correctement des passages (faire le *tartîl* ou le *tajwîd*). Ce serait semblable à une gamme musicale avec des apostilles qui aident le musicien à jouer un passage musical. Dans les publications modernes, la musique se trouve dans les mots qui structurent la récitation du Coran.

L'apogée rédactionnel du coran se manifeste dans l'art calligraphique dans lequel les versets coraniques sont devenus matière et objet de prédilection des calligraphes. Avec cet art d'écriture fixe, la lecture devient en même temps textuelle et plastique. La plus ancienne trace de calligraphie coranique remonte à 'Abd Al-Malik Ibn Marwân qui fit écrire sur le Dôme du Rocher à Jérusalem une inscription monumentale contenant un fragment coranique avec un style koufi (de Koufa). C'est vers la fin de cette époque-là que, à force de copier et de recopier, les artisans ont fini par inventer un art visuel riche en nuances esthétiques. L'énonciation typographique du Coran atteint un point très avancé avec la technique d'imprimerie ou avec l'art d'écriture assistée par ordinateur. Avec le vidéo-texte composé d'effets spéciaux, l'écriture ou la calligraphie animée du Coran devient plus expressive et plus émouvante. L'énonciation textuelle faite à l'aide de l'écriture en mouvement paraît pourvue d'une « âme » qui l'anime.

Si nous nous plaçons dans la longue durée, nous pouvons dire que nous entrons dans l'époque du *texte mobile et multimédiatique*, issu du texte imprimé, issu du texte tracé à l'encre, issu du

texte inscrit au stylet et au ciseau, issu enfin de la transmission orale. La transmission orale est plus stable que nous, hommes de l'écriture, ne l'imaginons spontanément, mais elle est ductile aussi et donc vivace : elle perdure en se transformant. L'écriture fixe les mots ; le sens lui échappe et se perd. Très tôt sont nés les scholies et les commentaires. Il convient toutefois de noter qu'ils fixaient la tradition orale, c'est-à-dire le milieu culturel vivant (réel ou supposé) qui seul permet l'interprétation.⁹

L'énonciation typographique joue un rôle important dans la réception du texte. Le texte manuscrit porte certaines traces énonciatives d'un auteur ou d'un scribe alors qu'avec l'imprimerie le texte n'a plus d'énonciateur singulier. Par ailleurs, l'écrit est une marque à la fois religieuse et culturelle. Religieusement, écrire le texte coranique est considéré comme un acte de piété. Les calligraphes s'évertuent à donner à leurs œuvres une dimension céleste et suprahumaine. Au niveau d'écrit, s'évertuer à calligraphier le texte sacré serait parallèle à la psalmodie au niveau oral. Esthétiquement parlant, le calame, ou tout autre instrument d'écriture, d'un calligraphe est identique aux facultés vocales d'un chanteur.

Culturellement, la calligraphie devient une pratique artistique originale pour les musulmans sans parallèle nulle part dans d'autres communautés :

Dans la mesure où une langue, dès qu'elle est écrite et transmise de génération en génération, tend à se fétichiser, toute modification de l'écriture ou de l'orthographe a des implications politiques au sens large. Associée à des textes prestigieux légués par la tradition, l'écriture joue un rôle éminent dans la conscience qu'ont les locuteurs de leur langue, conçue non simplement comme du langage, mais un moment, quelque chose qui contribue à construire l'identité d'une communauté » (Maingueneau, 2009, p. 48)

Dans des mosquées, des maisons, des boutiques et tant d'autres lieux de l'aire islamique, des tableaux et des calligraphies de versets coraniques sont placardés sur des murs. Cet art, considéré comme une musique des yeux, est devenu plus développé avec des dessins que l'on fait avec des versets coraniques ; les lettres qui le composent sont combinées pour forger des figures évocatrices d'un animal, d'un fruit, d'un objet, etc. Des artisans sont

⁹ Laufer Roger. *L'énonciation typographique : hier et demain*. In: *Communication et langages*. N°68, 2^{ème} trimestre 1986. pp. 68-85 (p. 69)

préposés pour la rédaction des versets qui ornent la robe du sanctuaire de la Ka'ba avec un matériau d'or.

Si l'on considère des points d'arrêt marquant les fins de versets, l'on peut constater qu'ils se basent en général sur les critères suivants :

- L'identité des rimes des mots terminaux : « wa tour * wa kitabîn maṣṭour * fi raqqîn mānchour » (52 : 1-3)
- La symétrie métrique et de la rime des mots finals : « fiha sourouroun marfou'ah * wa akwaboun mawdou'ah. » (88 : 13-14)
- La différence des dernières syllabes, mais avec une voyelle de base identique : « alhamdoulillahi rabbi l'ālamîn * arrahmāni rrahîm » (1 : 2-3). Dans toute la première sourate, la base des syllabes finales des derniers mots est la voyelle [i :] L'on peut, de préférence, parler d'assonance.
- L'identité du mètre syllabique des derniers mots : « wa namāriqou masfoufah * wa zarabiyyou mabthouthah. » (88 :15-16)
- L'élosion des voyelles finales qui n'affectent pas le sens des mots : « wa lfajr * wa layāline 'achr * wa llayli idhā yasr * » (89 : 1-3) ici, le « i » de *yasri* est élidé sans qu'il y ait influence sur le sens
- L'ajout d'une voyelle pour assurer la proportion de segments et des fins de derniers mots comme le [a :] de prolongement (alif) dans « wa tadhonouna billāhi adhonounâ » (33 :10) ; tous les mots qui terminent les pauses se terminent par « â » [a :].

Signalons que les points démarcatifs de la fin de versets ne portaient pas des numéros. Aujourd'hui, la séquentialité du discours coranique est, en apparence, mieux ordonnée qu'avant grâce à l'évolution des signes scripturaires. Déroche (2005, p. 43) fait aussi remarquer que « le recours à un refrain apparaît dans des sourates par exemple XXVI et LIV. Le procédé est utilisé de manière si systématique que le lien entre le refrain et le reste du texte se distend ».

P. Larcher¹⁰ s'était intéressé à l'étude de deux cas de différences de rédaction d'une même occurrence dans deux versions du texte coranique. Il s'agit de la forme synthétique et de la forme analytique des deux mots أَنْ ['an] et لَوْ [law] avec assimilation [idghâm] (أَلَّا) ou dissimilation (لَوْأَنَّ) : « Avec la forme synthétique, il y a (dans le cadre de la *scriptio defectiva*, bien entendu) une convergence entre la forme écrite لَوَّ et la forme phonique 'allaw, la première semblant en quelque manière « transcrire » la seconde, ce qui peut suggérer la primauté de l'oral sur l'écrit. » Parler de l'oral, c'est parler des règles du *tajwîd*. Larcher a fait de même avec les deux particules أَنْ ['an], conjonction et لَّا [la], le prohibitif.

Dans la grammaire arabe, 'an est considérée comme une conjonction épexégétique (moufassirah) équivalente en français à « c'est-à-dire », à « comme quoi » ou simplement aux deux points d'explication. Concernant la morphologie du verbe, la forme analytique 'an la tranche en faveur de l'indicatif tandis que l'on trouve le subjonctif après la forme synthétique alla. En outre, comme explication quant à la raison des formes, analytique et synthétique, il conclut ceci : « on pourrait dire que la graphie analytique conserve le souvenir d'une *pause* entre 'an et ce qui suit. Cette pause va de soi quand ce qui suit 'an est un énoncé ayant le statut de citation. Elle n'est pas inconcevable quand il est l'énoncé d'un fait. À l'inverse, la graphie synthétique marque une liaison entre 'an et ce qui la suit. Cette liaison va de soi là quand ce qui est un simple contenu propositionnel » (Larcher, *ibid.* pp. 252-253). La graphie a une fonction discriminante qui s'établit en une règle respectée dans certaines versions coraniques ; le choix d'une telle ou telle forme graphique est dicté par le mode du verbe qui suit le verbe de la proposition principale.

3.2.3 L'utilité de la diversité de récitations coraniques :

Outre le fait de faciliter la récitation des musulmans, la diversité des modes de lecture du coran a une autre fonction juridique ; la différence permet d'extraire un nouveau jugement religieux. Pour illustrer cette idée, nous donnons l'exemple du sixième verset de la cinquième sourate qui est lu de deux façons : « wa msaḥoû bi rou'ôusikoum wa arjoulakoum » et « wa

¹⁰ « Le Coran : l'écrit, le lu, le récité », in *Le Coran, nouvelles approches*, 2013, p. 246.

msahoû bi rou'ôusikoum wa arjoulikoum ». La différence entre les deux lectures est les voyelles [a] et [i] qui, par conséquent, modifient la fonction grammaticale des deux mots soulignés.

Le changement syntaxique occasionne une différence sémantique des deux énoncés. Dans le premier cas, il est enjoint de se laver les pieds tandis que dans le deuxième il s'agit de la permission de passer les mains sur les chaussures sans avoir besoin de les enlever quand les conditions de le faire le permettent. La fonction grammaticale d'un mot a fait surgir une interprétation nouvelle.

La variété de vocalisation coranique est une mise en valeur du discours coranique laquelle renforce la question de son inimitabilité. Il n'y avait précédemment aucun livre unique qui se lisait de différentes façons. La "souplesse" des lectures coraniques engendre la variété des possibilités d'interprétation.

Des lectures considérées comme *shâdhah* sont sollicitées dans les exégèses car il s'y trouve des précisions ; soit des mots ou des expressions sont remplacés par d'autres soit elles sont insérées comme glose. Citons, à titre d'exemple, la lecture d'Ibn Mas'ûd qui a changé *main* par *droite* dans le verset « Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main » (5 : 38). Ceci signifie que la main à couper est la droite. De même, il a inséré *utérins* comme détail de précision dans « Et si un homme, ou une femme, meurt sans héritier direct, cependant qu'il laisse un frère ou une sœur [utérins], à chacun de ceux-ci alors, un sixième. » (5 : 12). Par conséquent, les désignés par les frères et les sœurs ne sont ni les germains, ni les consanguins, mais les frères utérins.

3.3 Sources d'énonciation dans le Coran

Dans le texte coranique, il y a une pléthore de sources d'énonciation qui indique sa dimension polyphonique. Les sujets parlants sont de différentes catégories des mondes, physique et métaphysique. Mais, « située d'emblée dans des préoccupations d'ordre historique et théorique, l'analyse de discours a produit des études concrètes qui ont fait travailler la question du sujet en l'arrachant à une vision psychologisante d'une part, à l'empiricité

immédiate des situations de communication de l'autre. »¹¹. Cela veut dire que l'appareil formel de l'énonciation n'est pas suffisant pour positionner un sujet dans une conjoncture. Dans la perspective de l'Analyse du discours, le sujet est déterminé par un extérieur du texte. Dieu locuteur dans le Coran n'est pas suffisamment défini. Pour autant, il s'agit d'un sujet difficilement déterminable voire impossible de le déterminer, avec un hors discours malgré les idées reçues via la tradition musulmane. Les marques des sujets parlants se trouvent toutefois identifiables à l'intérieur du texte. En général, comme le constate Arkoun, (2016, p. 104), la structure fondamentale de tout l'énoncé coranique est le *dialogue* : « Il est facile de montrer, dit-il, que le récit intervient à l'intérieur du cadre général du dialogue : un Énonciateur omniprésent, magistral intervient explicitement pour transformer la conscience de l'allocataire » (ibid. p. 105)

3.3.1 Dieu principal locuteur, énonciateur

Le discours coranique permet de donner une idée sur Dieu sujet énonciatif à travers les places qu'il y occupe. L'on n'a pas une idée pré-discursive qui puisse légitimer ou non à part l'idée que les Arabes s'étaient forgée et que le Coran essaie de rectifier comme nous verrons dans la partie réservée à l'ethos coranique :

Michel Pêcheux, critiquant l'idée de sujet plein, parle de la nécessaire « délocalisation tendancielle du sujet énonciateur ». Ce sujet énonciateur n'est plus au centre des processus de légitimité, il est ailleurs, là où seules des descriptions locales peuvent le repérer et le catégoriser.¹²

Dieu s'exprime à la première personne du singulier et du pluriel ou à la troisième personne du singulier. La troisième personne « il », qui renvoie à Allâh, est employé dans le Coran car il n'y a pas de personne grammaticale neutre en arabe. C'est du référent lexical « Allâh » que l'on fait usage pour désigner Dieu. Autrement dit, ce terme est unique en son

¹¹ Guilhaumou Jacques, Maldidier Denise. « De l'énonciation à l'événement discursif en analyse de discours », In *Histoire Épistémologie Langage*. Tome 8, fascicule 2, 1986. pp. 233-242. p. 234

¹² Guilhaumou Jacques, Maldidier Denise op. cit. (p. 238).

genre dans la mesure où il ne se met pas au pluriel. En outre, il n'est associé à l'un ou l'autre sexe féminin ou masculin. Ce fait linguistique renforce la primauté du principe d'unicité de Dieu par opposition à la création : « Allah atteste, et aussi les Anges et les doués de science, qu'il n'y a point de divinité à part Lui, le Mainteneur de la justice. Point de divinité à part Lui, le Puissant, le Sage ! » (3 :18).

Allâh est un nom qui regroupe en lui tant de caractéristiques de divinités qu'il possède (connaissance, puissance, miséricorde, etc.) et qui sont appelés *des beaux noms* : « Dis : “Invoquez Allah, ou invoquez le Tout Miséricordieux. Quel que soit le nom par lequel vous l'appellez, Il a les plus beaux noms. ... » (17 : 110). Ainsi, le Coran fait usage d'un attribut comme référent d'Allâh : « Le Tout Miséricordieux. Il a enseigné le Coran. Il a créé l'homme. » (55 :1-3)

Quand Dieu utilise le *tu* ou l'impératif, l'énoncé est à l'adresse du Messager Mahomet. C'est aussi un aspect de double énonciation ; à travers le Prophète, un large public est concerné ; en l'occurrence la communauté ou même l'humanité toute entière. Dans quelques passages la deuxième personne concerne des anges, en particulier Gabriel, chargé de transmettre la révélation.

Au même titre, le locuteur indique comment s'adresser à lui. « Dis : “ô Allah, Maître de l'autorité absolue. Tu donnes l'autorité à qui Tu veux, et Tu arraches l'autorité à qui Tu veux; et Tu donnes la puissance à qui Tu veux, et Tu humilies qui Tu veux. Le bien est en Ta main et Tu es Omnipotent. Tu fais pénétrer la nuit dans le jour, et Tu fais pénétrer le jour dans la nuit, et Tu fais sortir le vivant du mort, et Tu fais sortir le mort du vivant. Et Tu accordes attribution à qui Tu veux, sans compter”. » (3 :26-27). D'ailleurs, l'on ne s'adresse pas à Dieu comme l'on fait avec nos semblables. La relation de Dieu avec ses adorateurs est une relation de sollicité/sollicitant. D'où la nature des actes de langage accomplis par chaque participant dans la communication (prières, invocation, prescriptions religieuses) qui régissent cette relation.

Dans l'exemple suivant, les trois personnes « je », « il » et « nous » sont utilisées comme anaphores qui renvoient tous à Dieu : « Quant à ceux qui n'ont pas cru, Je les châtierai d'un dur châtement, ici-bas tout comme dans l'au-delà; et pour eux pas de secoureurs. Et quant à ceux qui ont la foi et font de bonnes œuvres, Il leur donnera leurs récompenses. Et Allah n'aime pas les injustes. Voilà ce que Nous te récitons des versets et de la révélation précise.» (3 : 56-58). En linguistique arabe, le changement de la personne grammaticale utilisée dans la discursivisation s'appelle en grammaire l'*iltifât*. Cette pratique discursive était d'usage dans la poésie arabe préislamique et signifie littéralement « conversion ». Il consiste au changement de la personne grammaticale référant au locuteur en s'adressant au même destinataire, au cours d'un même énoncé.

Nous pourrions mettre en parallèle l'*iltifât* et l'alternance récit/discours dans la linguistique textuelle ou discursive qui consiste en le passage d'un système de référence à un autre. Plus particulièrement, le discours indirect libre serait plus proche de cet art discursif arabe. L'intérêt de l'*iltifât* consiste, selon Azzarkashi (2006, p. 820), à donner au récepteur un certain dynamisme et délassément et lui faire éviter l'ennui dû à la monotonie d'un même style de référence (anaphorique ou cataphorique). À cet égard, ce procédé discursif a une visée perlocutoire.

Ceci se voit, pour un non initié aux arcanes de la rhétorique arabe, comme incohérence, comme vice rhétorique, comme entrelacs arbitraire d'énoncés superposés, changeant de référents et de thématiques. Pour Berque (1995, p. 744), « Toujours est-il que ces facteurs de diversité concourent avec le polythématisme, que le Coran partage avec la poésie ancienne, pour conférer au texte une vivacité aux rebonds inépuisables. Qu'elle fasse tourner les différentes faces d'une pluralité, comme l'*iltifât* classique, ou ressortir, dans les scènes narratives ou dialoguées, la psychologie et le parler différentiel des personnages, on pourrait ne voir là que l'exercice d'une rhétorique éminente. »

Le choix de la personne employée dans le discours dépend de la visée du discours. Le choix de la première personne du pluriel, précisément le *nous* de majesté, se trouve sollicitée dans les cas comme ceux-ci :

Quand Dieu énonce ses bienfaits envers les humains : « Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures. (17 : 70)

Quand Dieu promulgue un décret à un groupe : Nous avons décrété pour les Enfants d'Israël, (et annoncé) dans le Livre : “Par deux fois vous sèmerez la corruption sur terre et vous allez transgresser d'une façon excessive” » (17 : 4) **ou une sentence :** « C'est pourquoi Nous avons prescrit pour les Enfants d'Israël que quiconque tuerait une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre ... » (5 : 32)

Quand Dieu prend en charge une promesse ou une menace : « Nous secourrons, certes, Nos Messagers, et ceux qui croient, dans la vie présente tout comme au jour où les témoins [les Anges gardiens] se dresseront (le jour du Jugement), (40 : 51)

Les versets faisant état de la puissance, de la grandeur ou de toute autre manifestation de la majesté de Dieu, en d'autres termes là où l'effet d'ethos se montre vital : « C'est Nous qui donnons la vie et donnons la mort, et vers Nous sera la destination » (50 : 43). L'emploi de *nous* de majesté quand Dieu énonciateur s'adresse à un destinataire mettrait l'énoncé en ambiguïté ; *le nous* serait interprété comme un "je" + "tu".

L'emploi de la première personne du singulier s'inscrit dans le cadre de desseins précis. Elle est sollicitée quand Dieu fait preuve de sa proximité envers ses sujets. Son statut de la Providence et de sa sollicitude envers eux est derrière cet emploi de cette forme énonciative : « Et quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, alors Je suis tout proche : Je réponds à l'appel de celui qui Me prie quand il Me prie. Qu'ils répondent à Mon appel, et qu'ils croient en Moi, afin qu'ils soient bien guidés. » (2 : 186)

De même, le recours à la 1^{ère} personne du singulier est exigé par la nature des destinataires. En effet, Dieu l'emploie quand il parle d'un cas particulier, identifié souvent par la tradition des circonstances de la révélation des versets ou sourates. Il semble avoir

personnellement affaire à l'intéressé par le contenu d'un verset : « Je vais le brûler dans le Feu intense (Saqar). » (74 : 26).

Par contre, Dieu se présente ou se décrit à la 3^{ème} personne, par l'emploi de Son Nom, un de ses attributs ou de ses titres (comme Seigneur) :

« Certes, Allah a acheté des croyants, leurs personnes et leurs biens en échange du Paradis. » (9 :111),

« Le Tout Miséricordieux. Il a enseigné le Coran. Il a créé l'homme. Il lui a appris à s'exprimer clairement. » ... « Seigneur des deux Levants et Seigneur des deux Couchants ! [...] Il a donné libre cours aux deux mers pour se rencontrer » (55 : 1-4, et 17-19)

L'emploi de la troisième personne du singulier fait partie parmi d'autres manifestations métadiscursives dans le Coran, à travers lesquelles l'énonciateur s'objective. Dans ce sens, Carassik¹³ explique que le sujet parlant « parle de lui en se regardant et en se montrant au regard de ses interlocuteurs tel qu'il veut être vu, c'est-à-dire en opérant une tentative de maîtrise à la fois de lui-même et de la réception de son co-énonciateur. »

Cet usage de la 3^{ème} personne dans des versets coraniques exprime une transcendance divine qui s'abstient de s'exprimer à la première personne qui renvoie à une certaine familiarité et rapprochement avec le destinataire. La nature des sujets abordés dans les versets exige un certain aspect formel qui convient à la situation de l'énonciation. L'expression de la majesté proscrit l'emploi du « je » et opte pour l'utilisation bienséante du « nous » ou du « il ». Une divinité, qui se décrit à la première personne, ne cherche pas à se rabaisser au niveau de ses destinataires en mettant en avant l'ego, notamment avec les non croyants. La sublimation de l'Être suprême impose cette forme d'énonciation d'un émetteur au-dessus des êtres humains : « un *iltifât* qui s'exerce ici d'une 3^e personne inconnue, ce comble du *ghâ'ib* à une 3^e dénommée, Dieu, par un passage significatif où telle philosophie contemporaine reconnaîtrait la personnalisation de « l'être de l'étant » » (Berque, 1995, p. 748.)

¹³ Carassik Danielle Op. cit. p. 116.

D'autre part, le discours à la première personne, au lieu de la 3^{ème}, serait en mesure d'affaiblir l'aura du discours divin. Il serait rabaissé et ne serait pas à la hauteur des attentes des destinataires, surtout des croyants. Par ailleurs, Le recours à la première ou à la troisième personne est préconisé quand il s'agit des qualificatifs, épithètes ou attributs, inhérents à Dieu. Le *nous* porterait atteinte à l'unicité de Dieu tant plaidé par le discours coraniques. Les qualificatifs suivent leurs antécédents et doivent être mis au pluriel en cas d'emploi de *nous*. Par conséquent l'emploi du singulier a une fonction discriminante.

La diversité des intervenants dans le discours coranique justifierait cet *iltifât* lequel se retrouve si fréquemment que parfois l'on ne sait point qui est l'énonciateur dans tel ou tel verset. Berque (1995, p. 743) explique les raisons de l'existence de cette caractéristique morphosyntaxique du Coran :

À la limite, l'expression globale du Coran pourrait être définie comme un *iltifât* géant et continu, puisque, venant d'un seul destinataire, Dieu, et proféré par un seul locuteur, le Prophète Muhammad, Son Envoyé, il met en cause de nombreux actants, s'exprimant sur leur mode propre, alors que cette parole « actorisée » — comme dirait la sémiotique — se maintient partout unitaire dans sa divine origine, proclamée telle, et telle reconnue par tout l'Islam.

Cette dramatisation retenue ne reste pas seulement d'ordre syntaxique. Elle prend la forme de nombreux dialogues, présentés en style direct ou indirect. Même les adversaires incroyants ou scélérats prennent ainsi la parole, et le font dans leur langage et leur esprit.

3.3.2 Autres énonciateurs

Quelques fois, la source d'énonciation n'est pas connue mais peut être conjecturée, en particulier quand l'énoncé est à la forme passive. Le Coran utilise largement les deux formes d'énonciation, discours et récit. Alors, « L'allocutaire ne devient énonciateur qu'exceptionnellement et à l'intérieur de l'énonciation – cadre du locuteur principal » (Arkoun, 2016 p. 105). Étant donné que le discours coranique est polyphonique, l'appareil formel de l'énonciation se trouve ainsi accaparé par le seul locuteur qui disposerait, de surcroît, des énonciateurs qu'il met en scène. La notion de polyphonie, qu'on attribue à Bakhtine et Ducrot, désigne généralement « la présence dans un énoncé ou un discours de

« voix » distinctes de celle de l’auteur de l’énoncé »¹⁴. Voici quelques autres énonciateurs intervenant dans le discours coranique :

Les prophètes et des personnages marquants :

Les propos des prophètes sont cités dans le Coran selon deux niveaux énonciatifs, vertical et horizontal. Verticalement, les prophètes sont mentionnés en dialogue avec Dieu qui les charge de missions d’émissaires à leurs peuples. Corrélativement, les prophètes s’adressent à leur Seigneur par le biais des invocations ou des demandes de renseignements. Cela s’inscrit dans le cadre d’interaction entre les prophètes en tant qu’émissaires divins ou en tant que personnes nécessiteuses ou désireuses de quelques choses auprès de leur Seigneur. Dans les premiers versets de la sourate 19, Zacharie, vieillissant, craignait de rester dépourvu d’héritier, alors il avait invoqué discrètement son Seigneur de lui fournir une ascendance. Il se trouvait en situation de co-énonciateur avec Dieu qui a donné suite à son aspiration. Il en est de même pour Job atteint d’un mal hors de sa portée (38 : 41-44)

L’aspect polyphonique du Coran est le discours rapporté des prophètes qui s’adressent, d’une part à leur Seigneur, d’autre part à des membres de leurs familles ou à leurs peuples respectifs. Moïse invoque Dieu en disant : « Seigneur, j’ai grand besoin du bien que tu feras descendre vers moi » (28 : 24). Si cette relation d’énonciation est verticale, entre Dieu et un prophète, elle aussi est verticale entre le prophète et son peuple, d’où le rôle axial des prophètes mis en scène dans le discours coranique. Les prophètes dans ces situations d’énonciation assument, tour à tour, les rôles d’énonciateurs et d’énonciataires.

Horizontalement, leurs propos sont rapportés au style direct en état de polémique avec leurs peuples. Les prophètes se sont trouvés en face de leurs peuples qui ne voulaient délaïsser leurs divinités ou se départir de leurs « mauvaises conduites ». Voici un exemple où Noé tente de convaincre son fils de rejoindre l’arche :

¹⁴ Moeschler, J., Auchlin, A., *Introduction à la linguistique contemporaine*, Armand Colin, Paris, 2009, (p. 151).

Et Noé appela son fils, qui restait en un lieu écarté (non loin de l'arche) : "Ô mon enfant, monte avec nous et ne reste pas avec les mécréants". Il répondit : "Je vais me réfugier vers un mont qui me protégera de l'eau". Et Noé lui dit : "Il n'y a aujourd'hui aucun protecteur contre l'ordre d'Allah. (Tous périront) sauf celui à qui Il fait miséricorde". Et les vagues s'interposèrent entre les deux, et le fils fut alors du nombre des noyés. (11 : 42-43)

Dans certains cas, il est question de leurs monologues comme dans un passage constitué des versets 73-78 de la sourate 6 ; ce sont des soliloques spéculatifs du Prophète Abraham au sujet de la divinité. Pareillement, le Coran cite des discours des personnages ayant des traits distinctifs comme la sagesse de Luqmân qui faisait sermon à son fils : « Et lorsque Luqmân dit à son fils tout en l'exhortant : "ô mon fils, ne donne pas d'associé à Allah, car l'association à [Allah] est vraiment une injustice énorme" » (31 :13). Les versets qui suivent celui-ci ne sont que des recommandations de Luqmân à son fils qui sont des prescriptions pédagogiques qui lui permettent de se bien conduire en société.

D'autres personnages considérés comme ennemis de Dieu et de ses prophètes prennent aussi la parole dans le texte coranique comme Pharaon dont les propos y sont largement cités comme dans ce verset : « Et Pharaon dit : "Ô notables, je ne connais pas de divinité pour vous, autre que moi. Hâmân, allume-moi du feu sur l'argile puis construis-moi une tour ... » (28 : 38). Un autre personnage richissime de l'époque de Moïse, en l'occurrence Qârûn (Coré), était cité car il prétendait avoir acquis ses fortunes grâce à ses propres efforts. En plus ses propos sont cités en compagnie des paroles de deux parties de son peuple, une est tentée par les apparats de Qârûn tandis que d'autres mettent en garde contre le leurre des apparats des fortunes. Ses propos sont cités comme pouvant émaner de n'importe quel autre fortuné ; comme exemple à ne pas suivre (voir 28 : 76).

Citer au style direct les propos d'un personnage donnerait vie au discours coranique contrairement au style indirect. L'alternance des deux styles, autrement dit discours/ récit, est fonctionnelle dans la mesure où les effets de sens suscités varient au fil du texte. Cela

dépendrait de la nature des thèmes abordés et des destinataires ciblés. Les récits sont à l'attention des croyants.

Des animaux

Introduire des propos d'animaux dans le discours lui donne une configuration d'une « fable réelle ». Les événements où participent ces animaux qui prennent la parole sont donnés par le Coran comme des faits historiques ayant eu lieu. Évidemment, les animaux ne parlent pas le même langage que les êtres humains, mais le Coran regroupe des vérités d'ordres différents : l'ordinaire et le merveilleux, l'absolu et le relatif, le perpétuel et le circonstanciel ...

Que des créatures animales soient dotées de la « parole » dans un récit coranique, fait du Coran un discours unique. L'on ne peut trancher et affirmer que celles-ci parlaient, proprement dit. Car c'était Salomon qui était doué d'une faculté de langage qui lui permet de communiquer avec toutes les créatures ; il avait proclamé ceci à son peuple : « ô hommes ! On nous a appris le langage des oiseaux [mantīqa ṭṭayri]; et on nous a donné part de toutes choses. C'est là vraiment la grâce évidente. » (27 : 16).

Le discours imputé à un animal n'est qu'un registre du merveilleux ou du miraculeux qui met en relief le don divin accordé à un prophète comme Salomon. Ainsi, cela revient à dire que soit le langage avec lequel les animaux s'exprimaient était commun à toutes les espèces, soit Salomon comprenait le langage propre à chaque classe animale.

La « voix » d'un animal qui s'exprime en s'adressant à un prophète (comme le dialogue entre Salomon et la huppe) ou s'adressant à ses semblables (comme la fourmi qui met en garde les autres fourmis contre l'armée de Salomon) est à même de « créer une configuration *existentielle*, c'est-à-dire un ensemble de conduites archétypales qui transcendent les conditions spatio-temporelles de l'existence humaine ? » (Arkoun, 2016, p. 117)

Les élus du paradis et les damnés de l'enfer

Nous constatons que le Coran donne la parole à des personnages du monde de l'au-delà, qui se situe dans un futur projeté. Cela veut dire que ces énonciateurs sont des « prototypes » ou des échantillons de ce que diront les occupants de ce monde d'ici-bas lorsque ceux-ci affronteront l'autre réalité du monde eschatologique. Leur prise de parole a un certain effet sur le récepteur du discours coranique tant qu'il produit un effet de réalité. Chaque destinataire du texte coranique dans la vie présente se verrait en situation des personnages, locuteurs virtuels dans l'au-delà au cas où il ferait dans l'ici-bas ce que ce qu'un locuteur regrette ou, par contre, complimente dans son discours. Les propos des locuteurs virtuels sont des projections actualisables des propos qui seront tenus par des destinataires du Coran dans l'autre monde. Il s'agit des effets de miroir (image spéculaire d'un éventuel soi-même), c'est aussi un simulacre :

Les gens du Paradis crieront aux gens du Feu : « Certes, nous avons trouvé vrai ce que notre Seigneur nous avait promis. Avez-vous aussi trouvé vrai ce que notre Seigneur avait promis ? » « Oui », diront-ils. Un héraut annoncera alors au milieu d'eux : Que la malédiction d'Allah soit sur les injustes, (7 :44)

Dans certains cas, nous enregistrons des énoncés à la première personne, notamment les invocations, à partir desquels l'on ne peut pas identifier l'énonciateur. Il y a une sorte d'anonymat énonciatif qui fait que chaque lecteur pourrait occuper cette place inoccupée d'énonciation : « C'est donc un rôle par ailleurs réactualisant, à chaque fois qu'un énonciateur potentiel prononce la formule, une sorte de place vide susceptible d'être occupée chaque fois à nouveau par un lecteur ou auditeur » (Ben Taïbi, 2009, p. 145). La polyphonie dans le Coran, qui comporte plusieurs énonciateurs depuis le stade de la Genèse jusqu'aux scènes eschatologiques, en fait un discours *vivant* qui traverse tous les temps et des réalités d'ordres différents.

L'énonciateur devient à son tour destinataire des actes de langages de ses énonciataires. Un grand nombre de versets ayant des actes illocutoires de prière, de glorification ou de louange se présentent comme des actes intemporels. L'énonciation y est à la première personne du singulier ou du pluriel qui s'adresse à une deuxième personne du

singulier. En l'occurrence, c'est Allah qui se présente comme destinataire des énoncés des énonciateurs identifiés (les prophètes, les gens de la Caverne invoquant leur seigneur) ou non identifiés dans le discours coranique.

L'énonciateur n'est parfois identifié dans le discours coranique, mais peut être supposé. Comme dans un acte de langage de prière, l'énonciateur ne pourrait être autre qu'un croyant : « Seigneur ! Fais-les entrer aux jardins d'Éden que Tu leur as promis, ainsi qu'aux vertueux parmi leurs ancêtres, leurs épouses et leurs descendants, car c'est Toi le Puissant, le Sage. » (40 : 8).

Dans le Coran, le rôle d'énonciateur ne s'arrête pas aux animés, mais la parole est attribuée aux non-animés. Pour confirmer le règne du Créateur sur toutes ses créatures, le discours coranique met Dieu en relation de communication avec des objets répondant à ses ordres, situés dans le monde d'ici-bas ou dans celui de l'au-delà, physique ou métaphysique, du passé ou du futur mystérieux :

« Il S'est ensuite adressé au ciel qui était alors fumée et lui dit, ainsi qu'à la terre : "Venez tous deux, bon gré, mal gré". Tous deux dirent : "Nous venons obéissants". » (41 : 11), « Le jour où Nous dirons à l'Enfer; "Es-tu rempli ?" Il dira : "Y en a-t-il encore" ? » (50 : 30).

3.3.3 L'intertextualité : un autre aspect de la polyphonie coranique :

Le discours coranique s'inscrit dans une continuité de textes religieux du monothéisme. Comme l'a constaté Todorov (1981, p. 98), il n'y a pas de discours vierge, chaque acte de discours puise dans d'autres qui l'ont précédé. Un discours purement original ne pourrait exister. D'ailleurs, le Coran affirme qu'il émane, à l'instar des autres Écritures, le Livre céleste ou archétypal qu'est la Table bien gardée.

Des passages coraniques renvoient essentiellement aux Écritures antérieures notamment la Torah et L'Évangile. Même si le discours coranique a émergé dans un contexte bédouin, il se donne comme finalité de déceler ce qui est camouflé par les gens du Livre. C'est pourquoi nous trouvons souvent la référence aux corpus religieux du monothéisme. Le

sens que l'on trouve dans ces corpus, envisagés comme altérés par leurs dépositaires, est différent de celui donné par le Coran. Cela signifie qu'un musulman ne doit pas s'y référer ou au moins s'il le ferait, il ne devrait y croire. L'essence de ce qui est dans le Coran est qu'il est la dernière révélation qui clôt l'ensemble de la Révélation.

Dans certains cas, le Coran les cite au style indirect. En voici des exemples : « Et Nous avons certes écrit dans le Zabour, après l'avoir mentionné (dans le Livre céleste), que la terre sera héritée par Mes bons serviteurs » (21 :105). Ce verset cite dans un style indirect, ce qui est écrit dans le Zabour qui fait office de préfiguration de la loi divine sur terre. De même, Cuypers et Gabillot (2014, p. 59) soutiennent que ,dans le Coran, le verset 29 de la sourate 48, qui traite de la parabole concernant les Compagnons du Prophète, renvoie ici aux Écritures (Mt 13, 31-32, Mc 4, 30-32...).

La loi du talion est reprise dans le Coran avec un petit amendement, en l'occurrence la possibilité du pardon comme acte charitable de la part de celui qui a le droit d'exécuter la peine :

« Et Nous y avons prescrit pour eux vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent. Les blessures tombent sous la loi du talion. Après, quiconque y renonce par charité, cela lui vaudra une expiation. Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, ceux-là sont des injustes. » (5 : 45).

Dans ce verset, "y" renvoie à la Torah et "eux" à ceux qui sont cités dans le verset qui le précède : prophètes, rabbins, et docteurs comme témoins de la teneur du Livre. Ce passage coranique est presque identique à un passage du Livre de l'Exode, chapitre 21, 23-25.

Dans la même lignée, le Coran reprend des textes de la Torah mais avec des rectifications. Cela va dans le sens de l'abrogation coranique des Écritures antérieures :

« C'est pourquoi Nous avons prescrit pour les Enfants d'Israël que quiconque tuerait une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes. Et quiconque lui fait don de la vie, c'est comme s'il faisait don de la vie à tous les hommes. En effet, Nos messagers sont venus à eux avec les preuves. Et puis voilà,

qu'en dépit de cela, beaucoup d'entre eux se mettent à commettre des excès sur la terre.»
(5 :32)

Ces deux versets (5 : 32 et 45) reprennent presque à la lettre un passage du Talmud (Mishna Sanhedrin IV : 5). Il y a une substitution de l'expression « personne non coupable d'un meurtre » au groupe nominal « une vie juive » et un ajout d'une autre expression d'alternative « ou d'une corruption sur la terre » qui ne restreint le crime uniquement à celui d'assassinat. Ce ne serait, de ce fait, une même signification des énoncés de chacun des deux corpus religieux. Le Coran fait des commentaires pour mettre en relief le véritable sens que Dieu aurait voulu véhiculer. Cela signifierait, du point de vue coranique, que les juifs ont falsifié l'enseignement de la Torah en restreignant l'assassinat à celui perpétré contre les fils d'Israël. Autrement dit, le meurtre d'un Gentil ne fait pas partie de ce qui rend le meurtrier passible de la sanction divine.

Le Coran cite ce qui est prescrit : « Nous avons décrété pour les Enfants d'Israël, (et annoncé) dans le Livre : “Par deux fois vous sèmerez la corruption sur terre et vous allez transgresser d'une façon excessive”. » (17 : 4). Cela témoigne de l'accusation adressée expressément aux juifs de falsification qui n'est qu'une manifestation de corruption.

Dans d'autres cas, le renvoi aux Livres se fait implicitement. Ceci est dans le but de montrer que le Coran est de source divine puisqu'il cite ce qui est écrit dans les autres Écritures, surtout dans la Torah qui n'est pas à la portée des non juifs et dont les rabbins cachent le contenu. Parfois, le Coran ne reproduit pas textuellement les passages des anciennes Écritures. Ce serait laisser entendre que le Coran renferme les enseignements des autres prophètes prédécesseurs de Mahomet. Les derniers versets de la sourate 87 témoignent de ce type de référence : « Mais, vous préférez plutôt la vie présente, alors que l'au-delà est meilleur et plus durable. Ceci se trouve, certes, dans les Feuilles anciennes, les Feuilles d'Abraham et de Moïse. » (87 :16-19).

Relativement à ces versets, Cuypers et Gabillot (2014, p. 60) apportent une précision concernant les Feuilles anciennes (As-suhuf al-ûlâ), les Feuilles d'Abraham et de Moïse. Ces renvois, d'après ces auteurs, correspondent à deux apocryphes de l'Ancien Testament

attribués aux deux prophètes en question : « Or, le *Testament d'Abraham* (environ 70 après J.C) rapporte comment Dieu entreprit d'aider Abraham à accepter la mort et a quitté ce monde le cœur en paix, lui enseignant qu'il était « appelé à sortir de ce monde de vanité, et à aller vers son souverain, parmi les bons » (I, 7) ».

Le retour aux anciens textes religieux vise à convaincre de la vanité de ce monde d'ici-bas. Dans plusieurs versets, cette assertion, que ce monde n'est que celui de jouissance et de plaisirs éphémères, est reprise pour convaincre les destinataires du monde futur, celui d'éternité. Au moins, le nom d'Abraham est connu de l'auditoire mecquois.

Les références coraniques aux Écritures visent parfois à donner une crédibilité au Prophète de l'islam, au Coran ainsi qu'à la nouvelle communauté musulmane. Étant donné que chaque religion monothéiste renie celle qui vient après, ces renvois sont animés par le désir d'affirmer que les religions précédentes recèlent des vérités introuvables dans les versions actuelles des Livres saints. De même, cela prend souvent une forme de préfiguration de la mission de Mahomet. Voici, selon le Coran, une description des musulmans dans les anciennes Écritures :

Muhammad est le Messager d'Allah. Et ceux qui sont avec lui sont durs envers les mécréants, miséricordieux entre eux. Tu les vois inclinés, prosternés, recherchant d'Allah grâce et agrément. Leurs visages sont marqués par la trace laissée par la prosternation. Telle est leur image dans la Thora. Et l'image que l'on donne d'eux dans l'Évangile est celle d'une semence qui sort sa pousse, puis se raffermi, s'épaissit, et ensuite se dresse sur sa tige, à l'émerveillement des semeurs. [Allah] par eux [les croyants] remplit de dépit les mécréants. Allah promet à ceux d'entre eux qui croient et font de bonnes œuvres, un pardon et une énorme récompense. (48 : 29).

Notons que le verset qui précède stipule que Dieu « a envoyé son messager avec la guidée et la religion de vérité [l'Islam] pour la faire triompher sur toute autre religion. » et que Dieu suffit comme témoin là-dessus.

3.4 Les différents destinataires du discours coranique :

Les révélations qui ont précédé le Coran sont considérées comme destinées à un public partiel. Dans le dogme islamique, leur contenu est aussi partiel et le Coran est révélé pour apporter l'ultime complément.

Dans quelques passages, nous constatons que le Coran s'adresse à une plus large audience tandis que dans d'autres, des groupes spécifiques sont particulièrement visés ; « ces différences de perspectives sont à mettre en partie en relation avec les changements introduits par l'émigration à Médine » (Déroche, 2005 p. 25). Également, la variété des destinataires, de l'humain au non humain, est caractéristique du Coran.

3.4.1 Groupes élargis : l'ensemble de l'humanité et les génies

3.4.1.1 *Les hommes*

Le texte coranique est transmis par un être humain en la personne du Prophète. Le Coran se veut un texte qui cherche à les « guider » vers leur Seigneur après avoir été fourvoyés depuis la sortie de leur père Adam du paradis. Au début de la prédication, le Coran prenait pour destinataire toute l'humanité. Cette assertion prend appui sur ces versets (Et Nous ne t'avons envoyé qu'en miséricorde pour l'univers (21 :107), (Et Nous ne t'avons envoyé qu'en tant qu'annonciateur et avertisseur pour toute l'humanité. Mais la plupart des gens ne le savent pas (34 : 28).

« Dis : "Ô hommes ! Je suis pour vous tout le Messenger d'Allah, à Qui appartient la royauté des cieux et de la terre... » (7 :158)

« Ô hommes ! Si vous doutez au sujet de la Résurrection, C'est Nous qui vous avons créés de terre... » (22 :5)

« Dis : "ô hommes ! Je ne suis pour vous, en vérité, qu'un avertisseur explicite". » (22:49)

« Ô hommes ! Craignez votre Seigneur et redoutez un jour où le père ne répondra en quoi que ce soit pour son enfant, ni l'enfant pour son père » (31:33)

« Ô hommes ! Rappelez-vous le bienfait d'Allah sur vous : existe-t-il en dehors d'Allah, un créateur qui du ciel et de la terre vous attribue votre subsistance ? Point de divinité à part Lui ! Comment pouvez-vous vous détourner [de cette vérité] ? » (35 :3)

« Ô hommes ! La promesse d'Allah est vérité. Ne laissez pas la vie présente vous tromper, et que le grand trompeur (Satan) ne vous trompe pas à propos d'Allah. » (35 :5)

« Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur. » (49 :13)

« Ô hommes ! Adorez votre Seigneur, qui vous a créés vous et ceux qui vous ont précédés. Ainsi atteindriez-vous à la piété » (2 :21)

« Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes.» (4 :1)

Le discours coranique s'adresse aux humains, mais en tant qu'individus comme s'il s'adressait à chacun en personne, tous étant concernés par le message coranique : « ô homme ! Qu'est-ce qui t'a trompé au sujet de ton Seigneur, le Noble, qui t'a créé, puis modelé et constitué harmonieusement ? Il t'a façonné dans la forme qu'Il a voulue. » (82 : 6-8). Il s'agit d'une certaine intimité entre Dieu et l'homme à qui il rappelle sa création grâce à son Seigneur. Chacun se serait intimement appelé à un coup d'œil introspectif sur soi-même.

Le discours se voulait un discours à l'intention de toute l'humanité. En effet, les humains sont considérés comme fourvoyés, le message coranique les enjoint à reconnaître l'unicité de Dieu. Celui qui répond favorablement à cet appel initial serait intégré dans le groupe des croyants à qui s'adresserait le Coran pour leur montrer le chemin vers Dieu.

3.4.1.2 Les djinns

De prime abord, le texte coranique se présente comme destiné à tous les humains de toutes les races, de tous les endroits, de toutes les catégories sociales. Le ciblage dépasse les humains pour s'adresser aux djinns. Les deux sont désignés dans le Coran par l'expression

« les deux charges » (al-thaqalân) : « Nous allons bientôt entreprendre votre jugement, ô vous les deux charges [hommes et djinns] » (55 : 31). Le Prophète dénommé ainsi dans la Tradition islamique « l'envoyé des deux charges ». Bien qu'ils soient des créatures de natures différentes, les hommes et les génies selon le Coran ont pour fonction de rendre un culte à Dieu : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent. » (51 : 56)

Une sourate coranique porte le titre de *djinn*. Celle-ci soutient que Mahomet est privilégié d'être aussi envoyé aux djinns : « Dis : "Il m'a été révélé qu'un groupe de djinns prêtèrent l'oreille, puis dirent : "Nous avons certes entendu une Lecture [le Coran] merveilleuse » (72 :1). Dans le Coran, c'est Salomon qui les avait assujettis sous son règne parmi tant d'autres créatures. Par ailleurs, cette sourate-là rend compte de la profession de foi des génies et leur annonce la nature de rétribution qui les attend, aussi bien pour l'obéissant que pour le désobéissant. En fait, parmi les djinns, il y a ceux qui seront voués à l'enfer : « Nous avons destiné beaucoup de djinns et d'hommes pour l'Enfer. » (7 :179)

Un récit de Tradition fait état d'une réception d'un groupe de génies par le Prophète auxquels il a récité le Coran. Le lendemain, il aurait montré une trace laissée par leur présence ignée sur le sol. C'est de cet événement dont il serait question dans ces versets coraniques :

(Rappelle-toi) lorsque Nous dirigeâmes vers toi une troupe de djinns pour qu'ils écoutent le Coran. Quand ils assistèrent [à sa lecture] ils dirent : "écoutez attentivement"... Puis, quand ce fut terminé, ils retournèrent à leur peuple en avertisseurs. Ils dirent : "Ô notre peuple ! Nous venons d'entendre un Livre qui a été descendu après Moïse, confirmant ce qui l'a précédé. Il guide vers la vérité et vers un chemin droit. Ô notre peuple ! Répondez au prédicateur d'Allah et croyez en lui. Il [Allah] vous pardonnera une partie de vos péchés et vous protégera contre un châtiment douloureux. Et quiconque ne répond pas au prédicateur d'Allah ne saura échapper au pouvoir [d'Allah] sur terre. Et il n'aura pas de protecteurs en dehors de Lui. Ceux-là sont dans un égarement évident. (46 : 29-32)

De ces versets ressort que les génies partagent des moyens de communication, notamment la langue, qui leur permettent d'être aussi concernés par le discours religieux que représente le Coran. Ils sont des locuteurs qui transmettent l'énoncé dont ils étaient

initialement des destinataires. D'autre part, ils sont concernés par d'autres Livres avant le Coran, en effet ils situent ce Livre à la suite de celui révélé auparavant à Moïse.

En effet, les génies appartiennent à un monde différent de perception et peuvent accomplir des tâches qui sont hors de la capacité des hommes. Dans le Coran et dans les récits traditionnels, les djinns sont doués d'une force inaccoutumée. En revanche, le discours coranique est à même de neutraliser leurs facultés, parfois nuisibles. La sourate 27, An-naml (les fourmis), parle de quelques super-talents dont ils ont fait preuve sous le règne de Salomon.

À l'instar des humains, ils devraient répondre de leurs actes commis à l'ici-bas dans l'au-delà :

« Et le jour où Il les rassemblera tous : "Ô communauté des djinns, vous avez trop abusé des humains". Et leurs alliés parmi les humains diront : "Ô notre Seigneur, nous avons profité les uns des autres, et nous avons atteint le terme que Tu avais fixé pour nous." Il leur dira : "l'Enfer est votre demeure, pour y rester éternellement, sauf si Allah en décide autrement." Vraiment ton Seigneur est Sage et Omniscient. » (6 : 128).

« Et la parole de ton Seigneur s'accomplit : "Très certainement, Je remplirai l'Enfer de djinns et d'hommes, tous ensemble". » (11 : 119).

Seulement, le Coran ne dit pas si les djinns peuvent aussi accéder au Paradis, mais nous pouvons le supposer car ils ont entendu le Coran et l'on même prêché. En d'autres termes, il y a parmi eux des croyants prédicateurs de ce dont ils ont foi. Dans des pratiques de l'exorcisme contre les génies qui "hantent les humains", des versets ou des sourates coraniques sont employés par les exorcistes. Cela signifie que les génies sont réactifs au Coran, qui aurait, pour ainsi dire, un effet de sens sur eux.

3.4.2 Groupes restreints et des particuliers

À partir du verset suivant, les destinataires, qui sont au début de la mission du Prophète, ne sont que des gens de la Mecque et son entourage : « Et c'est ainsi que Nous

t'avons révélé un Coran arabe, afin tu avertisses la Mère des cités (la Mecque) et ses alentours et que tu avertisses du jour du rassemblement, - sur lequel il n'y a pas de doute - Un groupe au Paradis et un groupe dans la fournaise ardente » (42 : 7)

Les croyants

Évidemment ceux qui ont cru au message coranique, seront parmi les principaux destinataires du Coran. En effet, il intervient pour leur montrer comment ils doivent accomplir les cultes de la religion islamique. Pareillement, il régit les affaires inhérentes à la vie privée et commune des musulmans. Ils sont interpellés par le biais de deux apostrophes « ô les croyants ! » ou « ô vous qui avez cru !)

« Ô les croyants ! Dépensez de ce que Nous vous avons attribué, avant que vienne le jour où il n'y aura ni rançon ni amitié ni intercession » (2 : 254).

« Ô vous qui avez cru ! Si un pervers vous apporte une nouvelle, voyez bien clair [de crainte] que par inadvertance vous ne portiez atteinte à des gens et que vous ne regrettiez par la suite ce que vous avez fait. » (49 : 6)

Les gens du Livre

Le Coran s'adresse aux gens du Livre, en tant que dépositaires de la Bible, pour leur rappeler son vrai contenu et leur « contrats » avec Dieu. Il les a comblés de ses bienfaits au point qu'ils se croyaient être une race supérieure au reste de l'humanité. Malgré les prérogatives dont ils étaient favorisés, ils n'avaient pas tenu les promesses qu'ils avaient faites. En quelque sorte, ils ont rompu un second *mîthâq* (engagement) avec Dieu. Le Coran le leur rappelle, mais avec des mises à jour, car ils auraient camouflé quelques principes bibliques. Ils auraient même inventé ce qui n'est pas consigné dans leurs Livres.

Il est possible que, dans la mesure où les prophètes envoyés aux peuples exterminés n'étaient pas munis d'Écritures, Dieu décidât alors d'opter pour les Livres dans lesquels l'engagement des humains envers lui est rappelé. Ce serait une procédure par écrit qui

constitue un prolongement de la procédure orale des anciens prophètes. En réalité, il est dit que Jésus prêchait déjà les fils d'Israël.

Le gens du Livre, en particulier les juifs, se trouvaient en situation d'altercations avec le Prophète de l'islam. Ils se sont dressés en ennemi contre lui, ou comme partisans des Mecquois dans leurs conflits avec Mahomet. Ils sont ses adversaires qui rivalisent contre lui en matière d'appartenance au monothéisme. Ils craignaient qu'il les évinçât de leurs prérogatives. Par suite, le Coran se charge de soulever des "impropriétés" qui existeraient dans la Bible et dans l'Évangile. Une fois leurs propos cités, ils tiennent office de co-énonciateurs. La citation de leurs dits se suit souvent d'une réplique :

« Les Juifs et les Chrétiens ont dit : “Nous sommes les fils d'Allah et Ses préférés.” Dis : “Pourquoi donc vous châtie-t-Il pour vos péchés ? ” En fait, vous êtes des êtres humains d'entre ceux qu'Il a créés. Il pardonne à qui Il veut et Il châtie qui Il veut. » (5 : 18)

« Et ils ont dit : “Nul n'entrera au Paradis que Juifs ou Chrétiens”. Voilà leurs chimères. - Dis : “Donnez votre preuve, si vous êtes véridiques”.» (2 : 111)

Des versets ci-haut, il ressort que le discours coranique s'attaque au dogme des juifs selon lequel ces derniers sont le "peuple élu de Dieu". Prendre les propos des juifs pour cible reviendrait à dire aux Médinois que ce que les juifs leur disaient n'était que des faussetés desquelles ils tiraient profit. Le Coran s'attaque aux gens du Livre car ils ont porté atteinte à ce qu'il défend avec acharnement, à savoir l'unicité de Dieu. En réalité, selon le texte coranique, des fils ont été attribués à Dieu, en l'occurrence Uzayr et Jésus (voir (9 :30) et (5 : 18)).

Cas individuels : Mahomet et d'autres prophètes,

Les injonctions à la première personne du singulier sont destinées au Prophète comme premier destinataire. Évidemment, étant donné que le Prophète est le premier récepteur du Coran, il serait le premier à recevoir des recommandations de son Seigneur pour accomplir convenablement sa mission qui consistait en la transmission de la Révélation. Ceci pourrait

faire de lui quelqu'un qui n'ajoute rien à ce dont il est chargé de transmettre. S'adresser au Prophète revêt des formes comme celles-ci :

- Des interpellations avec des apostrophes « ô Prophète ! » et rarement « ô Messager ! » : « ô Prophète ! Crains Allah et n'obéis pas aux infidèles et aux hypocrites » (33 : 1), « ô Messager, transmets ce qui t'a été descendu de la part de ton Seigneur » (5 : 67)
- Le discours employant la deuxième personne du singulier est à l'adresse du Prophète : « Tu n'es qu'un avertisseur » (35 : 23)
- L'impératif au singulier faisant des inscriptions ou avec l'emploi de l'injonction « Dis ». Bien sûr, il est l'émissaire, donc ce qu'il devrait faire ou dire lui est dicté : « Eh bien, rappelle ! Tu n'es qu'un rappelleur, et tu n'es pas un dominateur sur eux. » (88 : 21-22)

Toutes les formes citées peuvent se trouver dans un verset comme celui-ci : « ô Prophète, dis aux captifs qui sont entre vos mains : “Si Allah sait qu'il y a quelque bien dans vos cœurs, Il vous donnera mieux que ce qui vous a été pris et vous pardonnera. Allah est Pardonneur et Miséricordieux » (8 : 70)

Des objets :

Nous ne voulons pas dire ici que les objets sont des destinataires du discours, mais ils étaient ou ils seraient à un certain temps des destinataires des injonctions divines. Bien sûr, nous dirions cela si nous admettons que Dieu est le locuteur dans le Coran et même locuteur des énoncés adressés à ces éléments « non animés » ou de la nature morte. Quand nous rencontrons dans le Coran des discours adressés à des non humains, surtout à des animaux et à des objets, nous devenons enclins à bien croire que ce n'est pas un discours relevant de l'univers des humains. Dieu énonciateur accentue son statut de suprématie absolue, son statut de Créateur connaisseur de l'état de ses destinataires, qui donnent suite à ses prescriptions. En d'autres termes, ce ne sont que des humains qui se comportent comme des destinataires

ingrats et réfractaires : « Nous dîmes : "Ô feu, sois pour Abraham une fraîcheur salubre". »
(21 : 69)

Toutes les créatures reçoivent docilement les commandes divines sans renâcler, d'où leur emploi à l'encontre des hommes incrédules, dans ce monde d'ici-bas et celui de l'au-delà. Dans le monde projeté de l'au-delà, l'enfer serait aussi destinataire en tant que « dispositif » de supplice qui interagit avec Dieu énonciateur : « Le jour où Nous dirons à l'Enfer; "Es-tu rempli ?" Il dira : "Y en a-t-il encore" ? » (50 : 30). Mais aussi, dans ce monde, le feu est destinataire de l'ordre divin quand le peuple d'Abraham a décidé de le soumettre au supplice du feu : « Nous dîmes : "Ô feu, sois pour Abraham une fraîcheur salubre". » (21 : 69).

La terre et les cieux exécutent les ordres divins : « Et il fut dit : "ô terre, absorbe ton eau ! Et toi, ciel, cesse [de pleuvoir] !" » (11 : 44). Même si cet énoncé est à la forme passive le complément d'agent présupposé n'est autre qu'Allah. Notre argument est le verset 48 de la même sourate qui s'inscrit dans un dialogue entre Noé et où la même formule est passive. Les propos rapportés sont à la première personne de majesté. Les autres éléments de la nature morte comme les montagnes dans ce verset, sont des cibles des injonctions divines : « Nous avons certes accordé une grâce à David de notre part. Ô montagnes et oiseaux, répétez avec lui (les louanges d'Allah). » (34 : 10). Dans ce verset, les propos adressés aux montagnes sont rapportés par le biais d'un discours indirect libre, qui mêle les indices du récit et ceux du discours.

De même, dans les débuts de la Création, les cieux et la terre ont répondu à une injonction divine : « Il S'est ensuite adressé au ciel qui était alors fumée et lui dit, ainsi qu'à la terre : "Venez tous deux, bon gré, mal gré". Tous deux dirent : "Nous venons obéissants". » (41 : 11). Cela signifie que les ordres intimés aux objets visent à indiquer la puissance et la souveraineté de Dieu sur l'ensemble de la créature, animée ou non animée soit-elle.

Quatrième chapitre :
Sémiotique coranique : une vision du monde

4. Sémiotique coranique : une vision du monde

La sémiotique a pour projet de décrire les systèmes à partir desquels se manifestent les effets de sens reconnus à la lecture. Elle s'arrête aux limites de l'objet étudié (verbal ou non verbal) sans se demander si l'énoncé est conforme à la réalité ou non. Elle parle d'énonciateur et jamais d'auteur et ne cherche pas si l'un s'identifie à l'autre, l'étude l'aborde d'une façon décontextualisée. En revanche, le texte n'est pas « clos » en ce qui concerne sa lecture. Il est susceptible de recevoir ou de subir des actes de lectures qui sont en mesure de faire surgir d'autres significations. Il serait difficile, voire impossible de rendre compte de la signification d'un livre ou d'un texte en général. Le sens n'est pas un objet d'une saisie immédiate. Une lecture ou une interprétation, jugées fausses ou naïves, sont instructives de la diversité des possibilités sémantiques offertes par les articulations d'un discours. Les méthodes et les théories d'analyse fournissent un outil de dépistage, des effets de sens des discours, mais ces derniers ne s'y réduisent pas. Notons, de passage, qu'il y a deux orientations narratologiques : l'une structuraliste et formaliste, l'autre énonciative et pragmatique.

Les mondes qui constituent les référents du texte coranique peuvent être classés en trois niveaux temporels : On retrouve un monde du passé, lequel a donné naissance à un monde du présent et qui explique des aspects de son fonctionnement ; et finalement il existe également un monde non encore vécu lequel donnerait par la suite la fin des mondes à savoir le temps eschatologique. Dans les trois mondes, il existe des créatures spirituelles, chacune d'elles est créée d'une substance. Selon Arkoun (2016, p. 167), le dogme théologique de l'*i'jâz* estime que « le Discours coranique utilise des signes linguistiques selon des normes grammaticales, sémantiques et rhétoriques qui produisent des modes de *signifier* irréductible à toute autre manifestation sémiotique dans une langue naturelle ».

Nous pouvons dire que cela est pareil à un schéma narratif dont les phases d'état initial d'élément perturbateur se sont écoulées au monde du passé. Et notre monde actuel n'en est que la phase de péripéties où chaque actant est à la recherche de dénouement qu'est son salut.

L'état final ne serait atteint qu'au jour du Jugement dernier où chacun serait gratifié ou damné.

1.1. La narrativité dans le discours coranique, une conception du monde

Tout texte, en quelque sorte, raconte et organise des situations et des actions qui le transforment ; autrement dit un changement présuppose un temps. Les acteurs, qui sont derrière ces actions, agissent en ayant des rôles et des fonctions. En sémiotique narrative, l'étude portera sur les successions d'actions et les rôles qu'elles présupposent en grammaire narrative. Pour cela, il ne faut pas omettre les structures modales, caractéristiques de rôles assumés dans le texte, qui régissent les évolutions des actants tout le long du parcours narratif.

La narrativité, en sémiotique, n'est pas un genre de discours qu'est le récit, mais un type d'organisation de la forme du contenu. Un texte est envisagé dans son organisation comme une succession d'états et de transformations où des acteurs (personnages) assument des tâches dans une suite de programmes d'actions articulés les uns aux autres pour donner un certain aspect de singularité au texte. Dans le discours, c'est ce phénomène qui est responsable de la production du sens. Le repérage des états et des transformations ainsi que la représentation des écarts et des différences qu'ils font apparaître font l'objet d'une analyse narrative du discours.

Certainement, le récit est la forme discursive la plus utilisée dans les cultures humaines, il est inséré dans différents ensembles discursives. C'est pourquoi, la narrativité est envisagée dans une perspective d'une sémantique discursive et est en œuvre dans les communications. La singularité du texte coranique, comme les autres textes religieux monothéistes, est qu'il conçoit le monde comme ayant un début et une fin qui serait couronnée par une résurrection et le jugement des mortels. Autrement dit, nous pouvons considérer les événements de ce monde comme des sous-récits¹ d'un grand récit du début de

¹ Les sous-récits sont les vies des individus et des groupes tout le long de l'Histoire des Hommes.

la création jusqu'à la phase de leur rétribution ou de punition dans l'autre monde d'éternité à l'au-delà. C'est un récit-thèse sur l'existence humaine au centre de l'univers.

Le récit est « le passage d'un état à un autre état » Courtés (1991, p. 70). Dans ce sens, la transformation d'un état présuppose une articulation temporelle d'un avant et d'un après. Si nous considérons l'état final dont il est question dans le discours coranique, le devenir des humains serait d'un manque à une liquidation du manque pour les croyants, ou l'inverse pour les incrédules. Il y aurait passage d'un monde de difficultés et de malheurs vers un monde de mieux-être exempté de difficultés. Un parcours réversif concerne ceux qui vont avoir une mauvaise issue dans le monde futur. Il y a deux phases de création : la première concerne l'instauration d'Adam et ses descendants sur terre, une deuxième concerne la résurrection, le jugement et la sanction qui aurait lieu dans l'autre vie.

4.1.1 Le programme narratif

En sémiotique, l'on distingue un énoncé d'état et un énoncé de faire. L'état met en jeu un sujet (S) et un objet (O) en relation de jonction. La fonction-jonction, représentée par le signe F, correspond à une permanence et la fonction-transformation correspond à un changement. La **jonction** peut être soit **positive** et s'appelle **conjonction** et se note : $(S \wedge O)$. Elle peut être **négative** et s'appelle alors **disjonction** qui se note $(S \vee O)$. La transformation désigne le passage d'un état à un autre différent et présuppose un sujet de faire (destinateur ou manipulateur) qui met en route le programme narratif du sujet opérateur. Un programme narratif (PN), qui est un énoncé élémentaire, est constitué essentiellement d'un énoncé d'état et d'un énoncé de faire. Il revêt au moins deux formes :

- Acquisition : $F \{S1 \text{ ----- } > (S2 \wedge O)\}$
- Privation : $F \{S1 \text{ ----- } > (S2 \vee O)\}$

Par exemple, dans le Coran, Adam (sujet) était dans le paradis (objet), mais il en était chassé pour avoir désobéi à Dieu. Il est passé d'un état de conjonction $(S \wedge O)$ à celui de disjonction $(S \vee O)$. Alors, le programme narratif se définit comme « suite d'états et de transformations qui s'enchaînent sur la base d'une relation S – O et de sa transformation. Le

PN comporte donc plusieurs transformations articulées et hiérarchisées. » (Groupe d'Entrevignes, 1987, p. 16)

Un énoncé de faire, *du fait qu'il surdétermine un énoncé d'état*, est **modal** par rapport à l'énoncé d'état, qualifié de **descriptif** (Courtés, *ibid.* p. 102). La relation entre ces deux énoncés constitutifs de programme narratif est de nature **modale**. Ainsi, une *combinatoire modale* est possible si l'on recourt à deux unités de base que sont le /faire/ et l'/être/. Elle peut au moins rendre compte des quatre composantes du schéma narratif canonique (manipulation, compétence, performance et sanction). Les états et les transformations constitutifs du PN s'enchaînent et sont réglés logiquement, d'où son appellation de *programme*.

C'est ce principe de succession qui constitue l'organisation syntagmatique du texte ; tout élément d'un PN fait logiquement appel à des éléments qui le précèdent ou qui lui font suite. En revanche, l'organisation paradigmatique se constitue sur la base des oppositions ; tout élément projette un autre élément symétrique (par ex. sujet et anti-sujet)

Nous avons principalement un programme narratif entrepris initialement par le sujet Adam puis par ses descendants et un anti programme narratif entrepris par l'anti-sujet Satan et ses adjoints. Notons bien que la sémiotique ne se donne pas pour objectif l'ontologie et ainsi elle écarte toute définition substantielle du sujet et de l'objet. Si nous considérons les versets coraniques, Dieu a instauré Adam et Satan comme sujet et anti-sujet ; chacun, avec des siens, voit en l'autre un anti-sujet. L'expression utilisée est « ennemis les uns aux autres » dans les versets (2 :36) (7 : 27) et que nous avons cités ci-dessous (voir respectivement en page 348 et en page 250). Par conséquent, chaque fois qu'un PN se développe, il se développe avec un anti-PN ; le texte coranique fait prendre à la corrélation de ces PN et anti-PN une figure de lutte éternelle entre les deux camps antagonistes. De ce fait, dès qu'Adam (sujet) a perdu son séjour paradisiaque, il est poussé par le regret (destinateur) et a entamé un autre programme pour récupérer son objet perdu (objet). Il entame une nouvelle quête, à savoir le repentir de ce qui est considéré comme péché originel, pour reconquérir la satisfaction divine qui constitue un objet-modal permettant le retour au paradis, l'objet-valeur. Donc, la vie sur terre n'est que

passagère, il y'aurait un retour à la loi de Dieu, bien entendu différente de celle de la loi initiale.

Signalons que le regret est un sujet modalisateur de transformation réfléchie qui s'opère chez les sujets opérateurs et qui porte sur le /vouloir faire/ et le /devoir faire/ lesquels modalisent ces sujets opérateurs, Adam et Ève. Le verset 23 de la sourate 7 indique qu'Adam et Ève ont demandé pardon à Dieu.

Adam était dépourvu de la satisfaction divine, puis il l'a récupérée. Nous pouvons représenter cette transformation dans laquelle Adam est S2, son invocation de repentir est S1 et le regret est manipulateur (F) :

$$F [S1 \rightarrow (S2 \cup O) \rightarrow (S2 \wedge O)]$$

Dans la perspective du texte coranique, tout être humain est en épreuve sur terre après qu'Adam y fut installé. Chacun est tenu à faire attention au danger que constitue le Diable de crainte qu'il le conduise vers la perte et, partant, vers l'enfer. Et en guise d'assistance contre les "envoûtements diaboliques ", Dieu prévoit l'envoi des guides. Dans le texte coranique, il est question de ses Livre, dont le Coran même, de ses prophètes et messagers avec les enseignements qu'ils prêchent. En d'autres termes, chaque homme, durant sa vie allant de la puberté à la mort, est en parcours narratif constitué de programmes narratifs. C'est en fonction de l'ensemble des parcours narratifs que les sujets performants seraient jugés le jour du Jugement dernier, dont le nom sous-entend une sanction.

Voici les principaux événements après qu'Adam et sa femme étaient investis dans le paradis, puis furent tentés par Satan comme en rend compte le texte coranique :

« Tous deux (Adam et Ève) en mangèrent. Alors leur apparut leur nudité. Ils se mirent à se couvrir avec des feuilles du paradis. Adam désobéit ainsi à son Seigneur et il s'égara. Son Seigneur l'a ensuite élu, agréé son repentir et l'a guidé. Il dit : "Descendez d'ici, (Adam et Ève), [Vous serez] tous (avec vos descendants) ennemis les uns des autres². Puis, si jamais un

² Un autres sens de cette expression : animosité entre les humains et les diables.

guide vous vient de Ma part, quiconque suit Mon guide ne s'égara ni ne sera malheureux. » (20 :121-123).

« Peu de temps après, Satan les fit glisser de là et les fit sortir du lieu où ils étaient. Et Nous dîmes : “Descendez (du Paradis); ennemis les uns des autres. Et pour vous il y aura une demeure sur la terre, et un usufruit pour un temps. Puis Adam reçut de son Seigneur des paroles, et Allah agréa son repentir car c'est Lui certes, le Repentant, le Miséricordieux. Nous dîmes : “Descendez d'ici, vous tous ! Toutes les fois que Je vous enverrai un guide, ceux qui [le] suivront n'auront rien à craindre et ne seront point affligés”. Et ceux qui ne croient pas (à nos messagers) et traitent de mensonge Nos révélations, ceux-là sont les gens du Feu où ils demeureront éternellement. » (2 : 36-39)

Tout programme narratif projette comme son ombre un programme corrélatif. Si nous considérons les prophètes et les diables comme sujets opérateurs (S1), les hommes comme sujets d'état (S2), l'enfer (O1) et le paradis (O2) comme objets valeurs ainsi que leurs corrélations de « croyance en Dieu » et « mécréance », nous aurons, en relation d'inversion, un PN et un anti-PN correspondant :

Le programme narratif des prophètes et du discours qu'ils prêchaient peut se représenter ainsi :

$$F \longrightarrow \{S1 \longrightarrow (O1 \cup S2 \cap O2)\}$$

Le programme narratif du Diable peut revêtir la forme suivante :

$$F \longrightarrow \{S1 \longrightarrow (O1 \cap S2 \cup O2)\}$$

Les prophètes sont ainsi à la fois des manipulateurs et des manipulés. D'ailleurs ils sont envoyés par Dieu comme messenger en vue de convertir les gens à la religion (monothéisme) et de se départir des actes jugés immoraux. D'autre part, ils sont poussés par **le démenti de leurs destinataires** (nouveaux destinataires) à chercher des moyens pour les convaincre, les manipulateurs deviennent ainsi manipulés ; ils se trouvaient dépourvus de modalités nécessaires l'acquisition de la foi en Dieu chez certains individus. Le Coran regorge

des récits où des prophètes sont démentis et devaient produire des miracles ou des arguments logiques prouvant leur mission prophétique.

D'une autre façon, puisque le Diable et ses attachés sont en état de disjonction avec l'objet paradis (O2) et en conjonction avec l'objet enfer (O1), la manipulation exercée par l'équipe du Diable sur des sujets humains consisterait en un PN de dévoiement (ou le /vouloir égayer/) et d'empêchement (ou /faire ne pas faire/) et serait ainsi :

$$F \rightarrow \{S1 \rightarrow (S1 \wedge O1 \wedge S2)\} \text{ ou } F \rightarrow \{S1 \rightarrow (S1 \vee O2 \vee S2)\}$$

Dans le cas de performance du Diable, son état initial de disjonction de l'objet (paradis) ne l'en fera pas conjoint si son ennemi et rival en est disjoint. Autrement dit, son action est de rendre tous les humains disjoints du paradis tel qu'il l'était lui aussi ; il œuvre sur un programme narratif de dépossession.

4.1.2 Schémas, narratif et actantiel, appliqués au discours coranique ;

4.1.2.1 Schéma quinaire

Nous pouvons appliquer le schéma narratif au contenu du discours coranique qui mêle les types de texte autres que celui narratif puisque la vie a un début et une fin non encore arrivée. Le Coran relate la genèse et la destinée des êtres humains depuis la création d'Adam. Le schéma narratif d'un récit, ou schéma quinaire, est issu des théories structuralistes des années 1960. Il rend compte des étapes principales du déroulement de tout récit. Propp dans son œuvre *La Morphologie du conte*, se proposait de dégager la structure et la composition d'un conte pour en établir une morphologie. Pour ce faire, il a pris pour corpus une centaine de contes merveilleux russes. Son analyse porte sur les *fonctions* des actions du personnage : les fonctions, qui sont au nombre de 31, sont constantes même si elles ne sont pas toujours toutes présentes alors que ce ne sont que les noms et les attributs des personnages qui changent.

De sa part, Paul Larivaille (1974), commentateur de Propp, résume et décrit en cinq étapes ou séquences prototypiques, l'organisation de la textualité d'un récit, d'où le nom de « schéma quinaire ». Ce serait une *schématisation* de la signification d'un texte sous un aspect morphologique codifié, fixe et achevé qui constitue une macrostructure du récit. J.M Adam³ dit : « l'hypothèse de P. Larivaille permet de développer la logique triadique des épreuves de Greimas (épreuves qualifiante, principale et glorifiante) en une logique quinaire selon moi mieux adaptée et plus précise. »

Étant donné que le récit est un passage d'un état à un autre, nous considérons que le Coran parle, en quelque sorte, de l'histoire de l'homme et de son installation jusqu'au moment où il y aurait une fin des temps et une résurrection. D'ailleurs, Propp⁴ déclare que « Le conte devrait ensuite être étudié dans ses rapports avec les représentations religieuses » (1970, 110). C'est pourquoi nous nous proposons d'appliquer le schéma narratif quinaire au texte coranique comme contenant des éléments du récit d'un genre singulier. Bien entendu, comme le précise Todorov⁵ (1973 : 82), « Un récit idéal commence par une situation stable qu'une force quelconque vient perturber. Il en résulte un état de déséquilibre ; par l'action d'une force dirigée en sens inverse, l'équilibre est rétabli ; le second équilibre est bien semblable au premier, mais les deux ne sont jamais identiques. Il y a par conséquent deux types d'épisodes dans un récit : ceux qui décrivent un état (d'équilibre ou de déséquilibre) et ceux qui décrivent le passage d'un état à l'autre ». Il faudrait noter que les étapes constitutives de ce schéma sont des programmes narratifs principaux incluant d'autres programmes secondaires.

L'état initial :

³ *La cohésion des séquences de propositions dans la macro-structure narrative*. In: *Langue française*, n°38, 1978. Enseignement du récit et cohérence du texte. pp. 101-117 (p.111)

⁴ Cité par Jean-Michel ADAM, *L'analyse linguistique du récit : rhétorique, poétique et pragmatique textuelle*, Franz Steiner Verlag, (1990), pp. 7-24, URL : <http://www.jstor.org/stable/40617396>, Consulté le 05-06-2017, p. 10

⁵ Cité par Jean-Michel Adam, « La cohésion des séquences de propositions dans la macro-structure narrative », In: *Langue française*, n°38, 1978. Enseignement du récit et cohérence du texte. pp. 101-117, p.106.

Il présente les éléments et les circonstances nécessaires pour la mise en route du récit. Il se caractérise par un équilibre ; tout était en ordre, toutes les créatures adoraient Dieu et se vouaient chacune à ses charges. Le ciel n'était pas vide. La création déjà amorcée se caractérisait par un mode de vie excluant le Mal. Pourtant, la création d'Adam vient semer le désordre et constitue ainsi l'élément modificateur des circonstances de départ. D'ailleurs, selon le texte coranique, les Anges ont protesté contre l'idée d'un nouvel être dans le monde et de son bien-fondé. Ils craignent qu'il y ait du désarroi à cause de lui :

Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : "Je vais établir sur la terre un vicaire "Khalifat". Ils dirent : "Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ?" - Il dit : "En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas !". (6 :30).

Pourtant, Dieu les convainquit par la connaissance que possède Adam :

Et Il apprit à Adam tous les noms (de toutes choses), puis Il les présenta aux Anges et dit : "Informez-Moi des noms de ceux-là, si vous êtes véridiques !" (dans votre prétention que vous êtes plus méritants qu'Adam). - Ils dirent : "Gloire à Toi ! Nous n'avons de savoir que ce que Tu nous as appris. Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage". - Il dit : "Ô Adam, informe-les de ces noms;" Puis quand celui-ci les eut informés de ces noms, Allah dit : "Ne vous ai-je pas dit que Je connais les mystères des cieux et de la terre, et que Je sais ce que vous divulguez et ce que vous cachez ?"(2 :31-33).

Ainsi, l'ajout d'un nouvel être dans le monde se trouve justifié par la disposition d'Adam à faire usage de l'intellect pour acquérir le savoir. Satan avait un statut à part parmi les anges.

La complication ou l'élément perturbateur de la situation initiale : Satan

Le Diable (Iblîs) refusa de se prosterner à Adam comme le lui demanda Dieu. Il fut, par conséquent, chassé du Paradis. Il ne baissa pas les bras et tenta de se venger voici comment l'affaire s'était passée :

Nous vous avons créés, puis Nous vous avons donné une forme, ensuite Nous avons dit aux Anges : “Prosternez-vous devant Adam.” Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblîs qui ne fut point de ceux qui se prosternèrent. [Allah] dit : “Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner quand Je te l'ai commandé ?” Il répondit : “Je suis meilleur que lui : Tu m'as créé de feu, alors que Tu l'as créé d'argile”. [Allah] dit : “Descends d'ici, Tu n'as pas à t'enfler d'orgueil ici. Sors, te voilà parmi les méprisés.”

“Accorde-moi un délai, dit (Satan) jusqu'au jour où ils seront ressuscités.” [Allah] dit : “Tu es de ceux à qui délai est accordé.” “Puisque Tu m'as mis en erreur, dit [Satan], je m'assoierai pour eux sur Ton droit chemin, puis je les assaillirai de devant, de derrière, de leur droite et de leur gauche. Et, pour la plupart, Tu ne les trouveras pas reconnaissants.” “Sors de là”, dit (Allah) banni et rejeté. “Quiconque te suit parmi eux... de vous tous, J'emplirai l'Enfer”.

“ Ô Adam, habite le Paradis, toi et ton épouse; et ne mangez en vous deux, à votre guise ; et n'approchez pas l'arbre que voici; sinon, vous seriez du nombre des injustes.” (7 : 11-19)

Jusqu'ici, Adam et Ève éprouvent leur nature originelle intacte, innocente et pure. Mais ils risquent la corruption qui les guette s'ils suivent les traces de Satan le fourbe qui peut altérer cette nature originelle. Le Diable était cette source latente de dissonance qui troublerait l'harmonie initiale. L'homme était en état d'un pouvoir-faire lui permettant de semer le désordre et de répandre le sang. Iblîs est un actant qui jouerait le rôle de déclencher le passage de cet état de virtualité, à l'acte d'actualité.

L'action ou les péripéties

Comme premières péripéties, Satan se prépare pour se venger et faire sortir Adam et Ève du paradis ; il a réussi sa tâche. Les deux se rendent compte de leur erreur et se repentent. Les péripéties se poursuivent avec leur expulsion de l'espace paradisiaque et leur descente à l'espace terrestre :

« Puis le Diable, afin de leur rendre visible ce qui leur était caché - leurs nudités - leur chuchota, disant : “Votre Seigneur ne vous a interdit cet arbre que pour vous empêcher de devenir des Anges ou d'être immortels !”. Et il leur jura : “Vraiment, je suis pour vous deux un bon conseiller”. Alors il les fit tomber par tromperie. Puis, lorsqu'ils eurent goûté de l'arbre, leurs nudités leur devinrent visibles ; et ils commencèrent tous deux à y attacher des feuilles

du Paradis. Et leur Seigneur les appela : “Ne vous avais-je pas interdit cet arbre ? Et ne vous avais-je pas dit que le Diable était pour vous un ennemi déclaré? ” ». Tous deux dirent : "Ô notre Seigneur, nous avons fait du tort à nous-mêmes. Et si Tu ne nous pardonnes pas et ne nous fais pas miséricorde, nous serons très certainement du nombre des perdants”.

“Descendez, dit [Allah], vous serez ennemis les uns des autres. Et il y aura pour vous sur terre séjour et jouissance, pour un temps.” “Là, dit (Allah), vous vivrez, là vous mourrez, et de là on vous fera sortir.”. Ô enfants d'Adam ! Nous avons fait descendre sur vous un vêtement pour cacher vos nudités, ainsi que des parures. - Mais le vêtement de la piété voilà qui est meilleur. - C'est un des signes (de la puissance) d'Allah. Afin qu'ils se rappellent. Ô enfants d'Adam ! Que le Diable ne vous tente point, comme il a fait sortir du Paradis vos père et mère, leur arrachant leur vêtement pour leur rendre visibles leurs nudités. Il vous voit, lui et ses suppôts, d'où vous ne les voyez pas. Nous avons désigné les diables pour alliés à ceux qui ne croient point, » (7 : 20-27)

Le point faible sur lequel le Diable, contre lequel Dieu les a mis en garde, a misé est le désir d'éternité chez l'être humain auquel il se présente comme un guide vers cela : « Puis le Diable le tenta en disant : "Ô Adam, t'indiquerai-je l'arbre de l'éternité et un royaume impérissable ? ” » (20 :120). En conséquence de l'infraction au premier contrat avec Dieu, l'être humain, hanté par le souci de l'immortalité, devient mortel. Après sa mort, il devrait rendre compte de ses actes pendant sa vie. Le dialogue a une valeur argumentative visant à montrer que Dieu n'a pas fait de tort au premier couple qui était injuste envers lui-même.

Les autres péripéties découlent principalement de ce conflit d'Adam et ses enfants contre Satan et ses adjoints. À un certain temps, des conduites vicieuses commencent à apparaître parmi les enfants d'Adam. C'est ainsi que commencèrent des missions des Prophètes qui visaient d'extraire les humains de leurs conduites immorales et de les guider vers Dieu, leur seigneur, mais ils n'avaient pas complètement réussi leurs missions (voir verset 2 :213). Les glissades qui émanent des humains procèdent de Satan fourvoyé.

Le récit et ses péripéties se poursuivent, ils sont en cours de déroulement dans ce monde d'ici-bas. Le discours coranique lui-même se présente comme y étant participant dans la mesure où il est une Écriture qui cherche à éloigner les hommes de l'Enfer et à les ramener

vers le Paradis. Les hommes sont mis en épreuve dans cette vie face aux tentations des forces diaboliques. La voie choisie ici-bas déterminerait la vie de l'au-delà entre grande félicité et pénible supplice. Ces péripéties se concluraient par un point culminant qu'est la fin du monde nommée dans le texte coranique l'Heure (as-sâ'a), le paroxysme de toute l'histoire de l'ici-bas.

La résolution ou le dénouement :

Ce serait le moment où la fin du monde serait arrivée et Dieu resterait seul dominant de l'univers ; ce serait la fin de la phase de l'évaluation qui vient clore le processus de transformation. Il ressusciterait toutes ses créatures anéanties, ensuite il les jugerait suivant les œuvres accomplies dans ce monde périssable. Ce jugement se serait soldé par des récompenses et des sanctions. Il serait caractérisé par le règne de la terreur :

« Le séisme [qui précédera] l'Heure est une chose terrible. Le jour où vous le verrez, toute nourrice oubliera ce qu'elle allaitait, et toute femelle enceinte avortera de ce qu'elle portait. Et tu verras les gens ivres, alors qu'ils ne le sont pas. Mais le châtement d'Allah est dur. » (22 : 1-2)

« Et on soufflera dans la Trompe, et voilà que, des tombes, ils se précipiteront vers leur Seigneur, en disant : “Malheur à nous ! Qui nous a ressuscités de là où nous dormions ? ” C'est ce que le Tout Miséricordieux avait promis ; et les Messagers avaient dit vrai. Ce ne sera qu'un seul Cri, et voilà qu'ils seront tous amenés devant Nous. Ce jour-là, aucune âme ne sera lésée en rien. Et vous ne serez rétribués que selon ce que vous faisiez. » (36 : 51-54).

Des uns résideront éternellement dans le Paradis ou dans l'Enfer tandis qu'une part d'entre eux attendra leur sort dans un endroit appelé Al'A'râf⁶. D'autres pourraient accéder au Paradis après avoir purgé une peine infernale.

L'état final :

⁶ Cet endroit abriterait les gens qui ont fait autant de bonnes que de mauvaises œuvres.

Ce serait le retour à l'équilibre pareil à celui de la situation initiale. Cependant, en plus du Paradis, il y aurait un nouvel élément qu'est l'Enfer. Il ne s'agirait non plus d'Adam et d'Ève, mais de leur postérité partagée entre les deux lieux, de jouissances et de souffrances ; le premier pour les vertueux et le deuxième pour les vicieux. À bien considérer des versets coraniques, l'état final n'est pas encore atteint mais son contenu est annoncé par l'emploi du futur comme dans le verset 21 de la sourate 14. On retrouve des dialogues entre ceux qui seraient rappelés à la vie de quelle nature qu'ils soient : Dieu, anges, hommes, diables, etc.

Les pécheurs vont se sentir abandonnés et livrés à eux-mêmes. Satan même les délaisserait et arguerait contre eux :

« Et quand tout sera accompli, le Diable dira : “Certes, Allah vous avait fait une promesse de vérité ; tandis que moi, je vous ai fait une promesse que je n'ai pas tenue. Je n'avais aucune autorité sur vous si ce n'est que je vous ai appelés, et que vous m'avez répondu. Ne me faites donc pas de reproches ; mais faites-en à vous-même. Je ne vous suis d'aucun secours et vous ne m'êtes d'aucun secours. Je vous renie de m'avoir jadis associé [à Allah]”. Certes, un châtement douloureux attend les injustes [les associateurs]. » (14 :22).

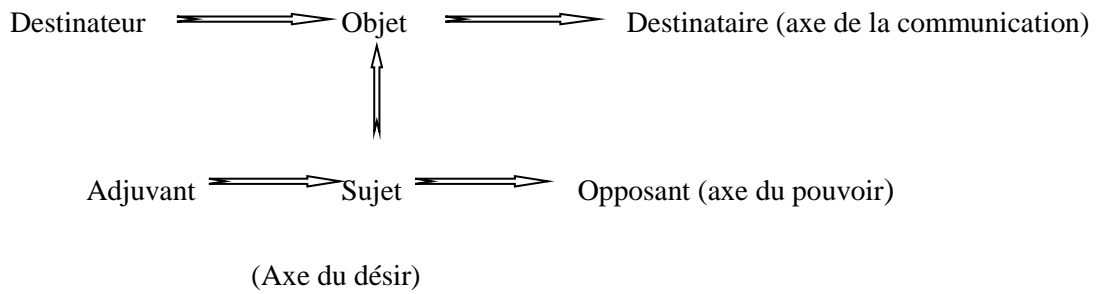
Ce serait une conclusion de ce scénario de fin prévue.

4.1.2.2 Des Schémas actantiels :

Dans ce récit de création d'Adam, dont les événements sont en cours de déroulement, les péripéties résultent des interactions des actants qui poursuivent des objectifs. Ce récit a un prolongement au présent et au futur. C'est la perspective selon laquelle le Coran envisage le monde, du début de la création à sa fin pour passer à un autre monde de l'au-delà.

Un énoncé s'analyse en sémiotique comme relation (de jonction ou disjonction) entre un sujet d'état et un objet-valeur. En effet, chaque objet a une certaine valeur pour un sujet. Celui-ci se trouve conjoint ou disjoint à cet objet où est investie la valeur convoitée.

Le schéma actantiel peut être représenté comme suit :



Voici des rôles actantiels dans le schéma canonique dans lequel nous prenons Satan et Adam comme exemples d'actants :

Satan sujet et anti-sujet :

Poussé par la **jalousie** (destinateur), le **Diable** (sujet) cherche à **tenter et corrompre Adam et ses descendants et à les empêcher d'atteindre le Paradis** (objet) à l'aide de **ses facultés de manigance et de séduction ainsi que celles de ses adjoints** (adjuvants) et à l'opposition de **Dieu et de ses émissaires** (opposants) afin de se réhabiliter **lui-même** (destinataire) qui est expulsé du Paradis. Le caractère polémique du récit de création d'Adam fait de Satan un anti-sujet qui projette une autre perspective d'antagoniste d'Adam et ses descendants. Dans ce cadre, il poursuit des anti-programmes contre eux jusqu'au jour du jugement dernier.

Adam sujet

Motivé par le **regret d'avoir désobéi à Dieu** (destinateur), **Adam ainsi que sa lignée** (sujet) sont en quête de **salut** (objet). Dans ce sens, ils sont assistés par **Dieu, ses messagers et ses Livres** (adjuvants) qui cherchent à les conduire dans la voie morale et religieuse contre leurs ennemis, **Satan et ses collaborateurs** (opposants) et visent le bien **des humains** (destinataires). Notons que la mission des Prophètes est achevée ; il ne reste que des discours religieux, dont fait partie le Coran, qui sont encore là comme rappel et avertissement contre le Diable qui sème le vice. Obéir aux enseignements des prophètes, c'est obéir à Dieu et alors assurer la prospérité.

4.1.3 Les composantes du schéma narratif canonique

Le schéma narratif articule des programmes d'action qui rendent compte des événements d'un récit. Une transformation narrative peut s'analyser en un programme narratif qui enchaîne quatre phases logiquement articulées : la manipulation, la compétence, la performance et la sanction. Chacune de ces phases convoque des rôles actantiels et les met en scène.

4.1.3.1 *La manipulation*

C'est la phase initiale d'un programme narratif, c'est le moment de faire faire quelque chose à quelqu'un. C'est là où s'instaure le sujet opérateur et se projette l'action à réaliser. Ce rôle actantiel est dû au destinataire qui est derrière le motif qui pousse le sujet à agir (par persuasion, menace, promesse, séduction, injonction, etc.) et est le garant des valeurs en jeu dans son projet d'action. Par conséquent, le sujet opérateur se trouve modalisé par le *vouloir-faire* et/ou le *devoir-faire* pour entreprendre son programme d'action. Cette phase de manipulation peut être représentée de cette manière :

$$F \{S1 \rightarrow F2 [S2 \rightarrow (S3 \wedge O)]\}$$

$$F \{S1 \rightarrow F2 [S2 \rightarrow (S3 \vee O)]\}$$

S1 = destinataire, S2 = sujet du faire et S3 = sujet d'état

Courtés (1991, p. 100) attire l'attention sur le fait que la manipulation est un terme qui, en sémiotique, est expurgé de toute connotation psycho-sociologique ou morale et qui désigne seulement une relation factitive. Étant donné la portée législative du Coran, il comprend un grand nombre d'actes de langage illocutoires avec des prescriptions de faire ou d'être. C'est essentiellement le principe religieux qui vise à prêcher en vue de convertir les destinataires, de changer l'état des choses. Par ailleurs, Le discours coranique est également centré sur la manipulation divine. Dans plusieurs versets, il est rendu compte de Prophètes envoyés par Dieu pour inciter les gens à se départir de leurs mauvaises œuvres et d'en accomplir les

bonnes. L'objectif principal en est la conversion des destinataires-sujets. La manipulation divine met en jeu la grâce et la bonté divines ainsi que sa disgrâce envers ceux qui démentent les messagers.

4.1.3.2 *La compétence :*

Pour réaliser une performance, il faudrait qu'il y ait des conditions nécessaires à sa réalisation, tous ses préalables. Le sujet opérateur (sujet du faire) doit être doté de ces conditions. De ce fait, l'on parle de conditions de *savoir-faire* ou de *pouvoir-faire* ou *les deux à la fois* qui sont des modalisations en état de virtualité. La compétence ne signifie pas nécessairement le passage à l'acte ; un sujet compétent dans un tel ou tel domaine peut ne jamais passer au stade de la réalisation. Dans le domaine religieux, l'on parle parfois, par exemple, de musulmans ou chrétiens non pratiquants, et même d'infidèles.

Courtés (op. cit.103-104) distingue la **compétence** sémantique et la **compétence modale**, lesquelles sont les deux faces de la compétence du sujet de faire. La compétence sémantique est la virtualisation du PN qui sera effectivement réalisée par la suite, et que le sujet garde, pour ainsi dire à sa disposition ; elle est un peu comme la marche à suivre ; comme un livre de recettes pour un cuisinier. Pour un croyant du message coranique, le Coran fait partie des compétences modales qui peuvent le rendre conjoint à l'objet culturel. La compétence modale est de nature proprement syntaxique : elle est celle qui rend possible le passage de la virtualisation à la réalisation du PN, et qui peut être décrite comme une organisation hiérarchique de **modalités**. Généralement, en sémiotique, l'instance de cette compétence peut s'articuler selon au moins quatre modalités : le /vouloir/, le /devoir/, le /savoir/ et le /pouvoir/.

La compétence peut être elle-même un objet disjoint ou conjoint par rapport au sujet opérateur. Au niveau de la compétence, l'objet acquis n'est pas encore objet principal de la performance, mais une condition nécessaire pour l'acquérir : on appelle **objet modal** ce nouveau type d'objet (Groupe d'Entrevignes, 1987, p17). Il est appelé *modal* car il correspond aux modalités du faire. Son acquisition est une performance modale qui rend le sujet

opérateur qualifié pour la performance principale de réalisation. Cette acquisition peut constituer un PN subordonné au PN principal et peut couvrir la totalité d'un récit.

Dans le texte coranique, les « miracles » produits par les Prophètes représentent la valeur modales du /pouvoir faire/. Ils s'en servent pour prouver leur état de conjonction avec l'objet-valeur de prophétie en vue d'une transformation principale qu'est l'appel à Dieu qui les aurait mandatés à cet effet. Par contre le Diable est doté d'objets modaux qui l'aideraient à dévier les gens, son principal objet-valeur. En effet, dans le Coran, Dieu lui dit dans un passage conversationnel :

« Excite, par ta voix, ceux d'entre eux que tu pourras, rassemble contre eux ta cavalerie et ton infanterie, associe-toi à eux dans leurs biens et leurs enfants et fais-leur des promesses”. Or, le Diable ne leur fait des promesses qu'en tromperie. Quant à Mes serviteurs, tu n'as aucun pouvoir sur eux”. Et ton Seigneur suffit pour les protéger ! » (17 : 64-65).

À partir de ce verset, la compétence du Diable est de séduire (faire vouloir) en jouant sur les points faibles. Soulignons que les biens que l'on possède ou des enfants que l'on procréé ne sont qu'une épreuve dans la perspective coranique : « Vos biens et vos enfants ne sont qu'une tentation » (64 : 15) (voir aussi 18 : 46).

Le Coran parle de ses faiblesses dans ce verset :

« On a enjolivé aux gens l'amour des choses qu'ils désirent : femmes, enfants, trésors thésaurisés d'or et d'argent, chevaux marqués, bétail et champs ; tout cela est l'objet de jouissance pour la vie présente, alors que c'est près d'Allah qu'il y a bon retour. Dis : “Puis-je vous apprendre quelque chose de meilleur que tout cela ? Pour les pieux, il y a, auprès de leur Seigneur, des jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, pour y demeurer éternellement, et aussi, des épouses purifiées, et l'agrément d'Allah.” Et Allah est Clairvoyant sur [Ses] serviteurs. » (3 : 14-15).

Le Diable, en tant que destinataire, dispose de compétence cognitive qui lui permettrait d'éblouir ses sujets. Dans la partie consacrée aux figures coraniques, nous traitons quelques détails sur le Diable et des compétences sémantiques et modales dont il est doté pour accomplir sa tâche d'enjôleur, lui et ses adjoints (voir infra. en page 289). En outre, le Coran

fait état des compétences divine qui en fait un être extra-performant exerçant son pouvoir de royauté sur l'ensemble de l'univers : « Quand Il décide d'une chose, Il lui dit seulement : "Sois"; et elle est aussitôt. » (3 : 47), « Quand Nous voulons une chose, Notre seule parole est : "Sois". Et, elle est. » (16 : 40),

La compétence du /pouvoir faire/ est nécessaire pour l'accomplissement du culte objet modal qui conduit à l'objet principal qu'est le paradis. Dans le Coran, des types de sujets sont exonérés de ces compétences. Autrement dit, c'est la compétence qui rend le sujet manipulé apte à réaliser ce qui est attendu de lui : « Nul grief sur les faibles, ni sur les malades, ni sur ceux qui ne trouvent pas de quoi dépenser (pour la cause d'Allah), s'ils sont sincères envers Allah et Son messager. Pas de reproche contre les bienfaiteurs. Allah est Pardonneur et Miséricordieux. » (9 : 91), « Nul grief n'est à faire à l'aveugle, ni au boiteux ni au malade. » (48 :17 »

4.1.3.3 *La performance*

Le programme narratif s'organise autour de la performance noyau. Dès que le sujet se sert des compétences dont il dispose, il se trouve dans un moment du *faire* où il actualise son *savoir-faire* et/ou son *pouvoir-faire* en vue d'une transformation affectant une situation ou un état. C'est-à-dire, une performance présuppose une compétence et non pas l'inverse. Il s'agit donc d'un *faire être*. La formulation symbolique de la performance est celle même du programme narratif (voir p. 242). Cependant, « pour qu'il y ait **performance**, il faut tout d'abord qu'il y ait syncrétisme actoriel des deux sujets : autrement dit, les deux rôles syntaxiques de S1 (comme sujet de faire) et de S2 (comme sujet d'état) doivent être pris en charge par un seul et même acteur. » (Courté, 1991, p. 103). Comme illustration, citons l'exemple d'Adam lorsqu'il était établi dans le paradis. Ici, l'on ne peut reconnaître ce fait comme une performance ; il s'agit d'un don fait par Dieu qui assume le rôle de S1.

Dans le Coran, les prophètes sont les sujets présentés comme acteurs accomplissant des performances principales d'appel à Dieu, lesquelles se composent de performances secondaires ou d'une macro-performance constituée de micro-performances répétitives. Si

l'on parle de celles-ci nous pouvons enregistrer des contre-performances d'autres sujets manipulés agissant sous l'instigation de leurs instincts ou d'autres forces manipulatrices. Le Coran rend compte de ce type de performances.

Il est principalement question de la performance divine autour de laquelle est centré le discours coranique ; Dieu a détruit les peuples révolus en se servant de ses compétences extraordinaires :

« N'ont-ils pas vu combien de générations, avant eux, Nous avons détruites, auxquelles Nous avons donné pouvoir sur terre, bien plus que ce que Nous vous avons donné? Nous avons envoyé, sur eux, du ciel, la pluie en abondance, et Nous avons fait couler des rivières à leurs pieds. Puis Nous les avons détruites, pour leurs péchés ; et Nous avons créé, après eux, une nouvelle génération. » (6 : 6),

« Nous déchaînâmes contre eux un vent violent et glacial en des jours néfastes, afin de leur faire goûter le châtement de l'ignominie dans la vie présente. Le châtement de l'au-delà cependant est plus ignominieux encore, et ils ne seront pas secourus. Et quant aux Thamūd, Nous les guidâmes ; mais ils ont préféré l'aveuglement à la guidée. C'est alors qu'ils furent saisis par la foudre du supplice le plus humiliant pour ce qu'ils avaient acquis. » (41 : 16-17)

4.1.3.4 La sanction

C'est la phase finale du programme narratif. Elle correspond au moment d'évaluation du programme d'action accompli (situations transformées, compétences mises en œuvre, tâches exécutées). Elle ne doit pas être confondue avec le résultat pratique de la performance. Un état est posé en face d'une instance susceptible de l'interpréter. Consécutivement à la performance, l'agent de l'interprétation (le destinataire) émet un jugement sur les transformations accomplies et sa « qualité ». L'/être /et le /paraître/ sont des catégories de *véridiction* qui permettent de rendre compte des diverses modalisations de l'énoncé d'état :

On utilise pour l'analyse le terme de *véridiction* et non le terme de *vérité*, pour souligner que, dans les discours, les énoncés d'état n'ont pas de vérité « en soi », mais que celle-ci est construite et qu'elle apparaît comme « effet » d'un processus sémiotique que l'analyse décrit

par la combinaison des plans de la manifestation et de l'immanence. (Groupe d'Entrevernes, 1987, p. 42).

Le sujet opérateur se voit attribuer un *objet-message* qui qualifie son identité de sujet reconnu. Notons que ce moment se solde de rétribution qui peut être positive ou négative. De cet angle de vue, « La manipulation et la sanction présupposent un contrat : du point de vue du destinataire-sujet, le contrat est proposé, voire imposé, par le destinataire manipulateur, et la vérification de son exécution est effectuée par le destinataire juge, dans le cadre de la sanction ». (Courtés, 1991, p. 100). Dans le Coran, il est indiqué que Dieu a conclu avec les humains un contrat dont l'application les mènerait au Paradis ou à l'enfer qui constituent l'objet-message de la phase de la sanction (voir 7 : 172).

La sanction dépend d'un système axiologique par rapport auquel le sujet opérateur est mobilisé, incité à effectuer un tel parcours narratif puis jugé sur son action. De la sorte, dans le texte coranique des versets peuvent constituer des règles-contrats à la lumière de quoi les sujets humains seraient sanctionnés : « Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité. Elle sera récompensée du bien qu'elle aura fait, punie du mal qu'elle aura fait. »⁷ (2 : 286), « Quiconque viendra avec le bien aura dix fois autant ; et quiconque viendra avec le mal ne sera rétribué que par son équivalent. Et on ne leur fera aucune injustice. » (6 : 160), mais aussi « Nul pécheur ne portera les péchés d'autrui. » (39 : 7), « Quiconque viendra avec le bien, aura meilleur que cela encore ; et quiconque viendra avec le mal, (qu'il sache que) ceux qui commettront des méfaits ne seront rétribués que selon ce qu'ils ont commis. » (28 : 84), « Ce jour-là donc, les excuses ne seront pas utiles aux injustes et on ne leur demandera pas à chercher à plaire à [Allah]. » (30 : 57)

Les versets ci-après présentent des données sur des traits de Dieu manipulateur et juge :

⁷ La suite de ce verset est une invocation à Dieu de ne pas s'en prendre aux fidèles de leur oubli ou de leur erreur. De même ils l'implorant de ne pas les charger des fardeaux comme il l'a fait contre ceux vécurent avant eux et de ne pas leur imposer ce qu'ils ne supportent pas. C'est-à-dire, les sujets opérateurs demandent que leurs performances ne soient sanctionnées qu'en fonction de leurs compétences et, corrélativement, qu'ils ne soient pas jugés quant à leurs défaillances.

« Et pour ceux qui, s'ils ont commis quelque turpitude ou causé quelque préjudice à leurs propres âmes (en désobéissant à Allah), se souviennent d'Allah et demandent pardon pour leur péchés - et qui est-ce qui pardonne les péchés sinon Allah ? - et qui ne persistent pas sciemment dans le mal qu'ils ont fait. » (3 : 135),

« Et Allah n'est point tel qu'Il les châtie alors qu'ils demandent pardon. » (8 : 33),

« La révélation du livre vient d'Allah, le Puissant, l'Omniscient. Le Pardonneur des péchés, l'Accueillant au repentir, le Dur en punition, le Détenteur des faveurs. Point de divinité à part Lui et vers Lui est la destination. » (40 : 2-3),

« Et c'est Lui qui agrée de Ses serviteurs le repentir, pardonne les méfaits et sait ce que vous faites. » (42 : 25).

Or, la question du pardon divin constitue une deuxième chance au cas où l'on aurait manqué un /devoir faire/ ou un /devoir ne pas faire/.

Courtés (1991, p. 106) résume le schéma narratif dans le tableau suivant :

<i>compétence</i>		<i>Performance</i>
<i>Modalités virtualisantes</i>	←	<i>Modalités actualisantes</i>
	←	<i>Modalités réalisantes</i>
<i>Devoir faire</i>		<i>Savoir faire</i>
<i>Vouloir faire</i>		<i>Faire être</i>
		<i>Faire faire</i>
<i>Instauration du sujet</i>		<i>Qualification du sujet</i>
		<i>Réalisation du sujet</i>

Si nous examinons le discours coranique, nous y trouvons que lors de la création d'Adam, toute l'humanité s'est engagée dans une sorte de pacte originel (*mîthâq*) avec Dieu dans le but de lui obéir complètement. Le *mîthâq* signifie le lien solide, l'engagement sûr de confiance qui avait été scellé dans l'a-temps ontologique, qui définit la relation de l'homme à Dieu, sans prérogative accordée à tel ou tel groupe.

Pourtant, les humains se sont montrés ingrats et dénégateurs. Ils sont devenus polythéistes :

« Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner sur eux-mêmes : “Ne suis-Je pas votre Seigneur ? ” Ils répondirent : “Mais si, nous en témoignons...” - afin que vous ne disiez point, au Jour de la Résurrection : “Vraiment, nous n'y avons pas fait attention” ou que vous auriez dit (tout simplement) : “Nos ancêtres autrefois donnaient des associés à Allah, et nous sommes leurs descendants, après eux. Vas-Tu nous détruire pour ce qu'ont fait les imposteurs ? ”. Et c'est ainsi que Nous expliquons intelligemment les signes. Peut-être reviendront-ils ! » (7 : 172-174).

Sémiotiquement parlant, le Coran présente un certain contrat fiduciaire ; celui-ci, n'étant pas toujours manifesté dans les textes, présuppose accord entre les partenaires de l'échange sur la valeur des objets échangés :

Chaque sujet doit acquérir un savoir sur la valeur relative des objets de l'échange. La transformation narrative, dans ce cas présuppose, une autre opération de l'ordre du savoir, qu'on appelle opération cognitive au terme de laquelle une valeur est proposée et/ou reconnue aux objets. (Groupe d'Entrevernes, 1987, p. 28).

Le texte regorge de ce type de contrats fiduciaires où des rétributions accordées à l'au-delà (ou parfois dans ce monde d'ici-bas) sont mises en face des qualités des œuvres accomplies dans ce monde. Nous lisons au fil du texte coranique les punitions divines infligées aux peuples qui accomplissaient des actes jugés ignobles ; ces peuples avaient rompu le *mîthâq* et avaient une non-réception au Messager de Dieu. C'est la crédibilité accordée ou réfutée à des valeurs des savoirs contenus dans le discours coranique qui distingue les croyants des mécréants ; les uns s'engagent dans le contrat proposé ou imposé, les autres ne le font pas. C'est également, le degré de crédibilité accordée qui fait différer les croyants des uns des autres : des extrémistes, des rigoristes, des modérés, des laxistes, etc.

La sanction est mise en avant au travers du sort que chacun subirait le jour du Jugement dernier : Dieu manipulateur jugeur à l'au-delà porterait un jugement épistémique sur la conformité ou la non-conformité des performances des sujets humains par rapport aux données du contrat préalable. Évidemment, la manipulation et la sanction ne peuvent se faire qu'en référence à un univers de valeurs axiologiquement déterminé. La reconnaissance occupe une grande place dans le discours coranique. L'énonciateur, après

avoir relaté des actes commis par des peuples révolus, évalue les états transformés et les performances réalisées, en l'occurrence les pratiques morales en cause. Ou bien, il fait suivre des énoncés, inhérents à un état de personnes ou de choses, en émettant un jugement qui leur correspond. Ces opérations interprétatives qui caractérisent le Coran sont notées en fin de versets par des expressions de type « ceux-là sont », « voici » : « Ceux-là sont parmi les gens de bien. » (3 : 114)

La sanction, dans la perspective coranique, serait fonction des systèmes axiologiques contenus dans les Écritures, notamment dans le Coran. La première forme de sanction est celle dite cognitive et qui aurait lieu lors de l'évaluation des actes des humains. Elle porterait sur l'**être** des destinataires-sujets. La sanction cognitive consiste dans le jugement épistémique que Dieu destinateur émettrait quant à la véracité des exploits et des performances réalisées par des sujets dans ce monde. Soulignons que, dans le monde de l'au-delà, il n'y aurait que l'**être** (qui relève de l'**immanence**) et point de **paraître** (qui est de l'ordre de la **manifestation**) dans la modalisation selon le **vrai**. En principe, les choses sont ce qu'elles paraissent.

Le faire interprétatif, selon Groupe d'Entrevernes (op. cit. p. 47), est une corrélation entre le plan de la manifestation et le plan de l'immanence : si l'on passe du plan de la manifestation (paraître et non paraître) au plan de l'immanence (être et non être), on opère sur un faire interprétatif dit PROSPECTIF. Si l'on passe du plan de l'immanence au plan de la manifestation, on opère sur un faire interprétatif dit IMPERATIF. Puisqu'une relation est présumée entre /être X/ et /paraître Y/, l'on parle de relation fiduciaire entre manifestation et immanence. Le sujet du faire interprétatif conclut de l'une à l'autre. L'/être/ relève du profond, du réel ou du spirituel alors que le /paraître/ est de l'ordre du superficiel et de l'extérieur.

À cet égard, la modalisation selon le vrai se définit par l'opposition entre /être/ et /paraître/, mais, selon le Coran, lors du jugement dernier, le paraître serait désactivé car les organes de l'être humain seraient pris pour témoins contre lui-même (voir les versets (36 :65) et (41 : 19-21) cités en page 342). Dieu destinateur jugeur disposerait des signes du

/paraître/ qui lui permettraient de distinguer les fautifs des véridiques. Des croyants vont conjoindre l'/être/ et le /paraître/ qui se manifesteraient par le biais de l'apparence de leurs visages éclairés, cela les situerait dans le vrai. En revanche, les mécréants, dont les visages seraient assombris conjoindront le /non être/ et le /non paraître/ qui les mettraient en position du **faux** :

« Au jour où certains visages s'éclaireront, et que d'autres s'assombriront. À ceux dont les visages seront assombris (il sera dit) : “avez-vous mécru après avoir eu la foi ? ” Eh bien, goûtez au châtement, pour avoir renié la foi. Et quant à ceux dont les visages s'éclaireront, ils seront dans la miséricorde d'Allah, où ils demeureront éternellement. » (3 :106-107).

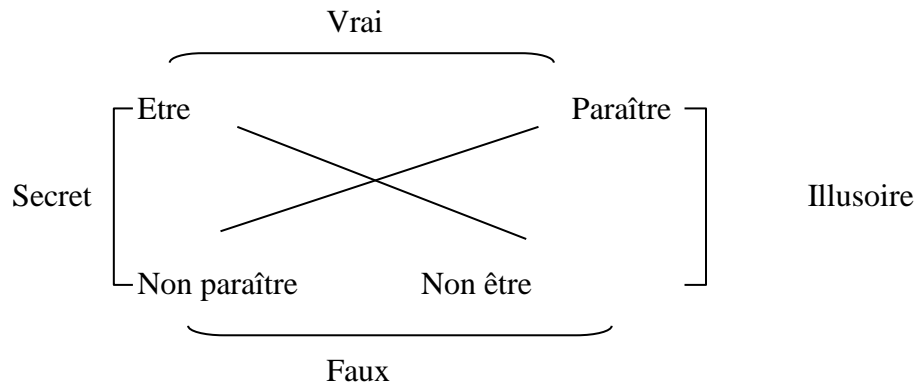
Dieu destinateur-judicateur évaluerait, comme nous le disions, les résultats des performances des sujets humains et la conformité de celles-ci avec le contrat. D'ailleurs, ce que le contrat préalable stipulait serait rappelé aux concernés :

« Ne vous ai-Je pas engagés, enfants d'Adam, à ne pas adorer le Diable ? Car il est vraiment pour vous un ennemi déclaré, et [ne vous ai-Je pas engagés] à M'adorer ? Voilà un chemin bien droit. Et il a très certainement égaré un grand nombre d'entre vous. Ne raisonnez-vous donc pas ? Voici l'Enfer qu'on vous promettait. » (36 : 60-63).

Ce verset laisse entendre que le Diable atteint rapidement et efficacement ses objectifs.

Dans la vie d'ici-bas, les êtres humains peuvent mettre en jeu leur /paraître/ pour, en quelque sorte, refléter leur /être/. Pourtant, dans le discours coranique, Dieu, juge suprême et omniscient, est au courant de la véracité ou de la fausseté des actes de chacun puisqu'il sait ce que ses créatures dissimulent contrairement à un être humain qui ne peut juger qu'à partir de l'apparence. En effet, l'on ne peut pas avoir accès à ce qui relève de l'intrinsèque d'autrui. C'est pourquoi des versets coraniques incitent à se méfier des aspects extérieurs.

Le Coran se donne le qualificatif de Forqân pour distinguer le vrai du faux. À bien considérer la configuration d'ensemble du texte coranique nous y discernons ces deux mots dichotomiques représentables sur le carré sémiotique (voir Courtés, 1991, p115) :



Si nous considérons des versets coraniques et les soumettons à ces catégories de la modalisation véridictoire qui jouent sur les axes de l'immanence et de la manifestation, nous pouvons classer les hommes en fonction de leur rapport à la foi dans les ordres suivants :

L'ordre du vrai (ce qui est et qui paraît) :

Il s'agit de vrais croyants qui déclarent leur foi et pratiquent manifestement leurs cultes. Ils sont caractérisés de véridiques : « Et ceux qui remplissent leurs engagements lorsqu'ils se sont engagés, ceux qui sont endurants dans la misère, la maladie et quand les combats font rage, voilà les véridiques et voilà les vrais pieux ! » (2 : 177), « Les vrais croyants sont seulement ceux qui croient en Allah et en Son messager, qui par la suite ne doutent point et qui luttent avec leurs biens et leurs personnes dans le chemin d'Allah. Ceux-là sont les véridiques. » (41 : 15). Il ne faudrait omettre que les peuples auxquels sont envoyés les messagers réclamaient des preuves et des miracles (relavant de la manifestation) qui légitiment leurs missions de prophètes (relavant de l'être). Concernant les divinités adorées, le Coran considère tout adoré, hormis Allâh, comme étant faux : « Il en est ainsi parce qu'Allah est la Vérité, et que tout ce qu'ils invoquent en dehors de Lui est le Faux » (31 : 30).

L'ordre du secret (ce qui est mais ne paraît pas) :

Dans le texte coranique, il existe ceux qui croient et n'osent pas le déclarer publiquement par crainte des autres mécréants qui oppriment les croyants, comme c'était le cas de certains musulmans à la Mecque : « S'il n'y avait pas eu des hommes croyants et des

femmes croyantes (parmi les Mecquoises) que vous ne connaissiez pas et que vous auriez pu piétiner sans le savoir, vous rendant ainsi coupables d'une action répréhensible... » (48 : 25). Le Coran incite à se méfier des apparences. Des musulmans qui dissimulent leurs religions se situeraient dans la classe du « secret », car ils peuvent être vus parmi les mécréants alors qu'ils ont cru au message divin.

L'ordre de l'illusoire ou du mensonger (ce qui n'est pas mais qui paraît) :

Ce sont les hypocrites qui affichent leur foi et dissimulent leur mécréance. Quiconque voit leurs conduites serait abusé quant à leur foi qu'ils affichent. L'homme se fie souvent à l'apparence. Il y a un dédoublement des personnalités en deux attitudes dont celle apparente est trompeuse. Ils ne sont pas comme ils disent ou font. Le Coran parle des hypocrites et les décrit ainsi :

« Quand les hypocrites viennent à toi, ils disent : “Nous attestons que tu es certes le Messenger d'Allah”; Allah sait que tu es vraiment Son messenger; et Allah atteste que les hypocrites sont assurément des menteurs. Ils prennent leurs serments pour bouclier et obstruent le chemin d'Allah. Quelles mauvaises choses que ce qu'ils faisaient ! C'est parce qu'en vérité ils ont cru, puis rejeté la foi. Leurs cœurs donc, ont été scellés, de sorte qu'ils ne comprennent rien. Et quand tu les vois, leurs corps t'émerveillent ; et s'ils parlent, tu écoutes leur parole. Ils sont comme des bûches appuyées (contre des murs) et ils pensent que chaque cri est dirigé contre eux. » (63 : 1-4).

Du point de vue coranique, la vie donne des illusions aux humains, elle apparaît telle qu'elle ne l'est pas véritablement : « Cette vie d'ici-bas n'est pas qu'amusement et jeu. La Demeure de l'au-delà est assurément la vraie vie, s'ils savaient » (29 : 64). Cela veut dire qu'elle paraît vivable avec les biens de ce monde, mais elle est éphémère et le Coran essaie de rompre cet état de choses avec le contenu de ses versets.

L'ordre du faux (ce qui n'est pas et ne paraît pas) :

Il est question des incroyants qui s'opposent catégoriquement au message coranique. Leurs comportements professés et décrits dans le Coran reflètent leurs convictions ou leurs

aversions internes vis-à-vis de la nouvelle religion. « On a enjolivé la vie présente à ceux qui ne croient pas, et ils se moquent de ceux qui croient. » (2 : 212), « Ceux qui ne croient pas aux signes d'Allah, tuent sans droit les prophètes et tuent les gens qui commandent la justice, annonce-leur un châtiment douloureux. » (3 : 21), « Ceux qui ne croient pas dépensent leurs biens pour éloigner (les gens) du sentier d'Allah. » (8 : 36), « Ceux qui ne croient pas en l'au-delà leurs cœurs nient (l'unicité d'Allah) et ils sont remplis d'orgueil. » (16 : 22). Les associants, les mécréants ; des gens du Livre, les impies ou dénégateurs parmi tous les Envoyés de Dieu se situeraient sur le plan du faux.

Autrement dit, tous les opposants de la prophétie, du premier au dernier des prophètes en plus de Satan, premier opposant de Dieu, sont dans le Faux ; le Coran leur donne tort. Leur caractère du faux peut atteindre son paroxysme ; ils ne s'en tiennent pas seulement à la dénégation mais en viennent jusqu'au statut d'inventer un mensonge contre Allah (voir verset 61 : 7). Dans la perspective coranique, les gens du Livre peuvent être classés dans la catégorie du faux, ils adorent Dieu mais ne veulent croire en son messenger jugé « Ummî ». Ils refusent le Coran, ils occultent des vérités contenus dans leurs Écritures. Ils sont proches des incroyables. Ce mot pluriel en arabe est *kuffâr* dont le singulier est *kâfir* qui vient du verbe *kafara*. Ce verbe désigne l'acte de camoufler, de couvrir, de dissimuler. Leur attitude est une croyance qui implique une fausseté. C'est la contrefaçon du Vrai qui rendrait des gens du Livre dans la catégorie du faux ; les juifs et les chrétiens ont respectivement donné comme fils de Dieu Uzayr et Jésus (voir (9 :30) et (5 : 18)).

Comme remarque, nous pouvons dire que le stratagème positif ou négatif fait partie de l'attitude trompeuse. Quiconque perçoit une attitude d'un être humain, qui est un **faire persuasif**, se ferait un **faire interprétatif** qui y correspond. Étant donné l'aspect législatif du Coran, le jour du Jugement dernier, Dieu destinateur-judicateur peut statuer des sorts des êtres à partir de la manifestation proposée par chaque actant. Comme nous l'avons noté ci-dessus, d'après les versets 106-107 de la sourate 3, chacun aurait une **marque** de son parcours dans l'ici-bas : une figure éclairée est une marque positive tandis qu'une figure assombrie est une marque négative. Il s'agit des signes qui permettent la **reconnaissance** des bienveillants et la

disqualification des malveillants. Chaque sujet souhaiterait communiquer son parcours cognitif qui relève de la modalité du /faire savoir/. Mais, dans ce futur monde, la marque « éditée » indique une modalité de /pouvoir faire savoir/ imposée, puisqu'il n'existerait pas une modalité de /vouloir faire savoir/ et ce faisant, cette marque serait neutralisée. Aucune apologie ne serait permise : « ô vous qui avez mécru ! Ne vous excusez pas aujourd'hui Vous ne serez rétribués que selon ce que vous œuvriez. » (66 : 7)

D'autre part, la sanction pragmatique porterait sur le **faire** des sujets qui ont réalisé des performances, à savoir des actes culturels et moraux, enregistrées par des anges tout le long de la vie de chacun d'eux. La vie de chaque sujet constitue, pour ainsi dire, son parcours narratif allant de sa puberté à sa mort. Chacun recevrait une contrepartie de ses performances, en l'occurrence une rétribution, soit en ayant tenu ses engagements du contrat, soit en les ayant enfreints : « Ce qui est en jeu dans le contrat est un système axiologique où les valeurs sont les valeurs marquées positivement ou négativement » (Courtés, 1991, p112). Dans ce cadre, la **rétribution**, seconde face de la sanction pragmatique, serait une **récompense** ou une **punition** comme contrepartie reçue par les sujets. Bref, l'on passe de la dimension cognitive à la dimension pragmatique, d'un *savoir sur l'être* à un *faire être*.

Dans certains versets, l'accent est mis sur la sanction qui aurait lieu dans l'autre vie en mettant en scène les perdants qui ont raté leur épreuve dans ce monde, les axiologies et les contrats étaient fixés dans ce monde d'ici-bas dans les Écritures apportées par les prophètes. Ils demanderaient à Dieu juge de leur donner une autre chance, ils croiraient et feraient de bonnes œuvres, mais leur quête serait refusée : « Si tu voyais alors les criminels [comparaître], têtes basses devant leur Seigneur ! “Notre Seigneur, Nous avons vu et entendu, renvoie-nous donc afin que nous puissions faire du bien ; nous croyons (maintenant) avec certitude” » (32 :12)

Le discours coranique est centré sur l'épreuve sous ses trois formes, qualifiante, décisive et glorifiante qui correspondent respectivement à la compétence, la performance et la sanction. Voici, entre autres, des versets qui le montrent :

« ... Celui qui a créé la mort et la vie afin de vous éprouver (et de savoir) qui de vous est le meilleur en œuvre, et c'est Lui le Puissant, le Pardonneur. » (67 : 2),

« Toute âme doit goûter la mort. Nous vous éprouverons par le mal et par le bien [à titre] de tentation. Et c'est à Nous que vous serez ramenés. » (21 : 35),

« Très certainement, Nous vous éprouverons par un peu de peur, de faim et de diminution de biens, de personnes et de fruits. Et fais la bonne annonce aux endurants, qui disent, quand un malheur les atteint : “Certes nous sommes à Allah, et c'est à Lui que nous retournerons”. Ceux-là reçoivent des bénédictions de leur Seigneur, ainsi que la miséricorde ; et ceux-là sont les biens guidés. » (2 : 155-157).

Considérons une partie des épreuves et des principes de sanction dans le texte coranique :

« Nous avons éprouvé les gens de Pharaon par des années de disette et par une diminution des fruits afin qu'ils se rappellent. (7 : 130),

« Ô enfants d'Adam ! Si des messagers [choisis] parmi vous viennent pour vous exposer Mes signes, alors ceux qui acquièrent la piété et se réforment, n'auront aucune crainte et ne seront point affligés. Et ceux qui traitent de mensonges Nos signes et s'en écartent avec orgueil, sont les gens du Feu et ils y demeureront éternellement. (7 : 35-36),

« Et Nous les avons répartis en communautés sur la terre. Il y a parmi eux des gens de bien, mais il y en a qui le sont moins. Nous les avons éprouvés par les biens et par des maux, peut-être reviendraient-ils (au droit chemin) » (7 : 168),

« “Si Nous voulions, Nous apporterions à chaque âme sa guidée. Mais la parole venant de Moi doit être réalisée : “J'emplirai l'Enfer de djinns et d'hommes réunis”. » (32 : 13),

« Dis : “Chercherais-je un autre Seigneur qu'Allah, alors qu'Il est le Seigneur de toute chose ? Chacun n'acquiert [le mal] qu'à son détriment : personne ne portera le fardeau (responsabilité) d'autrui. Puis vers votre Seigneur sera votre retour et Il vous informera de ce en quoi vous divergez. C'est Lui qui a fait de vous les successeurs sur terre et qui vous a élevés, en rangs, les uns au-dessus des autres, afin de vous éprouver en ce qu'Il vous a donné. (Vraiment) ton Seigneur est prompt en punition, Il est aussi Pardonneur et Miséricordieux. » (6 : 166-167).

Nous pourrions lire et conclure du Coran que Mahomet est le dernier prophète qui « commande le bien et interdit le mal » ; sa communauté est destinée à englober toute l'humanité :

Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes, vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah. Si les gens du Livre croyaient, ce serait meilleur pour eux, il y en a qui ont la foi, mais la plupart d'entre eux sont des pervers. (3 :110).

C'est donc, selon le Coran, le prophète de l'islam qui est en mesure d'accomplir la tâche de bon guide vers le salut :

Ceux qui suivent le Messager, le Prophète illettré qu'ils trouvent écrit (mentionné) chez eux dans la Thora et l'évangile. Il leur ordonne le convenable, leur défend le blâmable, leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises, et leur ôte le fardeau et les jougs qui étaient sur eux. Ceux qui croiront en lui, le soutiendront, lui porteront secours et suivront la lumière descendue avec lui ; ceux-là seront les gagnants. (7 :157).

Les performances de chacun sont limitées par un délai irréversible qu'est la mort. Après la mort, il n'y aurait aucune autre chance pour entreprendre une performance culturelle. La phase de sanction se traduirait en regret d'avoir manqué des performances dont Dieu était le destinataire et d'avoir accompli des performances dont le Diable était le destinataire :

« Le jour où l'injuste se mordra les deux mains et dira : “[Hélas pour moi !] Si seulement j'avais suivi chemin avec le Messager ! ... Malheur à moi ! Hélas ! Si seulement je n'avais pas pris “un tel” pour ami ! ... Il m'a, en effet, égaré loin du rappel [le Coran], après qu'il me soit parvenu”. Et le Diable déserte l'homme (après l'avoir tenté). (25 : 27-29),

« Puis, lorsque la mort vient à l'un d'eux, il dit : “Mon Seigneur ! Fais-moi revenir (sur terre), afin que je fasse du bien dans ce que je délaissais”. » (23 : 99-100),

« Et dépensez de ce que Nous vous avons octroyé avant que la mort ne vienne à l'un de vous et qu'il dise alors : “Seigneur ! Si seulement Tu m'accordais un court délai : je ferais l'aumône et serais parmi les gens de bien”. Allah cependant n'accorde jamais de délai à une âme dont le terme est arrivé. Et Allah est Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites. » (63 : 10),

« Et que ce jour-là, on amènera l'Enfer; ce jour-là, l'homme se rappellera. Mais à quoi lui servira de se souvenir ? Il dira : “Hélas ! Que n'ai-je fait du bien pour ma vie future! » (89 :23-24),

« Et là, ils hurleront : “Seigneur, fais-nous sortir; nous ferons le bien, contrairement à ce que nous faisons”. “Ne vous avons-Nous pas donné une vie assez longue pour que celui qui réfléchit réfléchisse ? L'avertisseur, cependant, vous était venu. Et bien, goûtez (votre punition). Car pour les injustes, il n'y a pas de secoureur”. » (35 : 37).

En conséquence, il n'y aurait pas de deuxième chance, il n'y aurait pas de rattrapage dans les épreuves divines. Dieu destinateur donne des répit et des délais à ses sujets pour reprendre leurs performances dont ils sont chargés dans la vie présente : « Si Allah s'en prenait aux gens pour leurs méfaits, Il ne laisserait sur cette terre aucun être vivant. Mais Il les renvoie jusqu'à un terme fixe. Puis, quand leur terme vient, ils ne peuvent ni le retarder d'une heure ni l'avancer ». (16 :61). De la sorte, les hommes se présentent comme des fautifs. Dans certains cas, ils ne se donnent pas tort. Une sanction à dimension cognitive de Dieu à propos des actes est différente de celle des humains, c'est ce dont renseigne ce verset : « Dis : “Voulez-vous que Nous vous apprenions lesquels sont les plus grands perdants, en œuvres ? Ceux dont l'effort, dans la vie présente, s'est égaré, alors qu'ils s'imaginent faire le bien. » (18 : 103-104). Dans ce verset, nous sommes en présence d'un certain conflit des interprétations, la sanction de Dieu s'oppose à celle de certains humains sur leurs PN.

4.1.4 Analyse et déductions :

Dans son refus de se prosterner, Satan n'était pas motivé uniquement par l'orgueil. Il était, à son tour, victime de dévoiement : "Puisque Tu m'as mis en erreur" a-t-il dit. En d'autres termes, Satan jure de soumettre les gens à la tentation car il était lui-même objet de tentation divine. Dieu jugeur évaluant le comportement d'Iblîs en émettant deux jugements véhiculés par cette interrogation qu'il lui adresse : « “ô Iblîs, qui t'a empêché de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes mains ? T'enfles-tu d'orgueil ou te considères-tu parmi les hauts placés ? ” » (38 :75).

L'énonciateur estime que c'était par orgueil qu'Iblîs avait agi : « à l'exception d'Iblîs qui s'enfla d'orgueil et fut du nombre des infidèles. » (38 : 74). En d'autres termes, le faire du sujet Diable devient objet d'un faire interprétatif pour un autre sujet que Dieu est. Avec cela, Dieu aurait visé une mobilité interactive dans le cosmos où régnait une certaine stabilité. Ce fait, passager et de médiation, a permis d'instaurer une nouvelle situation de dualisme dans laquelle le Diable assume le rôle d'antagoniste de Dieu. De ce fait, le Diable se prépare et dit avec intensité en s'adressant à Dieu : « Vois-Tu ? Celui que Tu as honoré au-dessus de moi, si Tu me donnais du répit jusqu'au Jour de la Résurrection ; j'éprouverai certes [la'htanikanna] sa descendance, excepté un petit nombre [parmi eux] » (17 :62).

De plus, l'on ne peut pas donner tort au Diable du moment qu'il dévoie car il est dévoyé. À prendre en compte des autres données, il a fait usage de son intellect et a agi ainsi, il désobéit car il aurait voulu obéir. En effet, Dieu ne permet aucunement de se prosterner à quiconque d'autre que lui. Alors, Satan a refusé l'abjuration du premier commandement divin, à sa savoir le témoignage de son unicité ; il a choisi de ne se prosterner qu'à Dieu, l'Unique. Admettons que le Diable ait raison, la question qui se pose est la suivante : pourquoi n'a-t-il pas essayé de recouvrer le pardon et la satisfaction de Dieu en se repentant comme l'avaient fait Adam et Ève ? Son impénitence serait à l'origine de la condamnation d'une importante part de la lignée d'Adam.

Khaṭībī⁸ (1988, p. 104) voit qu'« on peut, néanmoins, se poser la question : Pourquoi Allah ne sauverait-il pas le tout ? Pourquoi amputer ainsi le tout, en damnant éternellement une tranche ? On pourrait imaginer un pardon universel, sauf pour Iblîs. Apparemment, Allah condamne cette partie pour qu'Iblîs s'en charge. C'est là, pourtant un raisonnement trop commode pour l'esprit malin. La ruse ne commence qu'en perdant. Jamais Iblîs ne retient le salut comme possibilité. » En revanche, cette position de ténacité du Satan dans l'impénitence, serait derrière l'installation du conflit éternel entre le Bien et le Mal qui mène à l'équilibre de la vie sur terre dont parle certains religieux et philosophes.

⁸ Cité par Mustapha Ben Taïbi, *Quelques façons de lire le texte coranique*, éditions Lambert-Lucas, Limoges, 2009. p. 182.

De même, si Adam n'avait pas péché, il n'y aurait pas de communication avec Dieu, il vivrait dans la monotonie d'une vie « banale ». En revanche, Dieu aurait voulu un dynamisme dans l'univers, car « Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? » (10 : 99). L'arbre interdit avait un rôle, Dieu aurait pu l'éloigner complètement du lieu fréquenté par Adam. Or, « l'interdit sanctifie le permis, et fait de toute communication licite une prière » (Talbi et Bucaille, 1989, p. 134)

Satan est le premier utilisateur de syllogisme en comparant le feu à l'argile et en déduisant la priorité du premier, donc il est meilleur qu'Adam. Son raisonnement déductif a fait de lui le premier à tourner l'attention sur lui-même. Sa comparaison à une autre créature fait qu'il se démarque de la totalité des créatures et, subséquemment, inaugure le mal de la superbe ou de l'égoïsme. Le racisme est ainsi un vice accompli par Satan. Il a instauré l'individualité qui se heurte au principe d'unicité de Dieu. Sa rébellion et son antagonisme vis-à-vis de Dieu, sur son terrain-même, s'exprime par son défi lié, à la condition de le laisser subsister, à dévoyer les humains. D'ailleurs, il sait déjà qu'il y aurait un jour de résurrection. C'est pourquoi il demande un délai jusqu'à ce jour-là.

Dieu est le créateur de Satan ; il en connaît la configuration préconçue d'actant maléfique, il serait à l'origine des traits auxquels cette créature se caractérise. En tant qu'omniscient, il savait qu'il allait lui désobéir, il n'ignorait point le rôle qu'il allait incarner. Dieu lui avait donné la liberté et le pouvoir de se fourvoyer, mais il l'a laissé faire. C'est dans cet angle de vue que l'on peut dire qu'« une volonté préalablement arrêtée, qui avait prévalu, qui avait, dès le départ, tout prévu et programmé, ce qui prouve bien que tout ce qui existe, et tout ce qui existera, le Bien autant que la Mal, procède du Créateur, par décret préétabli (qadâ') » (Talbi et Bucaille, 1989, p. 127).

Qu'est-ce que Dieu voulait obtenir d'Iblîs, une obéissance ou une désobéissance ? Une obéissance maintiendrait le statu quo de l'univers, la création d'Adam ne serait pas une valeur ajoutée. Adam s'installerait alors au paradis éternellement. Or, la rébellion de Satan serait nécessaire pour la réalisation du projet divin d'investir son lieutenant sur terre. En outre,

« sans Iblîs, il n'y a pas de réelle liberté. Dieu ne pouvait créer la liberté sans créer Iblîs. Iblîs en est en effet le nécessaire réactif » (Talbi et Bucaille, 1989, p. 130). L'homme devrait être en face de deux voies pour mettre en valeur sa liberté de choix. Il y a une certaine causalité de "chute" mutuelle entre les deux protagonistes et antagonistes, Iblîs et Adam. La création de ce dernier est derrière la damnation du premier tandis que le premier est à l'origine de l'expulsion du deuxième du paradis.

Le refus d'Iblîs est double : il refuse la soumission à Dieu et à l'homme. Il faudrait signaler que ce refus a engendré un changement de statut d'Iblîs. Dès lors qu'il est damné, son nom dans le texte coranique devient *le Satan* ou *le Diable* [achchaytân], l'on passe d'un nom propre à un nom commun laissant entendre une mission à accomplir. Cela indique une certaine métamorphose, un changement d'état et de fonction. En perdant, il cherche à se réhabiliter même en survivant dans la malédiction. En lui accordant le délai, Dieu laisse une grande partie des humains à la merci de Satan.

Le terme *nudité* a une double signification, physique et spirituelle puisqu'il est joint, en expression, au terme "vêtement" (verset 2). Cette expression a un sens métaphorique : la moralité (ou la dévotion) est meilleure que l'apparence physique. L'état initial où s'opère la performance de Dieu serait marqué par la « stabilité » ou la « non corruption », « la glorification de Dieu », autrement dit « une certaine monotonie dans l'univers ». Ce qui nous pousse à dire ceci est la protestation des anges qui voient dans la nouvelle créature une corruption et écroulement du sang. Cette crainte présuppose un état comme celui décrit plus haut.

Le faire de « créer » fait passer le sujet Adam d'état d'« inexistant » à celui d'« existant ». Avec cette transformation nous pouvons nous attendre à des performances de type *épreuve glorifiante* ou *sanction* portant sur le projet de Dieu qui est un énoncé de faire, en l'occurrence le « dire ». C'est une mise en œuvre de la compétence langagière ou communicative : « Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : “Je vais établir sur la terre un vicaire “Khalifat”. Ils dirent : “Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ?” » (6 : 30). L'objection des

anges est un faire interprétatif prospectif. Ils ont éprouvé une certaine prémonition (figure lexématique, sentiment futurible). Ils sont passés de l'ordre de la manifestation (paraître) à celui de l'immanence (être) dans le but d'émettre leur jugement prémonitoire. Il s'agit d'un état de /pouvoir être/.

En revanche, nous pouvons constater un énoncé d'un faire interprétatif dans lequel Dieu ne voit pas les choses de la même manière que les anges, car le cognitif divin est hors d'atteinte de ses créatures : « Il dit : "En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas !" ». (6 :30). Alors, il passe à l'acte de réalisation ses compétences de /savoir faire/ et de /pouvoir faire/. Dans ce cas, Dieu est un sujet opérateur qui est lui-même son propre destinataire ; il s'agit d'une forme d'auto-destination. Nonobstant, l'énoncé de Dieu, selon lequel il sait ce que ses destinataires ignorent, renvoyant à un faire persuasif, n'a pas convaincu Iblîs.

Notons que la prémonition des anges se réaliserait dès l'incident d'assassinat perpétré par un fils d'Adam à l'encontre de son frère : « Son âme l'incita à tuer son frère. Il le tua donc et devint ainsi du nombre des perdants. » (5 : 30). À cela s'ajoute les perversions des peuples dont le Coran rend compte et qui sont en conjonction avec le vice et la désobéissance. Ajoutons-y ce verset significatif : « La corruption est apparue sur la terre et dans la mer à cause de ce que les gens ont accompli de leurs propres mains; afin qu'[Allah] leur fasse goûter une partie de ce qu'ils ont œuvré; peut-être reviendront-ils (vers Allah). » (30 : 41). Ces modèles de péchés des peuples ne sont que des rôles actantiels et thématiques du parcours figuratifs de l'homme *dhalûm* et *jahûl* (voir ces termes expliqués ci-dessus).

Le Mal serait, d'une manière ou d'une autre, créé par Dieu : « au niveau ontologique, le Mal existait en potentialité et en puissance en Iblîs. En ce sens, Dieu, en créant Iblîs, avait bien créé le Mal. Car le Mal n'aurait pas pu exister, *de lui-même*, s'il n'avait pas été créé. » (Talbi et Bucaille, 1989, p. 131). La création d'Adam a fait passer le Mal d'un état de virtualité /pouvoir être/ à l'état de réalité /être/. Le Coran affirme cette idée de dualisme du Bien et du Mal dans ce verset : « Ne l'avons-Nous pas guidé aux deux voies » (90 : 10). Dieu a créé en l'homme deux vocations antagonistes le Bien et le Mal : « Et par l'âme et Celui qui

l'a harmonieusement façonnée ; et lui a alors inspiré son immoralité, de même que sa piété ! »
(91 : 7-8)

Nous pouvons dire que la création d'Adam est un objet modal et l'objet-valeur serait l'adoration de Dieu : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent. » (51 : 56). Cela revient à dire que la création des *thaqalân* (les deux charges) est une performance et un programme d'usage ; une chose est faite en vue d'une autre chose. Cette idée est motivée par l'argumentation des anges, déclinée par Dieu : « ils dirent : “Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ?” » (6 :30). Il y a une sorte d'occultation du rôle du destinataire dans la mesure où l'on ne sait pas le motif qui a poussé les anges à objecter et à parler de ce qui relève d'un futur. Cela présuppose qu'ils auraient été témoins d'une créature, antérieure à Adam, qui aurait été en état de conjonction avec la corruption sur terre. Cette proposition n'apparaît pas comme telle dans le discours coranique, mais elle est présupposée par des effets de sens que nous repérons à la lecture.

Nous enregistrons aussi l'énoncé où le nom *Adam* est donné au nouveau créé. La dénomination donne l'impression que ce nom s'impose de lui-même si l'on prend en compte la signification du mot Adam, « un issu de la terre ». Nous enregistrons une relation particulière entre Adam et la terre. C'est pourquoi nous pouvons dire qu'Adam n'est pas créé pour s'installer au paradis, ce lieu ne lui était que passager. Peut-être, goûter les vicissitudes de la vie sur terre serait en mesure de faire connaître la valeur des délices paradisiaques. D'ailleurs, en sémiotique, l'on dit que les choses se connaissent par leurs contraires. Pour mieux illustrer cela, nous dirons qu'un misérable devenu aisé reconnaîtrait la valeur de son luxe mieux qu'un opulent n'ayant pas vécu la misère. La valeur de la satiété se reconnaît à l'aune de la faim, celle du bien-être se mesure à l'aune de la fatigue subie et ainsi de suite.

Un lien logique entre l'homme et la terre est noté par tant de versets coraniques : « C'est d'elle (la terre) que Nous vous avons créés, et en elle Nous vous retournerons, et d'elle Nous vous ferons sortir une fois encore. » (20 : 55), « Pour Allah, Jésus est comme Adam qu'Il créa de poussière, puis Il lui dit “Sois” : et il fut. » (3 : 59). Sa nature boueuse aurait fait

de l'homme un enclin à l'injustice (*dhalâm*) et imbibé d'outrecuidance due à l'ignorance (*jahûl*). Par ailleurs, selon le texte coranique, toutes les créatures, contrairement aux hommes, ont refusé *l'amânah*, traduit souvent à tort ou à raison par le terme *responsabilité* :

« Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes la responsabilité (de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal). Ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé ; car il est très injuste (*dhalâm*) [envers lui-même] et très ignorant (*jahûl*). [Il en est ainsi] afin qu'Allah châtie les hypocrites, hommes et femmes, et les associateurs et les associatrices, et Allah accueille le repentir des croyants et des croyantes. Allah est Pardonneur et Miséricordieux » (33 : 72-73)⁹.

En considérant, la fin de ces deux versets, nous pouvons dire que l'objet-valeur de Dieu, en créant l'homme faillible, est la mise en valeur de son essence de Miséricordieux. Dieu voudrait faire preuve de sa bienveillance ; sans la faillibilité humaine, la Miséricorde divine serait dépourvue de sens : qui en profiterait si ce n'est une créature fragilisée ? De même, une créature sans problème se passerait de son créateur. Le Créateur expie les péchés de ses sujets faibles, qui ne sont pas des laissés-pour-compte même s'il les a fait descendre : « Allah veut vous alléger (les obligations,) car l'homme a été créé faible. » (4 : 28)

À bien examiner les deux répliques contenues dans le verset 30 de la sourate 6 nous comprenons que la *sanctification* et la *glorification* sont autres que *l'adoration*, qui est un objet-valeur qui a poussé Dieu à intégrer une nouvelle créature dans l'univers. La conception divine est donc différente de celle des anges. Les sanctions cognitives respectives des sujets en question est divergente au sujet du faire pragmatique de Dieu, hiérarchiquement supérieur aux anges en tant qu'actant collectif. Le Coran l'affirme dans un verset « Mais s'ils s'enflent d'orgueil... ceux qui sont auprès de ton Seigneur [les Anges] Le glorifient, nuit et jour, sans jamais se lasser ! » (41 : 38). La glorification et la sanctification seraient jugées par Dieu comme des automatismes dépourvus de sens. Ils réduisent les créatures à l'état d'activité passive. Son rôle actantiel de Créateur se trouve sans véritable valeur.

⁹ C'est nous qui introduisons les mots arabes entre parenthèses.

Nous pouvons ajouter que des objets quêtés ont une dimension cognitive dans la mesure où ils reflètent la valeur de la performance du sujet opérateur. Les objets deviennent ainsi des objets-signes ou des objets-messages engagés en vue de démontrer, de /faire apparaître/ ou de / faire savoir/. Dans ce sens, quand Adam a fait preuve des savoirs devant les anges, ils ont reconnu la clairvoyance de Dieu :

« Et Il apprit à Adam tous les noms (de toutes choses), puis Il les présenta aux Anges et dit : “Informez-Moi des noms de ceux-là, si vous êtes véridiques ! ”. Ils dirent : “Gloire à Toi ! Nous n'avons de savoir que ce que Tu nous as appris. Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage”. Il dit : "Ô Adam, informe-les de ces noms ” Puis quand celui-ci les eut informés de ces noms, Allah dit : “Ne vous ai-Je pas dit que Je connais les mystères des cieux et de la terre, et que Je sais ce que vous divulguez et ce que vous cachez ? ” » (2 : 31-33).

À cet égard, Dieu était passé par différents rôles actantiels à savoir celui de sujet, virtuel, compétent ou qualifié, réalisé puis reconnu. La performance de créer un nouvel être doté de compétences, dont les gens sont dépourvus, aboutit à la constitution d'un sujet reconnu. Le Coran ne parle point du temps de la création des djinns ; est-elle antérieure ou postérieure à celle d'Adam ? C'est plutôt avant Adam, car Iblîs était considéré comme un membre de ce groupe de créatures avant de devenir un exclu

Cette situation narrative, où se trouvent les sujets, constitue un état de départ pour les transformations éparses qui vont suivre. En effet, Adam et sa femme sont dotés d'un pouvoir de prolifération. Leur descendance serait prise pour cible de représailles du Diable jusqu'à la fin des temps. Nous repérons un programme narratif qui est un énoncé de faire sous forme de projet de Satan qui jure de dévoyer les fils d'Adam :

« J'éprouverai certes [la'htanikanna] sa descendance, » (17 :62),

« “Puisque Tu m'as mis en erreur, [dit Satan], je m'assoierai [la'aq'oudanna] pour eux sur Ton droit chemin, puis je les assaillirai de devant, de derrière, de leur droite et de leur gauche. Et, pour la plupart, Tu ne les trouveras pas reconnaissants.” » (7 : 16-17),

« Allah l'a (le Diable) maudit et celui-ci a dit : “Certainement, je saisirai parmi Tes serviteurs, une partie déterminée. Certes, je ne manquerai pas de les égarer [la'oudillannahoum], je leur

donnerai de faux espoirs [la'oumanniyannahoum], je leur commanderai [la'âmourannahoum], et ils fendront les oreilles aux bestiaux; je leur commanderai [la'âmourannahoum], et ils altéreront la création d'Allah. Et quiconque prend le Diable pour allié au lieu d'Allah, sera, certes, voué à une perte évidente. Il leur fait des promesses et leur donne de faux espoirs. Et le Diable ne leur fait que des promesses trompeuses. Voilà ceux dont le refuge est l'Enfer. Et ils ne trouveront aucun moyen d'y échapper » (4 : 118-121)

Nous repérons la suite des projets du Diable qui énonce ses propositions d'action prises en charge par un /pouvoir vouloir/ lequel produit un effet de sens d'une détermination. S'agit-il d'une promesse ou d'une menace ? En réalité, il attribue la cause de son fourvoiement à Dieu. Autrement dit, Dieu l'aurait voulu comme représentant du Mal dont il serait potentiellement porteur. Dans ce sens, il envisage de jouer consciencieusement son rôle tout le long de la vie humaine sur terre. Iblîs savait qu'Adam ne résiderait pas éternellement dans le Paradis. Le statut de lieutenant de Dieu sur Terre qui allait lui être accordé explique l'envie d'Adam de demeurer sur terre.

Son objet du dire est une suite de programmes pragmatiques proposés, mais non encore réalisés, ce sont des programmes virtuels pour le sujet opérateur, c'est-à-dire qu'il est uniquement question d'un /vouloir faire/, non pas d'un faire. Ce /vouloir faire/ est traduit par la particule arabe « la » qui, ajoutée à un verbe au présent, a une valeur d'une intention ferme d'agir ou même d'un serment. Ce sont des programmes d'usage qui font partie du programme principal de rendre les sujets humains conjoints à l'objet *enfer*. Cette série de transformations d'état est prise en charge par les phrases introduites par la particule *la* qui manifestent un parcours figuratif de « la Tentation ».

Pourtant, ce parcours figuratif sert à qualifier les compétences du Diable sujet du PN de la Tentation. Ce niveau thématique est désambiguïsé par la suite des éléments figuratifs dans les versets 119-121 : donner des faux espoirs, fendre les oreilles des bestiaux, altérer la création de Dieu. Ainsi, ce parcours figuratif de /tentation/ prend en charge les performances envisagées par Diable. Il produit l'effet d'introduire du tortueux dans le droit. Le Coran, dans une seule occurrence, fait état de la *fitra* [prime nature] conférée à l'être humain « telle est la nature qu'Allah a originellement [fitrata Allâhi] donnée aux hommes - pas de changement à la

création d'Allah - Voilà la religion de droiture ; mais la plupart des gens ne savent pas.» (30 : 30).

Le procès du dire du sujet est assumé par un embrayage énoncif assumé par l'acteur Satan qui emploie la première personne pour parler de ses projets. Ce verset témoigne de la vulnérabilité d'Adam : « En effet, Nous avons auparavant fait une recommandation à Adam ; mais il oublia ; et Nous n'avons pas trouvé chez lui de résolution ferme. » (20 :115). Les versets qui font suite à celui-ci indiquent qu'Adam était soumis à la tentation par le biais d'un point faible qu'est son aspiration à l'éternité, le /vouloir être/. Le terme *fitra* (verset 30 : 30) est mis, par al-Râzî¹⁰ en relation avec *mîthâq* avec Dieu (verset 7 : 172) en le définissant comme « germe inné de la connaissance et de l'amour de Dieu », i. e. l'empreinte laissée dans le cœur de l'homme par le sceau du *mîthâq* qui en fait naturellement prédisposé à accueillir la foi dans sa pureté. Dans ce sens, elle serait l'antithétique du péché originel qui a fait chuter Adam.

Enfin, un conflit se met en place dans l'instance de la destination : un destinataire et un anti-destinataire se disputent la maîtrise des sujets. Ces versets (4 : 118-121), considérés comme récits d'instauration des destinataires (Dieu et Diable), poussent les sujets humains respectivement vers le bien et le mal. L'anti-destinataire (Diable) a quelques facultés pareilles à celle du destinataire (Dieu) : il est invisible, peut parler et voir sans être vu (verset 23 de la sourate 7) et partiellement immortel. Le destinataire, acceptant le défi lancé par l'anti-destinataire, a conclu avec lui un certain pacte (versets 13-18 de la sourate 7)

Immédiatement, il exécute son programme en s'attaquant au premier couple et réussit sa tâche comme quête initiale de l'anti-destinataire d'amener les hommes vers l'aberration. En effet, il s'est servi de l'une de ses compétences qu'est le mensonge. La tentation d'Adam et Ève s'est faite avec le mensonge sur Dieu et sur le rôle d'Iblîs : il leur fait croire que Dieu veut les empêcher de l'éternité et d'accéder au stade d'anges et il se présente comme un bon conseiller digne de confiance en leur disant : « “Votre Seigneur ne vous a interdit cet arbre

¹⁰ Cité par Talbi M., Bucaille M., *Réflexions sur le Coran*, Coll. Points Essais, Ed. Seghers, Paris, 1989, p. 110.

que pour vous empêcher de devenir des Anges ou d'être immortels ! ». Et il leur jura : «Vraiment, je suis pour vous deux un bon conseiller». » (7 : 20-21). Un même objet est présenté différemment par les deux destinataires : Dieu l'interdit à Adam et Ève sous peine qu'ils soient au nombre des injustes alors que le Diable le leur présente comme source d'accès à l'immortalité.

En réussissant à tenter le premier couple, nous pouvons dire qu'Iblîs destinataire est arrivé à ramener Adam et Ève de l'imperceptible au perceptible (la nudité). Cela veut dire qu'en leur faisant découvrir leur nudité, le Diable parierait sur la sexualité comme un point crucial de la tentation. La psychanalyse nous rend compte aujourd'hui des incidences de la libido sur une grande part des activités humaines. L'ampleur des misères qu'elle provoque est immense. De même, elle est un élément crucial derrière l'action dans la vie de chacun et des interactions interindividuelles ; c'est-à-dire, la libido est responsable de toutes les aberrations qui s'ensuivent comme le harcèlement, le viol, les bâtardises, etc.

De plus, le Coran met en en garde contre les péchés inhérents à la sexualité. Il est recommandé aux croyants dans la sourate 24, versets 30-31, de préserver leur état de pudeur : « Dis aux croyants de baisser leurs regards et de garder leur chasteté... » Ou encore « Et que ceux qui n'ont pas de quoi se marier, cherchent à rester chastes jusqu'à ce qu'Allah les enrichisse par Sa grâce. » (24 :33)

La phase de sanction où Dieu est juge nous indique que le Diable a atteint efficacement la réalisation de son projet : « Et il a très certainement égaré un grand nombre d'entre vous. » (30 :62). Dans les versets précédents, Dieu locuteur, en tant que destinataire juge, rappelle et reproche aux humains d'avoir omis ses recommandations à l'encontre du Diable. Aussi, le Diable, en tant qu'anti-sujet, est-il passé, comme le sujet, par les différentes modalisations du sujet, virtuel, compétent et réalisé :

« Par Allah ! Nous avons effectivement envoyé (des messagers) à des communautés avant toi. Mais le Diable leur enjoliva ce qu'ils faisaient. C'est lui qui est, leur allié, aujourd'hui [dans ce monde]. Et ils auront un châtimeut douloureux [dans l'au-delà]. Et Nous n'avons fait descendre

sur toi le Livre qu'afin que tu leur montres clairement le motif de leur dissension, de même qu'un guide et une miséricorde pour des gens croyants. » (16 : 63-64).

Tout au long du déroulement des récits coraniques, nous apprenons que l'anti-sujet (le Diable) est parvenu à être conjoint à l'anti-objet qui relève de l'anti-programme ; c'est-à-dire à la négation des valeurs recherchées par le sujet (Dieu). Dans cette situation polémique, le paradis et l'enfer constituent respectivement des finalités qui symbolisent l'objet et l'anti-objet. C'est là où les valeurs axiologiques se trouvent attribuées aux objets suivant les valeurs que le sujet leur accorde dans son programme. Dans l'axiologie coranique, le paradis est euphorique alors que l'enfer est dysphorique.

Dans ces opérations successives les unes aux autres, avant d'être acquis, les objets sont désignés par les sujets opérateurs. Ces derniers annoncent ce qu'ils comptent faire par le dire : Dieu propose d'instaurer un vicaire. Le Diable propose de dévoyer ses descendants. Ainsi des sujets d'état deviennent des sujets opérateurs. Ce fait est pris en charge par des embrayages énoncifs. De ce fait, la descente d'Adam fait ressortir une certaine nouvelle « mobilité » se manifestant dans le conflit entre l'humain et le satanique jusqu'à la fin du monde. Des objets doivent être acquis ou perdus en termes de performances humaines sur cette vie terrestre.

De la Genèse au Jugement dernier, Dieu poursuit son Dessein. Du début à la fin de ce cycle, dont nous faisons partie, les Prophètes, parmi lesquels Mahomet représente le sceau de la fin de la prophétie et de la révélation des Écritures, sont porteurs de la Parole qui leur rappelle le retour vers leur Seigneur. En effet, d'une époque à une autre, les humains finissent par oublier Dieu et prennent d'autres idoles pour divinités et commettent des péchés. Il finit par intervenir en sévissant, quand il le juge nécessaire, pour mettre fin à la perversion, quand l'effort des prophètes est infructueux. Son intervention se concrétise en événements exceptionnels ou surnaturels, miracles ou destructions (cri fatal, vent destructeur, pluie torrentielle...).

Le Coran se considère comme le dernier Livre qui émane de « l'Écriture primordiale », « Livre originel » [umm al-kitâb] (13 : 39), rappelant aux gens leurs

engagements envers leur Créateur et à adhérer à « la religion de la vérité » [dîne al haqq] (9 : 29 et 33), à « la religion droite » [ad-dîne alqayyim] (12 : 40) (6 : 161) (9 : 36). Le Coran se veut un rappel à toute l'humanité sur leur lien et engagement avec Dieu.

4.2 Niveau sémantico-discursif

Il est remarquable que la grammaire narrative reste abstraite et n'épuise pas toutes les possibilités d'étude du plan du signifié ; autrement dit du plan du contenu dont on cherche à élucider la forme. Du moment que les structures narratives des textes prennent en charge et ordonnent les contenus offerts par une langue, l'analyse discursive aura à décrire le statut et la forme de ces contenus. Les effets de sens se succèdent au fil du texte et s'élabore une signification lors de sa lecture. Ce sont les figures, ces unités du contenu qui « servent à qualifier, en quelque sorte, à habiller les rôles actantiels et les fonctions qu'ils remplissent. » (Groupe d'Entrevernes, 1987, p. 89). En d'autres termes, l'analyse discursive ou sémantique s'opère sur les mêmes éléments que l'analyse narrative, mais elle reprend ce que cette dernière a laissé de côté, à savoir les autres traits des figures qui donnent une signification particulière au texte.

Tout texte ou discours puise dans la langue des figures déjà exploitées dans d'autres textes mais leur donne des différentes voire même des nouvelles significations. Le discours convoque des éléments qui relèvent du monde, physique ou psychologique, pour les introduire dans des processus qui font émerger des significations. Ces dernières se basent sur les expériences du récepteur qui sont stimulées, ou ré-excitées, par les figures du discours qui font écho à son déjà vécu. Le texte coranique se réclame des religions monothéistes, donc l'emploi des figures existant au sein des Écritures précédentes, avec de nouvelles significations, serait normal. D'ailleurs, il s'adjuge le rôle de rectificateur des Révélation antérieures.

Le Coran, comme tout texte, convoque à partir de configurations discursives, des éléments figuratifs et les dispose de façon particulière pour les mettre en discours. Ces éléments figuratifs sont des *acteurs* dans des *espaces* et dans des *temps*. Ce sont eux qui

contribuent à dessiner une forme discursive du contenu. La lecture sémiotique consiste à repérer la manière dont les dispositifs *actoriels*, *spatiaux* et *temporels* sont articulés dans le texte et à décrire les structures sémantiques ainsi constituées.

Au niveau discursif, le texte est vu comme sélection et agencement de grandeurs figuratives disposées en parcours dont la disposition et l'articulation spécifique déterminent les valeurs thématiques. Courtés (1991, p. 74) affirme qu'il existe une relation d'isomorphie entre la phrase et le discours telle qu'elle est implicitement reconnue par Tesnière. Cela veut dire que, dans un discours, les niveaux narratif et discursif qui constituent ses deux composantes de surface « sont en quelque sorte comparables à ce que l'on trouve dans la linguistique phrastique : une grammaire et un lexique. Mais au plan textuel, la grammaire (syntaxe) est une grammaire narrative qui ordonne les formes discursives que lui soumet le dictionnaire discursif (lexique). » (Groupe d'Entrevernes, 1987, p. 139)

4.2.1 Le plan sémantique du discours coranique

Le discours articule globalement trois niveaux sémantiques hiérarchiques : le **figuratif** le **thématique** et l'**axiologique**. Le figuratif est tout signifié, tout contenu d'une langue naturelle et, plus largement, de tout système de représentation (visuel, par exemple), qui correspond au plan du signifiant (ou de l'expression) du monde naturel, de la réalité perceptible. *Sera donc considéré comme figuratif*, dans un univers de discours donné (verbal ou non verbal), *tout ce qui peut être directement rapporté à l'un des cinq sens traditionnels (...)* ; bref tout ce qui relève de la perception du monde extérieur. Le thématique est à concevoir comme n'ayant aucune attache avec l'univers du monde naturel ; il s'agit de contenu de signifiés des systèmes de représentation, qui n'ont pas de correspondant dans le référent. Si le figuratif se définit par la perception, le thématique, lui, *se caractérise par son aspect proprement conceptuel*. Il est alors question de concepts abstraits qui sont hors d'atteinte de la perception. (Courtés, 1991, p. 163).

Le figuratif et le thématique ne s'opposent pas, mais sont complémentaires. Le figuratif exige, pour sa compréhension, à être pris en charge par un thème donné. Sinon, il

serait privé de sens. En sémiotique le rapport figuratif/thématique pourrait s'homologuer à celui, en linguistique structuraliste, de signifiant/signifié.

En explorant le texte coranique, nous apercevons que le figuratif dans la description du paradis et de l'enfer correspond respectivement aux thèmes de délices et de supplices. Les éléments du figuratif demandent à être thématiques ; chacun leur attribue une certaine valeur et les inclut dans un thème donné. Autrement dit, un même donné figuratif comme « la femme » peut être lié à des thèmes différents (la séduction, le bavardage, le mal, la duplicité, affection, finesse, etc.) suivant la référence psychoculturelle des personnes qui les interprètent : « il n'y a pas de relation **bi-univoque** stable entre le figuratif et le thématique » (Courtés, 1991, p. 166). En effet, il n'y aurait pas de données figuratives qui correspondent universellement à un même élément thématique. La structure à laquelle le plan figuratif obéit à une structure autonome ou originale qui constitue sa forme discursive.

Dans le texte coranique, aux premiers versets de la sourate 23 [les croyants], le mot « croyants » relève du thématique, les compétences et les comportements présumés chez ces croyants, qui relèvent du figuratif, sont exposés dans les versets de 2 à 11.

Une fois les valeurs (bon/mauvais) du niveau thématique posées, l'on peut les axiologiser, c'est-à-dire les marquer soit positivement, soit négativement *en les surdéterminant par la catégorie thymique euphorie vs dysphorie*. L'axiologie, face à une catégorie thématique (ou figurative), consiste tout simplement à préférer spontanément, si l'on peut dire, l'un des deux termes à l'autre : ce choix est fonction de l'**attraction** ou de la **répulsion** que suscite immédiatement telle valeur thématique ou telle figure. (Ibid. p. 173)

En appliquant les structures syntaxiques et sémantiques recensées dans le tableau de Courtés (1991, p. 203), nous trouvons que le figuratif illustre le thématique comme il est conçu dans le texte coranique quant au monde de l'au-delà. La lecture du texte coranique nous conduit à mettre en lumière la valeur de la différence :

Plan narratif	Conjonction vs disjonction	
Plan sémantique	Thématique	Le Salut vs la Perte Les délices vs le supplice Obéissance vs désobéissance
	Figuratif	Le paradis vs l'enfer Parti de Dieu vs Parti du Diable Gens de droite vs gens de gauche La fraîcheur vs la canicule Eau fraîche vs eau bouillante
	Axiologique	Euphorie vs dysphorie

4.2.2 Des acteurs dans le discours coranique

Dans le discours coranique, des créatures évoquées dont il est difficile de se faire une idée, sont évoquées comme faisant partie d'un passé où a débuté la création. Cela étant, Dieu est présenté comme préexistant à tout autre chose dans le monde des mortels. Dans ce sens, l'on ne pourrait pas se représenter ces signes-là de la même façon. Sur le plan discursif, nous essaierons de voir comment le Coran définit quelques acteurs dans le discours coranique à partir des parcours figuratifs où plusieurs figures sont mises en rapport.

Des acteurs se trouvent définis par des figures étalées dans le texte (ce qu'ils font, ce qu'ils détiennent, leurs traits, etc.) qui permettent de suivre leur progression et leur évolution dans le discours. Nous en relèverons les parcours qui organisent ces acteurs en faisant abstraction des connaissances théologiques déjà acquises. D'ailleurs, un acteur est défini comme « une figure porteuse à la fois d'un (ou plusieurs) rôle(s) actantiel(s) qui définit (définissent) une position dans un programme narratif et d'un (ou plusieurs) rôle(s) thématique(s) qui définit (définissent) son appartenance à un (ou plusieurs) parcours

figuratif(s) » (Groupe d'Entrevignes, 1987, p. 99). Cela signifie qu'il y a une différence entre *actant* et *acteur* : le premier relève de la dimension narrative (rôles dans PN) alors que le deuxième relève des structures discursives (rôles thématiques). L'actant désigne « un type d'unité syntaxique, de caractère proprement formel, antérieurement à tout investissement sémantique et/ou idéologique » (Greimas et Courtés, 1993, p. 3).

Le concept d'acteur (où peut se réaliser un syncrétisme d'actants) est défini comme « la figure et /ou le lieu où s'investissent et les formes syntaxiques et les formes sémantiques » (Greimas & Courtés, 1993, p. 3). Un actant peut être individuel ou collectif, figuratif (anthropomorphe ou zoomorphe) ou non figuratif, abstrait (le destin) :

Obtenu, par des procédures d'embrayage et de débrayage (qui renvoient à l'instance de l'énonciation, l'acteur est une unité lexicale, de type nominal, qui, inscrite dans le discours, est susceptible de recevoir, au moment de sa manifestation, des investissements de syntaxe narrative de surface et de sémantique discursive. (Greimas & Courtés, 1993, p. 7)

Notons qu'un seul acteur peut assumer plusieurs rôles actantiels. Dans le Coran, les Prophètes de Noé à Mahomet jouent le rôle de guides qui appellent, chacun étant envoyé à un peuple, à l'unicité de Dieu. Autrement dit, ils actualisent le *mîthâq* pré-existential avec l'ensemble de l'humanité en le rappelant et en l'expliquant aux destinataires. Les peuples destinataires assument le rôle de sujets opérateurs pour des PN de dépravation. D'autre part, un même rôle actantiel peut être assumé par plusieurs acteurs ; l'on repère dans le Coran le rôle de déviateur qui est assumé par des acteurs comme les diables, les deux anges déchus Hârût et Mârût, Sâmîrî (corrupteur du peuple de Moïse), etc.

Les rôles actantiels ainsi définis morphologiquement (par leur contenu modal) et syntaxiquement (par la position de l'actant) relèvent de la syntaxe narrative de surface. Associés à un ou plusieurs rôles thématiques (qui structurent la composante sémantique du discours), ils permettent, avec ceux-ci, la constitution d'acteurs (comme lieux de convergence et d'investissement des structures narratives et discursives. (Greimas et Courtés, 1993, pp. 4-5)

À l'aide de l'anaphore, l'acteur peut dépasser les limites de phrase et se perpétue tout le long d'une séquence discursive. Ainsi, il assume successivement divers rôles actantiels et

thématiques. Dans l'analyse discursive, il s'agit de repérer les parcours figuratifs qui sont des réalisations particulières de configurations discursives.

4.2.2.1 Des anges :

Dieu aurait créé et organisé l'univers puis il aurait donné à chacun des fonctions. Les anges sont des créatures parmi les favoris de Dieu. Ces créatures sont formées à partir de la lumière. Les anges sont pourvus d'ailes : « Louange à Allah, Créateur des cieux et de la terre, qui a fait des Anges des messagers dotés de deux, trois, ou quatre ailes. Il ajoute à la création ce qu'Il veut, car Allah est Omnipotent. » (35 :1). Ils peuvent prendre forme en particulier lorsqu'ils sont expédiés en émissaires à des personnages. De fait, des anges ont été envoyés à Marie (19 :17) et à des prophètes : Abraham (29 :31), Lot (29 : 33).

Il y a des récits dans lesquels l'on parle des anges qui adorent Dieu et ne lui désobéissent point, ils célèbrent ses louanges (13 :13). Les anges sont des créatures du bien qui accompagnent les gens du bien pour les protéger (82 : 10-12). Ils interviennent, sur l'ordre divin, dans la vie des hommes. Ils assument des responsabilités comme celle de la surveillance et l'enregistrement de leurs actes, bons ou mauvais (10 :21), (50 : 17-18). Il y a de grandes charges individuelles assurées par des anges (ou archanges) dont trois sont cités de leurs noms, en l'occurrence Gabriel et Michaël (2 :98). De la même manière que Gabriel s'occupe de la révélation, il existe aussi l'ange de la mort lequel prend les âmes des gens (32 :11).

Au jour du Jugement dernier les anges, qui sont des créatures infaillibles, ne sont pas voués aux châtiments de l'enfer ni aux délices du paradis. Il y en a certains qui sont chargés des messageries divines, notamment l'Archange Gabriel. « Il [l'homme] a par devant lui et derrière lui des Anges qui se relaient et qui veillent sur lui par ordre d'Allah. » (13 :11). Un autre ange, souffleur de la Trompe¹¹ de fin des temps, est appelé dans la tradition islamique, Isrâfil et est désigné par le pronom "on" dans quelques versets (par ex. (6 :73) (18 :99), etc.

¹¹ La Trompe est l'instrument qui marque la fin du monde et ensuite donne le signal d'un nouveau monde de la Résurrection.

Les Qurayshites se font leurs propres représentations des créatures angéliques, mais elles sont réfutées par Dieu : « Et ils firent des Anges qui sont les serviteurs du Tout Miséricordieux des [êtres] féminins ! Étaient-ils témoins de leur création ? Leur témoignage sera alors inscrit ; et ils seront interrogés. » (43 :19), « Ou bien avons-Nous créé des Anges de sexe féminin, et en sont-ils témoins ? ». (37 :150)

À bien considérer des versets, l'ange Gabriel est appelé *rûh* « Esprit » (26 :193, 40 :15, 70 :4, 97 :4) ou *rûh alqudus* « Saint Esprit » (voir par ex. 2 : 83 et 253, 5 :110, 16 :102) : autrement dit « ange de Dieu ». Dans cette optique, cela signifie que Jésus est également doté d'une nature angélique puisqu'il est désigné par ce terme dans ce verset : « De même, Marie, la fille d'Imran qui avait préservé sa virginité ; Nous y insufflâmes alors de Notre Esprit. » (66 :12). D'ailleurs, comme nous l'avons vu ci-haut, Jésus est le verbe d'Allâh, ainsi il pourrait être comme un « ange parlant »¹².

Vu leur dignité auprès de Dieu, les anges sont autorisés d'intercéder en faveur des humains en implorant Dieu pour eux (42 :5). De même, ils veillent parfois sur leur protection physiquement et spirituellement (82 :10-12). Les anges étaient expédiés, en milliers, en renfort aux croyants luttant contre les mécréants (3 :124-125) ; les anges, dans ce sens, assistent le bien contre le mal et constituent un moyen d'intervention divine sur terre (8 :12). Dans un autre verset, le Coran évoque deux anges déçus, Hârût et Mârût, qui enseignaient de la magie aux hommes (2 :102).

Cela est dans le monde de la vie présente. Pourtant, les anges rempliraient d'autres fonctions dans le monde de l'au-delà. Ces fonctions-là relèveraient en quelque sorte du cérémonial : « Et tu verras les Anges faisant cercle autour du Trône, célébrant les louanges de leur Seigneur et Le glorifiant. » (39 : 75), « Et sur ses côtés [se tiendront] les Anges, tandis que huit, ce jour-là, porteront au-dessus d'eux le Trône de ton Seigneur. » (69 :17). Remarquons que, de ce monde à l'autre, le statut des anges a relativement changé : il est un

¹² Voir *Dictionnaire du Coran* op. cit. p. 52. Il y a une définition du Christ, chez Lactance, qui va dans ce sens.

continuum de leur rôle initial de glorification de Dieu ; ce qu'ils faisaient avant l'avènement d'Adam. Cependant, le changement touche la nouvelle tâche de torture.

Ce sont les anges qui assumeront la responsabilité de garder et supplicier les condamnés en exécutant les peines (8 :50). C'est-à-dire que la représentation que l'on en a dans ce monde serait renversée ; parmi ces créatures on trouve également des malfaiteurs (66 :6) (voir aussi (15 : 7-8), (25 :22-22), (47 :27), (74 :31). L'image du bienfaiteur se bouleverse et s'abîme : l'ange devient bourreau : « Ô vous qui avez cru ! Préservez vos personnes et vos familles, d'un Feu dont le combustible sera les gens et les pierres, surveillé par des Anges rudes, durs, ne désobéissant jamais à Allah en ce qu'Il leur commande, et faisant strictement ce qu'on leur ordonne. » (66 :6)

4.2.2.2 *Les démons et les diables :*

Poussé par la jalousie exprimée devant le nouveau créé, Adam, le Diable est maudit par Dieu « Puis le Diable, afin de leur rendre visible ce qui leur était caché - leurs nudités - leur chuchota, disant : “Votre Seigneur ne vous a interdit cet arbre que pour vous empêcher de devenir des Anges ou d'être immortels ! ”» (7 :20). Dans cette perspective, le Diable, nommé *Iblîs* avant son refus de l'ordre divin de se prosterner à Adam, est considéré comme un ange déchu¹³ dans la mesure où Dieu en fait une exception parmi les anges.

En raison de son refus de se prosterner, il aurait changé de statut, celui de haut dignitaire à celui de damné. Il s'est probablement métamorphosé. Cette idée est contredite par un autre verset dans lequel il est dit qu'il est un djinn :

« Et lorsque Nous dîmes aux Anges : “Prosternez-vous devant Adam”, ils se prosternèrent, excepté Iblîs [Satan] qui était du nombre des djinns et qui se révolta contre le commandement de son Seigneur. Allez-vous cependant le prendre, ainsi que sa descendance, pour alliés en dehors de Moi, alors qu'ils vous sont ennemis ? Quel mauvais échange pour les injustes ! » (18 : 50).

¹³ Dans la bible, Satan était un ange déchu.

Ce verset renseigne sur le fait que le Diable a une descendance alors que les anges ne peuvent pas en avoir. Par ailleurs, l'emploi du pluriel "shayâtîn" (diables), dans plusieurs versets, justifie la prolifération du Diable par opposition aux anges (2 :14 et 102), (6 :71 et 112), (7 : 27 , 30 et 121), (67 :5), (17 : 27)... Le grand nombre des diables aiderait à l'accomplissement de leur fonction de dévoyer les hommes en étant leurs inséparables compagnons et inspireurs.

Des lexicographes musulmans se réfèrent à l'auteur de *Lisân al'arabe (langue des arabes)*, Ibn Manzûr¹⁴ pour le sens du verbe *ablasa* (« se désespérer » ou « se laisser aller au découragement »). Cette acception fait d'Iblîs le Désespéré par excellence. D'ailleurs, dans la sourate 30, versets 12 et 49, ce mot est utilisé avec cette acception, respectivement avec une morphologie temporelle du présent *youblisou* et du participe passé pluriel *moublissîne* : « Et le jour où l'Heure arrivera, les criminels seront frappés de désespoir [youblisou Imoujrimoûn] », « même s'ils étaient auparavant, avant qu'on ne l'ait fait descendre sur eux, désespérés [*la-moublissîne*]»

Les démons et les diables sont des créatures qui accompagnent des mécréants et les incitent à désobéir : « N'as-tu pas vu que Nous avons envoyé contre les mécréants des diables qui les excitent furieusement [à désobéir] ? » (19 :83), « Et il y a des gens qui discutent au sujet d'Allah sans aucune science, et qui suivent toute diable rebelle. » (22 :3), « Quand ils rencontrent ceux qui ont cru, ils disent : “Nous croyons”; mais quand ils se trouvent seuls avec leurs diables, ils disent : “Nous sommes avec vous; en effet, nous ne faisons que nous moquer (d'eux)”. » (2 :14). Ils seront ainsi, tous deux, voués au supplice infernal : « Pas ton Seigneur ! Assurément, Nous les rassemblerons, eux et les diables. Puis, Nous les placerons autour de l'Enfer, agenouillés. » (19 :68)

Selon le discours coranique, les forces sataniques visent à répandre l'animosité et la haine entre les humains qui succombent à des passions inférieures (5 : 91), (17 :53)) mais aussi la peur (3 :175). Ces forces sataniques poussent l'homme vers l'oubli (6 :68) (12 :42),

¹⁴ Cité dans *Dictionnaire du Coran* op. cit. p. 790.

(18 :63). Également, en tant qu'antagoniste de Dieu, le Diable cherche à les égarer du chemin de Dieu (2 :169), (22 :4), (4 :60) et a juré qu'il ne manquerait pas de le faire (4 :119). Pour ce faire il maîtrise l'art de séduction et de persuasion en s'adressant aux sens et aux passions (8 :48). Par suite, il se trouve accusé de convertir les personnes, naturellement bons, mais son existence est utile dans la mesure où il sert d'étalonnage pour tester la sincérité de la foi des hommes : sans tentation la foi serait vaine. Par conséquent, cet ennemi déclaré devient, même symboliquement, « le gardien, le chambellan de la présence divine, déclare 'Ayn al-Qudât¹⁵, car il sépare ceux qui sont dignes d'accéder à elle de ceux qui ne le sont pas ». Le harcèlement du Diable permettrait le tri des sincères parmi les serviteurs de Dieu.

Comme type d'argumentation, le Coran rend compte du discours qui serait tenu par Satan et dans lequel il se dissocie de tous les actes commis par les humains (voir verset 14 :22). Cela laisse entendre qu'il ne faut pas suivre un être qui abandonne ses poursuivants. Le discours coranique met en garde contre cet éventuel abandon en citant les futurs propos que Satan tiendrait dans le monde de l'au-delà. Le problème serait que le Diable est, d'après le texte coranique, un être qui craint Dieu : « ils sont semblables au Diable quand il dit à l'homme : "Sois incrédule". Puis, lorsqu'il a mécru, il dit : "Je te désavoue car je redoute Allah, le Seigneur de l'Univers". » (59 : 16)

Les diables sont dotés de facultés diverses : « et parmi les diables il en était qui plongeaient pour lui et faisaient d'autres travaux encore, et Nous les surveillions Nous-mêmes. » (21 :82)

Quelle que soit la tentation de Satan, le Coran parle de sa faiblesse et de sa lâcheté dans l'exercice de ses fonctions ; il ne s'attaque qu'aux faibles. « Eh bien, combattez les alliés de Diable, car la ruse du Diable est certes, faible. » (4 :76). L'affaiblissement se manifeste dans sa façon d'entreprendre sa mission : il susurre « waswasa », il chuchote, il se dérobe au lieu de parler manifestement. En effet, il est qualifié de « al-khannas » dans la dernière sourate coranique. Ce terme désigne celui qui tend furtivement et craintivement sa main pour

¹⁵ Ibid. (*Dictionnaire du Coran*) p. 792.

se saisir de quelque chose puis la retire rapidement. Dans ce sens, l'acte diabolique consiste en des actes fortuits tels que faire tomber ses cibles. Pour Adam et Ève, « Peu de temps après, Satan les fit glisser de là et les fit sortir du lieu où ils étaient. » (2 :36).

Dans cet ordre d'idées, Satan, maîtrise un discours trompeur (17 :64). Autrement dit, il emploie des serments comme métadiscours pour faire des promesses qu'il ne tient pas. Le serment le rend bon conseiller digne de confiance (7 : 21), mais il trahit : « il dit : “Je te désavoue car je redoute Allah, le Seigneur de l'Univers”. » (59 :16). Comme principaux attributs renvoyant au diable au sein du texte coranique nous trouvons *rajîm* (le banni) (15 :17) (16 :98) (81 :25) et *al-la'în* (le damné)

4.2.2.3 Les humains et les génies :

Il serait difficile de connaître le rapport entre les djinns et les diables. Néanmoins, nous pouvons affirmer que le diable symbolise des êtres malins et maléfiques, soit des hommes ou des djinns « Ainsi, à chaque prophète avons-Nous assigné un ennemi : des diables d'entre les hommes et les djinns, qui s'inspirent trompeusement les uns aux autres des paroles enjolivées.» (6 :112). Les djinns, comme les humains peuvent soit accéder au salut soit être condamnés au tourment de la géhenne :

« Il y a parmi nous les Musulmans, et il y en a les injustes [qui ont dévié]. Et ceux qui se sont convertis à l'Islam sont ceux qui ont cherché la droiture. Et quant aux injustes, ils formeront le combustible de l'Enfer. Et s'ils se maintenaient dans la bonne direction, Nous les aurions abreuvés, certes d'une eau abondante, afin de les y éprouver. Et quiconque se détourne du rappel de son Seigneur, Il l'achemine vers un châtement sans cesse croissant. » (72 : 14-17),

« Et la parole de ton Seigneur s'accomplit : “Très certainement, Je remplirai l'Enfer de djinns et d'hommes, tous ensemble”. » (11 : 119)

La création de l'homme est ainsi dans le Coran : « Pour Allah, Jésus est comme Adam qu'Il créa de poussière, puis Il lui dit “Sois” : et il fut. » (3 : 59), « Il a créé l'homme d'une goutte de sperme ; et voilà que l'homme devient un disputeur déclaré. » (16 :4), « Nous créâmes l'homme d'une argile crissante, extraite d'une boue malléable. » (15 : 27), « Parmi

Ses signes : Il vous a créés de terre, - puis, vous voilà des hommes qui se dispersent [dans le monde] » (30 :20), « Il a créé l'homme d'argile sonnante comme la poterie » (55 :14). Nous pouvons constater que la création de l'homme est liée aux différents états que peut prendre la terre. Indirectement, il est évoqué le processus de la création de l'homme. Une fois, la poussière est mélangée à l'eau, elle devient argile crissante et après un certain temps celle-ci devient argile sonnante. Il est bien créé mais rendu avili, mis à part les bons croyant : « Nous avons certes créé l'homme dans la forme la plus parfaite. Ensuite, Nous l'avons ramené au niveau le plus bas, sauf ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres : ceux-là auront une récompense jamais interrompue. » (95 : 4-6)

Les génies sont présentés comme étant des créatures de feu : « Et quant au djinn, Nous l'avions auparavant créé d'un feu d'une chaleur ardente. » (15 :28)

Pour la caractéristique morale de l'homme le verset suivant le présente comme suit : « Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes la responsabilité (de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal). Ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé ; car il est très injuste [envers lui-même] et très ignorant.» (33 : 72).

Les hommes et les génies sont des destinateurs à l'origine de l'égarement des hôtes de l'enfer : « Et les mécréants diront : “Seigneur, fais-nous voir ceux des djinns et des humains qui nous ont égarés, afin que nous les placions tous sous nos pieds, pour qu'ils soient parmi les plus bas”. » (41 : 29)

4.2.2.4 Des figures zoomorphes :

Le discours coranique dépasse les mots et les expressions du langage humain et élargit l'énonciation pour la faire étendre aux animaux. Dans la sourate 27 (an-naml), Salomon est un prophète qui était roi. Personne n'avait atteint le statut de souveraineté et de royauté qu'il occupait. En effet, son règne s'étendait même jusqu'au monde des animaux et des génies qu'il dominait. De ce fait, il avait la faculté linguistique de comprendre leur langage et de dialoguer avec eux.

Dans le passage ci-après, le "discours" de la fourmi est significatif. Le fait que ce "discours" soit entendu par le prophète roi, fait de lui un souverain inégalable ayant des facultés extraordinaires : « Quand ils arrivèrent à la Vallée des Fourmis, une fourmi dit : "Ô fourmis, entrez dans vos demeures, [de peur] que Salomon et ses armées ne vous écrasent [sous leurs pieds] sans s'en rendre compte"! » (27 :18). Salomon rit en entendant le commandement de la fourmi à ses semblables. Pouvoir entendre le son d'un insecte qui relève d'une dimension si chétive telle que la fourmi relève du merveilleux. Sous le règne de Salomon, les animaux occupaient des fonctions qui pouvaient dépasser celles des humains.

« Puis il passa en revue les oiseaux et dit : "Pourquoi ne vois-je pas la huppe ? Est-elle parmi les absents ? Je la châtierai sévèrement ! Ou je l'égorgerai ! Ou bien elle m'apportera un argument explicite". Mais elle n'était restée (absente) que peu de temps et dit : "J'ai appris ce que tu n'as point appris; et je te rapporte de Saba' une nouvelle sûre : J'ai trouvé qu'une femme est leur reine, que de toute chose elle a été comblée et qu'elle a un trône magnifique. Je l'ai trouvée, elle et son peuple, se prosternant devant le soleil au lieu d'Allah. Le Diable leur a embelli leurs actions, et les a détournés du droit chemin, et ils ne sont pas bien guidés. Que ne se prosternent-ils devant Allah qui fait sortir ce qui est caché dans les cieux et la terre, et qui sait ce que vous cachez et aussi ce que vous divulguez ? Allah ! Point de divinité à part Lui, le Seigneur du Trône Immense. Alors, Salomon dit : "Nous allons voir si tu as dit la vérité ou si tu as menti. Pars avec ma lettre que voici; puis lance-la à eux; ensuite tiens-toi à l'écart d'eux pour voir ce que sera leur réponse. » (27 :20-28)

Ce passage coranique est un dialogue entre un prophète, autrement dit un être humain, et un animal. Cela revient à dire que c'est le prophète qui avait la compétence communicative mise en œuvre avec des animaux. Néanmoins, reste à savoir si les animaux partageaient tous le même langage avec lequel ils communiquaient avec le prophète roi.

En outre, il avait demandé à son Seigneur de lui donner une royauté inégalable et impossible à acquérir par n'importe quel autre être humain « Il dit : "Seigneur, pardonne-moi et fais-moi don d'un royaume tel que nul après moi n'aura de pareil. C'est Toi le grand Dispensateur". (38 : 35). Cela ferait de lui un être humain démesurément légendaire. En effet

les trois versets qui suivent le précédent, l'élément thématique¹⁶ « royauté » devient éclairé par des éléments figuratifs que sont le vent qui soufflait modérément partout où il voulait, les diables, bâtisseurs et plongeurs de toutes sortes et d'autres encore, accouplés dans des chaînes (voir 38 : 36-38). Le texte coranique expose aussi le discours adressé par Salomon à sa suite, puis son dialogue avec la huppe ainsi qu'avec ses deux djinns concernant la reine de Saba', dans la sourate 27, versets 17-44.

Évoquons aussi le corbeau qui, quant à lui, a fait découvrir au fils d'Adam, lequel a tué son frère, de quelle manière enterrer sa dépouille. L'actorialisation de cet oiseau s'inscrit dans un cadre pédagogique. En effet, le corbeau, envoyé par Dieu, se mit à chercher dans la terre dans le but de montrer au fils assassin, dont le nom n'est pas cité dans le texte coranique, comment ensevelir le cadavre de son frère. « Il dit : “Malheur à moi ! Suis-je incapable d'être, comme ce corbeau, à même d'ensevelir le cadavre de mon frère ?” Il devint alors du nombre de ceux que ronge le remords » (5 : 31). Ce verset et les quatre qui le précèdent constituent une introduction à une législation divine qui porte sur le crime du meurtre.

Dans le récit en question, le Coran ne dit pas si le corbeau a enseveli un autre, mais il indique que l'oiseau ne fait que gratter la terre. Autrement dit, son acte est un signe interprété comme message par le fratricide. Pourtant, dans les propos du fils d'Adam, l'outil de comparaison *comme* indique que le Corbeau a fait une action signifiant un enterrement. Par conséquent, le corbeau était un actant émissaire. En somme, ce qu'il faut retenir est que le fait que le corbeau, émissaire de Dieu, gratte la terre laisse entendre que la terre de laquelle serait créé l'être humain est alors propice pour lui être une sépulture.

4.2.3 Les paraboles coraniques :

Quelques valeurs abstraites prennent un sens si elles sont formulées dans des aspects figuratifs qui puissent les rendre appréhensibles aux esprits. C'est le discours parabolique, présentant une donnée conceptuelle sous des expressions figuratives variables, qui est à même

¹⁶ Nous avons donné la définition et la caractérisation de ce concept sémiotique en page 141.

de remplir cette fonction. Faire émerger le sens sous forme d'une image concrète lui accorde une beauté et magnificence avec une configuration concise et significative. Ainsi, le sens du monde environnant devient transposé sur un plan transcendant. La sémiotique a tenté de mettre en évidence la figurativité narrative propre à la parabole qui en fait un discours « efficient » : « qu'est-ce qu'une parabole si ce n'est une ouverture sur l'imaginaire, une problématisation du quotidien et de l'évènementiel pour les ériger en interrogation et en responsabilisation de l'énonciataire, auditeur ou lecteur ? »¹⁷.

La parabole est une configuration discursive qui s'inscrit dans les genres littéraires relevant des traditions orales de l'humanité. Elle est principalement instrumentalisée pour l'interprétation et la persuasion. « Une parabole est un court récit chargé d'enseignement, un modèle à suivre ou à éviter, mais elle est surtout l'expression d'un rapport d'analogie, ascendant ou descendant, selon qu'il s'agit de l'homme ou de Dieu, occupant de ce fait une place éminente dans la Révélation. » (Dictionnaire du Coran, 2007, p. 638)

Dans ce sens, le Coran recourt à ce type de discours pour différentes raisons : « Et ces paraboles [amthâl] Nous les citons aux gens afin qu'ils réfléchissent. » (59 : 21), « Nous avons, dans ce Coran, cité pour les gens des exemples [amthâl] de toutes sortes afin qu'ils se souviennent. » (39 : 27).

Cependant, l'objectif se heurte aux caractères des mentalités humaines : « Et certes, Nous avons déployé pour les gens, dans ce Coran, toutes sortes d'exemples [amthâl]. Mais la plupart des gens s'obstinent à être mécréants. » (17 :89), « Et assurément, Nous avons déployé pour les gens, dans ce Coran, toutes sortes d'exemples. L'homme cependant, est de tous les êtres le plus grand disputeur » (18 : 54), « Et dans ce Coran, Nous avons certes cité, pour les gens, des exemples de toutes sortes. Et si tu leur apportes un prodige, ceux qui ne croient pas diront : “Certes, vous n'êtes que des imposteurs”. » (58),

¹⁷ GREIMAS Algirdas Julien, « La parabole : une forme de vie », In « Hommage à A.J. Greimas », Nouveaux Actes Sémiotiques, n°. 25, 1993, p. 383.

Le mot arabe qui est employé dans le Coran pour désigner la parabole est *mathal* (*amthal* au pluriel). Ce terme a le sens de *symbole* ou d'*histoire donnée en exemple*. Le sème nucléaire de ce terme, comporte la notion de similitude. La parabole est l'un des sept modes du discours, correspondant, selon Tabarî (310/923), aux sept modalités de lecture (*ahruf*) : « l'ordre et l'interdiction, la promesse et la menace, la controverse, les histoires sacrées et les paraboles, autrement dit la loi, l'eschatologie, la théodicée et la prophétologie, l'histoire sacrée et, en dernier lieu, l'expression symbolique. » (Dictionnaire du Coran, 2007, p. 633). En général, ce sont des formules, contenant le verbe *daraba* (frapper), qui introduisent ou concluent les paraboles coraniques pour frapper les esprits avec leurs structures et caractères imagés. Elles se présentent sous forme d'un court récit, d'un symbole ou d'un ensemble complexe d'images dont le sens reste dans quelque cas non explicite.

Les paraboles ont pour fonction de rapprocher le destinataire des notions eschatologiques qui restent hors de la portée de son intelligence. Il n'y a pas d'équivalence stricte entre les deux plans, figuratif et thématique. Le terme *mathal*, dans l'acception de semblance, est mentionné auprès des tableaux illustrant les affres de l'enfer ou les délices du paradis. Ce dernier « vient souvent suggérer qu'il s'agissait, surtout en l'espèce, de figures destinées à frapper l'imagination. » (Berque 1993, pp. 755-756). Cette évocation émeut le croyant par les imageries somptueuses qui nourrissent la parabole suggérée.

Analogie :

Par son jeu de correspondances et d'analogies, le recours aux paraboles pose la question des difficultés et des limites du langage à exprimer les rapports entre ce monde et l'autre, d'ordre métaphysique, dont rend compte le discours coranique. Des isotopies de la réalité quotidienne sert de soubassement et clef de compréhension de réalités du merveilleux :

Quelques éléments définitoires du statut du discours parabolique se précisent. Il s'agit d'un discours double, bi-isotope, dont le premier plan, posé à l'avance, est celui du bon sens et de la

Loi ; il sert de repoussoir à un second plan, en voie de construction, porteur des germes d'incertain, d'inattendu, de choquant.¹⁸

Pour traiter le thème de l'aumône et sa valeur dans l'autre monde, le Coran fait une discrimination entre le vrai charitable et le charitable par ostentation en les mettant en relation avec les graines semées. Des versets terminaux de la deuxième sourate font succéder quatre paraboles pour donner une illustration de la contrepartie, dans l'au-delà, de l'acte de charité. Celui qui dépense ses biens pour l'amour de Dieu est identifié à une graine qui donne naissance à sept épis contenant chacune cent graines. Mais celui qui est charitable est identifié à un rocher. De même, celui qui cherche la satisfaction divine par le biais de l'acte de charité est semblable à un jardin.

Le prolongement des actes accomplis à l'ici-bas dépend de l'intention dont ils sont réalisés. Le sens qui s'impose est la gratification incommensurable que Dieu procure dans l'autre monde. Les œuvres des généreux seraient démesurément multipliées. En somme, voici un extrait dans lequel s'inscrit la morale et dans lequel les hommes sont interpellés en ces termes :

« Ô les croyants ! N'annulez pas vos aumônes par un rappel ou un tort, comme celui qui dépense son bien par ostentation devant les gens sans croire en Allah et au Jour dernier. Il ressemble à un rocher recouvert de terre ; qu'une averse l'atteigne, elle le laisse dénué. De pareils hommes ne tireront aucun profit de leurs actes. Et Allah ne guide pas les gens mécréants. 265. Et ceux qui dépensent leurs biens cherchant l'agrément d'Allah, et bien rassurés (de Sa récompense), ils ressemblent à un jardin sur une colline. Qu'une averse l'atteigne, il double ses fruits ; à défaut d'une averse qui l'atteint, c'est la rosée. Et Allah voit parfaitement ce que vous faites. » (2 : 264-265).

Un autre exemple d'analogie est le suivant :

« Il a fait descendre une eau du ciel à laquelle des vallées servent de lit, selon leur grandeur. Le flot débordé à charrié une écume flottante ; et semblable à celle-ci est [l'] écume provenant

¹⁸ Algirdas Julien Greimas, « La parabole : une forme de vie », In « Hommage à A.J. Greimas », Nouveaux Actes Sémiotiques, n. 25, 1993, p. 4.

de ce qu'on porte à fusion, dans le feu pour [fabriquer] des bijoux et des ustensiles. Ainsi Allah représente en parabole la Vérité et le Faux : l'écume [du torrent et du métal fondu] s'en va, au rebut, tandis que [l'eau et les objets] utiles aux hommes demeurent sur la terre. Ainsi Allah propose des paraboles. » (13 : 17)

Le rapport d'analogie entre l'eau et la Révélation est évident ; tous deux viennent du ciel. Le verbe *anzala* (faire descendre) est employé pour désigner la façon dont ils parviennent aux humains.

D'ailleurs, l'écume de l'eau et celle du métal en fusion ont un même paraître mais leur être est radicalement différent. Le Faux est identique à ce que la crue charrie d'écume de surface. Le Vrai consiste dans ce qui profite aux gens. Ainsi, les choses se transforment en symboles ; la portée symbolique devient explicite du moment que l'analogie est rendue explicite par le texte coranique : « Écoulement de la rivière laissant couler l'eau à la mesure de son lit suggère une correspondance entre les oueds et le cœur qui reçoit la parole divine à la mesure de contenance, ne retenant de tout ce qui afflue en lui que le Vrai et la Lumière pure » (Dictionnaire du Coran, 2007, p. 634).

Les cœurs conçoivent la Parole en fonction de leur capacité à faire remonter le sens de la Révélation à la surface. Ceci pourrait se faire par le biais d'une lecture simultanée des signes (âyat) du Livre et ceux du monde créé :

« La vie présente est comparable à une eau que Nous faisons descendre du ciel et qui se mélange à la végétation de la terre dont se nourrissent les hommes et les bêtes. Puis lorsque la terre prend sa parure et s'embellit, et que ses habitants pensent qu'elle est à leur entière disposition, Notre Ordre lui vient, de nuit ou de jour, c'est alors que Nous la rendrons toute moissonnée, comme si elle n'avait pas été florissante la veille. Ainsi exposons-Nous les preuves pour des gens qui réfléchissent. » (10 : 24)

Une analogie non explicite où le pratiquant d'espionnage ou de médisance est identifié à celui qui dévore la chair d'un mort se trouve dans ce verset : « Et n'espionnez pas ; et ne médisez pas les uns des autres. L'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort ? (Non !) vous en aurez horreur ». Ici, il n'y a pas d'expression qui établit un lien d'identité

entre le comparé et le comparant. Pour ajouter un autre exemple d'analogie dans la parabole coranique, nous pouvons mentionner la similitude de la mise en relief, en fin du verset 5 de la sourate 22, entre la résurrection des corps et la terre en friche laquelle donne des plantes sous l'effet de l'eau que Dieu fait descendre du ciel : « De même tu vois la terre desséchée : dès que Nous y faisons descendre de l'eau elle remue, se gonfle, et fait pousser toutes sortes de splendides couples de végétaux. ». Alors, Dieu, qui a créé l'homme et l'a fait exister, peut l'anéantir de la même manière qu'il a fait avec la terre qui redevient verdoyante après son état de désertification. Cette mise en analogie de deux réalités différentes, le mystère et l'évidence, se base sur un phénomène concret perceptible pour l'homme.

Le récit exemple :

Le Coran, dans les versets 32-44 de la sourate 18, met en scène deux hommes dont l'un possède deux jardins opulents de vignes et de palmiers avec une source d'eau et dont l'autre ne possède que la foi. Cette opposition se prolonge pour couvrir la différence entre le monde d'ici-bas et celui de l'au-delà. Le riche est confiant dans ses biens et le soutien des siens. L'autre est confiant en sa foi en Dieu et exhorte son interlocuteur riche à ne pas se fier à ses biens et à ne pas être mécréant envers Dieu. Son discours résume l'essentiel qui est véhiculé par cette histoire : un contraste de visions des deux mondes, le visible et l'invisible, la croyance et la mécréance. Il s'agit ici d'une concrétisation de la chimère dont se caractérise ce monde. En effet, le riche voit ses jardins anéantis, alors il se rend compte qu'il n'y a de force ni de puissance qu'en Dieu, le véritable patron à qui il ne faudrait pas associer n'importe quel associé, de quel ordre soit-il. Reconnaître l'unicité de Dieu et compter sur son aide sont à même de garantir la réussite de l'entreprise à l'ici-bas et de gagner un bon sort à l'au-delà.

Ce contraste des deux attitudes du confiant en ses propriétés et du confiant en Dieu interpelle les destinataires du Coran à ne pas imiter celui qui s'est prévalu des « prérogatives éphémères », de n'importe quelle nature soient-elles. Les figures de la parabole sont orientées vers une idée importante à retenir. Ainsi, le déroulement du récit parabolique peut paraître insolite ou échapper à la logique humaine.

Dans cet ordre d'idées, nous constatons dans le Coran une fréquente comparaison de la foi et de l'incroyance respectivement à la lumière et aux ténèbres. Ceux qui affichent de la croyance et cachent de leur incroyance sont décrits, dans une parabole de la sourate 2, versets 17-20, comme « ayant de la maladie dans le cœur » :

« Ils ressemblent à quelqu'un qui a allumé un feu; puis quand le feu a illuminé tout à l'entour, Allah a fait disparaître leur lumière et les a abandonnés dans les ténèbres où ils ne voient plus rien. Sourds, muets, aveugles, ils ne peuvent donc pas revenir (de leur égarement). [On peut encore les comparer à ces gens qui,] au moment où les nuées éclatent en pluies, chargées de ténèbres, de tonnerre et éclairs, se mettent les doigts dans les oreilles, terrorisés par le fracas de la foudre et craignant la mort; et Allah encercle de tous côtés les infidèles. L'éclair presque leur emporte la vue : chaque fois qu'il leur donne de la lumière, ils avancent; mais dès qu'il fait obscur, ils s'arrêtent. Si Allah le voulait Il leur enlèverait certes l'ouïe et la vue, car Allah a le pouvoir sur toute chose. »

Les hypocrites sont comparés à deux éléments : un relevant du feu « quelqu'un qui a allumé un feu » pour la luminosité dont il se caractérise, et un autre de l'eau « les nuées éclatent en pluies », pour la caractéristique de vie qu'elle contient. Ces versets décrivent l'état des cœurs tourmentés de ceux qui adhèrent peu à la Révélation. Ils ont bénéficié matériellement du feu pour s'illuminer en entrant dans l'islam sans bénéficier de son impact sur leurs cœurs. Le profit n'est que temporaire concernant l'éclairage : « Allah a fait disparaître leur lumière et les a abandonnés dans les ténèbres où ils ne voient plus rien ». D'ailleurs, le Coran est considéré, dans son texte, comme « lumière » provenant du ciel : « Et Nous avons fait descendre vers vous une lumière éclatante. » (4 :174). S'adressant au gens du Livre : « Une lumière et un Livre explicite vous sont certes venus d'Allah ! » (5 :15), « Croyez en Allah donc et en Son messager, ainsi qu'en la Lumière [le Coran] que Nous avons fait descendre » (64 : 8).

Quant à l'exemple de l'aqueux, leur état est de quelqu'un, assailli par la pluie, le tonnerre et l'éclair, ferme les yeux et se bouche les oreilles au milieu des ténèbres. C'est pareil à l'effet foudroyant du discours coranique sur les cœurs obscurcis de mécréance larvé, ne pouvant supporter de ses « prescriptions éclairantes ».

Les handicaps, qui définissent ces personnes, à savoir la surdité, le mutisme et l'aveuglement ne touchent pas les sens, mais les cœurs. Notons que le Coran dit : « Car ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent. » (22 :46). L'emploi des termes relatifs à la perception, qui sont censés être adjuvants à l'exercice de la réflexion méditative, est fréquent, mais ces termes adoptent davantage une valeur régulièrement métaphorique : « Les pires des bêtes auprès d'Allah, sont, [en vérité], les sourds-muets qui ne raisonnent pas » (8 : 22). Pour illustrer l'inanité d'adorer des êtres ou des objets fabriqués, ces derniers sont en état d'incapacité de créer un être vivant chétif et même d'agir contre un acte accompli par cette créature :

«   hommes ! Une parabole vous est proposée, écoutez-la : “Ceux que vous invoquez en dehors d'Allah ne sauraient même pas créer une mouche, quand même ils s'uniraient pour cela. Et si la mouche les dépouillait de quelque chose, ils ne sauraient le lui reprendre. Le sollicitateur et le sollicité sont [ galement] faibles ! ” » (22 : 73)

Le symbole.

Dans le récit de création d'Adam, il y a une métaphorisation coranique : La nudité d'Adam et de sa femme, leur était imperceptible. Néanmoins, le fait d'avoir mangé l'arbre interdit leur a rendu perceptible leur nudité. La vraie identité de l'homme *jah l* et *dhal m*, qui leur fait honte, est décelée en touchant à l'interdit. Les « feuilles du paradis » symbolisent les moyens qui nous permettent de nous travestir, d'habiller nos défauts psychiques et physiques qui nous causent des mésaventures dans notre relation de face à face avec autrui. Ce serait le premier geste d'éthique qui accompagne un acte jugé erroné.

Psychologiquement parlant, le camouflage et la dissimulation sont autant de moyens dont se sert la personnalité pour se défendre. Ce qui nous pousse à aller dans ce sens est le verset suivant « Mais le vêtement de la piété, voilà qui est meilleur » (7 : 26). Ce verset fait allusion à toutes les anomalies, les imperfections et les refoulements des humains. La religion fait partie des outils de sublimation de ce qui relève de la nudité par le biais des valeurs qu'elle véhicule. Faire face ou opprimer ses instincts, contenir ses impulsions et ses désirs constituent un djih d symbolique plus important que le djih d militaire.

Les paraboles mettent en exergue l'abstrait sous forme de concret tangible pour les hommes pour qu'ils soient en mesure de l'approuver. L'absent ou le mystérieux se concrétisent par ce qui suit :

L'on sait l'intérêt pédagogique qu'offre le recours à la parabole, sa force de persuasion : c'est tout naturellement que les contes, les mythes, le discours religieux (...) exploitent largement la structure parabolique : à l'austérité du thématique est substitué tout le plaisir- et le poétique- du figuratif. (Courtés, 1991, p167).

Le figuratif atteint plus efficacement l'esprit humain que des idées ou des choses abstraites qui s'éloignent du palpable, de la réalité facilement identifiable. La parabole, abandonnant sa fonction didactique, se veut une maïeutique en « faisant accoucher » les esprits des significations à partir des connaissances du monde ou d'un savoir latent en soi.

La parole est assimilée à un arbre (14 : 24-26). Le point commun entre les deux, arbre et parole, est l'enracinement profond ou superficiel. Un fondement de la bonne parole est solide alors que celui de la mauvaise parole n'est pas ancré. La bonne parole reste fortement enracinée dans les cœurs de son récepteur, mais la mauvaise ne peut pas s'y enraciner. Des deux paraboles nous déduisons la pérennité de ce qui est rationnel, utile et pertinent. C'est ainsi que, dans le discours parabolique « le figuratif reste subordonné au thématique (...) le recours aux données du monde extérieur sert de prétexte à l'affirmation renouvelée d'un système de valeurs déterminées » (Courtés, 1991, p. 165)

Parfois, nous trouvons dans le Coran des paraboles sous-entendues ; elles ne sont pas énoncées en tant que telles, mais elles portent des significations suggestives. À titre d'exemple pour traiter le thème de la dépense judicieuse ou modérée, nous avons le verset suivant : « Qui, lorsqu'ils dépensent, ne sont ni prodigues ni avares mais se tiennent au juste milieu. » (25 : 67). Ceci est une déclaration explicite de la bonne gestion des dépenses. Pourtant, ce qui relève du thématique dans ce verset, est symbolisé par le figuratif et l'axiologique dans ce verset : « Ne porte pas ta main enchaînée à ton cou [par avarice], et ne l'étend pas non plus trop largement, sinon tu te trouveras blâmé et chagriné. » (17 : 29). La main, tendue ou fléchie, représente les deux extrémités de la dépense en passant par une

position médiane. Nous constatons un élément d'ordre axiologique qui porte sur ce qui n'est pas du juste milieu, il est jugé dysphorique : « tu te trouveras blâmé et chagriné ».

Le thème de dépenses prend différentes formes dans le discours coranique surtout par le biais de « la structure du discours parabolique qui présente un même donné conceptuel (= un thème) sous des expressions figuratives diverses » (Courtés, 1991, p167) ; le figuratif est un invariant tandis que le thématique est une variable contextuelle qui dépend des valeurs culturelles, individuelles ou collectives. Les données figuratives mettent en scène une signification qui dépasse ce qu'elles représentent.

À leur tour, les hommes présentent des paraboles comme arguments concrets pour expliquer des phénomènes inhérents à Dieu. En vue de nier la résurrection, ils arguent en faisant une parabole. Néanmoins, le Coran estime que les analogies ou les exemples [*amthal*] sont des représentations inopérantes que les hommes se font au sujet de Dieu. La perspective divine s'oppose foncièrement à la perspective humaine qui est inadéquate au sujet de jugements portés sur les choses inhérentes à Dieu. Les hommes projettent leurs propres critères sur ce qui est hors de leur atteinte. Le Coran affirme que « Il n'y a rien qui Lui ressemble; et c'est Lui l'Audient, le Clairvoyant. » (42 :11), et « C'est à ceux qui ne croient pas en l'au-delà que revient le mauvais qualificatif (qu'ils ont attribué à Allah) [*mathal as-saw'*]. Tandis qu'à Allah [Seul] est le qualificatif suprême [*al-mathal al'a'lâ*]. Et c'est Lui le tout Puissant, le Sage.»¹⁹ (16 : 60).

En outre, dans le texte coranique, personne n'est à la hauteur de donner une représentation de Dieu à part lui-même : « N'attribuez donc pas à Allah des semblables [*al-amthâl*]. Car Allah sait, tandis que vous ne savez pas. » (16 : 74). Le discours progresse pour donner une parabole qui oppose d'une part le bon serviteur et le mauvais, et d'autre part le croyant et l'incroyant:

¹⁹ Dans les versets antérieurs (57-59), les hommes, les qurayshites, attribuent des filles à Dieu. Ils sont connus d'avoir une répulsion et une aversion au fait d'avoir une progéniture féminine.

« Allah propose en parabole un esclave appartenant [à son maître], dépourvu de tout pouvoir, et un homme à qui Nous avons accordé de Notre part une bonne attribution dont il dépense en secret et en public. [Ces deux hommes] sont-ils égaux ? Louange à Allah ! Mais la plupart d'entre eux ne savent pas. Et Allah propose en parabole deux hommes : l'un d'eux est muet, dépourvu de tout pouvoir et totalement à la charge de son maître ; Quelque lieu où celui-ci l'envoie, il ne rapporte rien de bon ; serait-il l'égal de celui qui ordonne la justice et qui est sur le droit chemin ? » (16 : 75-76).

Ici, il y a une opposition entre Dieu et les autres divinités que la parabole représente sous les traits d'un homme. En dernier ressort, l'analogie est donc permise quand c'est Dieu lui-même qui l'énonce, mais elle est inacceptable quand c'est l'homme qui la forge pour en donner des similaires à Dieu dans la mesure où Dieu perçoit les humains alors que ces derniers ne peuvent le percevoir.

4.2.4 Symbolisme coranique :

Le texte coranique articule des figures selon des règles discursives comme la métaphore, la métonymie, etc. C'est une sorte de symbolisme. Ce dernier « met en rapport terme à terme unité figurative et unité thématique » (Courtés, 1991, p. 168). Évidemment, des symboles ne sont lisibles ou perceptibles que dans un cadre socioculturel ou spatio-temporel déterminés. Lier un figuratif à un thématique, comme structure d'un symbole, est propre à ces univers où évoluent les individus et les groupes. Le symbolisme des éléments figuratifs dépend de la réceptivité de chacun, groupes ou individus, sur plusieurs plans : culturel, intellectuel ou psycho-affectif.

Le texte coranique passe par le figuratif pour mieux illustrer des idées et des conceptions inaccessibles à l'intelligence humaine. Il transfigure le réel par le biais des procédés du symbolisme, surtout la métaphorisation qui transporte l'esprit au-delà des réalités ordinaires. Ce sont les merveilles proposées à la perception qui font fonctionner les forces intellectuelles d'imagination dont sont pourvus les individus pour actualiser l'invisible, l'imaginaire : « le symbolisme est tout être ou toute chose utilisé dans les discours ou l'écriture comme une signification valorisante qui échappe à la perception immédiate par les

sens ou à la perception des mots dans leur sens commun » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 187).

Les musulmans sont réticents au sujet du symbolisme des expressions coraniques. Faire ressurgir des sens symboliques peut mener au blasphème. La sacralité du texte fait que l'on s'abstient de telles interprétations « risquées ». C'est pourquoi, la tradition islamique "orthodoxe" « a quasiment fini par écarter toute idée de métaphore et à *fortiori* de symbolisme à propos du discours coranique dogmatiquement confondu avec la Parole de Dieu » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 187)

Le verset 35, appelé verset de la Lumière auquel toute la sourate 24 doit son titre, présente un certain symbolisme universel de la lumière et de l'obscurité dans une perspective coranique. Le verset en question est annoncé par son précédent comme étant des versets clairs qui sont descendus « donnant une parabole de ceux qui ont vécu avant vous, et une exhortation pour les pieux ». Voici l'énoncé du verset qui décrit métaphoriquement Dieu :

Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un (récipient de) cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. Lumière sur lumière. Allah guide vers Sa lumière qui Il veut. Allah propose aux hommes des paraboles et Allah est Omniscient. (24 : 35)

Le symbolisme de la lumière se rattache essentiellement dans ce verset à Dieu : « Allah est la Lumière des cieux et de la terre ». Cette ouverture du verset a une portée cosmologique : l'être de Dieu émane de cette lumière. L'univers, en l'absence de Dieu, ne serait que ténèbres. La mobilité ou la stabilité dans l'univers ne se manifesteraient que grâce à sa Lumière principielle. Sa représentation fait référence à la lampe, comme spectacle ou ustensile familier, dont l'on use pour s'éclairer dans l'obscurité. La Lumière est chargée d'éclairer l'univers.

Comme l'une des analogies que l'on puisse établir, la « lampe » s'identifie au cœur du fidèle illuminé par la foi en Dieu. Le verre réceptacle de la lampe est alors la poitrine : « plus

le cœur est transparent, plus il s'identifie à la source de la lumière » (Dictionnaire du Coran, 2007, p. 500). Nous avons ci-dessus signalé ce lien établi dans un verset coranique entre la lumière et les cœurs, la lumière étant outil qui facilite la vision. D'ailleurs, la vision a un autre sens que celui accompli avec les yeux dans la mesure où il y a une vision d'un autre ordre : « Car ce ne sont pas les yeux qui s'aveuglent, mais, ce sont les cœurs dans les poitrines qui s'aveuglent. » (22 :46)

Un des 99 attributs de Dieu (ou ce qui est aussi appelé « noms d'Essence ») est un *an-nour* (lumière) dans la théologie musulmane. La lumière a une polyvalence sémantique qui peut lui fournir des interprétations d'ordre métaphysique ou matériel. En effet, pour certains, la lumière est une source d'énergie aussi bien pour le corps que pour l'âme. Le symbole de la Lumière de Dieu se prolonge par l'évocation des foyers où Son Nom est invoqué ; où Il est glorifié par des hommes. Ceux-ci s'y consacrent au culte (prière et aumône), craignant Dieu et espérant Sa grâce. Les symboles s'enchaînent.

D'autre part, deux versets parlent des œuvres des incroyants : « Quant à ceux qui ont mécru, leurs actions sont comme un mirage dans une plaine désertique que l'assoiffé prend pour de l'eau. Puis quand il y arrive, il s'aperçoit que ce n'était rien ; mais y trouve Allah qui lui règle son compte en entier, car Allah est prompt à compter. » (24 : 39). Nous pouvons dire que cet état se situe au niveau eschatologique puisqu'un mécréant croit qu'il agit bien à l'ici-bas. Allah est juge que l'on ne peut rencontrer que dans l'au-delà. D'ailleurs, la fonction de Dieu est indiquée comme instance qui fait rendre les comptes. De même qu'il trouverait que le mirage n'est rien et ainsi ses œuvres sont vaines. Il trouverait Dieu là présent en tant que destinataire juge de leurs performances. Il nous semble que ce seraient précisément les hypocrites qui dissimulent l'incroyance et professent la foi. Allah leur jouerait à l'au-delà le même jeu qu'ils jouaient dans l'ici-bas.

Leurs œuvres « sont encore semblables à des ténèbres sur une mer profonde » (24 :40). À l'opposition de « lumière sur lumière », « Ténèbres [entassées] les unes au-dessus des autres. » (24 :40). Il semble que les deux versets 39 et 40 constituent l'antithèse des

précédents. Reconnaître l'unicité de Dieu et lui vouer un culte s'opposent à lui attribuer des associés et des partenaires comme la lumière s'oppose aux ténèbres.

Nous ne pourrions pas omettre une interprétation philosophico-théologique, en l'occurrence celle d'Avicenne (428/1037)²⁰ qui explique le verset en ces termes : « Dieu est lumière au sens où il est la cause de tout, la niche l'intelligence ; par l'olivier il faut entendre la réflexion et par l'huile l'éclair spontané de l'intuition, etc. ». Des soufis interprètent le verset de Lumière en mettant la Lumière divine en rapport avec la lumière du Prophète Mahomet qui en est une réfraction.

En effet, les musulmans spirituels se réfèrent à des versets, qui font allusion à la lumière de Mahomet et celle du Coran, tels que :

« Ils veulent éteindre avec leurs bouches la lumière d'Allah, alors qu'Allah ne veut que parachever Sa lumière, quelque répulsion qu'en aient les mécréants. (9 :32.),

« Ô gens du Livre ! Notre Messenger (Muhammad) vous est certes venu, vous exposant beaucoup de ce que vous cachez du Livre, et passant sur bien d'autres choses ! Une lumière et un Livre explicite vous sont certes venus d'Allah ! Par ceci (le Coran), Allah guide aux chemins du salut ceux qui cherchent Son agrément. Et Il les fait sortir des ténèbres à la lumière par Sa grâce. Et Il les guide vers un chemin droit. » (5 : 15-16).

Le Coran et le Messenger ont pour fonction de donner une idée sur l'insondable essence de Dieu en guidant les gens vers elle. Ils jouent le rôle de guides dans un monde jugé ténébreux non pas par manque d'éclairage physique, mais par des conduites et des comportements qui manquent de lumière et de rationalité. La lumière est le symbole de l'humanisme qui fait élever l'homme d'un rang de la « civilité » à celui d'un homme qui mérite d'être représentant de Dieu sur terre.

Sur cette même voie, nous pouvons retenir du symbole de l'arbre ses racines et ses branches. La religion monothéiste symbolisée par le Prophète Abraham constitue la racine

²⁰ Cité dans *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 500.

alors que les autres religions qui en sont issues composent les branches. L'huile prédisposée à s'enflammer est identifiée au cœur du Prophète préparé à recevoir la révélation. La dimension métahistorique de la prophétie est liée aux significations symboliques du verset de Lumière.

L'arbre source de la lumière, est béni, il reçoit la grâce et se situe au centre, ni oriental ni occidental, c'est-à-dire à égale distance entre les deux directions. À l'examen du texte coranique nous repérons un verset qui montre que c'est la religion de la communauté des musulmans qui remplit cette condition : « Ainsi Nous avons fait de vous, [croyants !], une communauté éloignée des extrêmes pour que vous soyez témoins à l'encontre des Hommes et que l'Apôtre soit témoin à votre rencontre. »²¹ (2 :143). Rendre compte du symbolisme de la Lumière reste difficile car il est ouvert à maintes interprétations possibles :

La complexité de ce symbolisme tient à la difficulté d'exprimer autrement que par ces images comment la lumière divine se propage dans l'univers, traverse le centre du monde et de l'être par des voies subtiles que représente l'huile, pour illuminer les sanctuaires et se révéler dans l'obscurité de l'incroyance. Le symbole repose sur un ensemble de correspondances (la lumière et la Révélation, l'arbre et l'homme, la demeure et le cœur) et d'oppositions (la lumière et les ténèbres, la foi et l'incroyance, la transparence du verre et l'épaisseur de l'obscurité et, finalement, le vrai et l'irréel) ; seules n'ont pas de contraires l'huile et la mer, où s'alimentent la lumière et les ténèbres. Mais au terme de ce parcours analogique, la réalité de la lumière divine reste cachée derrière le voile de la comparaison. (Dictionnaire du Coran, 2007, pp. 635- 636)

Passons maintenant à un autre symbolisme ; la parole ne se limite pas au langage parlé des humains. Les objets, les animaux, tous s'expriment sans que leurs voix s'entendent. Le texte saint des musulmans avance que toutes les composantes de la nature se prosternent à Dieu : « N'as-tu pas vu que c'est devant Allah que se prosternent tous ceux qui sont dans les

²¹ Cette traduction du verset est prise de la traduction du Coran, de Régis BLACHÈRE, édition G.P. Maisonneuve & Larose, Paris, 1966. Nous la considérons pertinente pour la traduction du mot arabe *wasat* (juste milieu).

cieux et tous ceux qui sont sur la terre, le soleil, la lune, les étoiles les montagnes, les arbres, les animaux, ainsi que beaucoup de gens? » (22 :18)

Le symbolisme de ces versets attire l'attention des humains, souvent oublieux de leurs engagements envers Dieu, sur la glorification de tout l'univers, de ses petites jusqu'à ses grandes composantes et dont l'homme n'est qu'une créature plus ou moins faible. Il pourrait y avoir un langage propre à chaque élément de l'univers. Pour certains, la nature dite « morte » réagit et ceci serait un langage : un objet cassé, frappé ou jeté émet un certain son. Les sons provenant des objets de la nature morte sont pris comme matière brute par les artistes musiciens qui en tirent un "langage musical" en les assortissant les uns avec les autres. De même, les pratiquants des méditations spirituelles essaient de s'intérioriser ce "langage" de la nature, loin de la culture. Enfin, le phénomène naturel de l'écho suscite la curiosité d'un langage réactif de la nature "morte".

Le Coran insiste sur ce fait de langage qui échappe à la perception humaine : « N'as-tu pas vu qu'Allah est glorifié par tous ceux qui sont dans les cieux et la terre ; ainsi que par les oiseaux déployant leurs ailes ? Chacun, certes, a appris sa façon de L'adorer et de Le glorifier. Allah sait parfaitement ce qu'ils font. » (24 : 41), « Les sept cieux et la terre et ceux qui s'y trouvent, célèbrent Sa gloire. Et il n'existe rien qui ne célèbre Sa gloire et Ses louanges. Mais vous ne comprenez pas leur façon de Le glorifier. Certes c'est Lui qui est Indulgent et Pardonneur.» (17 :44). La mobilité, le son, et tout ce qui est fonctionnel dans l'univers, qui est en parfaite harmonie, sont autant de manifestations de ce "langage de glorification" dont il s'agit dans les versets ci-haut.

C'est à Dieu, qui a créé les merveilles de la nature, que doivent s'adresser les louanges et les cultes. L'homme n'est qu'une créature parmi tant d'autres. Par conséquent, leur langage de glorification de Dieu ne serait point identique à celui des hominidés. La science moderne traite la question des plantes, lesquelles peuvent avoir des sentiments, chose qui était jugée auparavant inconcevable.

Dans le Coran, l'on cite des exemples de personnages desquels l'on doit tirer des leçons grâce à leur portée symboliste qui peut s'ériger en une règle de vie. Cette règle de vie émane évidemment du Créateur qui promulgue ses lois régissant les vies de ses créatures. Cet exemple concerne la vie conjugale des prophètes et celle des ennemis de Dieu :

« Allah a cité en parabole pour ceux qui ont mécré la femme de Noé et la femme de Lot. Elles étaient sous l'autorité de deux vertueux de Nos serviteurs. Toutes deux les trahirent et ils ne furent d'aucune aide pour [ces deux femmes] vis-à-vis d'Allah. Et il [leur] fut dit : “Entrez au Feu toutes les deux, avec ceux qui y entrent”, et Allah a cité en parabole pour ceux qui croient, la femme de Pharaon, quand elle dit “Seigneur, construis- moi auprès de Toi une maison dans le Paradis, et sauve-moi de Pharaon et de son œuvre; et sauve-moi des gens injustes” » (66 : 10 et 11).

Il s'agit dans ces versets, des exemples de la croyance et de l'incroyance. Un croyant peut émerger d'un contexte d'incroyants comme le mécréant peut émerger d'un milieu de prophétie. L'introduction d'une parabole-histoire avec des expressions comme « donne-leur en exemple » ou « Dieu a cité une parabole » n'indique pas seulement un enseignement à tirer du récit, mais aussi un rapport d'analogie entre les actants et ceux à qui elle est adressée. La relation de proximité avec un prophète ne donne pas de prérogative. Noé et Lot sont liés à des femmes mécréantes, qui devraient normalement soutenir leurs époux. Les deux prophètes auraient pu demander à leur Seigneur de faire en sorte que les deux femmes soient bien guidées. Mais, ce n'était pas ainsi. Par contre, la femme de l'un des ennemis avérés de Dieu, en l'occurrence Pharaon, est une croyante au message divin.

Autrement dit, les relations familiales, avec un élu ou avec un banni, ne déterminent pas automatiquement le sort des humains. Chacun œuvre à sa guise. Un autre exemple significatif et symbolique, qui va dans ce même sens, est celui de la relation d'ascendance ou de descendance avec un prophète. En effet, Abraham avait un père attaché et forcené à l'idolâtrie contre laquelle son fils luttait (voir 19 : 41-48). Par contre Noé, en plus de sa femme mécréante, avait un fils incrédule qu'il tentait de convaincre de le rejoindre sur l'arche (voir 11 : 42-43).

Un autre genre de symbolisme coranique consiste dans des descriptions anthropomorphiques attribuées à Dieu : assis sur le trône (20 :5 ET 57 :4), possède des mains (36 : 71) (48 : 10) (51 : 47), évoque sa face (55 :27) ses yeux (52 :48) (11 :37) (54 : 14). La question du récepteur de ces associations se poserait s'il s'agissait des métaphores ou des réalités ontologiques de Dieu. Le discours coranique ne peut faire abstraction du quotidien de son auditoire pour leur faire passer son message qui porte sur ce qui relève de la métaphysique ; il lui emprunte des images de l'accoutumé pour parler de l'inaccoutumé. La main de Dieu n'est pas identique à celle des hommes « la main d'Allah est au-dessus de leurs mains. » (48 :10). La main dans ce verset symbolise l'aide, le soutien, la protection de Dieu.

Bien entendu, Dieu n'est ni visible, ni accessible et a fortiori avoir sa main au-dessus d'un être humain serait inconcevable. Le verset désigne le soutien de Dieu à ceux qui prêtent serment d'allégeance au Prophète. L'expression *main d'Allah* utilisée dans le Coran est liée à des concepts abstraits, ce qui explique son emploi métaphorique ou allégorique : « En vérité la grâce est en la main d'Allah » (3 : 73 et 57 : 29), « Et les Juifs disent : "La main d'Allah est fermée" » (5 : 64). L'expression soulignée connote respectivement la bienfaisance et la générosité divines.

La métaphore joue un rôle de premier plan dans l'expression coranique. La métaphore met en place deux éléments figuratifs distincts qui partagent un même élément thématique ou figuratif. Dans l'exemple « cet homme est un lion », l'*homme* et le *lion* ont comme élément thématique : la majesté, le charisme et élément figuratif : la robustesse, le pelage.

Dieu principal locuteur s'adressant à Mahomet fait usage du langage figuratif pour lui donner un ordre comme dans le verset : « ne t'afflige pas à leur sujet et abaisse ton aile pour les croyants.» (15 :88). Un être humain, comme le Prophète, n'a pas d'aile ; l'aile connote la tendresse avec laquelle Mahomet doit se comporter avec les croyants. C'est comme un oiseau qui essaie de protéger ses petits avec ses ailes pour les prévenir du mal. Un prophète a pour mission de prévenir ses destinataires du châtement divin qui peut les atteindre. Un autre cas, mais qui suscite des tollés théologiques, concerne l'attribution des caractéristiques corporelles, affectives ou matérielles à Dieu.

Le texte coranique attribue des particularités physiques à Dieu. Cet anthropomorphisme est dans des expressions telles que « ni les regardera » (3 :77) ; le verbe *regarder* présuppose l'existence des yeux comme outil de perception. Mais ceci est dans le monde physique, il se pourrait qu'il y ait dans le monde métaphysique d'autres outils de perception autres que les yeux. En revanche, le verset du Trône et la sourate 112 sont des passages coraniques qui nient toute dépendance de l'existence divine aux lois physiques et aux principes de causalités qui régissent la vie des autres créatures. Cela revient à dire que Dieu ne peut aucunement être incarné avec des signes dans l'imagination des humains. L'expression « son Trône », est un symbole de la souveraineté, de la puissance de Dieu régnant sur l'ensemble de l'univers (seigneur des Mondes, dans la sourate 1, verset 2). Le recours à des métaphores de ce genre est postulé par la finitude des esprits humains qui ne peuvent concevoir l'ampleur de la majesté divine.

Des signes linguistiques peuvent être connotatifs, et ils deviennent des symboles. Pour un croyant, ces symboles seraient existentiellement vus comme des réalités vraies :

C'est dans l'intervalle immense qui sépare le signe du symbole que s'affirme le merveilleux religieux. Cet intervalle est, en effet, comblé par la conscience imaginante de chaque auditeur ou lecteur, conformément aux coordonnées qui le constituent comme sujet capable de déchiffrer des signes-symboles. (Arkoun, p. 216)

Par ailleurs, le Coran donne à percevoir des signes-symboles qui réfèrent à des réalités imperceptibles, inaccessibles, mystérieuses et agissantes qui transcendent les réalités vécues par les humains. Les humains ont recouru au mythe comme une expression symbolique de réalités originelles et universelles. De même, il est difficile de se représenter la façon dont Dieu est assis sur son Trône dans ce verset puisqu'il s'agit d'un monde de référence métaphysique dans ce verset :

« Votre Seigneur, c'est Allah, qui a créé les cieux et la terre en six jours, puis S'est établi "istawa" sur le Trône » (7 : 54),

« C'est Lui qui, en six jours, a créé les cieux, la terre et tout ce qui existe entre eux, et le Tout Miséricordieux S'est établi "Istawa" ensuite sur le Trône. Interroge donc qui est bien informé de Lui. » (25 :59)

« Et c'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, - alors que Son Trône était sur l'eau, - afin d'éprouver lequel de vous agirait le mieux. » (11 :7).

Avec ces versets, le langage coranique est symbolique. Le Trône est symbole de souveraineté et de royauté sur l'ensemble de l'univers. Les mystiques font des interprétations allégoriques de ce concept coranique (voir infra. P. 408)

Encore est-il que la notion de temps de création de l'univers ne doit pas être représentée en référence au temps terrestre. En effet, notre temps avec lequel nous mesurons le jour dépend de l'astre du soleil. Par ailleurs, dans la même galaxie les jours ne sont pas identiques pour les planètes qui la composent. D'autant plus, il est difficile de savoir si cet astre en question, lequel détermine le temps, était parmi les premiers éléments ayant été créés. La mesure du temps est variable dans la perspective coranique. En effet, à l'au-delà, le jour aurait une autre dimension temporelle par rapport à la représentation et le cadre de référence humaine :

« Du ciel à la terre, Il administre l'affaire, laquelle ensuite monte vers Lui en un jour équivalant à mille ans de votre calcul. » (6 : 5)

« Ceux qui ne croient pas disent : "L'Heure de nous viendra pas". Dis : "Par mon Seigneur ! Très certainement, elle vous viendra. [Mon Seigneur] le Connaisseur de l'Inconnaissable. Rien ne Lui échappe fût-il du poids d'un atome dans les cieux, comme sur la terre. Et rien n'existe de plus petit ni de plus grand, qui ne soit inscrit dans un Livre explicite. » (34 :3)

En fin de compte, tant de versets coraniques décrivent Dieu comme un Être suprême irréprésentable par l'esprit humain : « Il n'y a rien qui Lui ressemble ; et c'est Lui l'Audient, le Clairvoyant. » (42 :11).

4.3 Niveau énonciatif :

L'analyse discursive, qui gagne en importance, a fait découvrir la part incontournable que prend l'instance de l'énonciation dans l'analyse sémiotique des textes. Tout texte présuppose une instance d'énonciation qui tient les ficelles des éléments figuratifs et la façon dont ils sont disposés dans le discours. C'est l'énonciation singulière qui distingue un texte ou un discours des autres par l'articulation des figures qui en témoigne. Du moment que l'énoncé est considéré comme résultat atteint par l'énonciation, celle-ci est « une de médiation qui assure la mise en énoncé-discours des virtualités de la langue » (Greimas et Courtés, 1993, p. 126). Autrement dit, les structures sémiotiques virtuelles, qui constituent l'amont de l'énonciation, s'actualisent et se réalisent sous forme de discours.

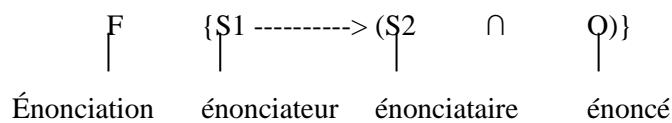
4.3.1 Des postulats de l'énonciation en sémiotique

Un énonciateur ne paraît pas comme tel dans un texte, mais y laisse ses traces qui représentent ses actes d'énonciation (embrayage-débrayage). C'est ce « jeu énonciatif » qui préside à l'émergence du sens dans le discours. Les structures, narrative et sémantique, sont des formes énoncives. Bien que la sémiotique ne s'intéresse qu'à l'énoncé au détriment de son énonciateur présupposé, ce dernier y laisse ses traces que le sémioticien est appelé à quérir. Son analyse ne doit pas abandonner le texte pour un autre lieu organisant. De ce fait, la sémiotique opère sur ce qui relève de la **signification primaire** du discours et laisse les autres préoccupations extra-discursives à d'autres approches (psychologie, sociologie, pragmatique, etc.) qui traitent de la **signification secondaire**.

Genette, selon Courtés (1991, p. 247) élargit la problématique avancée par Benveniste qui distinguait « récit historique » et « discours ». Genette n'oppose pas des types de discours différents (récit vs discours), mais plutôt des formes d'organisation intra-discursives. Il distingue deux niveaux différents susceptibles d'apparaître dans un discours-occurrence donné : celui du « récit » considéré comme le « narré » et celui du « discours » qui correspond à la manière de narrer le « narré ». L'énoncé énoncé (histoire) reste identique mais la présentation du discours, du récit, est fonction non des rôles narratifs (ou plus précisément

énoncifs), mais uniquement des rôles énonciatifs (énonciateur et énonciataire) qui n'apparaissent pas comme tels dans l'énoncé.

Pour Courtés (op. cit. p. 248), l'énonciation est un acte, une opération assimilable à un programme narratif déterminé qui met en jeu trois actants indépendamment de l'acte du /faire/ :



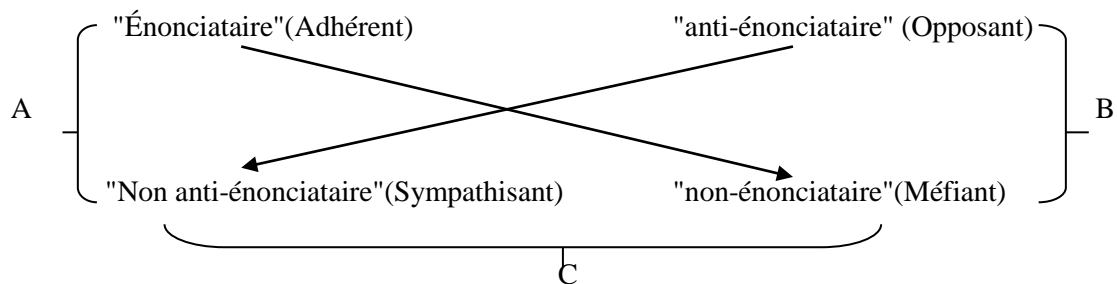
En tant qu'acte de communication, l'énonciation est considérée comme une activité cognitive justiciable d'un programme narratif : « en toute première approximation, l'énonciation semble se présenter comme un /faire savoir/ : de ce point de vue, nous dirions que l'objet /savoir/ est transmis par un sujet de faire, **l'énonciateur** à un sujet d'état bénéficiaire, **l'énonciataire**.» (Courtés, 1991, p. 249). Nonobstant, l'énonciation reste un phénomène beaucoup plus complexe qui ne se réduit à une simple acquisition du savoir. Pour Courtés (ibid. p. 250) :

Nous considérons que l'énonciation relève moins de **l'activité** que de la **factitivité**, plus précisément de la **manipulation selon le savoir**. Le but de de l'énonciation, en effet, est moins de /faire savoir/ que de /faire croire/ : même les énoncés les plus objectifs, tels ceux des discours scientifiques, se veulent convaincants. Disons d'un mot que *l'énonciateur manipule l'énonciataire pour que celui-ci adhère au discours qui lui est tenu*.

Cela signifie que l'on ne produit pas gratuitement des discours. La manipulation énonciative vise à faire adhérer l'énonciataire à la manière de voir, au point de vue de l'énonciateur : il est plutôt question du /faire croire/. Dans cette optique, deux positions actantielles sont possibles pour l'énonciataire : soit il croit aux propositions que lui soumet l'énonciateur, il est alors « énonciataire », soit il les rejette catégoriquement et dans ce cas il est un « anti-énonciataire ».

Courtés (ibid. p. 254) voit, à juste titre, une certaine **isomorphie** entre l'énonciation et l'énoncé. Ils peuvent faire l'objet d'une description sémiotique analogue. Au héros manipulé dans l'énoncé énoncé en quête de l'objet de valeur, qu'il convoite, répond le parcours de l'énonciataire que l'énonciateur modalise à sa façon et qui se terminera, soit comme celui des actants de la narration, soit sur un succès ou sur un échec, soit enfin sur une position médiane en forme de compromis. Ceci revient à dire que l'énonciation, comme l'énoncé, est justiciable d'une organisation narrative ; elle est susceptible d'être syntaxiquement articulée en programme narrative. Si nous appliquons cette thèse au discours coranique, nous pouvons dire que l'énonciateur fait usage de différents moyens pour faire adhérer ses destinataires à son message. Il est donc question d'un /faire croire/. Le Coran recourt à la promesse et à la menace (carotte et bâton), aux arguments logiques et psychologiques, etc. De ce fait, nous avons affaire à des positions hétéroclites envers l'énoncé coranique.

À l'examen de ses versets, le Coran distingue et met ses destinataires en catégories selon leurs attitudes face à son contenu : il y a des méfiants, des sympathisants, des adhérents ou des opposants. Nous appliquerons le carré sémiotique de Courtés (1991, p. 251) au texte coranique :



Le schéma ci-dessus est à interpréter de la manière suivante :

À la « croyance » de l'« énonciataire » répondrait ainsi une « croyance » opposée, contraire, de l'« anti-énonciataire ». Selon que l'« énonciataire » prendra le dessus, l'« anti-énonciataire » se trouvera corrélativement virtualisé, privé de compétence, réduit ainsi à un « *non anti-énonciataire* » : si c'est l'« anti-énonciataire » qui l'emporte, l'« énonciataire », lui, sera, à son tour virtualisé et deviendra de ce fait un « *non énonciataire* » (ibid.)

Dans cette perspective, le Coran considère les juifs comme des anti-énonciataires (opposants) à l'instar des mécréants. Parmi ces derniers, il y a des non énonciataires (méfiants) susceptibles de devenir des énonciataires (adhérents) :

« Eh bien, espérez-vous [Musulmans], que des pareils gens (les Juifs) vous partageront la foi ? Alors qu'un groupe d'entre eux, après avoir entendu et compris la parole d'Allah, la falsifièrent sciemment. » (2 : 75)

« Et si l'un des associateurs te demande asile, accorde-le lui, afin qu'il entende la parole d'Allah, puis fais-le parvenir à son lieu de sécurité. Car ce sont des gens qui ne savent pas. » (9 : 6)

L'énonciateur joue sur deux axes, celui d'énonciataires et celui de l'anti-énonciataires. D'un côté, il a pour but de /faire croire/ l'énonciataire en le *modalisant positivement* de telle sorte qu'il puisse faire siens les points de vue et les propositions qui lui sont soumis. De l'autre,

L'énonciateur se doit d'empêcher, si possible, l'« anti-énonciataire » de croire en autre chose, d'adhérer à un point de vue contraire : ici, l'énonciateur cherche à /faire ne pas croire/, *modalisant négativement* – autant que faire se peut – l'« anti-énonciataire », de manière à le virtualiser, c'est-à-dire à le transformer en « non anti-énonciataire. (Courtés, p. 252)

En effet, les récepteurs, étant mentalement et psychologiquement différents, peuvent adopter des attitudes différentes face aux thèses de l'énonciateur. Un enthousiaste est virtuellement susceptible de devenir anti-énonciataire. Inversement, un réfractaire peut devenir énonciataire. Cela revient à dire qu'un récepteur, tout le long d'un discours ou après, se trouve simultanément et complémentaiement en positions d'énonciataire ou d'anti-énonciataire suivant le degré de conviction et de persuasion de l'énonciateur. Au fil des séquences du discours, le récepteur éprouve des va et vient selon des facteurs internes et idéologiques qui le poussent à se positionner vis-à-vis des « croyances » en jeu. Des positions intermédiaires sont prévisibles entre les deux pôles d'énonciataire et d'anti-énonciataire. Le Coran fait état de fluctuation de la foi dans ce verset : « Ceux qui ont cru, puis sont devenus

mécréants, puis ont cru de nouveau, ensuite sont redevenus mécréants, et n'ont fait que croître en mécréance, Allah ne leur pardonnera pas, ni les guidera vers un chemin (droit) » (4 :137).

Dans ce même ordre d'idées, il serait aussi question du phénomène de l'apostasie qui est un retournement en croyance religieuse : « ô les croyants ! Quiconque parmi vous apostasie de sa religion... Allah va faire venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime, modeste envers les croyants et fier et puissant envers les mécréants, qui lutte dans le sentier d'Allah, ne craignant le blâme d'aucun blâmeur. » (5 : 54). Le nombre des croyants, qui augmente ou diminue, témoigne de ce fait énonciatif.

L'anti-énonciataire prend différentes formes, surtout anthropomorphe ou diabolique, dans le texte coranique :

« Et, parmi les hommes, il est [quelqu'un] qui, dénué de science, achète de plaisants discours pour égarer hors du chemin d'Allah et pour le prendre en raillerie. Ceux-là subiront un châtement avilissant. Et quand on lui récite Nos versets, il tourne le dos avec orgueil, comme s'il ne les avait point entendus, comme s'il y avait un poids dans ses oreilles. Fais-lui donc l'annonce d'un châtement douloureux » (31 : 6-7).

Dans ces versets, le destinataire est en position d'anti-énonciataire par manque de savoir. Il peut se distancier et se montrer rétif et rejeter catégoriquement les propositions de l'énonciateur dans le Coran.

Lorsque l'énonciateur n'arrive pas à « empêcher l'anti-énonciataire à croire en un point de vue opposé, c'est qu'il est modalisé positivement par l'anti-énonciateur dont il partage le point de vue » (Courtés, 1991, p. 253). Satan, présenté dans le texte coranique comme anti-énonciateur, manipule positivement l'anti-énonciataire par un /faire croire/ et négativement l'énonciataire par un /faire ne pas croire/. Considérons ce fragment dialogique entre Dieu et Satan :

« Il dit : "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." - "[Allah] dit :

voici une voie droite [qui mène] vers Moi. Sur Mes serviteurs tu n'auras aucune autorité, excepté sur celui qui te suivra parmi les dévoyés. » (15 : 40-43)

Rappelons, en sus de cela, le verset 62 de la sourate 17 où Satan fait exception d'un petit nombre de destinataires qui seraient énonciataires. Le Coran affirme l'efficacité ou l'efficience de Satan. À cet effet, l'on retrouve les propos suivants de Dieu adressés aux fils d'Adam : « Et il a très certainement égaré un grand nombre d'entre vous » (30 : 62). Ce passage montre la structure polémique explicite du texte coranique. Le Diable est ou s'est instauré comme anti-énonciateur dès son bannissement par Dieu en jurant d'égarer les fils d'Adam jusqu'au jour de la fin du monde. Le Coran affirme ces deux positions d'énonciateur et d'anti-énonciateur dans ces versets : « Et quiconque prend pour alliés Allah, Son messager et les croyants, [réussira] car c'est le parti d'Allah qui sera victorieux. » (5 : 56), « Le Diable les a dominés et leur a fait oublier le rappel d'Allah. Ceux-là sont le parti du Diable et c'est le parti du Diable qui est assurément les perdants » (58 : 19) et « Allah les agrée et ils L'agrément. Ceux-là sont le parti d'Allah. Le parti d'Allah est celui de ceux qui réussissent. » (58 : 22).

Comme manipulation énonciative de conviction des énonciataires, le Coran met en jeu des récits où des actants énoncifs qui étaient en état de conjonction avec un objet de valeur deviennent disjoints à cause de leurs mauvais actes. Ils étaient manipulés par des sentiments jugés ignominieux. Par contre, d'autres qui étaient en état de disjonction avec un objet de valeur se trouvaient au contraire conjoints grâce à leurs attitudes estimées nobles. Pour mettre en scène la polémique, le Coran instaure Adam avec ses descendants et Satan avec ses adjoints comme des sujets de faire en relation conflictuelle. Chaque camp se considère comme sujet et voit dans l'autre camp un anti-sujet. En effet, toute transformation conjonctive pour un sujet correspond à une transformation disjonctive pour un autre : deux programmes narratifs sont à l'enjeu, un programme visant la conjonction d'avec " le Bien" en tant qu'objet et un autre visant le "Mal" en tant qu'anti-objet.

Dans l'approche sémiotique de l'énonciation, l'on distingue entre une *énonciation énonçante* et une *énonciation énoncée* :

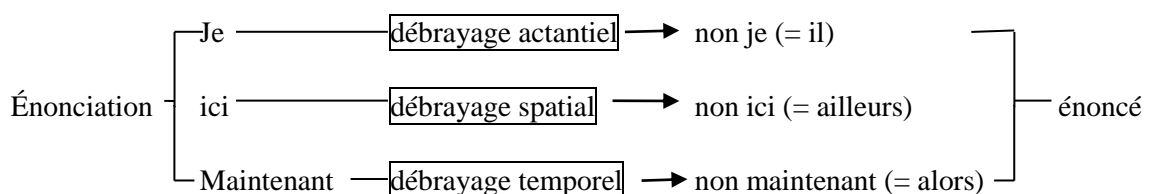
Énonciation énonçante : elle est désignée aussi par énonciation principale pour cette instance logiquement présupposée par le discours énoncé. Nous pouvons en avoir une représentation à partir de la corrélation système/procès. Dans un corpus religieux comme le nôtre, l'instance d'énonciation présupposée est généralement une divinité. Dans ce cadre, l'énonciation serait « l'acte qui met en œuvre le système de la langue, qui réalise un usage singulier des systèmes fondamentaux (narratifs, figuratifs et thématiques) qui articulent les univers sémantiques dans une culture donnée. » (Louis Panier, 2009, p. 9). Rendre compte de cette énonciation peut se faire à partir du dispositif figuratif (acteurs, temps et espaces) non pas en faisant une liste de ses composantes mais à partir de la façon dont ils sont organisés pour produire des significations.

Énonciation énoncée : il s'agit de poursuivre les marques de l'énonciation dans l'énoncé même si elles ne sont pas directement observables. Dans le texte il y a des dispositifs énonciatifs que l'on peut analyser en termes de relation de l'instance d'énonciateur avec ses énoncés : embrayage énonciatif ou débrayage énonciatif. L'embrayage énonciatif est lorsque l'énonciateur semble prendre en main le jeu des énonciations énoncées.

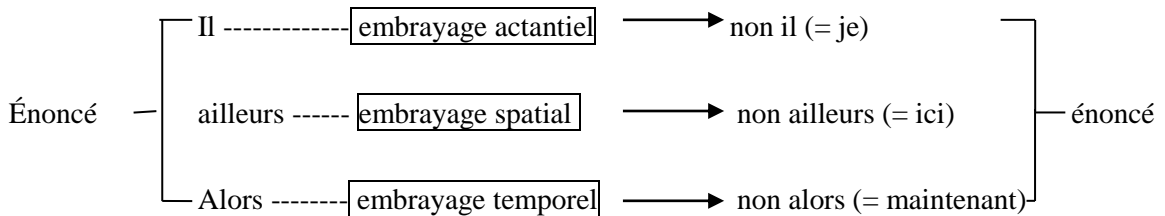
L'instance de l'énonciation est le syncrétisme de trois facteurs je-ici-maintenant :

C'est la projection (avec des procédures que nous réunissons sous le nom de débrayage), hors de cette instance, et des actants de l'énoncé et des coordonnées spatio-temporelles, qui constitue le sujet de l'énonciation par tout ce qu'il n'est pas ; c'est la réjection (avec les procédures dénommées embrayage) des mêmes catégories, destinées le lieu imaginaire de l'énonciation, qui confère au sujet le statut illusoire de l'être. (Greimas & Courtés, 1993, p. 127)

Le débrayage permet le passage de l'instance de l'énonciation à celle de l'énoncé. Ces schémas de J. Courtés (1991, p. 256) donnent une représentation d'ensemble des procédures de débrayage et d'embrayage :



À l'opération du débrayage, s'oppose la procédure dite d'embrayage qui consiste au retour à l'instance de l'énonciation après un débrayage préalable :



Il faut distinguer entre « l'énonciation proprement dite, dont le mode d'existence est d'être le présumé logique de l'énoncé, et l'**énonciation énoncée** (ou rapportée) qui n'est que le simulacre imitant, à l'intérieur du discours, le faire *énonciatif*: le « je », l'« ici » ou le « maintenant » que l'on rencontre dans le discours énoncé, représentent aucunement le sujet, l'espace ou le temps de l'énonciation » (Greimas & Courtés, 1993, p128)

Plans énonciatif et énoncif :

Ce qui différencie les deux plans, énoncif et énonciatif, serait plutôt de nature relationnelle que substantielle. Ce qui les oppose est leur position hiérarchique dans la mesure où l'énoncé énoncé demeure sous la dépendance de l'énonciation énoncée. Rappelons que si les actants de l'énoncé sont accessibles dans le discours qui les met en jeu, les actants de l'énonciation sont des instances à reconstruire à partir des traces laissées dans l'énoncé. Les outils de manipulation énonciative se reflètent par le biais des moyens linguistiques auxquels il recourt pour construire son discours. Il faudrait déconstruire ce discours pour rechercher les opérations discursives qui régissent la mise en discours par une instance d'énonciation.

4.3.2 L'actorialisation :

Le temps et l'espace n'ont de sens que par rapport aux acteurs dont ils ne sont que des coordonnées. Ainsi, l'actorialisation, jointe à la spatialisation et à la temporalisation, fait partie des procédures de la syntaxe discursive. Deux types d'actorialisation sont à distinguer : énonciative et énoncive.

Le dispositif actoriel est mis en rapport avec la situation présente de l'énonciation. L'énonciateur fait des va et vient entre les contextes énonciatifs et énoncifs. Dieu est le principal actant énonciatif dans le discours coranique, c'est-à-dire « un agent tour à tour sujet ou objet grammatical et sémiotique, destinataire de la Parole et destinataire des actes d'obéissance ou de désobéissance de l'homme ; il ne faut pas confondre cet actant qui remplit plusieurs fonctions discursives et le Dieu vivant du croyant que construisent les théologies. » (Arkoun, 2016, p. 386).

Notons que dans l'actorialisation énoncive, les relations entre les actants de l'énoncé s'établissent sur la dimension pragmatique et, le cas échéant, sur la dimension cognitive. Mais dans l'actorialisation énonciative, le rapport entre l'énonciateur et l'énonciataire est d'ordre purement cognitif qui caractérise la communication intersubjective. Dans le texte coranique, il y a synchrétisme entre les actants de l'énoncé et ceux de l'énonciation : Dieu et Satan sont deux actants, respectivement sujet et anti-sujet, dans l'énoncé coranique et sont aussi énonciateur et anti-énonciateur. Voici un verset qui met en scène la relation antagoniste des deux actants de l'énonciation, Allah et Diable : « Le Diable vous fait craindre l'indigence et vous recommande des actions honteuses ; tandis qu'Allah vous promet pardon et faveur venant de Lui. La grâce d'Allah est immense et Il est Omniscient. » (2 : 268)

Le cognitif énoncif et le cognitif énonciatif se convergent souvent dans le discours coranique ; le savoir des actants de l'énoncé, avec ses différentes composantes épistémique et véridictoire, permet de mettre l'énonciataire sur les pistes de l'interprétation. Il s'agirait de ce que l'on appelle dans le langage théâtral *la double énonciation*. L'énonciataire est aussi interpellé par ce qui est arrivé aux actants de l'énoncé. Le Coran regorge d'exemples des actants qui ont subi une sanction divine. L'énonciataire est appelé directement ou indirectement à agir ou à éviter de faire comme eux. Dans les dialogues mettant en scène des actants qui s'informent les uns aux autres, l'énonciataire se tient informé par le contenu de cette conversation. Une morale est insinuée via l'actorialisation discursive.

En cas d'antagonisme entre un sujet et un anti-sujet, l'énonciation peut raconter la perte de l'objet plutôt que son acquisition ou inversement. L'énonciateur peut adopter un

point de vue où il privilégierait un programme d'un sujet opérateur par rapport à son rival. Le Coran met en avant le PN de la perte du paradis par Adam pour avertir ses descendants du péril qu'ils risquent s'ils suivent le Diable. Une fois le récit de la perte du paradis, le Coran s'adresse aux fils d'Adam en ces termes : « ô enfants d'Adam ! Que le Diable ne vous tente point, comme il a fait sortir du Paradis vos père et mère, leur arrachant leur vêtement pour leur rendre visibles leurs nudités. Il vous voit, lui et ses suppôts, d'où vous ne les voyez pas. Nous avons désigné les diables pour alliés à ceux qui ne croient point » (7 : 27).

Autrement dit, « dans la transformation narrative, il y a affrontement entre des sujets opérateurs, et la transformation réalisée correspond à la domination d'un sujet opérateur sur l'autre » (Groupe d'Entrevernes, 1987, p. 23). Adam était séduit et ainsi était vaincu par le Diable grâce à un faire persuasif fallacieux dont il s'est servi pour faire vouloir aux « deux premiers hommes » l'éternité ou l'accès à un état angélique. L'arbre qui leur était interdit tenait lieu de **l'objet modal** qui leur donnerait accès à un **objet-valeur** qu'est l'immortalité ou l'accès à l'état angélique. Mais une fois obtenu, l'arbre change de valeur : il devient une source de transgression de la loi divine et une découverte de l'horreur face à leur nudité que le couple tentait de couvrir de feuilles du Paradis.

Dans le discours coranique, l'énonciateur, après avoir mis en scène des actants de l'énoncé, s'adresse à l'énonciataire sous forme d'un métadiscours où sont impliqués les deux actants de l'énonciation. Des récits coraniques mettent en scène des sujets collectifs (communautés ou peuples comme ceux de Sodome ou de Chou'aïb) qui accomplissaient des actes jugés ignobles. Ces peuples avaient en commun de démentir les envoyés de Dieu munis de ses signes bien qu'ils soient spatialement et temporellement distincts les uns des autres. Les moralités qui les accompagnent « se veulent de type métalinguistique : elles se présentent comme autant d'explication des récits proposés. » (Courtés, 1991 p. 269). Tel est le cas dans le Coran lorsque Dieu énonciateur s'adresse à ses énonciataires par le biais de la question. Il s'enquiert de savoir si le message est compris, d'appeler à la rationalité ou d'éclaircir et d'expliquer un fait. En voici un exemple : « Et Nous détruisîmes les autres Et vous passez certainement auprès d'eux le matin et la nuit. Ne raisonnez-vous donc pas ? » (37 : 136- 138)

Du moment que l'énonciateur rend compte des faits eschatologiques, il semble nécessaire d'y apporter des éclaircissements. Dans les premières révélations, le discours coranique s'est centré sur la mise en garde contre l'enfer et la promesse du paradis. Il est fréquent d'utiliser l'expression « Et qui te dira ce qu'est » suivie de la définition du terme mentionné après, et dont l'énonciataire n'a pas d'idée. Évidemment, il est question d'un monde hors la portée de sa perception. Par conséquent, ces formules - qui se situent sur une dimension cognitive et métadiscursives - sont mises au compte de l'énonciateur. Dans les exemples qui viennent, les définitions des mots sont précédées d'une question qui porte sur leurs sens :

« Et qui te dira ce qu'est la Hutamah ? Le Feu attisé d'Allah, qui monte jusqu'aux cœurs » (104 :5-7), « Et qui te dira ce qu'est le Jour de la Décision ? » (77 :14),

« Et qui te dira ce qu'est le jour de la Rétribution ? Encore une fois, qui te dira ce qu'est le jour de la Rétribution ? Le jour où aucune âme ne pourra rien en faveur d'une autre âme. Et ce jour-là, le commandement sera à Allah. » (82 : 17-19)

« Non... ! Mais en vérité le livre des libertins sera dans le Sijjin, et qui te dira ce qu'est le Sijjin ? - un livre déjà cacheté (achevé). » (83 : 7-9)

Dans les actorialisations d'un discours, les leçons et des interprétations sont à dégager des issues des actants de l'énoncé. Ce n'est pas le narré qui est en jeu mais la manière de le narrer qui articule les actants de l'énoncé. Le choix du dialogue ou d'un discours direct au lieu du récit permettrait à l'énonciateur d'« introduire un débrayage (et complémentaiement un embrayage) énoncif qui, du point de vue de l'énonciataire, va **référencier**²² le récit, le rendre pour ainsi dire plus « vrai » »

²² « A.-J. Greimas propose donc de distinguer deux modes essentiels de référenciation : celui, tout d'abord, qu'il nomme la *référenciation externe* et qui se situe dans la relation inter-sémiotique qu'entretiennent les figures du discours avec les figures construites du monde naturel. L'attribution des indices référenciels dont la base lexicale est celle de l'onomastique permettra l'établissement d'une correspondance entre tel ou tel sémème avec telle ou telle figure. C'est dans ce mode de référenciation qu'entreront aussi les catégories déictiques qui instituent les repères spatio-temporels ainsi que ceux de la personne. Le second mode, nommé *référenciation interne*, concerne l'ensemble des procédures par lesquelles le discours prend appui sur lui-même, renvoie par des mécanismes variés à des énoncés déjà produits, et s'assure ainsi de ce qu'on pourrait appeler son continuum référenciel. »,

(Courtés, op. cit. p. 271), la forme dialogale est à même de rendre le récit plus « vivant » et de « susciter l'illusion référentielle » (ibid.). L'illusion de réalité est provoquée par des effets figuratifs que l'on trouve dans les discours. Le narrateur rend le texte plus animé surtout quand il y a des interactions surtout des acteurs ayant des points de vue divergents.

D'ailleurs, le concept de référent est exclu de l'approche sémiotique du discours mais maintient le concept de référence qui participe de l'acte de discoursivisation. Cela est dû au refus des études psycho-sociologisantes du discours et de la réalité en tant que notion empirique. Notre propos est de rechercher les aspects de la figurativisation grâce à laquelle l'énonciateur fait produire un « effet du réel » dans le discours coranique.

Un exemple d'actorialisation dans le Coran est la sourate 18, versets 65-82 où Dieu-énonciateur met en scène le Prophète Moïse et un personnage qui se caractérise par sa détention du savoir plus important que lui et qui est doué d'autres facultés dépassant celles des humains. Moïse lui demande de l'emmener avec lui en vue de tirer parti de ce savoir-là. L'énonciateur met cet acteur en relation avec lui au moyen de l'expression « l'un de nos serviteurs ». Outre ces acteurs humains, nous pouvons ajouter d'autres sous-entendus ou abstraits qui font en sorte que les acteurs soient guidés vers une destination, consciemment ou inconsciemment. En effet, l'oubli de leur poisson les a poussés à rebrousser chemin et ainsi sont-ils conduits vers la rencontre du serviteur de Dieu. Cet oubli est attribué à une force diabolique à l'origine de cet état. Le rôle actantiel du page de Moïse s'efface dès l'apparition du nouvel acteur désigné par le nom « serviteur ».

Dans le récit trois PN sont réalisés par le serviteur et sont sanctionnés par Moïse. Les deux acteurs représentent chacun un aspect caractériel ; l'essence en contraste avec l'apparence. Le récit joue sur la différence entre l'être et le paraître des choses. D'autant plus, c'est ce qui est annoncé dans le Coran : « Or, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une

chose alors qu'elle vous est un bien. Et il se peut que vous aimiez une chose alors qu'elle vous est mauvaise. C'est Allah qui sait, alors que vous ne savez pas. » (2 : 216).

Les performances, accomplies par l'homme, se situent sur un plan pragmatique alors que les sanctions, accordées par Moïse, se situent sur un plan cognitif en émettant des commentaires évaluatifs:

PN 1- Le serviteur de Dieu a ébréché un navire sur lequel ils sont montés, Moïse a jugé cet acte-là « chose monstrueuse »

PN 2- L'homme a tué un enfant, Moïse a estimé l'assassinat d'un innocent « une chose affreuse »

PN 3- Il a redressé un mur qui faillit s'écrouler même si les villageois lui ont refusé de l'hospitalité, Moïse lui propose de réclamer un salaire.

Ce récit fait écho au verset coranique suivant : « Nous élevons en rang qui Nous voulons. Et au-dessus de tout homme détenant la science, il y a un savant [plus docte que lui]. » (12 : 76). Bien que Moïse soit prophète, il n'a pas accès aux secrets de l'administration divine de ce monde. Moïse est considéré dans le Coran comme le Prophète à qui Allah a parlé de vive voix (4 : 164). Par ailleurs, derrière l'apparence des choses réside une sagesse que seul Dieu connaît et détient.

Le discours coranique, jugé parfois légendaire, s'abstient de l'iconisation des figures qu'il met en scène. Le serviteur de Dieu détient en matière de connaissance plus qu'un prophète. C'est ce qui mène certains interprètes du Coran à considérer qu'un wali (ou ami de Dieu) peut être, en dignité, mieux placé qu'un prophète. Avant de prendre congé de Moïse, ce serviteur de Dieu lui a donné l'interprétation [*ta'wîl*] des actes qui lui paraissaient scandaleux alors qu'ils sont justifiés. La hâte et le manque de savoir ont fait de Moïse un actant exemplaire de certains hommes ignorant les essences des choses.

L'embranchement actoriel permet de passer du récit au dialogue. Ainsi, « les mécanismes démultipliés de la prise en charge discursive produisent, ou du moins renforcent considérablement, l'effet d'iconisation actorielle : l'une des qualifications majeures de l'acteur

anthropomorphe est bien, en effet, celle de sa compétence discursive propre. »²³. Le maître initiateur reste énigmatique et déconcertant en raison des pouvoirs dont il est doté. Le Coran ne donne pas de détails qui permettent d'ébaucher des traits de la figure de cet instructeur taciturne. Pourtant, il paraît un maître partisan de l'enseignement "positiviste". L'énigme prônée dans ce récit est un indice de l'approche divine qui inculque des messages par expérimentation ; être proche de Dieu ou être son interlocuteur ne signifie pas avoir toutes les prérogatives que cela présuppose.

Moïse qui est messager, prêchant des préceptes divins, était contraint d'apprendre les leçons d'un autre serviteur de Dieu. Ses interventions ou ses propos illustrent une certaine attitude pédante et suffisante. Par souci de respect, pédagogiquement parlant, l'on n'interrompt pas un maître et l'on ne qualifie pas négativement ses actes. L'actorialisation de ses deux figures est instructive, moralement, didactiquement, relationnellement, etc. ; Le voyage fait acquérir de nouveaux savoirs notamment par la découverte et la fréquentation d'autres personnalités. La modestie est la morale principale qui ressort de cette actorialisation.

L'énonciateur adresse la parole à l'intention de son énonciataire moyennant des procédés linguistiques comme l'impératif, les vocatifs des interrogations directes. Ces dernières impliquent un énonciateur interrogeant et un énonciataire interrogé qui peut interagir (même intimement) : « Penses-tu que les gens de la Caverne et d'ar-Raquim ont constitué une chose extraordinaire d'entre Nos prodiges ? » (18 : 9).

Dans ce récit des gens de la caverne, il est question d'un type d'acteur, en l'occurrence l'acteur collectif que sont les jeunes réfugiés dans la caverne. Nous constatons une actorialisation énonciative flagrante dans ce passage narratif qui implique surtout l'énonciateur et l'énonciataire. Cette idée se manifeste par l'emploi de la structure binaire « ils diront : ... dis : ... » qui interrompt le parcours du récit. Notons que ce genre d'actorialisation, lequel implique un énonciateur, un énonciataire premier (tu) et second (ils), est fréquent dans le Coran. Le premier énonciataire joue le rôle d'intermédiaire de la réponse à donner aux

²³ Denis Bertrand op. cit. p. 21

seconds énonciataires. Cette structure binaire, comme nous le verrons ci-dessous (en page 357), est parfois remplacée par la formule : « ils t'interrogent, ... dis »

Il peut y avoir un syncrétisme actoriel ; autrement dit un même acteur assume deux ou plusieurs actes. Dieu (sujet opérateur, destinataire et judicateur...) se trouve à l'origine d'une action à entreprendre, ou à la faire accomplir par un autre, à évaluer celle d'un actant, etc.

Généralement, dans la plupart des récits coraniques, il est question d'un narrateur à la fois homodiégétique et hétérodiégétique²⁴. L'instance de prise en charge du discours narratif participe aux événements comme superviseur, observateur et « Acteur suprême ». Il assume différents rôles narratifs et actantiels : destinataire, manipulateur, adjuvant, etc. Il se manifeste par l'emploi de la première personne de majesté. C'est le cas dans le récit des gens de la caverne ainsi que celui de Moïse et le serviteur de Dieu : « Nous allons te raconter leur récit en toute vérité. Ce sont des jeunes gens qui croyaient en leur Seigneur ; et Nous leur avons accordé les plus grands moyens de se diriger [dans la bonne voie]. » (18 : 13), « Ils trouvèrent l'un de Nos serviteurs à qui Nous avons donné une grâce, de Notre part, et à qui Nous avons enseigné une science émanant de Nous. » (18 : 65).

Eu égard à l'intervention de Dieu, elle est plus manifeste dans le récit des gens de la caverne que dans celui de Moïse et le serviteur. L'énonciataire se trouve même impliqué dans le premier par l'usage de la deuxième personne du singulier : « Et tu les aurais cru éveillés, alors qu'ils dorment. Et Nous les tournons sur le côté droit et sur le côté gauche, tandis que leur chien est à l'entrée, pattes étendues. Si tu les avais aperçus, certes tu leur aurais tourné le dos en fuyant ; et tu aurais été assurément rempli d'effroi devant eux. » (18 : 18). Des embrayages énoncifs (pronom *il*) et énonciatifs (pronoms *nous* et *tu*) sont imbriqués dans ce passage.

Une interprétation de l'actorialisation coranique est donnée par un exégète moderne dans l'un de ses causeries, en l'occurrence Ash-Sha'râoui. Il indique que lorsque le Coran

²⁴ Le narrateur homodiégétique est présent dans le récit tandis que le narrateur hétérodiégétique est extérieur à l'action.

donne le nom d'un actant, cela veut dire que l'événement est spécifique et propre à ce personnage en question. En revanche, l'anonymat signifie que le cas pareil à celui de cet acteur peut se reproduire à un moment de la vie d'ici-bas. La dénomination des acteurs et leur contexte spatio-temporel rend impossible la reproduction d'un événement. De même, le nombre du groupe d'acteurs (gens de la caverne) n'est pas déterminé pour signifier qu'une aventure telle que la leur peut arriver à n'importe quel groupe à un moment donné. Ni le nombre des acteurs, ni leurs noms, ni leur lieu d'action, ni leur ère n'ont de valeur. Car, l'histoire de ces jeunes est donnée comme une éventualité qui peut avoir lieu n'importe où, à n'importe quel lieu, et à n'importe quel groupe. Ainsi, la confusion qui touche les circonstances du récit est significative.

Dieu-énonciateur dans le récit des gens de la caverne reproche à certains de conjecturer au sujet du mystère. Pareillement, il enjoint le Prophète en ces termes : « Ne discute à leur sujet que d'une façon apparente et ne consulte personne en ce qui les concerne. » (18 : 22). Cependant, donner les noms des acteurs dans le Coran signifie qu'il s'agit d'une particularité qui ne peut jamais se reproduire dans le monde. L'exemple qui illustre cette idée est celui de Marie, femme qui a donné naissance à Jésus en dehors de la norme d'avoir besoin d'un homme pour concevoir un enfant.

Dans la discoursivisation coranique, nous constatons un dédoublement d'acteurs : lors de la phase de sanction, les élus et les damnés, après être ressuscités, parleraient des deux mondes dans lesquels ils ont vécu et dans lesquels ils vivraient. Ces acteurs prennent la parole pour faire collation entre deux états de leur input et de leur output. Leur parole à la première personne, exprimant la louange ou le regret, « est formulée par l'énonciateur Dieu est mise dans leur bouche comme discours témoin » (Ben Taïbi, 2009, p. 144). Nous avons cité des versets comportant ce type d'actorialisation (voir page 348). Faire parler ces acteurs est une stratégie discursive visant à influencer le récepteur. Dieu énonciateur anticipe sur le contenu des futurs discours qui vont être tenus par ces acteurs en question.

En considérant la narrativité coranique, comme nous l'avons vu ci-dessus, la transformation actoriel, du point de vue d'un observateur, passe de ce qui est invisible à ce qui

devient visible lors de la création et l'installation d'Adam ; c'est le cas de la nudité du premier couple. D'autre part, ce qui est invisible dans ce monde d'ici-bas deviendra visible dans le monde de l'au-delà, notamment Dieu et les diables. La transformation de l'état des croyants consiste dans le fait qu'ils deviendront en l'état de conjonction à la vision de Dieu, chose dont seraient disjoints les mécréants.

4.3.3 La temporalisation :

Le jeu énonciatif s'opère aussi sur la temporalité. Dans le texte coranique, nous constatons que des va et vient temporels se font entre le passé et le futur en passant par le présent. Le mémorial et l'annonce se conjuguent dans un dispositif de temporalisation mis en rapport avec le présent de l'énonciation (ou de la révélation) coranique. À partir de la position du « je-ici-maintenant » de l'énonciateur, des événements de la création d'Adam et ceux des peuples révolus sont rappelés dans le Coran ainsi que le prévu, le promis et le menaçant sont projetés dans un monde à venir.

L'énonciateur-narrateur dans le Coran peut être identifié à un narrateur qui voyage dans le Temps, narrateur omniscient qui dépasse l'Histoire dans un sens plus large. Ce temps s'articule généralement sur une organisation triadique : passé, présent, futur par rapport à laquelle l'énonciateur se situe. Son discours acquiert sa particularité grâce à des procédures discursives (embrayage et débrayage) qui jouent sur des positions temporelles. Cette articulation triadique peut organiser le passé ou le futur de l'énonciateur. Dieu énonciateur coranique se caractérise par son pouvoir d'ubiquité qui lui permet de transcender le temps et devenir énonciateur atemporel. Son exercice d'omniprésence dans tous les temps fait qu'il passe du « réel », à l'« actuel » et au « virtuel », c'est-à-dire en passant d'un présent de l'énonciation à l'autre :

Il reste, cependant, que l'historicité illustrée par la sourate [9] est exactement le rapport de toute vérité au temps ; mais au *temps coranique* constitué par le temps *fini* de la vie terrestre totalement articulé au temps *infini* de la vie éternelle, le temps *céleste* servant ainsi de cadre de référence *obligé* au temps *terrestre* en tant que *durée* vécue et non pas seulement concept théologique ou philosophique. (Arkoun, 2016, p. 386)

Dans le Coran, il pourrait y avoir une articulation générale du temps selon un avant et un après à partir de l'opposition de la vie et de la mort, i.e. le passage d'un état à un autre. Ce rapport d'opposition avant/après est important dans le discours coranique :

Il s'agit d'un partage qualitatif du temps sous le rapport de la vie et de la mort, de la foi et de l'infidélité, de l'état de l'intervention de la Révélation et de l'état de l'ignorance, de l'alliance (*mîthâq*, 'ahd) et de sa rupture. À l'intérieur de cet avant/après spirituel s'expriment une antériorité et une postériorité purement chronologiques. (Arkoun, p. 208)

Les histoires des peuples détruits ou des prophètes prédécesseurs de Mahomet sont intégralement situés dans le passé par rapport au présent de l'énonciateur et de l'énonciataire premier. Dans le dialogue, entre les prophètes et leurs peuples ou entre d'autres personnages, les formes verbales maintiennent leurs distributions telles qu'elles s'appuient sur des débrayages énoncifs.

Souvent, le présent narratif est utilisé comme temps verbal dans des versets coraniques. L'emploi de ce temps a un effet sur l'énonciataire : « l'instance de l'énonciation est « fictivement » projetée non plus dans le passé, mais dans le futur (toujours par rapport à l'instance réelle de l'énonciation) », ce qui « rend ainsi le lecteur témoin direct de l'événement » » (Courtés, 1991, 262). Prenons en exemple ce verset : « Et tu verras les Anges faisant cercle autour du Trône, célébrant les louanges de leur Seigneur et Le glorifiant. » (39 : 75). Le verbe souligné qui est au futur n'est qu'une traduction française du verbe au présent [*wa tarâ* : et tu vois] dans le texte source. Le présent ou le passé rendent le lecteur comme témoin direct de la scène eschatologique. Il s'agit d'une aspectualisation qui rend le virtuel comme un actuel ayant lieu ou que le récepteur actualise par sa faculté de représentation.

Le présent historique ou prophétique, avec la position « fictive » de l'énonciateur, s'adresse directement à l'énonciataire visant à susciter chez lui une impression de « réalité ». Il est, grammaticalement parlant, réputé que le recours au présent narratif permet de souligner l'importance de certains événements jugés par l'énonciateur comme dignes d'être bien considérés :

L'énonciateur se sert de ce type de présent pour mieux /faire paraître vrai/ et par là, pour faire adhérer l'énonciataire aux propositions qu'il lui soumet, que celles-ci soient de l'ordre du passé (présent historique) ou du futur (présent prophétique) : le /faire croire/ mis ici en œuvre est une manipulation selon le savoir (...) la seule différence est que cette manipulation cognitive ne s'exerce pas entre les actants de l'énoncé, mais entre ceux de l'énonciation. (Courtés, 1991, p. 263)

Selon les grammairiens, le présent dit gnomique, permanent ou de vérité générale a une valeur de vérité qui est donnée comme étant permanente grâce à la forme verbale du présent. Ce cognitif énonciatif transmis par le biais de ce type de présent est de l'ordre de la fonction métalinguistique selon la terminologie de Jakobson. Il est censé expliquer, commenter, justifier, ou illustrer un contenu du discours (comportement, événement, état de choses, etc.) L'exemple Coranique de ce type de présent est dans le verset 157, sourate 7 où l'on fait état du rôle du Prophète et de sa relation avec les gens du Livre (précisément les juifs).

Un débrayage temporel fera, par exemple passer du récit au commentaire. L'énonciateur se donne l'occasion de porter des jugements ou des interprétations au sujet des comportements des acteurs d'un récit dont il rend compte comme dans : « Ce sera le jour où ils ne [peuvent] pas parler, et point ne leur sera donné permission de s'excuser. Malheur, ce jour-là, à ceux qui criaient au mensonge » (77 : 35-7). Le mot *malheur* et l'indicateur du temps *ce jour-là* relèvent de l'énonciatif où l'énonciateur commente les faits énoncifs qu'il a relatés. Ce commentaire est une modalisation véhiculant une menace.

Le présent qui introduit des aphorismes est un outil qui peut servir l'énonciateur à rappeler, comme les parenthèses, afin d'éclairer l'énonciataire et de lui donner une certaine clé d'interprétation qui le guiderait à bien recevoir l'énoncé. De même, les paraboles sont les formes discursives adéquates pour l'emploi du présent. Leur portée est intemporelle.

L'énonciation est susceptible d'être située dans une temporalité non chronologique. C'est le cas des règles qui légifèrent dans le Coran comme celles de la sanction, des assertions ou des commandements divins : « En vérité, Allah ne modifie point l'état d'un peuple, tant que

les [individus qui le composent] ne modifient pas ce qu'est en eux-mêmes... » (13 : 11). Également, l'accomplissement de l'acte d'invocation ou de glorification dans le Coran rend son lecteur ré-actualisateur de cet acte de langage au cas où il s'en servirait pour implorer son seigneur. Il réactualise la performativité de l'acte illocutoire, ce qui rend ces invocations infiniment (re)prises en charge par les invocateurs de Dieu. Par exemple : « Seigneur ! Donne-nous ce que Tu nous as promis par Tes messagers. Et ne nous couvre pas d'ignominie au Jour de la Résurrection. Car Toi, Tu ne manques pas à Ta promesse ». » (3 : 194). Les versets, qui sont des prières, sont susceptibles d'être repris à l'identique par le croyant dans des situations de détresse pareilles à celles où s'étaient trouvés des personnages (parfois non identifiés) du texte coranique.

Le Coran use de la terminologie courante du temps comme référant aux fractions temporelles usuelles, mais qui servent aussi de base pour la détermination du temps eschatologique, du passé ou du futur. D'autre part, la notion du temps chronologique est régie par le principe de la relativité : « Et le jour où l'Heure arrivera, les criminels jureront qu'ils n'ont demeuré qu'une heure. C'est ainsi qu'ils ont été détournés (de la vérité) ; tandis que ceux à qui le savoir et la foi furent donnés diront : “Vous avez demeuré d'après le Décret d'Allah, jusqu'au Jour de la Résurrection, - voici le Jour de la Résurrection, - mais vous ne saviez point”. » (30 : 55-56). La notion du temps obéit au principe de relativité. Des années passées sur terre sont équivalentes à une journée ou un peu plus.

Dans les temps de l'histoire lointaine, la longévité est caractéristique des périodes des prophètes anciens. Par exemple, cent ans sont équivalents à un jour ou moins dans la perspective humaine ce qui est totalement différent dans celle de Dieu. Dans le récit des gens de la caverne, les jeunes ont dormi trois cent neuf ans, mais ils croyaient n'avoir passé dans cette caverne-là qu'une seule journée voire une fraction d'une journée. Il en est de même pour le récit d'un homme que Dieu avait fait mourir et l'avait ressuscité après cent ans de sa mort. Ce récit a une valeur démonstrative de la puissance divine de la création. Voici le texte du verset :

Ou comme celui qui passait dans par un village désert et dévasté : “Comment Allah va-t-Il redonner la vie à celui-ci après sa mort ? ” dit-il. Allah donc le fit mourir et le garda ainsi pendant cent ans. Puis Il le ressuscita en disant : “Combien de temps as-tu demeuré ainsi ? ” “Je suis resté un jour, dit l'autre, ou une partie de la journée.” “Non ! dit Allah, tu es resté cent ans. Regarde donc ta nourriture et ta boisson : rien ne s'est gâté; mais regarde ton âne... Et pour faire de toi un signe pour les gens, et regarde ces ossements, comment Nous les assemblons et les revêtons de chair”. Et devant l'évidence, il dit : “Je sais qu'Allah est Omnipotent”. (2 : 259)

De même, le prophète Noé a passé presque un millénaire à prêcher, sans compter son âge avant le début de sa mission : « Et en effet, Nous avons envoyé Noé vers son peuple. Il demeura parmi eux mille ans moins cinquante années. Puis le déluge les emporta alors qu'ils étaient injustes. » (29 : 14). Dans le passé coranique, la longévité est une caractéristique des vies du temps lointain. Contemplons ces échantillons :

« Du ciel à la terre, Il administre l'affaire, laquelle ensuite monte vers Lui en un jour équivalant à mille ans de votre calcul. » (32 : 4-5),

« Cependant, un jour auprès de ton Seigneur, équivaut à mille ans de ce que vous comptez. » (22 : 47),

« Les Anges ainsi que l'Esprit montent vers Lui en un jour dont la durée est de cinquante mille ans. » (70 : 4).

Des versets précédents, nous pouvons dire que le temps coranique est très allongé aux débuts de la création, se rétrécit au temps et redeviendrait très long dans le monde futur. De ce fait, le texte coranique a une temporalité qui lui est propre. Se baser sur des coordonnées spatio-temporelles relevant d'une connaissance positive a pour fonction d'exclure la notion du merveilleux du discours coranique et de renforcer son ancrage dans la situation d'énonciation.

4.3.4 La spatialisation :

L'énonciateur choisit un point de vue pour présenter un mouvement ou une transformation d'un état. Les déplacements dans le discours dépendent des repères dont opte son énonciateur. En outre, des lexèmes contiennent des sémèmes qui incluent des rapports

spatiaux (dessus/dessous, vertical/ horizontal, haut/bas, etc.). Ces rapports spatiaux mis en discours renvoient implicitement à un actant qu'est l'**observateur**. Les différents mouvements sont « perçus par un **observateur** identifiable à l'énonciataire : nous sommes donc dans le cadre la **spatialisation** énonciative. » (Courtés, 1991, p. 267). Lorsque l'on procède au débrayage énonciatif spatial, le rôle de l'observateur devient assumé par un actant de l'énoncé, et non plus par l'énonciataire. Ainsi, l'on passe de la spatialisation énonciative à la spatialisation énoncive. De ce fait, la spatialisation n'est qu'une articulation des espaces donnés où s'inscrivent les faits, les déplacements, les gestes des acteurs en les faisant voir selon un **point de vue** déterminé.

La manipulation énonciative s'exerce par le truchement du point de vue imposé par l'énonciateur qui choisit les mots et les points de repère choisis. Il peut percevoir et agir simultanément d'ici et de là-bas. Le Coran regorge de vocabulaire relatif à l'espace terrestre et à l'espace céleste. Les deux espaces se matérialisent par des objets concrets tels que *mer, montagne, caverne, logement, soleil, étoile, foudre, nuages, pluie, etc.*

Dans le récit de Moïse et du serviteur de Dieu, le début du récit présente un débrayage qui met en place un espace énoncif désigné par le terme *confluent* comme point d'arrivée de Moïse et son valet où ils rencontrent le serviteur de Dieu. Puis il y a des déplacements, selon un point d'ensemble, qui se font d'un espace à l'autre. Et ce sont les expressions « puis ils partent », « lorsque tous deux eurent atteint », « après qu'ils furent montés », etc. qui assurent ces déplacements. L'espace de référence est « le confluent des deux mers », c'est-à-dire une zone côtière même s'ils ont atteint un village.

Dans le récit des individus de la caverne, le mot *caverne* présuppose une zone montagneuse. Cette spatialisation énoncive paraît comme totalement découpée de la situation de l'énonciation. C'est ce genre de spatialisation que l'on trouve généralement dans le Coran. Les lieux de l'action sont à déduire. Il n'y a que quelques repères topographiques qui renvoient à des endroits sur terre : « Égypte » (10 : 87, 12 : 21 et 99, 43 : 50), la Mecque (48 : 24, 3 : 96), etc. Ces endroits ont pour fonction de susciter un effet de réalité d'un discours ancré dans la situation d'énonciation. Le parcours narratif inhérent au prophète Moïse se

trouve jalonné de quelques repères comme, entre autres, celui défini par le nom propre *Madyane*.

Nous enregistrons un débrayage énonciatif où le rôle d'observateur devient assumé par un actant de l'énoncé. Le déictique spatial *voilà* est du point de vue de l'acteur énoncif Moïse qu'il utilise pour désigner leur destination « Voilà ce que nous cherchions » (18 : 63). Dans le même verset, la formule « puis, ils retournèrent sur leurs pas, suivant leurs traces » indique un mouvement d'une personne ayant dépassé ou raté le repère de destination visé. Le lieu où se passait l'action n'est pas identifiable.

En examinant le texte coranique, nous constatons que le rapport spatial principal est haut/bas. Dieu s'adresse généralement aux humains du haut vers le bas depuis l'évènement de la création d'Adam jusqu'aux épisodes du jour du jugement dernier. Admettons ce rapport thymique selon l'homologation *haut/bas* qui correspond à *euphorie/dysphorie*. Ainsi, l'énonciateur invite à voir ces incidents à partir du haut ou du bas ; de l'euphorique au dysphorique ou inversement. Ce modèle vertical s'applique au mouvement de la communication du message coranique : « Nous t'avons fait descendre le Livre, pour les hommes, en toute vérité. Quiconque se guide [le fait] pour son propre bien ; et quiconque s'égare, s'égare à son détriment. Tu n'es nullement responsable [de leurs propres affaires] » (39 : 41).

L'espace désigné par « paradis » a pour fonction de référenciation²⁵. Cet espace se trouve situé en haut par rapport à l'espace terre. Ce rapport de spatialisation est véhiculé par le verbe impératif « descendez » enjoignant Adam à quitter le paradis vers la terre comme nouvelle demeure. Le sujet Adam était défini dans l'ordre spatial par son état de conjonction puis de disjonction avec l'objet « paradis » et de conjonction avec l'objet défini au plan spatial par le nom de « terre ». Cette relation de conjonction avec la terre était annoncée par la proposition divine. Nous retrouvons des traits jouant sur une isotopie spatiale (haut/bas). Le

²⁵ C'est le terme que D. Bertrand (1984, p.13) supplée à celui de la *référencialisation externe* utilisé par A.J. Greimas.

discours présuppose que son émetteur parle à partir d'un endroit et d'un statut donnés qui doivent être reconnus par les actants de la communication.

L'organisation des rapports entre les éléments de l'espace est du haut vers le bas comme signe de punition ou d'avilissement du transgresseur de l'ordre divin. C'est la même organisation pour le rapport spatial qui est construit entre le paradis et l'enfer. Les traits sémantiques de chaque espace déterminent une axiologie qui lui est inhérente, le confortable s'oppose au douloureux. Nous pouvons repérer et généraliser l'articulation de l'isotopie spatiale sur des oppositions ciel/ terre, haut/bas qui permettent l'organisation des registres de significations coraniques : « c'est à *fortiori* un modèle idéologique : le bon contre le mauvais, l'immortel contre le mortel, le Paradis opposé à la Terre. » (Ben Taïbi, 2009, p.107) ; de même «le déplacement du haut vers le bas oppose un espace de récompense illimitée à l'espace du mal et de la précarité » (ibid.).

Le récepteur est invité par l'énonciateur-observateur à voir l'enfer à partir d'une position de hauteur :

« Puis les uns se tourneront vers les autres s'interrogeant mutuellement. L'un d'eux dira : "J'avais un compagnon qui disait : "Es-tu vraiment de ceux qui croient ? Est-ce que quand nous mourrons et serons poussière et ossements, nous aurons à rendre des comptes ?" Il dira : "Est-ce que vous voudriez regarder d'en haut ?" Alors il regardera d'en haut et il le verra en plein dans la Fournaise, et dira : "Par Allah ! Tu as bien failli causer ma perte ! Et sans le bienfait de mon Seigneur, j'aurais certainement été du nombre de ceux qu'on traîne [au supplice]. » (37 : 50-57).

Néanmoins, dans un autre verset, c'est à partir du bas que le point de vue est envisagé et véhiculé notamment par le verbe *déverser* qui est une action verticale qui se fait du haut vers le bas : « Et les gens du Feu crieront aux gens du Paradis : "Déversez sur nous de l'eau, ou de ce qu'Allah vous a attribué." » (7 : 50)

Si l'on considère la spatialisation de l'autre monde, dans le texte coranique, la dysphorie est associée à l'enfer. L'énonciateur propose à l'énonciataire un point de vue incitant à une perception affreuse de cet endroit réservé aux mécréants. En revanche, le

paradis où évoluent les croyants est plutôt euphorique si l'on prend en compte les données sémantiques qui sont mises en œuvre pour rendre compte de ses délices.

Si nous considérons les versets coraniques qui rendent compte des acteurs dans l'espace de la sanction et si nous les faisons correspondre aux acteurs dans l'espace de celui où nous sommes, nous pouvons avoir la forme du contenu représenté dans ce tableau :

Haut	Paradis : gradué en classes de délices	Plus on descend, plus le délice s'amoin-drit, et la torture augmente et vice versa	+
Milieu : A'râf	Espace neutre : ni délices, ni supplices		0
Bas	Enfer : gradué en classes de supplices		-

Dans l'architecture de l'espace de l'au-delà, il y a une corrélation entre une opposition du plan de l'expression, haut/bas, et une autre qui concerne le plan du contenu, paradis/ enfer. Chaque espace recevrait des acteurs du monde de l'ici-bas suivant leurs actes accomplis. La disposition topologique est un signifiant, haut/bas, associé à un signifié du contenu concernant les personnes qui occuperaient ces lieux-là, bienheureux/malheureux. Ces deux relations d'opposition haut/bas et bienheureux/malheureux correspondent à d'autres oppositions dans le monde de l'ici-bas et qui sont d'ordre éthico-religieux : croyant/mécréant, pieux/pervers, droits/criminels, etc.

Il y a des degrés dans chaque espace en question, de telle façon que l'on remarque une certaine graduation du haut vers le bas ou inversement. Le centre de ce repère serait la zone dite *Al'A'râf* qui accueillerait des personnes ayant autant de bonnes que de mauvaises œuvres. Le châ-timent irait du moins pénible au plus pénible. Autrement dit, en commençant par l'apogée paradisiaque, aller vers le bas signifie que la jouissance diminue et que le supplice s'accroît.

En considérant la hiérarchie du monde de l'au-delà, nous constatons que la position « haut » est réservée aux mieux placés qui sont rétribués de leurs actes d'ici-bas contrairement

à la position « bas » réservée aux infortunés pour leurs œuvres accomplies dans ce monde d'ici-bas. À leur tour, chacune des deux positions « haut » et « bas » sont aussi graduées en degrés nuancés respectivement de délice et de torture.

De ce fait, l'architecture du monde de l'au-delà serait sous forme pareille à une pyramide où les chanceux seraient moins nombreux que les malchanceux. Nous tirons cette lecture de plusieurs versets coraniques qui affirment que la plupart des gens « ne sont pas reconnaissants » (2 : 243) chose réaffirmée par la parole de Satan dans (7 : 102), ou bien dans des assertions coraniques qui évaluent les hommes : « la plupart d'entre eux sont des pervers » (3 : 110) « ne raisonnent pas » (5 : 103), « ne croient pas à la vérité » (11 : 17), « Et la plupart des gens ne sont pas croyants malgré ton désir ardent » (12 : 103), « Et la plupart d'entre eux sont des ingrats » (16 : 83), « la plupart des gens s'obstinent à être mécréants » (17 : 89), « dédaignent la vérité » (23 : 70), « la plupart d'entre vous détestaient la Vérité », (44 : 78) etc.

Le rôle des expressions et des adjectifs évaluatifs qui servent à décrire les états des actants de l'énoncé dans les espaces où ceux-ci évoluent, paradis et enfer, présupposent un énonciateur observateur. Le Coran clôt parfois ses versets par des termes appréciatifs qui font un jugement sur un état ou sur un acte d'un sujet. Ces expressions sont des appréciations attribuables à l'énonciateur.

Les adjectifs objectifs ont pour fonction de produire un effet de sens de la réalité. Pourtant, des adjectifs évaluatifs trahissent en quelque sorte la présence implicite de l'énonciateur identifiable, par syncrétisme, à un observateur. Il existe aussi ceux qui mettent plus en jeu les deux positions présupposées de l'énonciateur et de l'énonciataire. Les évaluatifs de ce type, euphoriques ou dysphoriques, invitent l'énonciataire à porter un regard optimiste ou pessimiste sur les lieux, les choses, les actants, etc. Voici des échantillons de versets qui évaluent les actions des acteurs : « C'est bien cela la perte évidente. » (39 : 15),

« Hélas pour les esclaves [les humains] ! Jamais il ne leur vient de messenger sans qu'ils ne s'en raillent. » (36 :30)²⁶, « En vérité, Il n'aime pas les infidèles. » (30 : 45)

De toutes façons, il est à remarquer que « nombre d'adjectifs mettent en jeu deux observations différentes, selon le rapport comparant vs comparé, le **comparant** servant de base à l'évaluation du **comparé** » Courtés (1991, (286). Ainsi le long, le petit, ...etc. « présupposent tous une « moyenne », une position « normale », « habituelle » (entre un trop et un pas assez), par rapport à laquelle ces termes se situent soit vers un plus, soit vers un moins » (ibid.)

4.4 Théâtre du Jour de jugement dernier :

Si nous utilisons le mot théâtre pour parler de la vie de l'autre monde dont parle le Coran, c'est parce que ce monde, à partir de notre analyse précédente (schémas actantiel et narratif), nous semble comme une pièce de théâtre dont Dieu serait le réalisateur. Chacun serait jugé en fonction de son rôle donné qu'il doit assumer sur la scène de ce monde. Le texte coranique rend compte des spectacles ou des scènes étranges pour les habitants de l'Arabie. C'est pourquoi, face à ces nouvelles réalités, « les mécréants dirent : “Ceci est une chose étonnante”. » (50 : 2)

Le Coran parle sans cesse du jour de jugement dernier. Pour en donner une image aux destinataires, il aborde ce thème en usant de procédés littéraires évocateurs de fortes émotions au temps verbal du futur (voir à titre d'exemple les sourates 81, 82, 84, 99, 101). Après la mort de toutes les créatures, même les éternelles d'entre elles tout le long de l'ici-bas, seraient rappelées de nouveau à la vie pour que chacune d'elles soit jugée en fonction de leurs actes. Ce qui revient à dire qu'un autre monde que celui que nous connaissons serait établi. Toute l'humanité, tous les djinns, tous les diables, seraient rassemblés et comparâtraient devant Dieu.

²⁶ Dans la traduction de Blachère, le verset, à son début, est traduit comme suit : « Ô affliction sur les Serviteurs [de Dieu] !... »

Le discours coranique fait état des événements qui auront lieu sous forme de récits prédictifs relatés comme s'étant déroulés au passé. Le début de la résurrection se signifierait par une sonnerie d'une trompette :

« Et on soufflera dans la Trompe, et voilà que ceux qui seront dans les cieux et ceux qui seront sur la terre seront foudroyés, sauf ceux qu'Allah voudra [épargner]. Puis on y soufflera, et voilà debout à regarder. Et la terre resplendira de la lumière de son Seigneur ; le Livre sera déposé, et on fera venir les prophètes et les témoins ; on décidera parmi eux en toute équité et ils ne seront point lésés ; et chaque âme sera pleinement rétribuée pour ce qu'elle aura œuvré. Il [Allah] connaît mieux ce qu'ils font. » (39 : 68-70)

La cérémonie des procès serait majestueuse et solennelle : « Et tu verras les Anges faisant cercle autour du Trône, célébrant les louanges de leur Seigneur et Le glorifiant. Et il sera jugé entre eux en toute équité, et l'on dira : "Louange à Allah, Seigneur de l'univers". » (39 : 75). Pendant l'arbitrage, la volonté des jugés serait désactivée dans la mesure où ils ne peuvent ni mentir ni faire libre usage de leurs propres organes :

« Et le jour où les ennemis d'Allah seront rassemblés en masse vers le Feu... Puis on les poussera [dans sa direction]. Alors, quand ils y seront, leur ouïe, leurs yeux et leurs peaux témoigneront contre eux de ce qu'ils œuvraient. Ils diront à leurs peaux : "Pourquoi avez-vous témoigné contre nous ?" Elles diront : "C'est Allah qui nous a fait parler, Lui qui fait parler toute chose. C'est Lui qui vous a créés une première fois et c'est vers Lui que vous serez retournés". » (41 : 19-21),

« Ce jour-là, Nous scellerons leurs bouches, tandis que leurs mains Nous parleront et que leurs jambes témoigneront de ce qu'ils avaient accompli. » (36 : 65).

« Le jour où leurs langues, leurs mains et leurs pieds témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient. » (24 : 24).

Dans cette optique, dans ce « Tribunal », les témoins sont exceptionnels, des organes non dotés de parole, deviennent parlants. Le Juge n'est pas influencé par des éléments qui parasitent l'évaluation lesquels font des juges corrompus (richesse, argent, dignité, etc.) ; les excuses, les pots-de-vin seraient inutiles : « ô hommes ! Craignez votre Seigneur et redoutez

un jour où le père ne répondra en quoi que ce soit pour son enfant, ni l'enfant pour son père. » (31 :33). Il a des moyens inédits de faire des verdicts distinguant des justes et des réprouvés :

« Et la pesée, ce jour-là, sera équitable. Donc, celui dont les bonnes actions pèseront lourd...Voilà ceux qui réussiront ! Et quant à celui dont les bonnes actions pèseront léger...Voilà ceux qui auront causé la perte de leurs âmes parce qu'ils étaient injustes envers Nos enseignements. » (7 : 8-9)

Après ces épreuves épouvantables, la connaissance du sort est symbolique ; elle dépend de la façon dont les soumis au jugement prendraient, chacun, leurs livres. Rappelons-le, ils ne peuvent recourir à un stratagème : « Ce jour-là vous serez exposés ; et rien de vous ne sera caché. » (69 : 18). Ainsi, le livre reçu avec la main droite signifie le salut et la délivrance du concerné tandis que sa réception avec la main gauche ou derrière le dos (84 :10-11) signifie que l'intéressé est réprouvé (69 : 19-32). Le document reçu comprend toutes les œuvres des hommes en fonction desquelles ils seraient jugés.

Viendrait après le moment d'exécution des peines écopées par les condamnés et de la réception des récompenses des lauréats. Par conséquent, il y aurait donc un espace de rétribution et un autre de châtement, en l'occurrence le paradis et l'enfer. Chaque espace serait occupé par des êtres venant du monde de l'ici-bas qui trouveraient de nouveaux occupants du nouveau monde. Le Coran évoque des êtres-signes, jamais vus de ce monde, qui perdureraient sans fin. D'ailleurs, ce moment eschatologique est désigné dans le Coran par différents noms : le Jugement dernier, l'Au-delà, Dernier jour, Jour de la résurrection, etc.

4.4.1 L'enfer :

Il faudrait noter que l'enfer n'existait pas avant la création d'Adam. Cependant, il aurait été aménagé pour punir les auteurs de corruptions, les apostats, une partie des gens des Livres, les incroyants, etc. parmi les descendants de ce premier être humain. Les autres appellations utilisées pour évoquer cet endroit sont *nâr* (feu) *sa'îr* (brasier), *jahûm* (fournaise), *'adhâbou lharîq* (châtiment du feu), *saqar* (chaleur intense du feu de l'enfer).

Qualifier les signes de Dieu de mensonges, mettre en doute leur origine divine ou s'en moquer signifie « à la fois nier sa puissance et refuser sa miséricorde : Dieu est puissant sur toute chose (2,20), et dans sa bonté absolue il a tout créé pour les hommes (16,5-16) » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 258). Le Coran parle métaphoriquement de l'enfer lorsque Dieu lui adresse la parole : « Le jour où Nous dirons à l'Enfer; “Es-tu rempli ?” Il dira : “Y en a-t-il encore” ? » (50 :30). Cela donnerait à l'enfer le statut d'une créature monstrueuse ou d'une créature dotée de paroles ou d'actions : « L'Enfer demeure aux aguets, » (78 : 21) ; mais aussi dotée de sons : « Ceux qui ont mécré à leur Seigneur auront le châtement de l'Enfer. Et quelle mauvaise destination ! Quand ils y seront jetés, **ils lui entendront un gémissement, tandis qu'il bouillonne.** » (67 :6-7). Par ailleurs, cette créature serait également dotée de sentiments de haine et de fureur : « Peu s'en faut que, **de rage**, il n'éclate. » (67 :8). Bien plus encore, l'enfer réagit comme un être doté de sens : « Mais ils ont plutôt qualifié l'Heure de mensonge. Nous avons cependant préparé, pour quiconque qualifie l'Heure de mensonge, une Flamme brûlante. Lorsque de loin **elle les voit**, ils entendront **sa fureur et ses pétilllements.** » (25 :11-12).

Parmi les appellations données aux supplices de l'enfer, nous trouvons *Ladhā* évoquée dans les versets 15 et 16 de la sourate 70. Par ailleurs, au sein d'un autre verset (92 :15), l'on retrouve une autre désignation de la même racine *Taladhdha* laquelle renvoie au feu réservé au méprisable.

À juste titre, Cuypers et Gabillot (2014, p. 109) attirent l'attention sur une remarque : « le Coran met ici en relation les significations du nom du feu et le type de personnes qui s'y trouveront. Le *lazâ* arrache aux avarés non seulement leurs richesses qui ne leur serviront à rien, mais également les bras avec lesquels ils tenteraient de les amasser et de les retenir. » *Saqar* est un feu, que l'on peut mettre en parallèle avec la chaleur ardente du soleil qui cause la brûlure du cerveau : « Et qui te dira ce qu'est Saqar ? Il ne laisse rien et n'épargne rien ; Il brûle la peau et la noircit. » (74 : 27-29). Sous forme d'une réponse à une interrogation, les hôtes de Saqar répondent : « au sujet des criminels : “Qu'est-ce qui vous a acheminés à Saqar ?” Ils diront : “Nous n'étions pas de ceux qui faisaient la Salat, et nous ne nourrissions

pas le pauvre, et nous nous associons à ceux qui tenaient des conversations futiles, et nous traitons de mensonge le jour de la Rétribution, » (74 : 42-46).

La *Hutamah* est un type de feu vivace réservé à quiconque se livrant à la calomnie après avoir accumulé des richesses et pensant que sa fortune l'immortalisera. La spécificité de ce feu est que celui-ci brûle jusqu'aux entrailles et plus précisément le cœur, symbole des sentiments positifs ou négatifs : « Le Feu attisé d'Allah, qui monte jusqu'aux cœurs. Il se refermera sur eux, en colonnes (de flammes) étendues » (104 : 7-9).

Le mot *jahîm* évoqué dans la sourate 82, verset 14 désigne la fournaise et ce sont les libertins qui y résideront. Dans le verset 16 de la sourate 83, ce sera le lieu recevant les négateurs qui démentent le jour de la Rétribution et qui traitent les versets de Dieu de contes d'anciens [assâtir al'awwalîn] (voir aussi 5 : 86, 57 : 19). Dans d'autres passages coraniques, le *jahîm* serait aussi la demeure d'autres catégories de condamnés comme les errants (26 : 91), les injustes et leurs épouses et tout ce qu'ils adoraient en dehors d'Allah (37 : 22-23), il en est de même pour celui qui « ne croyait pas en Allah, le Très Grand et n'incitait pas à nourrir le pauvre. » (69 : 33-34).

Le feu est l'élément principal de la Géhenne. Pourtant, les damnés seraient dans une obscurité d'une fumée noire : « à l'ombre d'une fumée noire ; ni fraîche, ni douce. » (56 : 43-44). Il s'agirait d'un autre type de feu autre que celui connu dans ce monde puisqu'il ne procure pas de lumière. Ce feu -là aurait pour combustible des hommes et des pierres (66 : 6). Il serait aussi maniable comme une étoffe dans le sens où il pourrait être taillé en vêtements : « A ceux qui ne croient pas, on taillera des vêtements de feu, tandis que sur leurs têtes on versera de l'eau bouillante. » (22 : 19). Le feu est tout ce qui renvoie à la chaleur intense. Dans le verset suivant, le feu est une nourriture : « Ceux qui cachent ce qu'Allah a fait descendre du Livre et le vendent à vil prix, ceux-là ne s'emplissent le ventre que de Feu ».

Une autre technique de châtement consiste au renouvellement de la peau après avoir été détruite « Certes, ceux qui ne croient pas à Nos Versets, (le Coran) Nous les brûlerons bientôt dans le Feu. Chaque fois que leurs peaux auront été consumées, Nous leur donnerons

d'autres peaux en échange afin qu'ils goûtent au châtement. Allah est certes Puissant et Sage ! » (4 :56).

Il y aurait aussi un souffle brûlant et pestilentiel (samûm). L'espace infernal est clos mais possède des portes : « “Entrez, [leur] dira-t-on, par les portes de l'Enfer, pour y demeurer éternellement” » (39 : 72). Il y aurait des gardiens « Ils sont dix-neuf à y veiller. » (74 : 30). Le verset qui suit souligne le fait que les gardiens ne sont que des anges et que la fixation de leur nombre est intentionnelle. Dans un verset, un des gardiens est désigné par son nom : « et ils crieront : “ô Mâlik ! Que ton Seigneur nous achève ! ”. À cela il dira : “En vérité, vous êtes pour y demeurer [éternellement]” ! » (43 :77)

Concernant les nourritures, nous remarquons la reprise des noms des boissons et des mets auxquels les humains sont habitués, mais qui peuvent en être distincts en quelques aspects de forme et de contenu, alors que d'autres constituent des nouveautés qui font de ce nouveau monde un espace singulier. À ce point, cette nourriture n'a pas l'effet escompté comme il est de coutume ; à savoir qu'elle ne peut assouvir la faim de son consommateur. Or, il s'agit d'une façon de torture : « Il n'y aura pour eux d'autre nourriture que des plantes épineuses [darî'], qui n'engraisse, ni n'apaise la faim. » (88 :6-7)

Dans ce sens, l'eau est lancinante : « Leur breuvage sera l'eau bouillante et ils auront un châtement douloureux, pour avoir mécré. » (6 : 70), « Nous avons préparé pour les injustes un Feu dont les flammes les cernent. Et s'ils implorent à boire on les abreuvera d'une eau comme du métal fondu brûlant les visages. Quelle mauvaise boisson et quelle détestable demeure ! » (18 : 29). Pourtant, la particularité de cette eau-là est qu'elle ne tue pas : « L'Enfer est sa destination et il sera abreuvé d'une eau purulente, qu'il tentera d'avalier à petites gorgées. Mais c'est à peine s'il peut l'avalier. La mort lui viendra de toutes parts, mais il ne mourra pas ; et il aura un châtement terrible. » (14 :16-17). Une torture morale amère est de souhaiter la mort et de ne pas pouvoir la trouver. Au moins, un désespéré dans ce monde peut recourir au suicide afin d'obtenir la paix désirée.

Nous relevons une ironie véhiculée par une antiphrase sous forme de question rhétorique dans ce verset : « Est-ce que ceci est meilleur comme séjour, ou l'arbre de Zaqqûm ? Nous l'avons assigné en épreuve aux injustes. C'est un arbre qui sort du fond de la Fournaise. Ses fruits sont comme des têtes de diables. » (37 :62-65). Le discours coranique rend compte des signes ambigus à l'aide d'autres signes qui rapprochent le récepteur de la figure de chacun de ces signes-là. La torture n'est pas uniquement corporelle ; elle est aussi psychologique dans la mesure où les habitants de l'enfer peuvent voir les voluptés dont jouissent leurs voisins du paradis ; cela rendrait plus lancinant et insupportable ce supplice infernal. En effet, il y aurait une muraille séparant les deux camps :

« Et entre les deux, il y aura un mur, et, sur al-A'râf seront des gens qui reconnaîtront tout le monde par leurs traits caractéristiques. Et ils crieront aux gens du Paradis : "Paix sur vous !" Ils n'y sont pas entrés bien qu'ils le souhaitent. Et quand leurs regards seront tournés vers les gens du Feu, ils diront : "Ô notre Seigneur ! Ne nous mets pas avec le peuple injuste". » (7 : 46-47)

Le mot *A'râf*, qui renvoie à cet espace mitoyen, est le pluriel de *'ourf* (crête, lieu élevé). Il abriterait les gens ayant à leur actif autant de bonnes et de mauvaises actions.

En termes d'architecture, l'enfer est constitué d'étages ainsi que le Paradis. Cette idée est mise en exergue par les versets suivants : « Il dira : "Est-ce que vous voudriez regarder d'en haut ?". Alors il regardera d'en haut et il le verra en plein dans la Fournaise, » (37 :54-55), « Les hypocrites seront, certes, au plus bas fond ad-darak al-asfa[] du Feu, et tu ne leur trouveras jamais de secourer » (4 :145). Quand il est question du paradis, le mot utilisé pour parler de ses degrés est *darajah* (i.e. vers le haut). Quant à l'enfer, le mot utilisé est *darakah* (i.e. hiérarchie vers le bas). Dans la forme de l'expression de l'espace de l'au-delà, le lien *haut/bas* correspond à la forme du contenu *châtiment léger/ châtiment pénible*.

4.4.2 Le paradis :

Il y aurait un endroit de gratification, en l'occurrence le Paradis, constitué de jardins réservés aux croyants après la mort. Ces derniers sont jugés dignes d'une aussi belle

récompense. Dans le Coran, ce lieu de délices est désigné par différentes appellations telles que *jannah* (le nom le plus utilisé), *firdaws* (2 fois : (18 : 107) et (23 : 11)) ou encore *jannat 'adn* [paradis d'Éden] (11 fois). Rappelons que le Paradis existait avant la création d'Adam qui en est chassé pour avoir mangé le fruit prohibé. Mais la question qui se pose est la suivante : s'agit-il du même paradis où a vécu Adam ou y a-t-il des amendements ? Autrement dit, Adam ainsi qu'une part de ses descendants, vont-ils revenir là où le premier homme résidait auparavant ?

À en croire le *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 638), « cette « géographie céleste » est autrement plus précise que les peintures sommaires du séjour des morts des juifs et du royaume des cieux chrétien et constitue donc une originalité fondamentale de l'eschatologie musulmane ».

Autrement dit, le Paradis était le berceau de l'humanité dans la mesure où il a abrité le premier couple. La différence entre le Coran et le livre de la Genèse est que dans ce dernier, le Paradis était sur terre plus précisément dans la Mésopotamie alors que dans le premier il n'est pas situé sur un point géographique terrestre, mais en hauteur. Le paradis est dans le ciel car lorsque le péché était commis par le couple, Dieu leur intima l'ordre de descendre : « Et Nous dûmes : « Descendez (du Paradis) ; ennemis les uns des autres. Et pour vous il y aura une demeure sur la terre, et un usufruit pour un temps. » (2 :36). Les conditions de séjour du premier couple humain sont précisées dans ce verset dans lequel Dieu s'adresse à Adam : « Car tu n'y auras pas faim ni ne seras nu, tu n'y auras pas soif ni ne seras frappé par l'ardeur du soleil ». » (20 :118-119).

Ces deux versets précisent les circonstances de résidence du premier couple. Le paradis promis aux croyants parmi les enfants d'Adam se trouve plus développé et contient tant de délices. Le parcours figuratif de « circonstances extraordinaires » est étendu par des précisions et des descriptions de l'espace, de l'ameublement, de ses habitants, etc. Eu égard à sa topographie, le paradis est situé très haut (69 : 21-23), (88 : 8-11). Il est ceint de murailles ayant une (57 :13) ou plusieurs portes (38 : 50).

La peinture faite du Paradis dans le texte coranique paraît comme un monde fabuleux si l'on se réfère à la sémiologie de ce monde où l'on vit. En effet, c'est un lieu irrigué ; la locution « sous lesquels coulent les ruisseaux » est souvent répétée pour caractériser les jardins du paradis. Les eaux y abondent : des ruisseaux coulent à profusion : « Allah a préparé pour eux des Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, pour qu'ils y demeurent éternellement. Voilà l'énorme succès ! » (9 :89). Puisqu'il n'y aurait pas de soif dans le paradis, l'eau serait une source parmi d'autres jouissances (beau paysage, baignades...). C'est un espace immense, incommensurable : « Et concourez au pardon de votre Seigneur, et à un Jardin (paradis) large comme les cieux et la terre, préparé pour les pieux » (3 :133)

Selon le Coran, les jouissances que l'on ne trouve ici-bas ne peuvent être comparables à celles de l'au-delà : « Allah étend largement Ses dons ou [les] restreint à qui Il veut. Ils se réjouissent de la vie sur terre, mais la vie d'ici-bas ne paraîtra que comme une jouissance éphémère en comparaison de l'au-delà. » (13 : 26), « Tel est le paradis qui a été promis aux pieux : sous lequel coulent les ruisseaux; ses fruits perpétuels, ainsi que son ombrage. » (13 : 35). Les jardins prendraient la forme de parterres [rawdah] comme espace d'agrément (33 : 15, 42 : 22).

Les élus du paradis mèneraient une vie de châtelain, dans un luxe inouï avec une qualité de service qui tend vers la sensualité :

« Ceux-là auront une rétribution bien connue : des fruits, et ils seront honorés, dans les Jardins du délice, sur des lits, face à face. On fera circuler entre eux une coupe d'eau remplie à une source blanche, savoureuse à boire. Elle n'offusquera point leur raison et ne les enivrera pas. Et Ils auront auprès d'eux des belles aux grands yeux, au regard chaste, semblables au blanc bien préservé de l'œuf. » (37 :41-49),

« Les jardins d'Éden où ils entreront, parés de bracelets en or ainsi que de perles; et là, leurs vêtements sont de soie. » (35 :33)

Boissons alléchantes :

Des breuvages seraient servis dans des coupes spéciales de matières et métaux précieux comme l'argent, l'or, le cristal :(56 : 18-19), (37 : 45-47), (76 : 15-16). Notons que ces boissons n'auraient aucun effet indésirable (maux ou enivrement). On trouverait à la disposition des hôtes de Dieu, des types de boissons aromatisées : certaines parfumées de camphres (76 : 5) ou de gingembre (76 :17), d'autres de nectar cacheté laissant un arrière-goût de musc (83 :25-26).

D'autres liquides couleraient dans des fleuves de manière foisonnante à l'instar de l'eau, notamment du lait, du miel mais aussi du vin qui reste interdit dans ce monde et autorisé dans l'autre mais dans lequel il est dépourvu de sa caractéristique d'enivrement : « Voici la description du Paradis qui a été promis aux pieux : il y aura là des ruisseaux d'une eau jamais malodorante, et des ruisseaux d'un lait au goût inaltérable, et des ruisseaux d'un vin délicieux à boire, ainsi que des ruisseaux d'un miel purifié » (47 :15). Outre les ruisseaux d'eau, le Coran évoque deux sources signalées dans la sourate 55 : « Ils y trouveront deux sources courantes. » (55 :50 et 66). Sont également évoqués deux jardins (deux fois (55 : 46 et 62). De plus, deux noms de sources sont mentionnés, à savoir *salsabîl* (76 :18) et *tasnîm* (83 :27-28).

Besoins secondaires :

Les élus seraient accompagnés des anges comme un cortège cérémonial d'entrée. Les traits de festivités seraient une caractéristique du paradis. En plus des besoins primaires de consommation et de sexualité, les besoins secondaires, comme la sérénité, les propos de civilité et la paix, seraient pleinement existants :

« Les jardins d'Éden, où ils entreront, ainsi que tous ceux de leurs ascendants, conjoints et descendants, qui ont été de bons croyants. De chaque porte, les Anges entreront auprès d'eux :-
"Paix sur vous, pour ce que vous avez enduré !" - Comme est bonne votre demeure finale !" »
(13 :23-24)

« Allah les protégera donc du mal de ce jour-là, et leur fera rencontrer la splendeur et la joie »
(76 :11), « Ils y demanderont en toute quiétude toutes sortes de fruits. » (44 : 55)

« Ils n'y entendront ni futilité ni blasphème; mais seulement les propos : “Salam ! Salam ! ”... [Paix ! paix !] » (56 : 25-26).

Des nourritures savoureuses et des êtres de beauté singulière :

Des passages coraniques avec des tonalités exclamatives décrivent le paradis comme étant une admirable demeure. Il y a des mets et des fruits de différentes espèces, mais des arbres fruitiers sont distingués, en l'occurrence les grenadiers, des palmiers (55 : 68), des jujubiers et des acacias bien alignés (56 : 28-29). Ces arbres et d'autres font partie des plantes familières aux habitants de la péninsule arabe. Les habitants du paradis recevraient des fruits et des viandes (52 : 22), (55 : 20-21) et des aliments qu'ils prendraient à satiété et selon leur désir (43 : 71-73) et dont certains sont connus : « chaque fois qu'ils seront gratifiés d'un fruit des jardins ils diront : “C'est bien là ce qui nous avait été servi auparavant”. Or c'est quelque chose de semblable (seulement dans la forme) [moutachâbihane] » (2 : 25). Les nombreuses descriptions du monde de l'au-delà prennent appui sur une base des réalités terrestres pour rapprocher le destinataire des éléments décrits. En effet, le Coran s'auto-qualifie de *moutachâbih* [contenant des ressemblances] : « Allah a fait descendre le plus beau des récits, un Livre dont [certains versets] se ressemblent et se répètent » (39 : 23).

Nous constatons qu'il y aurait d'autres créatures qui seraient affectées dans le paradis pour le service des hôtes du paradis. Des femmes, appelées des houris, seraient affectées comme compagnes des hommes au paradis. Ces femmes pourraient satisfaire les besoins sexuels. D'ailleurs, « le terme (*hûr*, pluriel de *hawrâ'*), déjà connu dans la poésie arabe préislamique, évoque l'idée de blancheur, surtout en contraste avec le noir des yeux. Leur blancheur est rehaussé par la comparaison avec les perles (55 : 58) » (*Dictionnaire du Coran*, 2007 ; p. 640). Elles ont de grands yeux : « C'est ainsi ! Et Nous leur donnerons pour épouses des houris aux grands yeux. » (44 : 54).

Ces houris sont comparées au rubis, au corail (55 : 58) et à des perles en coquille (56 : 23). Autrement dit, à l'instar de ces pierres, ces houris sont précieuses, rares et d'une grande beauté. À la vue, elles seraient éblouissantes, adorables : « des houris cloîtrées dans les

tentes » (55 : 72). Ces traits doivent être interprétés en prenant à la lettre ces délices, à savoir selon un sens charnel.

Une étude récente signé du pseudonyme Luxenberg a fait grand bruit en prétendant que l'existence des Houris dans le Coran n'était que le résultat d'une méprise totale : elles ne désigneraient pas des êtres célestes féminins destinés au plaisir des élus notamment des « martyrs », mais simplement des raisins blancs ! (Cuypers& Gabillot, 2014, p103)

Les houris sont d'une beauté exceptionnelle : « C'est Nous qui les avons créées à la perfection, et Nous les avons faites vierges, gracieuses, toutes de même âge, pour les gens de la droite » (56 : 35 :38). De même, elles seront des belles au regard chaste (38 :52). Il s'agirait de vierges « qu'avant eux aucun homme ou djinn n'aura déflorées » (55 :56). Le terme d'*épouses purifiées* revient à plusieurs reprises dans des versets coraniques comme dans ceux-ci (2 :25), (3 :15), (4 :57). Or, la notion de propreté en contraste avec la notion de souillure est soulignée dans la description de ces êtres féminins. En réalité, le problème de la jalousie y est sous-entendu. La virginité de la femme, non déflorée, en plus de sa beauté, caresse l'effet de jalousie chez un homme. Tous les motifs de ce sentiment seraient écartés dans la vie de l'au-delà.

Admettons que ce soient les êtres féminins qui symbolisent l'éros pour des hommes d'ici-bas, qu'en serait-il des misogynes ? Seraient-ils affectés par le discours coranique qui décrit ces êtres paradisiaques ? Tout signe est perçu différemment d'une personne à une autre. C'est-à-dire, sémiotiquement parlant, il faudrait distinguer un objet figuratif et un objet-valeur. Les objets sont des figures (par exemple : l'or, la terre, la famille, l'amour, etc.) ou des « personnages » dans le discours. Les objets-valeurs sont les valeurs que les différents sujets accordent à ces objets figuratifs : « l'analyse sémiotique s'attache à distinguer le niveau figuratif, le niveau des rôles des figures et le niveau des valeurs qu'elles portent » (Groupe d'Entrevernes, 1987, p. 28).

Comme il s'agirait d'une vie luxueuse, les festins et les autres délices du paradis seraient servis par des garçons éternellement jeunes (56 : 17-18), des éphèbes immortels (wildân moukhalladûn). Ils tiendraient office d'échansons. Pour mettre en relief leur beauté

singulière, ils sont comparés à des pierres précieuses : « Et parmi eux, circuleront des garçons éternellement jeunes. Quand tu les verras, tu les prendras pour des perles éparpillées » (76 : 19), « Et parmi eux circuleront des garçons à leur service, pareils à des perles bien conservées. » (52 : 24). De même, les mets seraient servis sur des vaisselles précieuses (43 : 71, 56 : 18, 76 : 15-16).

Le paradis serait meublé de tentures qui en font un espace de merveilles. Les hôtes seraient somptueusement vêtus, parés et logés : (22 : 23), (35 : 33), (76 : 12-13). La couleur verte domine ce lieu : vêtements verts (18 : 31) (76 : 21), des jardins verts (55 : 64), des coussins verts : « Ils seront accoudés sur des coussins verts et des tapis épais et jolis. » (55 : 76). Les résidents s'assoiraient sur des lits d'apparat : « sur des lits ornés [d'or et de pierreries], s'y accoudant et se faisant face » (56 : 15-16). L'image des coussins accueillant les hommes et les houris renvoie aussi au trône du prince et au sofa de la jeune mariée. Toutes ces merveilles font penser aux ambiances de festivités d'un prodigieux campement.

Pour Ghazâlî²⁷, c'est parce que « les plaisirs paradisiaques sont inaccessibles à la compréhension du commun des hommes » que ceux-ci « les assimilent aux plaisirs sensuels qu'ils connaissent ». Le Coran passe par des référents familiers à ses destinataires arabes pour désigner des plaisirs inimaginables du paradis. Un hadith fait état de l'impossibilité de se représenter les constituants de l'espace paradisiaque et la façon dont il est disposé, tout simplement car c'est un monde mystérieux sans analogie avec celui de la terre ; une forme sensible se fait correspondre à une réalité d'un autre ordre. C'est ce que l'on appelle la mimésis dans les théories littéraires.

Pour l'interprétant, en terminologie de Peirce, cette « sensualité » du paradis serait un catalyseur ou un manipulateur de certains, surtout des djihadistes, pour chercher la mort qui est une porte à franchir afin d'avoir accès aux délices du Paradis. De même, la vie insupportable de ce monde accentuerait ce désir de mettre fin à sa vie. La description joue un rôle prépondérant dans le faire croire persuasif, elle est toujours « le produit d'une d'un acte

²⁷ Cité par Cuypers & Gabillot (2014, p. 104)

de sélection rigoureux qui engage totalement une subjectivité énonciative » (Adam et Petit Jean, 1982, p. 108)²⁸

Au terme de cette analyse, nous pouvons dire que le paradis initial d'Adam et Ève serait différent de celui promis aux élus de sa descendance. Le premier argument est que l'arbre interdit qui tenait office d'épreuve ne serait pas existant. Le deuxième est que le Paradis de l'au-delà serait peuplé par d'autres créatures que l'on ne trouvait pas dans le paradis où Adam était provisoirement installé. En outre, les habitants du paradis y résideront éternellement. Il n'aurait pas une fin du monde comme ce fût le cas d'Adam et Ève, tous deux chassés et envoyés sur terre. De ce fait, dans la vie terrestre les humains sont invités à reconnaître l'unicité de leur Dieu, ce dernier étant d'une part non seulement leur créateur mais aussi de tout l'univers, et d'autre part leur Seigneur à qui sera leur retour après la mort.

Nous ne pouvons aucunement prétendre avoir donné le sens du texte coranique. Néanmoins, nous avons essayé d'exposer des moyens d'appréhender les jeux de significations que le texte tisse. Nous avons donné les « règles du jeu » qui régissent des articulations sémantiques fondamentales. De ce point de vue, notre analyse du fragment relatant la création d'Adam n'est ni exhaustive, ni exemplaire. En réalité, nous n'avons pas soumis le texte à toutes les théories sémiotiques ou à tous les phénomènes sémiotiques identifiables dans les discours. Nous avons opté pour des théories qui nous semblent pouvoir rendre compte des faits sémiotiques au sein du Coran. Ce discours ne peut être épuisé par une telle étude qui reste inachevée ou caractérisée d'élémentaire.

²⁸ Cité par Ben Taïbi, 2009, p. 120.

Cinquième chapitre :
La pragmatique du Coran

5. La pragmatique du Coran

Si la sémiotique cherche à décrire la signification d'un discours, la pragmatique se donne pour tâche de mettre en relief la force des signes en usage dans le langage. C'est dans cette optique que nous tenterons d'étudier certains aspects de la pragmatique coranique.

5.1 La contextualisation du texte coranique :

Il est difficile de lire le Coran dans la mesure où il s'agit d'un texte intangible et incompréhensible en dehors des circonstances de son émission et de la réception des versets. Alors, des musulmans ont élaboré des moyens des outils exégétiques conceptualisés à partir des observations et des réflexions. Leur finalité est de contribuer à la compréhension du Coran à l'aide des événements contemporains à sa révélation. Bien que le discours coranique soit considéré comme intemporel, il est advenu à un certain temps de l'Histoire.

5.1.1 Les causes ou les circonstances de la révélation

Le Coran est compilé, ses sourates et ses versets sont ordonnancés en un volume qui ne dit rien des circonstances dans lesquelles ils étaient révélés. Le discours coranique est interactif, l'on peut définir sa révélation comme une double énonciation en réponse aux attentes des adeptes ou même des ennemis de la nouvelle religion dans le contexte de l'Arabie. Le Coran descend parfois en guise de réponse à des questions posées par les uns ou les autres, par nécessité impérieuse, pour clarifier ce qui est ambigu, pour énoncer un verdict religieux, pour trancher une affaire, etc.

Dans la littérature d'exégèse coranique cela est appelé *asbâb an-nuzûl* (circonstances ou causes de la révélation), terme pluriel dont le singulier est *sabab an-nuzûl*. Il s'agit donc d'une situation ou d'un événement particulier à la suite de quoi une révélation survient comme réponse divine. Il s'agit de récit historique encadrant les manifestations des énoncés coraniques et dévoilant leur visée et leur motivation existentielle : « Un énoncé n'est

véritablement interprétable qu'à l'intérieur d'un contexte particulier. Hors contexte, il n'a que des possibilités de sens » (Maingueneau, 2009, p. 90)

Cela ne veut pas dire qu'il dépend des questions des humains. Le Prophète même a besoin de la descente du Coran, mais son vœu n'est que quelquefois exaucé¹. Notons bien la binarité question/réponse contenue dans la formule « ils t'interrogent.... Dis... »² qui indique la réaction coranique face à ce que demandent les contemporains de Mahomet à leur Prophète. Des versets de ce type comportent intrinsèquement une part de leur « cause de révélation » contrairement aux autres qui nécessitent des récits exogènes. Cette branche d'exégèse nous fournit l'image du climat qui régnait à l'époque de la révélation et les états d'âme des personnes qui s'adressaient à Dieu par le truchement du Prophète.

D'ailleurs, il serait difficile de donner suite à toutes les demandes. Un verset coranique essaie de limiter le nombre très élevé de questions :

« Ô les croyants ! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient. Et si vous posez des questions à leur sujet, pendant que le Coran est révélé, elles vous seront divulguées. Allah vous a pardonné cela. Et Allah est Pardonneur et Indulgent. » (5 :101)

Il se peut que ce soit dans le but de ne pas entrer en polémique incessante. Cela signifie aussi que beaucoup de questions sont embarrassantes et que le Coran évite de traiter certains sujets. Ou bien, Dieu veut que l'initiative vienne préférablement de lui et non pas de ses sujets. La Parole de Dieu ne devrait être astreinte aux contingences humaines, y compris

¹ Il est rapporté que le Prophète avait demandé à son Seigneur quelque chose qu'il avait tant souhaité ne pas demander. Il lui avait demandé quelques faveurs accordées à des prophètes avant lui comme Salomon et Jésus . Cette demande serait la cause de la révélation du Versets 6-8 de la sourate 93 Addoha : Ne t'a-t-Il pas trouvé orphelin ? Alors Il t'a accueilli ! (voir Al-Wâhidi 2010, pp. 512-513)

² Voici un exemple de versets qui comprennent ces formules : « Ils t'interrogent sur l'Heure : “Quand arrivera-t-elle ? ” Dis : “Seul mon Seigneur en a connaissance. Lui seul la manifesta en son temps. Lourde elle sera dans les cieus et (sur) la terre et elle ne viendra à vous que soudainement.” Ils t'interrogent comme si tu en étais averti. Dis : “Seul Allah en a connaissance.” Mais beaucoup de gens ne savent pas. » (7 : 187). Voir aussi (2 : 189, 215, 217, 219, 220 et 222), (5 : 4), (8 :1), (17: 85), (18 :83), (20 : 105), (33 :63).

celles du Prophète. Si cela arrive, la Parole de Dieu perdrait son aspect de parole éternelle. « La Révélation « descend » mais jamais ne s'abaisse. » affirme Dr Abou Nahla Al 'Ajami³.

Si une partie de la distinction entre le Coran mecquois et le Coran médinois peut se faire par le recours à des inférences partant du contenu et de la forme des révélations, la connaissance des circonstances de la révélation coranique s'appuie entièrement sur les récits des traditions. En fait, il arrive souvent que le Prophète soit interrogé sur un sujet par des croyants, des païens ou des gens de Livre ou que le Coran réagisse face à un événement ayant lieu⁴. Ce ne sont que les Compagnons qui peuvent connaître le contexte de descente des versets coraniques. Les démarches appliquées à la transmission des hadiths sont pareillement employées pour les circonstances de la révélation. Le problème qui se pose est de savoir comment le texte, dont une partie de sa révélation est déjà préétablie dans la Table bien gardée, peut réagir avec ce qui est prédéfini.

Dans le dogme islamique, l'on affirme que Dieu est omniscient et aucun événement n'échappe à sa présience qui anticipe tout. Quand une révélation est en lien avec un événement, alors ce ne serait qu'une superposition d'un acte créé par Dieu, qu'est l'événement en question, et d'un acte de révélation qui lui correspond. Il ne serait qu'une coïncidence entre une réalité historique et une volonté préexistante de Dieu. L'universalité de

³ Abou Nahla Al 'Ajami, « Comprendre le Coran : Historicité, littéralisme et littéralité » Entretien publié le 16/10/2009 par la rédaction de Umma.com, téléchargé de : <http://lechemindroit.webs.com/-%20New%20Folder/circonstances%20de%20la%20revelation.pdf> (consulté le 24 octobre 2016)

⁴ Pour exemplifier ce genre de causes de révélation, nous citons la sourate 111 qui est révélé pour riposter à l'oncle ennemi du Prophète. En effet Al-Wâhidi (traduit par Mohammad Ismaïl, 2010, p524) rapporte que « Ahmad ibn Al-Hassan Al-Hiri a cité qu'ibn 'Abbas avait dit : « un jour, le Messenger d'Allah monta à As-Safa et appela : "Prenez garde !" tout de suite, les Quraychites se réunirent autour de lui et lui demandèrent : "Qu'as-tus ?" »

- Voyez-vous ! Si je vous dis que l'ennemi vous attaquera au matin ou au soir, me croirez-vous ?
- "Certes, oui "dirent-ils
- "Alors je suis pour vous un avertisseur annonçant un dur châtement"
- "Malheur à toi ! est-ce pour cela que tu nous a fait rassembler ?" lui dit Abu Lahab. Alors Allah, le Glorieux et le Majestueux fit descendre « Que périssent les deux mains d'Abu Lahab et que lui-même périsse » jusqu'à la fin de la sourate (Cité par Bukhari)

la Révélation prime sur la temporalité de l'événement qui constitue la circonstance. Celle-ci n'est qu'une actualisation de ce qui est préétablie et voulu par Dieu. Autrement dit, la seule cause de révélation est la volonté divine qui correspondrait en psychomécanique à la visée du discours (voir supra en page 113)

Si une révélation semble dépendre d'un événement identifié, un fait historique, il ne s'agit là que d'une coïncidence temporelle. Plus exactement, une concordance, entre deux vouloirs de Dieu : l'un quant à Sa Révélation, l'autre quant à l'existentialisation du fait en question. En aucune manière la transcendance de Dieu n'autorise à penser que Sa « Parole » puisse être tributaire de contingences humaines ou terrestres. En d'autres termes, un événement ne peut être cause d'une Révélation, les « circonstances de révélation » ne sont que des « événements circonstanciels » non causals.⁵

Bien que des docteurs reconnaissent la valeur explicative des causes de la révélation, ils voient que l'unique cause de la Révélation n'est que la Volonté intemporelle de Dieu préexistant à la Création. Il peut y avoir une « concomitance », mais non nécessaire, entre une conjoncture et une révélation. Ou encore, un autre exemple de réponse : « Dieu aurait choisi de créer des circonstances temporelles, venant encadrer la « descente » des versets intemporels, comme autant de prétextes pour placer les croyants en situation de comprendre ces versets. » (Mahmoud Hussein, 2009, p. 156). Si nous considérons des traditions, nous pouvons dire que ces thèses ne semblent pas convaincantes. Parfois, le Prophète attend la révélation plusieurs mois, voire même plus d'un an, pour faire suite à ses attentes, à ses questions ou à celles de ses contemporains. Dieu n'aurait-Il pas de réponse sur-le-champ ? Ou doit-Il préparer ses répliques ? Cela pourrait porter atteinte à la sacralité et à l'infaillibilité du texte religieux émanant d'un Être absolu.

D'ailleurs, la question des versets qui abrogent d'autres versets contredit de telles réponses. C'est-à-dire que le Coran ne surplombe pas le temps, mais il y est inscrit par son lien avec son contexte où il décrète ou retire des lois. Cette interaction a eu son terme avec ce

⁵ Dr Abou Nahla Al 'Ajamî, op. cit.

verset révélé à la fin de la prédication de Mahomet : « Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agrée l'Islam comme religion pour vous. » (5 : 3). Pareillement, les personnes citées nommément dans le texte coranique comme Abû Lahab, oncle du Prophète, ainsi que son fils adoptif Zaïd posent problème et rendent le Coran un discours inscrit dans le temps. Ceci s'applique également à des événements historiques qui sont évoqués dans le Coran tels que les batailles de Badr et de Hounaïn ; le temporel est incorporé dans l'intemporel.

Supposons que le Coran soit conditionné par des événements humains, il serait limité à traiter des questions ayant trait au contexte arabe, et ainsi resterait-il captif de la mentalité arabe du 7^{ème} siècle. Mais le discours coranique se veut transcendant des vicissitudes du temps, universel, non destiné aux bédouins. Dans cette perspective, le Coran deviendrait, à un certain moment historique, dépassé et caduc ; il n'aurait plus de valeur s'il est réduit à un simple témoignage de faits historiques relatés dans les récits de circonstances de révélation. C'est le monde qui devrait changer suivant la Révélation et non pas le discours coranique qui devrait changer au gré des incidences de ses destinataires.

Il ne faudrait pas croire que tout développement qui illustre le contexte de révélation d'un passage est une cause de descente du Coran. Parfois, il s'agit d'une information ou d'une allusion à un événement historique qui est développé par les commentateurs du texte coranique qui apportent des compléments d'informations. Nous évoquons la sourate 105 (l'éléphant) ou la sourate 85 (les constellations) qui traitent des faits historiques repris laconiquement par le Coran. Ce serait une exagération d'élargir le domaine des circonstances de révélation à ce type de déploiements narratifs. Ces événements n'ont pas de relation causale avec les passages révélés. Ces développements ne peuvent jouer qu'un rôle périphérique et quelquefois nocif au discours coranique même s'ils sont pris dans le sens de pallier la concision des récits coraniques. Il est reproché à quelques commentateurs du Coran d'avoir abusé d'amplifications superflues. Ils ne se soucient point de l'authenticité de leurs

sources, d'autant plus qu'il y a des *isrâ'iliyyâtes*⁶. Des commentateurs trouvent des alibis pour romancer les récits coraniques et leur donner une dimension légendaire. Un nouveau discours se construit autour du discours coranique.

Il existe dans le Coran, comme nous le verrons ci-après, des passages ambigus y compris les lettres isolées que l'on ne peut éclaircir avec des circonstances de leur révélation. Comme l'on ne peut parler de circonstances pour des textes rétrospectifs, les textes prospectifs n'ont pas non plus de contextualisation, tels que ceux qui rendent compte des délices ou des supplices du Jugement dernier. Des révélations fondamentales s'imposent d'elles-mêmes et se passent des événements qui puissent les déclencher.

Les circonstances de la révélation ont généralement pour but :

- 1- Mettre en évidence le motif qui a poussé à promulguer une loi religieuse.
- 2- Spécifier le contenu propositionnel si la valeur locutoire de l'énoncé coranique paraît d'une expression générique. L'exemple du verset 188 de la sourate 3 fait partie de ceux qui ont une portée générique : " Ne pense point que ceux-là qui exultent de ce qu'ils ont fait, et qui aiment qu'on les loue pour ce qu'ils n'ont pas fait, ne pense point donc, qu'ils trouvent une échappatoire au châtement. Pour eux, il y aura un châtement douloureux ! ".
- 3- Si la formule de la révélation est générique et il existe un témoignage qui la spécifie, dans ce cas, la circonstance de descente borne ce qui est d'une expression générique. Il ne faudrait pas l'inclure dans ce qui est générique. Un exemple de ceci est celui de la sourate 24, les versets 23-25 dans lesquels l'expression « femmes vertueuses » désigne précisément les épouses du Prophète. En revanche, les versets 4-5 de la même sourate, la même expression est prise dans un sens général. Dans le premier cas, celui qui accuse ces femmes vertueuses du Prophète n'est aucunement digne de pardon tandis que pour le cas des autres femmes, la remise de tel péché dépend du repentir.

⁶ Il s'agit des récits ou des propos, d'origines juives, qui sont utilisés par les musulmans pour compléter les renseignements coraniques laconique à Propos des Prophètes cités dans la bible. En fait, la conversion de quelques juifs à l'islam a contribué à apporter leur patrimoine religieux et le transposer dans la nouvelle religion.

4- La circonstance de descente d'un verset permet sa bonne exégèse et une juste compréhension. Cette connaissance écarte des interprétations déplacées. Si ce n'était la précision apportée par Ibn Abbâs, qui a décelé le contexte de révélation du verset 188, sourate 3, il y aurait une méprise du verset en question par tout croyant.

L'exégèse traditionnelle admet qu'une seule circonstance peut donner lieu à plusieurs versets. L'exemple qui illustre ce cas est celui d'Oum Salama qui a demandé au Prophète la raison pour laquelle les femmes ne sont pas citées dans les révélations précédentes au même titre que les hommes. Le Coran y répond par les versets (3 :195), (4 :32), (33 :35). Par contre, plusieurs circonstances peuvent être à l'origine d'une même révélation. Cela fait penser à la sourate 112, plusieurs sources citent différents récits qui concernent sa révélation⁷. Certains voient que cette sourate qui équivaut, suivant un hadith du Prophète, à un tiers du coran n'aurait pas besoin d'attendre qu'il y ait une cause de révélation. En fait son contenu constitue la moelle épinière du message coranique voire de toute la religion islamique.

Au terme de ce volet, nous sommes amenés à dire que le Coran répondait aux attentes des contemporains de la révélation, mais a mis fin à cela avec la descente du verset 3 de la sourate 5. Dieu a levé sa main de la gestion des affaires humaines en clôturant le discours coranique avec ce verset-là. Les enseignements et les commandements coraniques sont donc devenus « irrévocables » puisque Dieu est devenu « inaccessible » ou « injoignable » faute de messagers pour les transmettre aux intéressés.

5.1.2 Le Coran à La Mecque et à Médine :

Le discours coranique, n'étant pas révélé d'un seul trait, était distribué par moments et par endroits. Les spécialistes des sciences coraniques ont élaboré des critères de classification des versets suivant les moments et les endroits où ils sont révélés. Il y a trois attitudes concernant la classification : des savants, qui prennent en compte le critère de temps,

⁷ Al-Wâhidi (op. cit. pp 526-528) rapporte que c'étaient des juifs qui avaient posé la question au Prophète sur la nature de son seigneur, alors la sourate 112 fut révélée. Il rapporte aussi que sa révélation survint après que les idolâtres lui avaient demandé de leur décrire son dieu.

qualifient de sourate ou verset mecquois ceux révélés avant l'hégire, avant que le Prophète émigre à Médine indépendamment du lieu précis de sa révélation. Par contre, les médinois sont ceux révélés pendant son installation dans cette ville, c'est l'attitude jugée la plus approuvée. D'autres prennent en compte le critère de lieu de révélation ; ce qui est révélé à la Mecque et ses alentours est mecquois, les passages médinois sont ceux révélés à Médine et ses environs. Ce critère est estimé défectueux car des passages révélés pendant les voyages, comme Tabûk ou Jérusalem, ne peuvent avoir leur place dans cette taxinomie. Enfin, des savants tiennent compte des destinataires du discours coranique : ce qui est adressé aux Mecquois (les polythéistes) est mecquois, ce qui est adressé aux Médinois (les croyants, les gens de Livre) est médinois. Ce critère n'est pas pertinent car il y a des versets mecquois qui ont comme destinataires des gens de la Mecque et inversement.

Cependant, des sourates font l'objet de divergence entre les ulémas. Autrement dit, il s'agit des études individuelles sur les caractéristiques prédominantes des passages coraniques. Pour discriminer entre les passages mecquois et les passages médinois, les spécialistes des études coraniques s'appuient sur deux méthodes, en l'occurrence les récits de Tradition et l'étude spéculative inductive. La première est issue de ce qui est rapporté des Compagnons et de leurs successeurs, la majorité des distinctions des passages coraniques provient des récits rapportés par ces personnes-là ; leurs récits permettent de connaître à propos de qui est descendu un verset et de localiser les circonstances dans lesquelles un événement, traité dans le passage coranique, a eu lieu. La deuxième se base sur les inférences des styles ou des aspects formels de chaque type de passage. Cela n'empêche pas que cette méthode soit aussi rapportée des Personnages de la Tradition.

Le Coran n'expose pas les coordonnées ou les circonstances d'émissions de ses énoncés. C'est pour cette raison que l'on estime que celui qui ne connaît pas les endroits de révélation, ne doit s'adjuger le droit de parler du Coran. Elles sont nécessaires pour la compréhension du texte coranique ; sans lesquelles il paraîtrait décousu pour son lecteur. De même, les connaître aide l'exégète à donner une interprétation convenable des versets. Également, distinguer l'abrogé de l'abrogeant se base sur l'antériorité ou la postériorité des

versets contenant parfois des antagonismes de préceptes religieux à observer ; le verset postérieur abroge l'antérieur. Finalement, le changement de destinataires influence le type de discours à tenir. Le discours coranique et les actes de langage qu'il comprend varient au gré des phases de la *da'wah*. Le contexte socioculturel mecquois est différent du médinois. Ce dernier se caractérise par sa forme de cité plurielle qui connaît les germes de l'État islamique qui cherche à aplanir et fusionner les antinomies claniques. La religion a de la primauté sur les appartenances raciales. Le Coran vise à instaurer une vie commune loin des allégeances aux sectes, aux clans et aux tribus.

Les caractéristiques du Coran mecquois :

Parmi les caractéristiques de la révélation mecquoises nous trouvons :

1. L'objet du discours coranique : il y a un appel à l'unicité de Dieu et à bannir l'adoration des idoles, il s'agit aussi d'une mise en garde contre la Résurrection et du Jour du Jugement dernier. Il est question des fréquentes descriptions des délices du Paradis et des châtiments de l'Enfer en fonction des œuvres accomplies par les gens dans ce l'Ici-bas. Le polythéisme est battu en brèche ; le Coran essaie de raisonner les Mecquois afin qu'ils quittent les statues qui ne peuvent ni nuire ni faire du bien, leur prétexte est qu'ils emboitent les pas de leurs ancêtres. De ce point de vue, ils sont appelés à prendre une leçon des récits des Prophète comme Abraham qui a détruit les idoles de son peuple (voir 21 : 66-67).

Sont mecquoises les sourates, à part Al-baqara (la vache), qui relatent des récits des Prophètes et des peuples exterminés, ainsi que ceux qui sont relatés à propos d'Adam et Satan. Les récits des aïeux, les signes cosmologiques font partie de l'argumentaire coranique. La stratégie discursive prépare le terrain pour des prescriptions progressives qui envisagent la silhouette d'une nouvelle communauté en cours de construction dans la péninsule arabe. Parmi les sujets sur lesquels se concentre le discours nous constatons les pratiques injustes (esclavage, enterrement des filles nouveau-nées vivantes, mauvais traitement des orphelins, etc.). Bref, l'étape

mecquoise a une visée de déblayage et de faire table rase des mauvaises coutumes.

2. L'aspect linguistique : au début, les versets se caractérisaient par la concision et la brièveté. Puis dans un deuxième temps, les versets deviennent de plus en plus longs pour donner lieu à des détails sur les composantes du dogme islamique. C'est dans un troisième temps que l'on constate l'apparition des lettres d'ouverture (appelées aussi lettres isolées, disjointes) qui introduisent des sourates mecquoises sauf *Al-baqara* et *Âl 'Imrân*. Le discours coranique élargit l'étendue des destinataires en s'adressant à toute l'humanité. Est mecquoise toute sourate où figure le terme de négation *kallâ* (non !).

Les sourates où se trouve l'apostrophe « ô fils d'Adam ! » « ô hommes ! » sont mecquoises à condition de n'y avoir l'apostrophe « ô vous qui croyez ». De ce fait, la sourate 22 n'en fait pas partie du moment que son verset 77 contient cette apostrophe. Les sourates 2 et 4 contiennent respectivement l'expression « ô hommes » dans leurs versets 21 et 1, elles ne sont classées dans le registre du médinois. Notons également la fréquence des serments dans les révélations mecquoises. Chaque sourate où est noté l'endroit de prosternation à faire pendant la récitation est mecquoise.

Les caractéristiques du Coran médinois:

La révélation médinoise a changé de registre en raison du changement du contexte social. D'une part, la Médine regroupe de nouvelles catégories sociales. D'autre part, la religion ou la *da'wah* islamique a fait un long parcours et a atteint un point crucial de la mission du Prophète :

1. L'objet du discours coranique : les versets portent essentiellement sur la législation (civile, pénale, militaire, judiciaire, etc.) qui organise les différents aspects de l'État islamique en filigrane ainsi que des nouveaux détails des œuvres culturelles et relationnelles (surtout entre les émigrés (*al-Muhâjirûn*) et les gens du cru ou leur accueillants (*al-Ansâr*)). Des nouveaux destinataires spécifiques surgissent. La Révélation médinoise a pris en assaut les falsifications dans la Bible et le passé des

juifs (leur assassinat des Prophète, leurs conduites frauduleuses, etc.). Avec l'arrivée de l'islam, un groupe d'hypocrites s'est instauré, alors des versets et des sourates se sont consacrés à dévoiler leur duplicité, d'ailleurs une sourate est intitulée *des hypocrites* (al-munâfiqûn).

2. Au niveau linguistique : les versets médinois sont plus longs que les mecquois. Par ailleurs, les fins des versets médinois se construisent plus sur des assonances que sur des rimes lesquelles sont souvent riches dans les versets mecquois. Les dimensions des versets deviennent de plus en plus longues par nécessité d'exposition de faits ou de lois, peut-être est-ce dû au changement du contexte sociolinguistique et à ses contraintes.

En plus de ces circonstances, d'autres sont mis en place par les commentateurs du Coran pour classer ses versets de façon dichotomique : le nocturne et les diurnes, l'estival et l'hivernal, le général et le spécifique, de voyage et de fixité, etc. Nous nous sommes contentés de la classification la plus courante : mecquois/médinois. Il y a tant de subdivisions relatives à cette classification que l'on suggère dans des études consacrées au mecquois et au médinois dans le Coran.

Il est notable que les versets mecquois sont de courte dimension, dans la majorité des cas, ils s'achèvent sur une même rime. En revanche les versets médinois s'allongent et la variété des rimes sont perceptibles. C'est là également qu'apparaissent, en fin de versets, des doubles appellatifs constituant des Beaux noms de Dieu comme " Audient et Omniscient" [assamî'ou al'alîm] par exemple dans (2 :224 et 227). Au choix des rimes, il y a une certaine liberté qui préside par rapport aux rythmes des versets du début de la révélation. Cela s'expliquerait par le fait que « le lyrisme s'efface pour faire place à un discours argumentatif ou à des récits destinés à emporter la conviction » (Déroche, 2005, p. 44).

Les commentateurs du Coran estiment le nombre de sourates mecquoises à quatre-vingt-deux et celui des sourates médinoises à vingt tandis qu'ils sont indécis au sujet des douze sourates restantes. En effet, des sourates se chevauchent au sein des deux catégories de

versets. Dans des versions actuelles, l'on peut trouver la note que telle sourate est mecquoise sauf tel ou/et tel verset.

Bien que la révélation mecquoise précède la médinoise, la plupart des sourates de cette dernière se trouvent au début et sont plus longues que les mecquoises. Cela s'expliquerait par la précellence de la Médine et le contenu de ce qui y est révélé. D'ailleurs, c'est le Prophète qui lui a donné ce nom et des récits traditionnels rapportent qu'il invoque Dieu de la bénir comme il a béni la Mecque à Abraham. Encore, les lois qui régissent le fonctionnement de la vie individuelle ou communautaire des musulmans y sont promulguées. En changeant de contexte, le discours coranique traite de nouveaux thèmes surtout avec le triomphe de l'islam qui a changé la donne dans l'Arabie : « Le triomphe de l'Islam est synonyme du triomphe d'un autre texte, différent dans sa composition, dans son style et dans sa vision du monde. » (Ben Taïbi, 2009, p. 115).

Enfin, le changement de contexte de la Mecque à Yathrib suppose le changement de type discours adressé aux nouveaux destinataires. Alors la question d'abrogation des versets coraniques devient normale ou légitime, voire s'impose d'elle-même de par les exigences des conditions sociohistoriques de l'époque. De plus, pour distinguer les versets mecquois des versets médinois, d'après Reynolds⁸, « on peut étudier le vocabulaire. Par exemple, on place les sourates (ou des morceaux des sourates) qui utilisent *Banūlsrā'īl* pour faire référence aux juifs à La Mecque et les sourates qui utilisent *al-yahūd* à Médine ou « la prédication ne songe plus aux anciens Hébreux ou à leurs descendants, mais seulement aux petites communautés juives de cette ville » »

5.2 Vers l'interprétation du discours coranique

Tout discours reçoit des interprétations des destinataires qui réagissent suivant la stratégie discursive adoptée par l'énonciateur et qui donne naissance au sens saisi par chacun

⁸ REYNOLDS Gabriel Said « Le problème de la chronologie du Coran », in *Arabica* 58, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2011, pp. 477-502, p. 491 ; il fait référence à une citation de Blachère, R, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1957 (p. 255)

d'entre eux. De ce fait, le Coran est inséparable de l'interprétation puisqu'il est un texte véhiculé par le moyen d'un code linguistique humain. En d'autres termes, il est susceptible d'être soumis aux théories linguistiques et sémiotiques qui peuvent rendre compte du genre de langage religieux qui ne diffère des autres langages que par ses spécificités de contenu et de situation d'énonciation. Un texte a besoin de lui assigner une ou des significations. Sans herméneutique, le Coran garde ses sens et signification pour lui.

D'ailleurs, en examinant le discours coranique, nous constatons qu'il tient un discours qui invite son lecteur à s'engager dans les voies d'exégèse : « Ne méditent-ils pas sur le Coran ? Ou y a-t-il des cadenas sur leurs cœurs ? » (47 : 24). Le perlocutoire recherché se manifeste dans l'allusion faite dans ce verset à la compréhension des cœurs. Le Coran, corpus *fini*, limité dans les énoncés qui le composent, lu et relu ; « il s'agit d'une *création* littéraire douée d'une créativité qu'on peut dire – dans l'état actuel de nos possibilités- infinie. » (Arkoun, 2016, p117)

Dans le Coran, écouter attentivement et mobiliser l'intelligence du cœur sont considérés comme une guidance : « qui prêtent l'oreille à la Parole, puis suivent ce qu'elle contient de meilleur. Ce sont ceux-là qu'Allah a guidés et ce sont eux les doués d'intelligence ! » (39 : 18). Lire un récit coranique ne doit pas s'arrêter uniquement aux événements narrés mais il faudrait les méditer ; c'est à dire faire œuvre d'exégèse : « Dans leurs récits il y a certes une leçon pour les gens doués d'intelligence » (12 : 111). Les histoires des prophètes deviennent ainsi un terreau fertile des interprétations surtout symbolistes.

Le Coran signale que ses versets comptent des univoques ainsi que des équivoques. Autrement dit, une interprétation de ces derniers serait inéluctable : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre : il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses [mutachâbihât]... » (3 : 7). Deux attitudes face à l'équivocité des versets sont évoquées. La suite de ce même verset indique la tendance de « ceux qui ont au cœur une inclinaison vers l'égarement » à mettre l'accent sur les versets équivoques. Leur but est « la dissension en essayant de leur trouver une interprétation », ceux-ci ne sont que des fauteurs de troubles. Or, l'interprétation de ces

verstes n'est connue que d'Allâh. Les enracinés dans les sciences se contentent d'y croire, du fait que tout émane de leur Seigneur.

Il faudrait faire une distinction entre le sens premier du texte coranique et les significations qui lui sont octroyées suivant les individus, les groupes ou les cultures, d'une époque à l'autre. C'est de ce point de vue qu'une réinterprétation continuelle du texte coranique « rend possible la communication entre Dieu et les hommes » (Dictionnaire du Coran, 2007, 297). En fait, Dieu ne se serait retiré du monde, mais l'universalité du Message divin suppose qu'il soit susceptible d'embrasser toutes les cultures, de passer de l'une à l'autre malgré leurs différences. Toutefois, une interprétation qui se veut objective devrait se libérer de tout préjugé religieux ou de toute manipulation idéologique. En outre, un maximum possible de connaissances portant sur le milieu où le Coran est apparu s'impose aussi. L'exégète est appelé également à une étude conjointe du fond et de la forme du discours coranique.

5.2.1 Le métadiscours coranique :

Le métadiscours est caractéristique du Coran. En fait, il regroupe des vérités diversifiées (l'ordinaire et le merveilleux, l'absolu et le relatif...) qui nécessitent des interventions du locuteur ou même du récepteur. Pour le définir nous dirons que « Le *métadiscours* est au discours ce que la métalangue est à la langue : c'est le discours tenu sur les règles de fonctionnement du discours ; il est ainsi la réalisation concrète de la métalangue. Ainsi, tout discours sur la langue est un métadiscours. »⁹. Le sujet exerce une représentation sur son propre discours en se servant des possibilités offertes par le caractère autonymique de la langue qui lui permet de s'auto-décrire. De cet angle de vue, il peut faire des commentaires réflexifs sur son propre acte d'énonciation, des ajustements des parties de son discours pour ne pas paraître malséant, pour tenter d'atteindre le but escompté de son discours... À cet effet, il garde toujours présent à l'esprit l'image de son co-énonciateur qui le « hante ». L'énonciation a une valeur réflexive omise dans les premières études portant sur le discours :

⁹ Jean Dubois et al. *Le dictionnaire de linguistique et des sciences de langage*, Larousse, Paris, 2012. p. 301.

« Le métadiscours a pris la place de ce qui, dans l'énonciation même, permet de faire émerger les catégorisations du discours. »¹⁰

Le Coran, en tant que production langagière, n'échappe pas à cette règle. Usant du langage humain, le discours coranique recourt aussi à sa façon aux ajustements, aux jeux du langage, aux régulations interactives, aux reconstructions, etc. En effet, les mots ne veulent pas dire la même chose pour tous, chacun a son cadre de référence et sa propre personne avec ses qualités et avec ses défauts. Tout cela influe sur la réception et l'interprétation du discours. Il existe des manques, des défauts, des éléments parasites ... qui démentent l'unité du discours même s'il paraît bien contrôlé.

Le Coran est diatopique. Il fait usage de mots appartenant à différentes langues ou dialectes. Ces termes peuvent sembler incongrus dans certains passages : « ô vous qui croyez ! Ne dites pas : "Ra'ina" (favorise-nous) mais dites : "Onzurna" (regarde-nous); et écoutez ! Un châtement douloureux sera pour les infidèles. » (2 : 104). Le Coran intervient ici pour faire des ajustements nécessaires car le mot *Ra'ina* a une connotation vulgaire dans la langue des juifs de la Médine. Il s'agit d'une « opacification ». À cet effet, Carassik¹¹ cite J. Authier selon lequel « il y a « opacification » lorsqu'il y a obligation de prendre en compte le signifié de l'énoncé, lorsque le retour réflexif porte sur le contenu même du mot. Opacifier l'énoncé, c'est produire des expressions qui commentent le contenu. »

Avec des questions rhétoriques, le locuteur fait intervenir son destinataire comme ayant une position quasi active de co-énonciateur bien qu'il s'agisse des affirmations sous forme de questions qui n'attendent pas de réponses. C'est ainsi que, comme l'indique Maingueneau¹², le métadiscours remplit plusieurs fonctions : il permet au locuteur de marquer

¹⁰ Guilhaumou Jacques, Maldidier Denise. « De l'énonciation à l'événement discursif en analyse de discours », In *Histoire Épistémologie Langage*. Tome 8, fascicule 2, 1986. pp. 233-242 (p. 241).

¹¹ Carassik Danielle, *Étude de cas : analyse d'un discours de chômeur en situation d'entretien (entretien avec Michel Sapin)* In : *Mots*, n°46, mars 1996. Paroles d'« exclus », pp. 108-118. P113

¹² Voir Charaudeau et Maingueneau, 2002, p. 373.

l'inadéquation des termes employés, de s'autocorriger ou de corriger l'autre, de confirmer, de construire une image de lui-même en se démarquant d'une autre, de s'excuser, d'éliminer à l'avance une *erreur d'interprétation* du destinataire, de reformuler le propos, etc. Alors, « l'existence du *métadiscours* comme celle de la polyphonie révèlent la dimension foncièrement dialogique du discours, qui doit se frayer les chemins, négocier à travers un espace saturé par les mots et les énoncés des autres » (Charaudeau & Maingueneau, 2002, p. 373)

Le métadiscours coranique consiste aussi dans la connaissance des mentalités et des représentations de ses destinataires : « Si tu leur demandes : “Qui a fait descendre du ciel une eau avec laquelle Il fit revivre la terre après sa mort ?”, ils diront très certainement : “Allah”. Dis : “Louange à Allah !” Mais la plupart d'entre eux ne raisonnent pas. » (29 : 63). Défier l'énonciataire est l'une des manifestations du métadiscours coranique : « Ou bien ils disent : “Il l'a inventé lui-même ?” Non... mais ils ne croient pas. Eh bien, qu'ils produisent un récit pareil à lui (le Coran), s'ils sont véridiques. » (52 :33-34)

5.2.1.1 Le Coran s'auto-qualifie

Comme autre aspect du métadiscours, nous constatons les désignations laudatives que se donne le texte coranique. Le Coran a un penchant à l'autoréférence. Stefan Wild¹³ affirme que la particularité du Coran est qu'il « se décrit lui-même par plusieurs termes, se commente, s'explique, se distingue, se met en perspective vis-à-vis des autres révélations, s'oppose aux interprétations qui le dénie, etc. »

Le Coran est présenté comme étant :

- Une âme ou un esprit, et la vie ne peut être sans âme : « Et c'est ainsi que Nous t'avons révélé un esprit [le Coran] provenant de Notre ordre. » (42 :52)
- Une lumière, et sans lumière il n'y a pas de vision ou la vision n'est pas claire : «... Une lumière et un Livre explicite vous sont certes venus d'Allah ! Par ceci (le

¹³ Cité par Azaiez, « Le contre-discours coranique », in *Le Coran, nouvelles approches*, p. 279.

Coran), Allah guide aux chemins du salut ceux qui cherchent Son agrément. Et Il les fait sortir des ténèbres à la lumière par Sa grâce. Et Il les guide vers un chemin droit. » (5 :15-16)

- Un guide au bon chemin, et sans guide, l'on est fourvoyé, il est difficile de se trouver un chemin : « Certes, ce Coran guide vers ce qu'il y a de plus droit, et il annonce aux croyants qui font de bonnes œuvres qu'ils auront une grande récompense » (17 :9)
- Un remède et un guidage : « Dis : “pour ceux qui croient, il est une guinée et une guérison”. Et quant à ceux qui ne croient pas, il est une surdité dans leurs oreilles et ils sont frappés aveuglement en ce qui le concerne ; ceux-là sont appelés d'un endroit lointain. » (41 :44)
- Un Livre sans tortuosité (39 : 28), droit (18 : 1-2), un livre infaillible : « Ceux qui ne croient pas au Rappel [le Coran] quand il leur parvient... alors que c'est un Livre puissant [inattaquable] ; Le faux ne l'atteint [d'aucune part], ni par devant ni par derrière : c'est une révélation émanant d'un Sage, Digne de louange. » (41 : 41-42)
- Une parole qui relève du sérieux et aucunement de facétie : « Ceci [le Coran] est certes, une parole décisive [qui tranche entre le vrai et le faux], et non point une plaisanterie frivole ! » (86 : 13-14)
- Un Coran glorieux (50 : 1), un Livre dont les versets sont d'une Lecture explicite (15 : 1)

5.2.1.2 Les traits caractéristiques du Messager :

La prophétie de Mahomet s'inscrit dans le cadre de continuité de la ligne des messages des prophètes qui l'ont précédé. Il a la même fonction qu'eux ; à savoir d'intermédiaire entre Dieu et les hommes : « Et quand leur vint d'Allah un messenger confirmant ce qu'il y avait déjà avec eux, certains à qui le Livre avait été donné, jetèrent derrière leur dos le Livre d'Allah comme s'ils ne savaient pas ! » (2 : 101). Il ne s'agit pas que de cela, mais le Coran affirme que les Livres annonçaient la venue du dernier prophète :

« Ceux qui suivent le Messenger, le Prophète illettré qu'ils trouvent écrit (mentionné) chez eux dans la Thora et l'évangile. Il leur ordonne le convenable, leur défend le blâmable, leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises, et leur ôte le fardeau et les jougs qui étaient sur eux... » (7 : 157)

« Et quand Jésus fils de Marie dit : “ô Enfants d'Israël, je suis vraiment le Messenger d'Allah [envoyé] à vous, confirmateur de ce qui, dans la Thora, est antérieur à moi, et annonciateur d'un Messenger à venir après moi, dont le nom sera “Ahmad”. Puis quand celui-ci vint à eux avec des preuves évidentes, ils dirent : “C'est là une magie manifeste”. » (61 :6)

La mission de Mahomet se limiterait à répéter les messages de ses devanciers. De ce fait, son rôle serait donc second. S'il en est ainsi, le discours coranique minimise la valeur et l'originalité du Prophète de l'islam. Par contre, il nie sa connaissance des Écritures antérieures. Dans le verset suivant, Dieu locuteur s'adresse à son Messenger pour lui accorder une crédibilité ainsi qu'à son Livre et à son message :

« Et c'est ainsi que Nous t'avons révélé un esprit [le Coran] provenant de Notre ordre. Tu n'avais aucune connaissance du Livre ni de la foi ; mais Nous en avons fait une lumière par laquelle Nous guidons qui Nous voulons parmi Nos serviteurs. Et en vérité tu guides vers un chemin droit » (42 : 52)

Examinons ces deux versets :

« Et Nous avons envoyé après eux Jésus, fils de Marie, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Thora avant lui. Et Nous lui avons donné l'évangile, où il y a guide et lumière, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Thora avant lui, et un guide et une exhortation pour les pieux. » (5 : 46),

« Et je confirme ce qu'il y a dans la Thora révélée avant moi, et je vous rends licite une partie de ce qui était interdit. Et j'ai certes apporté un signe de votre Seigneur. Craignez Allah donc, et obéissez-moi. » (3 :50).

Dans le second, le *je* renvoie à Mahomet qui s'adresse aux juifs. Dans cette perspective, il y a une similitude ou bien une identité de statuts et des rôles de Jésus et de Mahomet au moins en prophétie et en reprise des enseignements de la Torah.

En définitive nous pouvons conclure, à la suite Michel Allard (op. cit. p. 20), que le discours coranique « attribue à Mahomet un rôle comparable à celui d'Abraham, Moïse et Jésus pour la fonction de fondateur de religion, à celui de Jésus pour sa position vis-à-vis des Écritures antérieures, à celui d'Abraham enfin pour l'instauration d'un monothéisme conforme à la raison humaine. »

Dans le texte coranique nous enregistrons des attributs élogieux à l'égard de Mahomet. Cet éloge est une sorte de papier de créance du Messager auprès des destinataires du discours coranique : « Et tu es certes, d'une moralité imminente » (68 : 4)

Un autre aspect de métadiscours coranique est sa volonté de transparence avec des commentaires que le Prophète est appelé à dire à ses destinataires : il opère une certaine transparence sentimentale des Messagers de Dieu. À titre d'exemple, nous citons les propos attribués dans le Coran à Chou'aïb qui s'adresse à son peuple : « Je ne veux nullement faire ce que je vous interdis. Je ne veux que la réforme, autant que je le puis. Et ma réussite ne dépend que d'Allah. » (11 :88). Le discours se veut ainsi psychologisant. Dans cette perspective, le texte coranique met en exergue les difficultés dans lesquelles se trouve le destinataire premier (Mahomet), lui aussi énonciateur second, pour transmettre ce qu'il a reçu aux seconds destinataires (son peuple, les gens du Livre). C'est pourquoi nous lisons ce genre de métadiscours dont le Prophète est chargé de faire usage pour les persuader, s'il n'arrive pas à les convaincre :

« Dis : “Je suis en fait un être humain comme vous. Il m'a été révélé que votre Dieu est un Dieu unique ! » (18 : 110)

« Dis : “Je ne détiens pour moi-même ni profit ni dommage, sauf ce qu'Allah veut. Et si je connaissais l'Inconnaissable, j'aurais eu des biens en abondance, et aucun mal ne m'aurait touché. Je ne suis, pour les gens qui croient, qu'un avertisseur et un annonciateur”. » (7 :188)

Dans ces deux versets cités, il s'agit d'une énonciation à énoncer par le premier destinataire aux seconds destinataires que sont les Mecquois.

« C'est un Livre qui t'a été descendu ; qu'il n'y ait, à son sujet, nulle gêne dans ton cœur ; afin que par cela tu avertisses, et (qu'il soit) un Rappel aux croyants. » (7 :2)

« Tu vas peut-être te consumer de chagrin parce qu'ils se détournent de toi et ne croient pas en ce discours ! » (18 : 6)

Ces versets indiquent l'embarras dans lequel se trouve le Prophète à cause de la mécréance de son peuple envers son message. Il est soucieux du mauvais sort qui attend ces mécréants à leur insu.

Le Coran désigne le Prophète par l'expression « lampe éclairante » dans ce verset : « appelant (les gens) à Allah, par Sa permission ; et comme une lampe éclairante » (33 : 46). Il fait suite au verset 45 dans lequel Dieu informe le Prophète, ce dernier étant son envoyé, de sa mission de témoin, d'annonciateur et d'avertisseur.

Pour autant, le Coran ne parle pas de l'infailibilité ou de l'impeccabilité du Prophète, ni de ses prédécesseurs. En revanche, des versets contiennent quelques remontrances adressées à l'attention du Prophète pour avoir mal agi. Ce genre de reproches est dans le premier verset de la sourate 66 (At-tahrîm [interdiction]) : « ô Prophète ! Pourquoi, en recherchant l'agrément de tes femmes, t'interdis-tu ce qu'Allah t'a rendu licite ? »

5.2.1.3 Les versets abrogeants et les versets abrogés (type de métadiscours):

L'abrogation est là où se manifestent amplement les marques de retouches de gestion discursive qui touche le discours coranique. Cette thématique est instrumentalisée par les juristes pour en tirer des règles théologiques et légales de la communauté musulmane. Toutefois, dans certains cas, le Coran comprend différentes réglementations à propos d'une seule affaire. En règle générale, c'est le dernier verset révélé qui reste légalement en vigueur. D'autre part, le Coran opère sur l'ensemble de la Révélation en abrogeant les Écritures antérieures envisagées comme une suite dont il constitue la clôture. D'ailleurs, dans sa perspective, il considère ces Livres altérés par leurs dépositaires, ce qui justifie son intervention pour redresser les falsifications. Le verset 15 de la sourate 5 affirme que le Coran est venu montrer aux gens du Livre ce qu'ils cachent.

La notion de l'abrogation (naskh) est tirée de ces trois versets du discours coranique :

- « Si Nous abrogeons un verset quelconque ou que Nous le fassions oublier, Nous en apportons un meilleur, ou un semblable. Ne sais-tu pas qu'Allah est Omnipotent ? » (2 :106)
- « Quand Nous remplaçons un verset par un autre - et Allah sait mieux ce qu'Il fait descendre- ils disent : “Tu n'es qu'un menteur”. Mais la plupart d'entre eux ne savent pas. » (16 :101)
- « Nous n'avons envoyé, avant toi, ni Messenger ni prophète qui n'ait récité, (ce qui lui a été révélé) sans que le Diable n'ait essayé d'intervenir [pour semer le doute dans le cœur des gens au sujet] de sa récitation. Allah abroge ce que le Diable suggère, et Allah renforce Ses versets. Allah est Omniscient et Sage. » (22 :52)

Cela signifie que le discours coranique procède à l'épurement lors de la correction ou au raffinage des discours révélés précédemment et constitue aussi un anti-susurrement satanique ainsi que l'épuration de ses propres versets. Aucun prophète n'est exempt d'une interférence diabolique dans ce qui lui est révélé. Mahomet n'en fait pas exception ; nous avons évoqué le récit des versets sataniques dont il était cible (voir en page 178). C'est pourquoi, dans le verset 98 de la sourate 16, il lui est enjoint de demander refuge auprès de Dieu contre Satan lors de la récitation du Coran.

Dieu serait à l'origine de l'oubli d'une Révélation par tous les croyants. À en croire Al-Harawî, (cité par Mahmoud Hussein, 2009, pp. 147-148), un croyant voulait réciter une sourate, il en fut incapable, ainsi que plusieurs autres individus. En allant chez le Prophète, il leur dit : « Elle a été abrogée hier ». Soulignons cet indicateur de temps *hier* qui indique une certaine rapidité dans l'acte de l'oubli d'une sourate entière par l'ensemble des individus. La démarche d'abrogation relèverait d'un miracle dans la mesure où une intervention atteindrait la mémoire des individus.

La plupart des doctrines religieuses admettent la possibilité d'abrogation du fait qu'un statut éthico-légal inspiré par Dieu puisse n'être pertinent que pour un temps. Cette idée

renvoie aux causes de la révélation selon lesquelles le Coran descendait au gré des événements. Pour les Mu'tazilites, le bien-fondé de l'abrogation est l'intérêt des hommes. Alors la fluctuation de la loi révélée est naturelle. C'est de ce point de vue que Al-Mâwardî¹⁴ (450/1058), légiste très influencé par le mu'tazilisme, écrit : « l'intérêt [de la création] diffère selon les époques : un statut sharaïque peut très bien avoir été dans le sens de son intérêt à une époque et un autre, abrogeant le précédent, aller dans son sens à une autre époque. Chacun des deux statuts présente un intérêt en son temps, même s'ils sont antinomiques ».

L'abrogation peut être vue d'un angle de stratégie discursive qui prend en considération les conditions de vie des destinataires en communauté naissante. Dieu locuteur est ainsi considéré par des commentateurs du Coran comme pitoyable envers ses sujets. Ceci nous paraît justifiable par l'interdiction du vin dont la consommation n'était pas incriminée au début. En réalité, dans le verset 219 de la sourate, il n'est question que d'une réponse déclarant que le vin est plutôt un péché qu'un profit. Ensuite vient le verset 43 de la sourate 4 lequel interdit aux croyants d'accomplir la prière en cas d'ivresse. Enfin, dans le verset 90 de la sourate 5, le vin est formellement interdit. Cependant aucune sanction n'est prévue dans le Coran contre le transgresseur. Ce n'est que par la suite que s'est ajoutée la punition par coups de fouet.

Nous avons cité ci-dessus une tradition attribuée à Aïcha qui explique les raisons de l'interdiction du vin par étapes (voir ci-dessus p.183). La prescription divine est pédagogique¹⁵ dans la mesure où Dieu a graduellement commencé par ce qui est permissif pour aboutir à ce qui est strictement interdit, du facile au difficile : « Le recours à l'abrogation (*naskh*) « d'un verset par un autre plus adéquat » au traitement d'une situation nouvelle de la vie courante illustre une stratégie d'intervention dans la gestion d'une communauté en voie d'émergence. » (Dictionnaire du Coran, p187)

¹⁴ Cité dans *Dictionnaires du Coran* (2007, p. 14)

¹⁵ Nous pouvons mettre cela en relation avec le changement des approches pédagogique dans l'enseignement où des approches se succèdent ou se transplantent l'une après l'autre : méthode directe, approches par objectifs, par compétences, par intégration, etc. suivant les changements sociaux .

Il arrive aux Compagnons du Prophète de contester la teneur des versets coraniques qui leur semblaient contraignants. À titre d'exemple, Abû Bakr, Omar et d'autres compagnons ont éprouvé de l'embarras ; ils se sont rendus chez le Prophète pour lui rendre compte de la difficulté rencontrée suite à un verset révélé. Ils se sentaient tous condamnés dans la mesure où ce qu'on leur demandait était bien trop pénible. Mais un verset, en l'occurrence le 286 de la 2^{ème} sourate, vient apporter un soulagement et des spécifications éclaircissantes aux plaignants. Ainsi ce dernier verset abroge le précédent (voir Al-Wâhidi 2010, pp. 102-104, (versets 284-286)). En tant qu'énonciataires, ils étaient des acteurs dans la détermination du sens à partir duquel certains versets allaient s'orienter. En tant que métadiscours, le Coran se montrait compréhensif face leur angoisse. Mahmoud Hussein (2009, p. 167) estime que les Compagnons « d'eux-mêmes ils en intériorisaient toutes les significations. C'est pourquoi ils se reconnaissaient le droit de demander à Dieu à toute humilité de revenir sur des versets qui se situaient trop loin de leurs repères existentiels en conflit avec leur conscience »

En revanche, certains considèrent la question d'abrogation comme étant problématique. Abroger signifie changer ; et le fait que le changement puisse affecter une loi divine est étonnant. Comment Dieu, dont la volonté est éternelle et immuable, changerait-il des lois révélées aux hommes ? En d'autres termes, comment se fait-il qu'un commandement divin final se substituerait-il à un autre commandement divin final ? Dans ce sens, l'abrogation des versets traduirait une versatilité de la part de Dieu omniscient et omnipotent. Ceci est inadmissible dans le dogme islamique.

D'ailleurs, selon Al-Wâhidi (cité par de Mahmoud Hussein, 2009, p145), les polythéistes dirent : « comment Muhammad peut-il ordonner à ses compagnons quelque chose qu'il leur interdit par la suite, pour leur ordonner autre chose ? Comment peut-il dire aujourd'hui ce dont il va se dédire demain ? Ce coran n'est donc que la parole de Muhammad, des propos qui n'émanent que de lui et qui se contredisent ». Ces propos se situent dans le cadre des circonstances de la révélation du verset 106, sourate 2, qui fait suite à cette problématique soulevée par les polythéistes.

Comme essai de réponse à cette problématique, l'on avance que Dieu savait qu'il y aurait des changements prévus ; il y abrogerait telle ou telle injonction par une autre. Le principe de changement de la part de Dieu est reconnu et le fondement de base est le verset suivant : « Dieu efface et confirme ce qu'il veut et le Livre-Mère [*umm al-kitâb*] est auprès de lui » (13 : 39). Des justifications et des apologies sont mises en avant par des exégètes musulmans ; ce qui est valable pour un temps peut ne pas l'être pour un autre. La communauté musulmane était en état de constitution et alors des versets peuvent être de mise à un stade avancé de la nation. Dans ce sens, As-Suyûti¹⁶ cite une source tardive selon laquelle :

Si le prophète n'a pas ordonné de rassembler tous les versets du Coran dans un volume, c'est qu'il s'attendait à ce que certains d'entre eux soient abrogés. Mais lorsque, à sa mort, la Révélation a cessé, Dieu a dicté aux califes inspirés la décision de rassembler tous les versets ... (*Rasm al-Mushaf*, p. 99)

Ce raisonnement semble être une plaidoirie pertinente qui justifie, en surplus, la compilation du Coran par les successeurs de Mahomet. Certains voient que ce type d'interventions ne sont que d'ordre apologétique ; le concept d'abrogation n'est qu'une méthode traditionnelle « établie pour surmonter les contradictions du texte coranique » (Cuypers & Gabillot, 2014, p. 136)

Nous pouvons synthétiser les formes de l'abrogation dans les cas suivants :

1. Un texte coranique et la loi qu'il véhicule peuvent être conjointement abrogés. Pour illustrer ce cas, les spécialistes des études coraniques donnent l'exemple d'un verset qui stipulait que le nombre d'allaitements qui établit une parenté de lait et subséquemment interdit le mariage, était de dix. Les versets et leurs législations sont abrogés à la faveur d'une tradition attribuée à Aïcha, l'épouse du Prophète, qui réduit ce nombre à cinq allaitements.
2. Un passage coranique peut être abrogé sans que la loi qu'il stipule ne le soit. Le verset de la lapidation témoigne de ce cas. Un verset, que nous avons évoqué dans le chapitre

¹⁶ Cité par Mahmoud Hussein, 2009, p. 147.

consacré au texte coranique et son authenticité contestée (voir en page 342), est tombé en désuétude et n'est pas transcrit lors de la compilation du Coran. Il s'agit du verset concernant la lapidation, lequel est abrogé de la lecture mais non pas du jugement ; à savoir l'obligation de lapider des personnes âgées qui fornicquent, un fait toujours d'actualité en islam. Cette sanction est encore valide dans la législation islamique : « sachant que l'explication adoptée par la tradition veut que ce genre de « retraits » bien qu'entourés de circonstances obscures (Ibn Qutayba rapporte que le texte écrit de ce verset, rangé sous le lit du Prophète, aurait été dévoré par une brebis) ait été voulu par Dieu lui-même, ici, le *hadith* rappelant la révélation de cet ordre de lapider a été considéré comme abrogeant le Coran, qui propose d'autres peines » (Cuypers & Gabillot, 2014, p. 34)

3. Un cas qui pourrait mettre le lecteur du texte coranique face à des perplexités. Il s'agit de la conservation des versets. Dans les cas que nous venons d'évoquer, les versets abrogés par d'autres postérieurs sont tous les deux retenus dans le texte coranique bien que leurs contenus des abrogés ne soient plus légalement valables dans la charia islamique. Notons d'autre part que le verset abrogé peut être classé loin et après celui qui l'abroge selon l'ordre du codex. Pour mieux illustrer ce cas, nous citerons les versets 240 et 234 de la 2^{ème} sourate qui traitent de la viduité de la veuve. Sur ce point, le 1^{er} verset la délimite à un an tandis que le 2^{ème} la circonscrit à une période de quatre mois et dix jours. Le verset abrogé est classé postérieurement au verset abrogeant. C'est le recours à des *asbâb an-nuzûl* qui pourrait résoudre ce dilemme bien qu'ils présentent, eux aussi, des points sujets à caution. Nous avons vu que 'Uthmân n'a pas voulu ôter un verset dont on lui avait dit qu'il était abrogé. (voir p. 380)
4. Un autre cas déconcertant est loin d'être objet d'unanimité chez les légistes musulmans sunnites : un verset peut garder son support textuel dans le texte coranique, mais ce qu'il stipule n'est plus valide dans la charia islamique surtout dans la doctrine majoritaire sunnite. Un verset coranique et sa prescription ne sont pas uniquement abrogés par un verset coranique, mais aussi par une tradition prophétique. Ibn

Qutayba¹⁷ constate dans son *traité des divergences du hadith* que « comme le Coran peut abroger le Coran, la parole de Dieu qui est Coran se trouve abrogée par la révélation de Dieu qui n'est pas Coran », c'est-à-dire qui n'est pas destinée à être récitée. Il désigne évidemment le hadith du Prophète qui est considéré comme révélation divine dans la sourate 53, versets 1-5. Cela s'étend jusqu'aux Califes qui ont abrogé des versets, notamment 'Umar Ibn Al-Khattâb qui n'avait pas appliqué la punition du vol lors de la disette. C'est le cas aussi du verset du mariage de jouissance [*zawâj almout'a*]. En fait, le verset 24 de la sourate 4 autorise ce type de mariage temporaire. Des uns voient que c'est l'inverse qui est plutôt recevable, à savoir l'abrogation de la sunna par le Coran.

Si l'existence de l'abrogation est admise, elle obéit à des règles. Des réalités ontologiques et théologiques dont le Coran rend compte ne peuvent aucunement être abrogées comme l'existence de Dieu et de son unicité.

5.2.1.4 Les serments coraniques comme type de métadiscours

Le serment est un procédé qui présente une déclaration ou un engagement pris par Dieu dans le discours coranique. Il sert à mettre en valeur le contenu de l'énoncé et la véracité des engagements divins notamment les menaces et les promesses au sujet de l'au-delà. En fait, il est difficile que les gens croient à ce qu'ils ne voient pas ou ce dont ils n'ont aucune idée. Par conséquent, le serment, avec sa valeur « véridictoire », est en mesure d'accréditer les propos du sujet parlant dans un contexte socioculturel oriental. En réalité, le Coran est survenu dans un milieu à différents caractères de personnalité, chacun a eu sa propre position vis-à-vis du nouveau livre et du Prophète qui en prêche le contenu. Il y avait des sceptiques, des dénégateurs, des adverses, etc. À ce titre, à travers ce procédé énonciatif, l'énonciateur ambitionne à instaurer des certitudes dans les consciences de ses destinataires.

¹⁷ Cité par Cuypers & Gabillot (2014, pp. 33-34).

Des commentateurs du Coran constatent qu'il existe, d'après le texte sacré, trois niveaux de croyance humaine aux informations extérieures : *'ilm 'alyaqîn* (science de la certitude), *'ayn alyaqîn* (œil de la certitude) et *haqq alyaqîn* (la réalité de la certitude). Ces expressions sont évoquées dans le discours coranique. *'ilm alyaqîn* concerne les personnes qui se contentent de la réception de l'information sans se préoccuper de sa véracité si celle-ci vient d'une personne connue fiable. *'ayn alyaqîn* concerne ceux qui ne croient à une chose qu'après l'avoir vue d'eux-mêmes. Enfin, *haqq alyaqîn* renvoie aux méfiants qui ne croient pas même en voyant quelque chose ; ils doivent la vérifier avec tous les moyens à leur disposition (goût, toucher, etc.). Soulignons que les expressions expliquées ci-dessus sont des occurrences du texte coranique.

Notons que prêter serment constitue une certaine déclaration sur l'honneur qui a une efficacité judiciaire dans la mesure où il tient lieu de contrat moral envers soi et envers l'interlocuteur. Le Coran, selon As-Suyûtî (2004, p. 339), est descendu en langue des arabes et le serment était de coutume chez eux. Dans ce sens, le Coran suit une certaine formation discursive du contexte arabe. En effet, le Coran affirme à maintes reprises qu'il est un texte arabe : (41 :2-3), (12 : 2), (13 : 37), (20 : 113), (39 : 28), (42 : 7), (43 : 3).

Le serment, comme métadiscours, reflète l'état de sujet parlant. D'après As-Suyûtî (op. cit. p. 339) il est rapporté qu'un bédouin a entendu le verset : « Et il y a dans le ciel votre subsistance et ce qui vous a été promis. Par le Seigneur du ciel et de la terre ! Ceci est tout aussi vrai que le fait que vous parliez. » (51 : 22-23). Puis il cria : qui a courroucé le Majestueux pour qu'il recoure au serment ?

Des sourates s'ouvrent par des formules de serment qui renforcent ce qui est à dire. Parfois, nous constatons que le serment est relativement long dans quelques sourates courtes. C'est dire que Dieu enchaîne une série d'objets ou d'êtres avant de citer sur quoi porte ce serment. Cette suite de serments offre également une force poétique au discours, elle a une fonction conative, et poétique selon le schéma de Jakobson (1963)

Le serment a une valeur emphatique. Il vise à écarter les suspicions et à renforcer le contenu propositionnel de l'acte de serment. Son effet perlocutoire est d'octroyer une crédibilité via le marqueur de performativité de cet acte de langage qui contient le serment et l'élément qu'il met en valeur. Dans le discours coranique, la formule de serment se fait, soit avec un verbe explicite comme *je jure par*, soit simplement par des lettres qui font office de prépositions comme *ta*, *bi* ou *wa* que l'on traduit en français avec la préposition *par*. Ainsi, le serment devient elliptique. Par ailleurs, As-Suyûtî (op. cit. p. 340), répond que l'ellipse concerne le terme *seigneur* (ou *Dieu*) dans les serments donnés par les créatures comme, à titre d'exemple, « Par [le seigneur de] figuier et l'olivier ! » (95 : 1). En d'autres termes, le mot enlevé est un *moudaf*, le nom antécédent d'un complément de nom dans la syntaxe arabe.

Le serment engage celui qui le prononce à s'interdire ou à faire quelque chose ou bien à cautionner ce qu'il dit. En arabe le serment est appelé *qassam* ou *yamîn* (droite), ce dernier terme vient du fait qu'un contractant donne une poignée de main droite (tope là !) comme signe d'engagement. Dans le discours coranique, Dieu locuteur jure par lui-même dans sept occurrences dont trois qu'il enjoint à son Prophète de le faire. Dans le reste des serments coraniques, Il jure par ses créatures bien que cela ne soit permis dans la religion islamique ; il ne faut jurer que par Dieu ou par ses attributs. Ce dernier type de serment se trouve essentiellement dans les sourates mecquoises. Jurer par une créature signifie sa mise en valeur comme créature divine pour souligner son importance. L'importance de la créature reflète la valeur de son créateur, comme un chef d'œuvre représente l'art de l'artisan.

Dans ce même ordre d'idées, Dieu jure par son prophète pour exprimer sa grande dignité auprès de lui : Ibn Mardawayh rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Jamais Allâh n'a créé un être et n'a fait exister une âme qui soit plus noble que Muhammad -sallâ l-Lahû 'aleyhi wa sallam-, et je n'ai jamais entendu Allâh (qu'Il soit exalté) jurer par la vie d'une autre personne que lui : « Par ta vie ! Ils s'aveuglaient dans leur délire ! ». »¹⁸. Un autre aspect de l'emphase

¹⁸ As-Suyûtî (op. cit. p. 340), traduction, avec notre petite modification, du site : <http://exegece-coran-tafsir-quran.over-blog.com/article-par-ta-vie-ils-s-aveuglaient-dans-leur-delire-sourate-15-al-hijr-verset-72-86450198.html>.

tient office de serments dans le verset [*latublawunna fi amwâlikum wa anfusikum*] « Certes vous serez éprouvés dans vos biens et vos personnes » (3 :186). Ici, la lettre initiale "la", qui est aussi une préposition ou conjonction en syntaxe arabe, introduit une affirmation à valeur insistante, traduite en français par "certes".

Les serments reviennent fréquemment, par exemple dans la sourate 91, une force poétique incontestable se dégage avec une cadence d'environ sept à neuf syllabes et une rime *âhâ* en fin de versets. Dans la majorité des cas, Dieu enjoint son prophète à prêter serment par son Seigneur. Dans le cas contraire, il le fait par lui-même :

« Dis : “Mais si ! Par mon Seigneur ! Vous serez très certainement ressuscités » (64 :7)

« Ceux qui ne croient pas disent : “L'Heure de nous viendra pas”. Dis : “Par mon Seigneur ! Très certainement, elle vous viendra. [Mon Seigneur] le Connaisseur de l'Inconnaissable. Rien ne Lui échappe fût-il du poids d'un atome dans les cieux, comme sur la terre. Et rien n'existe de plus petit ni de plus grand, qui ne soit inscrit dans un Livre explicite. » (34 : 3)

« Pas ton Seigneur ! Assurément, Nous les rassemblerons, eux et les diables. » (19 : 68)

« Par ton Seigneur ! Nous les interrogerons tous » (15 :92)

« Non ! ... Par ton Seigneur ! Ils ne seront pas croyants aussi longtemps qu'ils ne t'auront demandé de juger de leurs disputes... » (4 : 65)

« Eh Non ! ... Je jure par le Seigneur des Levants et des Couchants que Nous sommes Capables » (70 : 40)

Dans le Coran, il est juré aussi bien par des éléments du monde visible que par ceux du monde invisible. Le serment par l'occulté vise à certifier son existence bien qu'il soit invisible ou sans existence. De même, il est juré par le Coran comme signe de sa glorification. Dans le discours coranique, les serments portent essentiellement sur :

- L'unicité de Dieu : « Par ceux qui sont rangés en rangs. Par ceux qui poussent (les nuages) avec force. Par ceux qui récitent, en rappel : “Votre Dieu est en vérité unique,

le Seigneur des cieux et de la terre et de ce qui existe entre eux et Seigneur des Levants”. » (37 : 1-5)

- L’authenticité du Coran : « Non ! ... Je jure par les positions des étoiles (dans le firmament). Et c'est vraiment un serment solennel, si vous saviez. Et c'est certainement un Coran noble, dans un Livre bien gardé, que seuls les purifiés touchent ; C'est une révélation de la part du Seigneur de l'Univers. (56 : 75-80)
- La loyauté et la bonne conscience du Prophète : « Noun, Par la plume et ce qu'ils écrivent ! Tu (Muhammad) n'es pas, par la grâce de ton Seigneur, un possédé. Et il y aura pour toi certes, une récompense jamais interrompue. Et tu es certes, d'une moralité imminente. » (68 :1-4), voir aussi (36 : 1-4), (53 : 1-3), (81 : 15-20), (69 : 38-43).
- La rétribution, la promesse et la menace : « Par le Seigneur du ciel et de la terre ! Ceci est tout aussi vrai que le fait que vous parliez. » (51 : 23), voir aussi (51 : 1-6), (52 : 1-8), (77 :1-7).
- Les conditions de l’Homme : « Par le Temps ! L'homme est certes, en perdition, sauf ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres, s'enjoignent mutuellement la vérité et s'enjoignent mutuellement l'endurance. » (Sourate 103), voir aussi les sourates 95 et 100.

Beaucoup de figures de métadiscours existent dans le Coran et nous ne pouvons pas les étudier tous. Néanmoins une d’entre elles se répète. Le Coran y recourt comme ayant un certain effet sur le récepteur pour son caractère d’emphase. Plusieurs sentences reviennent dans une même sourate ou même dans l’ensemble du discours coranique. La sourate où la répétition d’un même verset est récurrente « Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? » se répète de façon intercalaire comme un refrain entre les versets de toute la sourate *Ar-Rahmân* (n° 55).

De même, dans d’autres sourates, la reprise d’un énoncé apparaît après, par exemple quatre, cinq versets ou plus. Comme exemple, nous citons la sourate 37, à partir du verset où l’on fait suivre la mention d’un nom de prophète et ses qualités d’un énoncé de structure

suiivante : « paix sur X », « ainsi récompensons-nous les bienfaisants », « car il(s) était(ent) du nombre de Nos serviteurs croyants. ». Trois versets se succèdent, le X représente les prophètes. Dans la sourate 26, pour mettre en exergue l'ingratitude des mortels, le discours coranique réitère deux versets. Après un récit succinct de peuples pécheurs en une quinzaine de versets, les insistantes leitmotifs apparaissent sous formes de deux énoncés comme suit : « Voilà bien là un signe (preuve ou prodige) ; cependant, la plupart d'entre eux ne croient pas », « Et Ton Seigneur, c'est lui vraiment le Puissant ! le Très Miséricordieux ».

Le Coran recourt à l'emphase pour souligner l'importance du contenu de ses énoncés, de se reprendre quand il y a répétition de versets au sein d'une même sourate ou dans plusieurs sourates. Les répétitions, qui ponctuent le texte, donneraient un aspect mélodieux du couplet. Un autre exemple concluant confirme cette idée, à savoir la sourate 26, *achu'arâ'* (les poètes) à compter du verset 107-108. En effet, nous enregistrons un "distique-refrain" mis successivement en la bouche des prophètes Noé, Hûd, Sâlih, Lot (Sodome) et Chou'aïb : « Je suis pour vous un messenger digne de confiance », « Craignez Allah donc et obéissez-moi ». L'identité des propos répétés renvoie à l'identité du message dont les prophètes sont chargés de transmettre à leurs peuples, même s'ils sont différents quant aux vices qui caractérisaient les destinataires. Les propos des prophètes se concluent par la reprise de la deuxième partie du distique « Craignez Allah donc et obéissez-moi. ». Cette répétition donne un certain rythme à la sourate, d'autant plus que cette sourate est intitulée *les poètes*. Serait-ce une caractéristique poétique coranique avec laquelle le Coran essaierait de défier ses contemporains ?

5.2.2 La différence entre le *tafsîr* et le *ta'wîl* :

Le mot exégèse renvoie en langue arabe à deux termes distincts l'un de l'autre, à savoir *tafsîr* et *ta'wîl*. Il serait inéluctable de faire une distinction entre le *tafsîr* et le *ta'wîl*. Pour certains exégètes, les deux termes sont interchangeable. Pourtant, il y a des nuances sémantiques entre les deux termes que l'on peut qualifier de parasyonymes. Généralement l'on dit que le *tafsîr* est plus générique que le *ta'wîl*. Le premier, est un terme assimilé à l'exégèse traditionnelle des premiers siècles de l'islam. Il s'agit d'un commentaire littéral du Coran ou d'un commentaire qui se base sur des traditions prophétiques, des propos de ses

compagnons et de leurs successeurs et des disciples respectifs pour éclairer la compréhension des versets.

Le *tafsîr* se restreint parfois à une épistémologie du texte comme modalité d'explication du texte. En un mot, le *tafsîr* est plutôt exotérique (linguistique, juridique, etc.) tandis que le *ta'wîl* est plutôt ésotérique (herméneutique spirituelle, philosophique, etc.). En outre, le *ta'wîl* porte plutôt sur les phrases, c'est-à-dire sur ce qui est sémantico-syntaxique alors que le *tafsîr* porte sur des mots, c'est-à-dire sur ce qui est lexico-sémantique.

Le *ta'wîl* diffère du *tafsîr* dans la mesure où il se base sur la linguistique arabe sur et d'autres méthodes théologiques (circonstances de révélation, jurisprudence, etc.) afin de donner des significations profondes aux versets coraniques. Le *ta'wîl* prend appui sur le verset 7 de la 3ème sourate qui témoigne de l'existence des versets obvies et d'autres ambigus. Le *ta'wîl* a donc un sens figuré. Le verset en question est suivi d'un fragment qui met en garde contre l'interprétation pouvant être déviante. Il s'agirait plutôt de ce l'on appelle herméneutique.

Dans le Coran, le mot *ta'wîl* apparaît le plus dans la sourate 12 [Joseph] parfois associé au mot *al'ahâdîth* (dans un sens de vision et rêves). La locution *ta'wîl al'ahâdîth* [l'interprétation des rêves] est mentionnée trois fois. L'interprétation des rêves est présentée ici comme un don divin relevant de la prophétie (12 : 6, 21, et 101).

Dans le texte coranique, le mot *tafsîr* n'apparaît qu'une seule fois dans le verset 33 de la sourate 25 : « Ils ne t'apporteront aucune parabole, sans que Nous ne t'apportions la vérité avec la meilleure interprétation [wa aḥsana tafsîraⁿ] ». Ce mot est employé dans un contexte pour réfuter l'idée des mécréants selon laquelle le Coran aurait dû être révélé en une seule fois à l'instar des révélations antérieures. C'est pour cela qu'il se propose d'être mieux explicite que ses précédents. Sa révélation « munajjamaⁿ » (en fragments) s'inscrit dans cette visée.

Le mot *ta'wîl* signifie littéralement « retour à l'origine », « le fait de faire parvenir à un terme », « Il garde ce sens dans certains versets, comme : « n'attendent-ils que son dénouement final [*ta'wîl*] ? Le jour où viendra son dénouement, ceux qui l'avaient oublié

auparavant diront : " les envoyés de notre Seigneur avaient apporté la vérité" (7,53) ; (voir aussi 10,39). » (Dictionnaire du Coran, 2007, 304). Il est question d'un retour à la source, à la recherche des enseignements originels. Le *ta'wîl* va progressivement changer de signification et devenir synonyme d'exégèse non littérale. Il peut être compris comme mise en pratique des injonctions coraniques commandées en bloc nécessitant un apport de détails. Dans ce sens, c'est la tradition du Prophète qui peut remplir cette fonction. Pour nous, en tant que linguiste, le *tafsîr* correspond à l'acte illocutoire tandis que le *ta'wîl* relève d'un acte perlocutoire.

5.2.3 L'exégèse coranique entre l'illocutoire et le perlocutoire.

Généralement, dans les sciences du Coran, l'exégèse consiste à spécifier des mots qui sont génériques. Il s'agit de préciser un terme spécifique inclus dans un terme générique dont il fait partie et ainsi exclure les autres interprétations possibles d'un énoncé coranique. Elle œuvre aussi à orienter un mot polysémique à son sens contextuel. Alors, la restriction du sens du terme éloigne les ambiguïtés sémantiques dans les versets.

Pareillement, l'exégèse détermine le sens d'un mot étrange qui nécessite des précisions. En effet, le Coran use des termes non connus par les Arabes contemporains de la révélation. À notre avis, il se peut que les Arabes, révolus ou non qurayshites, aient utilisé ces termes-là et ce serait pour cette raison que le Coran défie ses contemporains d'en produire un exemplaire ou quelques exemples de fragments.

D'autre part, des termes « trop spécifiques », employés dans le discours coranique, ont besoin d'être bien définis. Voici un exemple de versets contenant des termes de ce genre et que nous y soulignons : « Allah n'a pas institué la Bahira¹⁹, la Saïba²⁰, la Wasila²¹ ni le Ham²²,

¹⁹ Bahîra : chamelle, ayant produit cinq fois, à laquelle on fendait l'oreille pour indiquer qu'elle était libre de paître partout et qui était consacrée à une idole.

²⁰ Sâïba : chamelle laissée en liberté et consacrée, à la suite d'un vœu, à une idole.

²¹ Wasîla : brebis ayant donné naissance cinq fois consécutives à des jumeaux

²² Hâm : chameau étalon ayant assailli dix fois une chamelle qu'il a fécondée à chaque fois.

Mais ceux qui ont mécru ont inventé ce mensonge contre Allah, et la plupart d'entre eux ne raisonnent pas. » (5 : 103)

Les termes soulignés relèvent des noms donnés par des Arabes avant l'islam à certains bestiaux et qui portent, sur des particularités d'un camélidé, d'un caprin ou d'un ovin, l'âge de l'animal, le nombre de grossesses de la femelle, le nombre de femelles fécondées pour un mâle, etc. Autrement dit, ces mots-là font allusion à des pratiques païennes marquant d'un tabou les bêtes de cheptel en raison de leur fécondité. Ces dénominations font partie de pratiques sociales d'une culture révolue connue essentiellement de son idolâtrie et de ses croyances superstitieuses. L'islam les a presque toutes éradiquées, mais le discours coranique en garde des traces qui sollicitent des suppléments de commentaires et de gloses.

Faire de l'exégèse revient également à expliquer un terme en revenant à son étymologie dont il dérive comme le mot *sourate* qui constitue une fraction coranique. L'exégèse tend à lier ce terme à d'autres qui peuvent être à l'origine de sa formation comme *sûr* (muraille), *su'r* (reste de l'eau bue par un animal), etc. D'un autre côté, elle s'intéresse aussi à faire expansion de ce qui est concis avec plus de détails, en particulier les récits allusifs qui sont expliqués par des exégètes qui puisaient dans différentes ressources dont ils disposaient, comme des hadiths du Prophète, des récits des Compagnons convertis du judaïsme à l'islam, etc.

Comme nous l'avons vu ci-dessus (voir p132), après avoir fait une distinction entre les actes de langage, constatifs et performatifs, Austin, s'est rendu compte que cette opposition n'était pas pertinente. C'est alors qu'il a mis en évidence les trois plans, locutoire, illocutoire et perlocutoire, de tout acte de langage. Le performatif correspond à ce que les linguistes traditionnels arabes appelaient *inchâ'* (littéralement, création, construction) qui s'oppose au *khabar* (littéralement, information) qui correspond au constatif.

Le travail interprétatif de l'exégèse contribue à la consolidation de la productivité sémantique et sémiotique du discours coranique. La mise en œuvre de l'exégèse l'inscrit dans une continuité et une reproductivité de sens, détecté, assimilé et extrait par chaque récepteur,

individuel ou collectif. En passant en revue les réceptions du Coran depuis les premières générations jusqu'à nos jours, nous les classerons entre celles qui relèvent de l'illocutoire et celle qui relèvent du perlocutoire.

Le locutoire coranique :

C'est le simple fait de produire des signes vocaux selon le code interne d'une langue. Il se décompose en trois sous actes : acte phonétique qui consiste en la production des sons, acte phatique qui consiste en la combinaison des mots en phrases et enfin acte rhétique qui consiste à utiliser des mots ayant un sens et une référence. Dans le discours coranique, ce plan d'acte de langage consiste dans les deux modalités d'énonciation, orale et écrite, dont nous avons traité ci-dessus (voir p. 204).

Plus précisément, le locutoire coranique consiste dans les *qirâ'ât* (les façons de lire, ou lectures) qui, pour rappel, sont au nombre de sept conventionnelles (moutawâtirah), en plus de trois très connues (mashhourah) et de quatre très particulières (shâhdhah). Il s'agit du simple fait d'énoncer un contenu. Pour autant, opter pour telle ou telle lecture, i.e. d'un acte locutoire, influencerait le type d'acte illocutoire véhiculé par l'énoncé du verset.

5.2.3.1 L'illocutoire coranique

L'acte illocutoire ou illocutionnaire est l'objet central de la théorie des actes de langage. Il consiste à accomplir par le fait de dire un acte en disant explicitement ou implicitement comment la « locution » doit être interprétée dans le contexte de son énonciation.

Des littéralistes jugent que l'interprétation du Coran doit se faire suivant le posé littéralement. Leur postulat, d'après Mahmoud Hussein (2009, p. 20), repose sur le raisonnement à première vue imparable : « le Coran étant la Parole de Dieu, il n'est pas tributaire du temps. Ses versets ne sont pas liés au contexte où ils ont été révélés. Ils sont formulés une fois pour toutes, pour embrasser tous les contextes possibles. Aujourd'hui comme hier, ils sont donc à prendre, tels quels, au pied de la lettre. »

Le littéralisme se comprend comme la limitation de la lecture du texte coranique de deux manières : une lecture extratextuelle qui focalise le sens des versets à leurs circonstances de révélation, i. e. leurs contenus ne pourraient que concerner tels ou tels individus ou groupes. Dans cette perspective, la portée universelle du message coranique devient bornée à une communauté particulière. Une fois les contemporains de la révélation partis, les actes de langage dans les versets deviennent figés, révolus, désuets puisqu'ils dépendent d'une culture particulière de l'Histoire. Alors, un risque sous-jacent émerge : pourquoi les garder dans le codex puisqu'ils sont régis par des faits historiques et se rapportent à un lieu et à un temps précis ? L'argument des littéralistes est de faire éviter au texte sacré des lectures très ouvertes où chacun lui incorpore des savoirs accumulés des sciences humaines. Le texte saint deviendrait malmené par des interprétations trop subjectives.

Ce qui est reproché à cette attitude est qu'elle parle de savants qui ne mobilisent qu'un savoir limité et fixe et qui ne reproduisent que ce qui est déjà là. En plus, ils se bornent dans des défenses idéologiques quand il existe un différend théologique. D'un autre côté, les explications du passé ne peuvent répondre aux attentes du présent. Le sens s'inscrit dans une dynamique du temps. Le discours ne peut rester archaïque, ne « stagne » pas, mais ses effets de sens se renouvellent. Comme la discoursivisation passe du fini (les mots de langue) à l'infini (les discours), l'interprétation du texte reste ouverte malgré le caractère réduit des signes qu'il contient. Notons que l'homme en avançant dans l'Histoire devient intellectuellement plus ou moins développé que ses prédécesseurs.

Comme visée de discours, le Coran se donnait pour tâche de changer le contexte. Par exemple, l'esclavage était dominant avant l'avènement de l'islam, ce qui semait l'inégalité entre les humains. Alors, lutter contre cette pratique était donné comme principe de la religion islamique. C'est ainsi que pour expier un péché ou une transgression d'une loi, le Coran appelait à affranchir un esclave. De nos jours, ce phénomène social n'est plus là. Ou bien il faudrait donner à l'esclavage une autre conception puisque l'on commence à constater qu'il a pris d'autres formes dans les sociétés modernes. Une lecture intra-textuelle serait le stade

primitif de l'exégèse littérale qui explique des versets en les mettant en lien avec d'autres, c'est-à-dire une exégèse par le biais du cotexte.

Exégèse du Coran à partir du Coran :

Le Coran informe que Dieu se charge même de rassembler le Coran, de montrer la façon de le réciter ainsi que son explication (versets 75 : 17-19). Une lecture et compréhension intégrales du Coran seraient en mesure de faciliter l'assimilation de ses enseignements. Un verset peut apporter un complément d'information pour un autre. À ce titre, comme exemple de clarification de versets par d'autres, nous citons un segment du premier verset de la sourate 5 : « Vous est permise la bête du cheptel, sauf ce qui sera énoncé [comme étant interdit] ». Ce passage ne mentionne pas la restriction de ce qui est interdit à la consommation de bestiaux. Mais, le 3^{ème} verset de la même sourate détaille l'interdiction de consommer du cheptel : « Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ... ». Ce dernier verset constitue un complément d'explication au précédent.

Dans ce segment de verset « Adam reçut de son Seigneur des paroles » (2 : 37), ce qui est proféré par Adam n'est pas mentionné dans l'énoncé du Verset. Mais, un peu plus loin dans le corpus, le verset 23 de la 7^{ème} sourate donne les propos prononcés par Adam et son épouse où ils avouent leur péché à leur Seigneur et lui demandent de leur accorder son pardon et sa miséricorde. D'ailleurs, dans le Coran, nous ne trouvons pas des propos attribués à Adam, à part celui de son repentir.

Comme métadiscours et aussi manière d'exégèse, le Coran donne la définition des mots qu'il donne dans ses versets et particulièrement ceux qui relèvent l'eschatologie. Ces explications sont précédées de la question rhétorique « qui te dira ce qu'est ... ? » [mâ adrâka mâ]²³. Ce serait en mesure de réduire des ambiguïtés lexicales. Le Coran mentionne un mot suivi d'une question à propos de son sens puis donne une réponse explicative du mot dont il s'agit. Le texte coranique commente ses concepts non accoutumés pour les destinataires.

²³ Dans la traduction de Blachère l'expression utilisée est « et qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est » ou « et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est »

Cette question oratoire attire l'attention sur la nouveauté du sujet abordé dont l'explication est aussitôt donnée à la suite.

Une ambiguïté sémantique ou contextuelle peut avoir lieu ; un énoncé peut être compris comme un reproche, une ironie, etc. C'est de ce point de vue que des Compagnons, dans une tradition attribuée à Ibn Mas'ûd²⁴, étaient affligés lors d'une écoute d'un verset révélé. Ils se sentaient dans l'embarras à cause du mot *injustice* qui y est mentionné : « Ceux qui ont cru et n'ont point troublé la pureté de leur foi par quelque **iniquité**, ceux-là ont la sécurité ; et ce sont eux les bien-guidés ». » (6:82). Ils s'étaient rendus chez le Prophète et lui dirent : "Ô Messager de Dieu, qui d'entre nous n'a-t-il pas fait injustice à lui-même?" Il leur répliqua qu'il ne s'agissait pas de ce qu'ils croyaient. « N'avez-vous pas, leur dit-il, entendu la parole du serviteur pieux : "l'association [à Dieu] est vraiment une injustice énorme" ?" (31:13) ».

L'explication du verset est faite par le Prophète à l'aide du cotexte coranique ; il a mis en relation de synonymie ou d'identité deux termes *injustice* et *association* (d'une autre divinité à Dieu) en se référant à un autre verset coranique antérieur à celui révélé. Cette interprétation est une sorte de spécification ou particularisation d'un mot générique. Le Prophète, qui connaissait le Coran dont il était le principal dépositaire, mettait en relation les versets coraniques pour en éclairer le sens. C'est que « la distance qui s'établit ouvre aussi un espace pour un commentaire critique ou des analyses : on peut observer un texte, rapprocher telle partie de telle autre, de façon à élaborer des interprétations » (Maingueneau, 2009, p. 49).

Exégèse par la tradition :

Cette catégorie d'exégèse extratextuelle est celle qui est qualifiée d'orthodoxe, car elle ne cherche pas d'exégèse loin des traditions prophétiques et postprophétiques, qui jouissent d'un fort degré de créance, en quête du sens originel des versets. Ce souci d'orthodoxie procède de la sensibilité dont l'exégèse du texte sacré est entourée. La quête du sens approprié

²⁴ Voir Alqattân (2011, p. 346)

est mue par la recherche d'un consensus de la Umma qui devrait s'accorder sur les "Intentions divines" dans la Révélation ; le consensus mettrait le discours à l'abri des erreurs d'interprétations.

L'une de ses sources de prédilection est le contexte de la révélation. L'utilité de cette source est en premier lieu de distinguer les versets génériques d'autres spécifiques ou particuliers. En effet, concernant l'interprétation d'un énoncé, Maingueneau (2009, pp. 31-32) estime qu'« un énoncé n'a pas un sens stable qui serait seulement transporté par la séquence verbale : ce sens doit être *construit* par l'allocutaire, qui met les différents constituants de l'énoncé en relation avec le contexte d'énonciation »

Le développement des disciplines linguistiques a fourni de nouveaux instruments pour une analyse plus avancée du texte coranique. La grammaire et la lexicologie sont sollicitées pour interpréter le Coran, mais des vocables polysémiques posent parfois problème, et la divergence s'instaure. Comme exemple, le verbe *nakaha* dans le verset 22 de la 4^{ème} sourate, signifie à la fois le mariage et la relation sexuelle. Chacun opterait pour une lecture qui réconforterait sa conviction en optant pour telle ou telle acception.

Parmi les exégèses traditionnelles, nous constatons celle dite juridique. Elle vise à tirer des lois religieuses du Coran et de la sunna, ce qui est conventionnellement appelé « la charia ». L'originalité de cette exégèse consiste à se pencher sur des versets à portée éthico-légale. Les ouvrages traitant des prescriptions coraniques prennent généralement pour titres de *ahkâm* [pluriel de *hukm* : *commandement, norme, jugement*] ou *hudûd* [pluriel de *hadd* : *limite, punition*] *du Coran*. Évidemment, le Coran ne se donne pas comme texte législatif comme des édits ou des décrets ; ce sont les exégètes qui s'adonnent à l'exégèse de ce type comme signe d'identité singulière différenciant le Coran des lois modernes pour marquer ses avancées par rapport à eux. Les juristes en ont fait un code institutionnel.

Une des difficultés que peuvent confronter les exégètes juridiques est la contradiction opposant des versets portant sur le jugement concernant un thème donné. Pour sortir de cet embarras, la solution trouvée est l'élaboration de la théorie de l'abrogation évoquée même

dans le texte coranique (nous avons traité cette question ci-dessus p. 375). L'exemple le plus évoqué par les juristes est le statut légal de la prise de boissons enivrantes.

De ce fait, l'on ne pourrait pas se passer des commentateurs spécialistes d'exégèse. Le sens du texte passe par la médiation des ulémas. Le Coran lui-même affirme que son texte comprend des versets ambigus dont l'interprétation est dévolue à Dieu et aux érudits. En effet Maingueneau²⁵ estime que « Le discours religieux, en tant que « discours constituant » (Maingueneau et Cossutta 1995) fait partie de ces discours qui sont foncièrement hétérogènes, qui associent des genres de discours très fermés, produits par et pour des experts, qui prétendent énoncer au nom de la Source qui les fonde, et des genres au plus près de la vie quotidienne ». En fait, le langage religieux s'ouvre sur des univers divers, du merveilleux ou du miraculeux, mais en se servant du langage humain.

Exégèse du Coran à partir du hadith :

Tous les prophètes ont pour première tâche d'exposer les Livres aux gens : (14 : 4). Mahomet est parmi ces émissaires, d'autant plus qu'il en est le dernier, envoyé à l'ensemble de l'humanité. Des versets coraniques indiquent que le Prophète est chargé de la clarification du Coran : « Et vers toi, Nous avons fait descendre le Coran, pour que tu exposes clairement aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent. » (16 : 44).

Certains actes de langage que le Coran comporte ne sont compréhensibles qu'avec les détails que lui apporte la tradition du Prophète. Des nouveaux rites de la nouvelle religion ne peuvent être accomplis sauf s'il donne l'exemple de la façon de les exécuter. À titre d'exemple, dans maints versets, le Coran enjoint à accomplir la prière et à acquitter l'aumône, mais c'est le Prophète qui serait en mesure d'actualiser ou d'exécuter l'acte de langage ; il détaille ce qui est inhérent à ces deux rituels (mouvements et positions à observer, mesures et quantités, etc.)

²⁵ Dominique Maingueneau, « Introduction. La difficile émergence d'une analyse du discours religieux », *Langage et société* 2009/4 (n° 130), pp. 5-13, p. 9.

De ce point de vue l'on rapporte que le Prophète a précisé le sens du mot « force » dans verset 6 de 8^{ème} la sourate en disant : « la force n'est autre que le tir (de projectiles) »²⁶, phrase qu'il a répétée à trois reprises comme marque d'emphase, dans une autre version du hadith. Le premier commentateur du Coran est évidemment, et par préemption, le Prophète. Signalons qu'il y avait ceux qui ont refusé toute exégèse par respect à la Parole divine. À juste titre, il ne pourrait y avoir un être humain que l'on peut considérer comme bon lecteur qui interpréterait infailliblement cette parole, à part son premier récepteur.

Nous lisons dans les traditions un ensemble de réponses aux croyants qui voulaient mieux comprendre leur religion en demandant des éclaircissements sur certains versets équivoques. De ce fait, le Prophète serait considéré comme un « lecteur modèle » de ce qu'il reçoit de son Seigneur. Un lecteur modèle est « un ensemble de succès ou de bonheurs, établis textuellement, qui doivent être satisfaits pour qu'un texte soit pleinement actualisé dans son contenu potentiel » (Eco, 1985, p. 80). Cela veut dire que le sens, parmi tant d'autres virtuellement inclus dans l'énoncé de l'auteur, devient restreint par la coopération de ce lecteur modèle. Chaque lecteur ou auditeur possibles du Coran, soit il n'arrive pas à comprendre un verset, soit il lui assigne un sens qui lui semble le bon selon ses cadres de références (psychologiques, idéologiques,...). C'est l'intervention d'une personne tierce qui pourrait assurer la réduction de la compréhension, de la signification des versets. Dans la Tradition islamique, ce sont les ulémas qui tiennent office de cette mission, bien entendu après le Prophète. L'on rapporte que « les ulémas sont des héritiers des prophètes » (Hadith)

La tradition prophétique apporte au Coran des compléments nécessaires à sa juste interprétation. Il serait parfois difficile de comprendre des énoncés coraniques ; c'est pourquoi l'on recourt aux traditions du Prophète. L'exégèse s'est constituée comme composante fondamentale en sciences du Coran. Cette littérature de commentaire est encore d'actualité et s'étend pour toucher de nouveaux domaines comme le scientifique. Nous constatons aujourd'hui de nouvelles interprétations du texte coranique à la lumière des découvertes scientifiques.

²⁶ Hadith rapporté par Muslim, Voir Alqattân (2011, p. 346)

L'exégèse n'a pas couvert tous les versets coraniques ; elle s'était limitée à ce qui était confus aux contemporains du Prophète. Les Compagnons se distinguaient les uns des autres quant à la compréhension du sens des versets coraniques selon leur degré de fréquentation du Prophète. L'un d'eux peut être en possession de ce dont l'autre serait dépourvu. Le savoir inhérent au Coran diffère de l'un à l'autre.

Pour autant, des traditions rapportent que le Prophète a interdit une interprétation basée sur l'opinion personnelle : « celui qui commente le Coran selon son appréciation personnelle, qu'il cherche sa place dans le feu (de l'enfer) »²⁷. Cette interdiction trouve son écho dans ces versets : « Et ne poursuis pas ce dont tu n'as aucune connaissance » (17 : 36), « et de dire sur Allah ce que vous ne savez pas » (7 : 33). De même, il est rapporté qu'Abû Bakr, interrogé sur le sens d'un mot coranique, s'était interdit d'expliquer le mot *abba*ⁿ dans le verset 31 de la sourate 80 (voir As-Suyûtî, 2006, p. 344). Cette réserve exégétique s'explique par la crainte révérencielle d'aborder un discours sacré. En sus de cela, une autre adition prophétique fait du Coran un texte ininterprétable : « quiconque glose le Coran en s'appuyant sur son jugement, même lorsqu'il tombe juste, est quand même dans l'erreur »²⁸.

Mais cette interdiction n'est pas prise à la lettre ; le Coran étant descendu selon sept *ahruf*. D'après As-Suyûtî (2006, p. 464), selon une interprétation du hadith par des ulémas, le terme *opinion* est synonyme à celui de *passion* chez celui qui dit du Coran quelque parole conforme ou soumise à sa passion. À titre d'exemple, dans ce segment, « Légers ou lourds, lancez-vous au combat » (9 : 41). Il est dit que dans le segment du verset : « légers et lourds » exprimant l'état désignant « riches et pauvres », « jeunes et vieux », « sains et malades » ; toutes ces interprétations sont valables et admissibles dans la mesure où toutes les catégories en dichotomie dans ledit verset peuvent correspondre à des états de figure dans les explications exégétiques proposées ci-haut. Ces explications représentent des actualisations de légèreté et de pesanteur chez un être humain.

²⁷ Traduction prise de Dictionnaire du Coran, 2007, 314 ;

²⁸ Traduction de TALBI Mohamed, BUCAILLE Maurice, *Réflexions sur le Coran*, Coll. Points Essais, Ed. Seghers, Paris, 1989, pp. 49-50

Par ailleurs, Ibn Abbâs, surnommé « interprète du Coran » (*turjumân al-qur'ân*) ou « rabbin de la communauté » (*ḥabr al-ummah*), est l'un des Compagnons à l'origine des interprétations aussi bien exotériques qu'ésotériques des versets coraniques. Il avait donné une synthèse concernant la typologie d'exégèse en avançant : « le commentaire [*tafsîr*] comporte quatre aspects : un aspect que les Arabes connaissent par la connaissance qu'ils ont de leur langue, un commentaire que personne n'est excusable d'ignorer, un commentaire que les savants connaissent, un commentaire que Dieu seul connaît. » (Voir Alqattân, 2014, p. 360-361). Il explicite les propos d'Ibn Abbâs comme suit :

1. Le commentaire connu par les Arabes est celui qui est nécessaire à la compréhension des énoncés coraniques mais aussi celui qui relève de la grammaire et de la lexicologie de leur langue. L'intelligibilité des énoncés coraniques passe par la connaissance de l'usage de la langue.
2. Le commentaire que personne ne se doit d'ignorer est l'énoncé sans équivoque, évident ; par exemple les commentaires inhérents à l'unicité de Dieu, ou les commandements religieux non ambigus. En voici un exemple : « Allah, nulle autre divinité que Lui ! Et c'est à Allah que les croyants [doivent] s'en remettre. » (64 : 13)
3. Le commentaire que Dieu seul connaît renvoie aux énoncés d'eschatologique (résurrection, le passage de la vie à la mort, etc.), de nature ou de réalité de l'âme, etc.
4. Le commentaire connu des savants concerne les énoncés qui demandent, pour être interprétés, une érudition, un pré-acquis religieux nécessaire à la déduction du vouloir-dire des versets, sans se lancer dans des spéculations personnelles. Un bagage de connaissances relatives au Coran est nécessaire.

L'apport des Compagnons et leurs successeurs :

Les Compagnons comprennent les significations implicites du Coran. Lors du pèlerinage d'adieu [*ḥajjat alwadâ'*] la sourate 110 [*an-nasr* (victoire, ou secours victorieux)] est révélée, des Compagnons lui donnent une interprétation selon laquelle le retour du

Prophète à Dieu était proche. C'était plus précisément Ibn 'Abbâs qui était à l'origine de cette interprétation.

D'autre part, 'Alî, cousin et gendre du Prophète, a tiré une conclusion portant sur la durée minimale de la grossesse de la femme en partant des deux prémisses suivantes : « son sevrage a lieu à deux ans » (31 : 14), « et sa gestation et sevrage durant trente mois » (46 : 15). Étant donné les deux ans (24 mois) de sevrage et les trente mois à la fois de sevrage et de gestation, alors, la moindre durée de grossesse est de six mois. C'est sur cette base que se détermine le statut de légitimité d'un nouveau-né dans la législation islamique. Ceci est une sorte d'herméneutique juridique qui fait autorité dans la charia se basant sur le qiyâs (raisonnement déductif).

À mesure que l'on s'éloigne de la période prophétique, la confusion au sujet du sens augmente chez certains d'entre eux. La génération des *Tabi'oûn* (épigones, successeurs) a pallié une grande partie du manque qui avait touché l'exégèse coranique. Ils s'étaient servis des restes qu'ils avaient reçus des Compagnons. Leurs commentaires jouissent d'une haute estime et font autorité chez une grande partie des musulmans. À la suite des disciples des Compagnons, à une époque où l'islam a fait son expansion dans de larges régions autour de l'Arabie, des sciences se sont développées ; la philosophie s'est introduite dans la pensée des musulmans rationalistes. Alors, l'exégèse commence à se faire par chacun suivant son cadre de référence ou son idéologie.

Les isrâ'îliyyâtes dans l'explication du Coran

Le Coran faisait des allusions à des prophètes cités dans la Bible. Les disciples de Mahomet cherchaient plus de compléments de renseignements afférents aux événements cités brièvement dans leur texte sacré. Le Prophète ne leur avait pas donné une autorisation de faire complètement foi aux récits reçus des fils d'Israël. Il leur demandait de ne pas les croire, ni de les démentir. Certains d'entre eux ne trouvaient pas d'objections à l'exploitation de ressources traditionnelles attribuées aux juifs convertis à l'islam. En fait, ils ont pour soubassement un

hadith du Prophète lequel permet de citer, sans objection, les gens du Livre. Ils en usent pour compléter les récits des prophètes dont parle le Coran.

Les *isrâ'iliyyâtes* sont donc des traditions et des récits qui sont souvent d'origine juive (fils d'Israël) et parfois chrétienne. Ils sont utilisés, par certains dans l'exégèse, pour combler des lacunes dans les histoires des prophètes bibliques et leurs peuples figurant laconiquement dans le Coran. De ce point de vue, les *isrâ'iliyyâtes* se considéreraient comme étant en relation de métatextualité avec le texte coranique. Des juifs s'étaient convertis à l'islam et ils avaient apporté avec eux leur culture qui s'était infiltrée dans la nouvelle religion.

Dans ce sens, selon Arkoun (2016, pp. 158-159),

On pourrait penser que l'exégèse classique banalise à l'excès un texte allusif, suggestif, métaphorique, symbolique en le transcrivant dans un commentaire réaliste où s'accumulent les noms propres de personnes et de lieux, les relations méticuleuses d'événements, les identifications des situations même surnaturels²⁹.

Comme exemple, il cite Tabarî qui identifie les gens de la caverne, dont le grand s'appelait Maximilien, comme fils de l'aristocratie. Il en a même donné des détails méticuleux (le règne, la situation géographique de l'événement, l'âge des personnages, etc.). Cette exégèse historiciste matérialise les figures du discours coranique en leur assignant des référents objectifs concrétisés.

Loin du recours aux explications données par les gens du Livre, les paraboles et les métaphores coraniques, traitant des faits eschatologiques, sont abordées avec un langage aplani qui réduit les délices paradisiaques et les châtements infernaux à des réalités familières. Seul ce qui relève du merveilleux passé ou futur transcendant les humains, devient ancré dans le cadre spatio-temporel de notre réalité humaine.

²⁹ Cet adjectif est ainsi écrit dans la référence source, il pourrait être jugé erroné. Il ne rapporte pas uniquement à son antécédent *situation*, mais à l'ensemble des substantifs qui se suivent dans l'énoncé.

5.2.3.2 *Le perlocutoire coranique*

Parallèlement à cette explication dite littérale, dont la base est la tradition du Prophète et ses compagnons, s'est développée le *ta'wil* (effort d'interprétation) [littéralement : retour à l'origine] basé sur les opinions personnelles des commentateurs à la recherche d'un sens véritable voulu par la Révélation. Ce type d'exégèse a connu sa gloire avec les Mu'tazilites, dite école rationaliste influencée par l'héritage philosophique de l'hellénisme. Elle est évincée plus tard par l'école ash'arite. Cette école théologique a restauré et mis en valeur la tradition. Ceux qui optent pour la lecture personnelle du Coran visent sa recontextualisation pour en faire émerger de nouvelles significations possibles.

Le discours coranique se veut un discours universel, qui s'adresse à toute l'humanité. Cependant, les humains ne sont pas d'une même mentalité ; chacun a sa propre personnalité qui se développe indépendamment et dépendamment de la culture élaborée par la société où il évolue. Encore, ce qui fait énormément sens pour des uns peut être insensé, insignifiant pour des autres. Le problème de la réception d'un discours et des effets de sens produits est lié aux systèmes cognitifs considérés par les auditeurs ou lecteurs.

Une étude plus ou moins diachronique ferait émerger les effets perlocutoires du discours coranique qui structurent les consciences des récepteurs. Séparer un discours de son récepteur serait incongru. Pour Gilliot³⁰, « le texte *vit* dans un corps social *vivant* et changeant. Dès lors, se pose la question de sa *permanence sémantique*. C'est là le paradoxe de la chose textuelle ; inscrite dans la temporalité, elle est fragile, et c'est ce qui en fait la richesse inépuisable ».

Le Coran reste un discours contenant des significations que les gens ne sont pas tous à même d'appréhender. Chacun a son niveau intellectuel qui lui est propre : les spécialistes ou les clairvoyants ne sont pas comme l'ensemble de la plèbe. Dans l'une des traditions chiites l'on rapporte que Ja'far Aṣṣādiq a stratifié les gens, et a dénombré quatre degrés

³⁰ Claude Gilliot « Les sept "Lectures": Corps social et Écriture révélée. Seconde partie», *Studia Islamica*, No. 63 (1986), pp. 49-62 (p 52)

d'interprétation en disant : « l'adoration est pour le commun, l'allusion pour l'élite, les sens subtils [laṭā'if] pour les saints et les réalités divines pour les prophètes » (Dictionnaire du Coran, 2007, p. 308)

L'explication ou l'interprétation du discours coranique était parmi les préoccupations des premières générations des musulmans surtout après la perte des Compagnons. Pour comprendre la religion il serait nécessaire de faire œuvre d'exégèse. Notons que le Coran n'est pas un traité de science, ni de spiritualité, etc., mais chacun y lit ce qui se rapporte essentiellement à son point d'intérêt. De toutes les façons, « les musulmans, on le voit, ne sont pas privés d'interpréter de multiples manières le Coran, selon des options méthodologiques (commentaires par la tradition, spéculatifs ou symboliques), leurs centres d'intérêts personnels (histoire, philologie, grammaire, droit, théologie, science, politique, etc.) ou leur appartenance doctrinales (sunnisme, chiisme, soufisme, mu'tazilisme) » (Cuypers et Gabillot, 2014, p. 82-83)

Cette situation a occasionné des polémiques exégétiques. La subjectivité des uns, mus par une ferveur religieuse, les portait à expliquer et interpréter les versets coraniques selon la doctrine qu'ils soutiennent. En effet, « pour comprendre un énoncé, nous faisons appel à notre connaissance de la langue et à l'environnement immédiat : nous mobilisons aussi notre connaissance (connaissance dite **encyclopédique**) » (Maingueneau, 2009, p. 91). Des ambiguïtés ou incomplétudes sémantiques font qu'un énoncé peut exprimer un nombre illimité d'idées. Chaque individu puise des éléments constituant le contexte pour inférer le message véhiculé. Une même réalité n'est pas perçue de façon identique par les différents individus.

Les modernistes ont soumis les versets coraniques aux sciences modernes (sociologie, biologie, etc.). Il y a une profusion des exégèses thématiques de telle façon que l'on pourrait croire que le Coran n'est révélé que pour telle ou telle science. Même, les athées ou les hérétiques adoptent des versets coraniques ambigus et les manipulent pour leur donner une signification qui conforte leurs convictions. En l'interprétant, l'on fait dire au Coran des choses dont il ne parle pas. L'herméneutique coranique serait à même de redonner au texte

d'autres significations s'il est associé à d'autres réalités du monde qui sont en changement incessant. Le changement des contextes fait subir au discours d'autres nouvelles interprétations. Ce type de cas trouve sa justification dans les propos de Sperber et Wilson (1989, p. 32) suivants :

Certes, tous les membres d'un groupe culturel partagent un certain nombre d'expériences, d'enseignements et d'attitudes. Mais, au-delà de ce cadre commun, chaque individu tend à développer un savoir qui lui est propre. Des expériences de vie différentes produisent nécessairement des savoirs différents.

Il y avait des digressions chez les savants qui se sont lancés dans des explications jugés inutiles par des uns. À titre d'exemple, Alqattân (2011, p. 356) cite Abû Hayyân qui dit : « l'imâm Ar-Râzi a rassemblé tant de choses longues non nécessaire à la science de l'exégèse, c'est pourquoi les savants ont dit : « tout s'y trouve sauf de l'exégèse. » »

À défaut d'un dispositif religieux ayant pour mission d'encadrer l'activité d'interprétation du Coran, comme c'est le cas pour la fatwa, la porte reste ouverte à chacun afin d'offrir sa propre interprétation. Certes, « bien souvent les *erreurs* d'interprétation (...) s'il y en a une mais de toute façon dans la langue l'ambiguïté est *constitutive*, on peut attacher plusieurs interprétations à un même énoncé » (Maingueneau, 2009, p. 32)

Cependant, cela n'empêche pas de dire que n'importe qui peut légitimer sa propre position vis-à-vis des versets sans faire preuve de la maturité et des connaissances requises à cet effet. Sinon, des explications erronées, peu orthodoxes, arbitraires ou fantaisistes foisonneraient. Alors, en ne prenant pas des sources authentiques faisant autorité, l'on aboutirait à des interprétations réprouvées et l'on ferait de sérieux contresens qui ne s'accorderaient pas avec le dogme islamique. Talbi et Bucaille (1989, p. 56) citent le commentateur Tantâwî Jawharî, sans formation scientifique, qui, par ses excès, en sollicitant le texte coranique jusqu'au ridicule, avait à la fois déserté le genre et ouvert la voie à toutes les extravagances.

Traditionnellement, l'activité du *tafsîr* n'est entreprise que par des érudits qui ont consacré leur temps à étudier le Coran. Cette étude s'est érigée en ce qui s'appelle sciences du Coran. Dans ce sens, « Si l'exégète, qui est en même temps un hâfiz, fait appel à la mémoire, c'est bien pour rapprocher les textes parallèles, et jeter sur une phrase obscure la clarté d'une autre. Les avantages sont indéniables. Mais c'est faire confiance aux hasards de la mémoire, et donner trop à l'empirisme pour fonder une exégèse vraiment scientifique. »³¹

Pour un non-Arabe, le Coran peut paraître un texte insignifiant, décousu et ainsi ennuyeux de par sa répétition des mêmes thèmes, parfois avec des mêmes propositions. Cela s'expliquerait tout d'abord par le désintérêt envers un Livre qui vient d'une culture sur laquelle il y a des préjugés et des stéréotypes. Ceci explique de ce fait la distance que l'on prend vis-à-vis d'une composante d'une culture, que ses porteurs interprètent mal. Passer d'un sujet à un autre sans faire une transition était une pratique courante dans la poésie archaïque arabe. Cette pratique discursive produit un effet de variété et indiquait une prodigalité des auteurs poètes. Berque (1995, p. 723) n'y trouve rien d'étonnant. Passer brusquement d'un sujet à un autre puis revenir au premier peuvent paraître désinvoltes. Ces ruptures, qu'il appellerait *incidences* ou *parenthèses*, constituent « une sorte de règle du discours continu. La liaison entre sentences n'y fait pas tellement défaut, non plus qu'une logique *sui generis* de l'exposé. Mais le fil, pour se poursuivre, doit changer de personne ou de ton, voire d'objet momentané. » Berque (1995, p. 724)

En réalité, après les attentats de septembre 2001 et d'autres crimes perpétrés par organisations islamistes, les occidentaux ont ciblé le Coran comme texte susceptible de leur donner une idée sur le dogme des musulmans. Par ailleurs, si l'on veut prendre à l'assaut une culture, l'on ciblerait des interprétations faussées des discours qui la sous-tendent. Dans ce sens, pour obvier cela, des politiques et des religieux dans des pays musulmans ont revu et nettoyé des curricula scolaires des versets qui exhortent au djihad.

³¹ Michel Allard, Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran, *Studia Islamica*, No. 15 (1961), pp. 5-21
Maisonneuve & Larose. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595132>. p. 6

Le côté culturel est prépondérant dans l'effet perlocutoire ; un lecteur occidental « n'arrive pas à suivre le fil de développement logique continu auquel sa littérature l'a habitué, depuis Homère et Platon » (Cuypers & Gabillot, 2014, p. 47).

Autrement dit, le texte, de quelque nature qu'il soit, ne s'appréhende pas avec une mentalité vierge des sujets interprétants. Le mode d'être ou l'état d'espace orientent le mode d'appréhension du discours, diachroniquement ou synchroniquement. Les expériences vécues des sujets et projetées sur les énoncés peuvent en fausser le sens. Si objectif que l'on soit, une part de subjectivité restera irréductible. Ceci dit, une interprétation juste ou valable n'est pas possible. De la perception découle la lecture, de laquelle verbe *lire* dérive. Ce verbe est le premier mot coranique révélé. Les deux notions en question partagent aussi certaines des conditions. En effet, d'après Gilliot³², soulignant l'analogie entre la lecture et la perception, « si l'écrit est une *chose* textuelle, il est soumis aux communes lois de la perception. Il n'est pas accidentel pour la chose perçue d'être considérée sous divers aspects (nos auteurs diraient : *wujûh* (et l'une des interprétations données à *ahruf* est : ce sont des *wujûh* !) ou points de vue »

Pour un récepteur de culture occidentale, « le Coran ne se présente pas comme un texte suivi, mais comme un recueil d'oracles, de sentences théologiques, de brefs récits prophétiques, paraboles, de préceptes légaux et rituels, etc. » (Cuypers et Gabillot, *ibid.* p. 48). Voltaire (cité par Cuypers & Gabillot, *op. cit.* p. 53) comme philosophe juge le Coran comme « rhapsodie sans liaison, sans ordre, sans art ». En revanche, ce philosophe des Lumières, n'a lu qu'une traduction coranique de l'époque. Il ne connaissait l'arabe et la culture arabe que par ses lectures et ses rencontres.

Cela revient à dire qu'un transmetteur transmet et calque son point de vue subjectif sur ce qu'il transmet. Cuypers & Gabillot (2014, p. 55) donnent une explication à ce fait : « La tradition littéraire occidentale est héritière de la rhétorique gréco-latine selon laquelle un

³² Claude Gilliot « Les sept "Lectures": Corps social et Écriture révélée. Seconde partie», *Studia Islamica*, No. 63 (1986), pp. 49-62 (p 52).

discours doit se développer de manière linéaire, entre une introduction et une conclusion (linéaire que l'on peut figurer schématiquement en ABCDEF...), la tradition sémitique, elle, est entièrement fondée sur le principe de symétrie ».

En revanche, pour un croyant, la lecture ou l'écoute du Coran lui font éprouver une certaine émotion ; la dévotion et la foi en sont les principaux catalyseurs. : « les croyants qui ont grandi avec ce livre depuis leur petite enfance, l'apprenant et le récitant par cœur, au point de structurer véritablement leur univers mental » (Cuypers & Gabillot, op. cit. p. 48). En effet, le Coran ponctue la vie d'un musulman dans la mesure où il se doit de lire la sourate préliminaire au moins dix-sept fois par jour dans ses prières rituelles obligatoires mais aussi quelques parties qu'il aurait apprises. En outre, le Coran est un discours d'usage qui ponctue les cérémonies de fêtes ainsi que d'obsèques, un discours que l'on récite dans toutes circonstances, en cas de bonheur ou de malheur.

À lire des récits traditionnels, nous constatons l'effet du Coran psalmodié sur Dieu, censé être la source même d'énonciation du texte coranique. Cela paraît semblable à un compositeur qui aime voir chanter ses chansons par une autre personne : « Embellissez la lecture du Coran par vos voix. Celui qui ne module pas le Coran, ne lit pas comme nous. Rien n'est plus agréable à Dieu que d'écouter un prophète psalmodier l'Écriture sainte. »³³

Le Prophète était touché par la récitation du Coran (voir hadiths n° 5055 Boukhâri et Mouslim 800). En effet, il a demandé à Ibn Mas'ûd de lui réciter le Coran car il aimait l'entendre de quelqu'un d'autre. Le prophète a intimé Ibn à Mas'ûd l'ordre d'arrêter quand celui-ci a atteint ce fragment : « Comment seront-ils quand Nous ferons venir de chaque communauté un témoin et que Nous te (Muhammad) ferons venir comme témoin contre ces gens-ci ? » (4 : 41). La responsabilité qui incombe au prophète est vue contraignante par ce dernier.

³³ Hadith rapporté par Al-Boukhâri (n°7544), traduction prise du site <https://www.ajib.fr/lecture-coran-merites/> (consulté le 18 novembre 2016)

Le Coran n'est pas un texte révélé pour plaider en faveur de l'existence de Dieu. Mais il se donne comme organisateur de la vie des croyants. De ce fait, les actes de langage qui sont des prescriptions religieuses, juridiques ou morales ne concernent que les musulmans, en l'occurrence le permis, le prohibé, le recommandé, le déconseillé, etc. Le Coran se veut un guide des hommes vers le bon chemin et un avertisseur contre les tromperies du diable qui a fait sortir leurs parents du paradis. À ce propos, l'interprétation peut être un effet de la double énonciation dans le discours. Al-Ghazâlî³⁴ (505/1111) estime que l'interprétation consiste à « se sentir directement concerné par la Parole, à la suite du Prophète qui en est le premier destinataire ». Cette conception herméneutique aura des impacts sur les pratiquants du soufisme qui appliquent cette hypothèse d'al-Ghazâlî.

Dans la mesure où Dieu n'est pas un locuteur mais un énonciateur, responsable des actes illocutoires de son énoncé, un croyant n'est plus un simple allocataire mais est un destinataire, patient de l'acte illocutoire. Il est censé assumer les actes de langage accomplis dans l'énonciation comme dans ce verset qui est générique puisqu'il s'adresse à tous les humains, mais c'est le croyant qui est le seul concerné : « Ô gens ! De ce qui existe sur la terre, mangez le licite et le pur; ne suivez point les pas du Diable car il est vraiment pour vous, un ennemi déclaré. » (2 :168)

Soufisme :

Les adeptes du soufisme ont leur propre réception du discours coranique. Ils procèdent par ce que l'on appelle *Tafsîrbi-l'ichâra* (exégèse par allusion) qui se fonde sur le symbolisme du Coran. Cette exégèse est pratiquée par les musulmans adeptes du mysticisme. Pour ces derniers, certaines personnes sont en mesure d'atteindre le stade d'avoir un esprit et un cœur purs de telle sorte qu'ils peuvent percevoir même le caché des versets coraniques. Ils intériorisent l'Écriture sainte. Le discours de Dieu ne devrait se réduire au littéralisme ; un discours provenant d'un Être suprême et absolu doit être ouvert à l'interprétation à laquelle

³⁴ Cité dans *Dictionnaire du Coran* (2007, p. 305)

seuls les esprits purifiés peuvent avoir accès. Ils sont à même d'y repérer la sagesse illimitée qu'il contient.

Quoi qu'il en soit, l'interprétation et la recherche de la signification cachée restent inutiles, mais elles ont raison d'être tant qu'elles ne nuisent à la pensée musulmane. Dans les traditions islamiques, Mahomet aurait dit qu'à la tête de chaque siècle, Dieu envoie à la communauté quelqu'un qui lui rénove sa religion. De ce fait, de notre point de vue, cela est à même de donner l'occasion à quiconque de prétendre être le rénovateur présumé de la religion islamique.

Ceux qui critiquent cette exégèse trouvent qu'elle ne peut aboutir à produire des lois solides. L'exemple de cette exégèse est celui de l'interprétation du mot *kursiy* dans « Son Trône "Kursiy" déborde les cieux et la terre » (2 : 255). Le fait que ce *kursiy* déborde la terre et les cieux a incité des commentateurs à penser à une tout autre acception métaphorique ou symbolique de ce terme. C'est-à-dire, il a un sens apparent et un autre relevant du domaine du caché. Le cotexte dans lequel il apparaît et sa mise en relation avec « savoir divin », « grandeur et souveraineté divines » favorisent une conception métaphorique du mot. La lecture mystique du trône est le cœur et l'âme de l'homme que Dieu peut occuper grâce à sa foi en lui.

Alors qu'un salafi ou un autre adepte d'une autre secte islamique peut voir dans les versets du djihad un appel au combat militaire, les soufis en font une autre lecture. Ils sont interprétés comme visant le combat de l'Homme contre ses propres passions et ses pulsions négatives, son égocentrisme, bref, toutes les tentations vers le mal.

Un soufi procède de deux façons dans son exégèse :

- Son discours traite d'une expérience spirituelle ou d'un point doctrinal. Puis il appuie ses dires par des versets coraniques. C'est un raisonnement inductif pratiqué par des uns comme Ibn 'Arabî (638/ 1240) ou Sahl Tustarî (256/ 896)

- Il prend systématiquement des versets coraniques et en donne son propre commentaire et les sens ésotériques qu'il y perçoit. C'est un raisonnement déductif pratiqué, à titre d'exemple, par Sulamî (412/1021).

En d'autres termes, les versets coraniques constituent un point de départ ou un point d'arrivée pour un exégète mystique. Ce type d'exégèse est inspiré par les différentes acceptions que revêt le mot « âyah » dans le discours coranique (voir page 187).

L'époque des Suivants était connue par le *zuhd* (renoncement à ce monde) pratiqué par certains. Le soufisme se trouve comme le prolongement de cette vie ascétique dont les germes sont tirés des versets coraniques. Dans un commentaire attribué à Hassan Al-Basrî, au sujet du verset 41 de la 2^{ème} sourate, il interprète « vil prix » en disant : « Le vil prix, c'est ce monde et tout ce qu'il contient ». En effet, ce type d'exégèse est motivé par la multitude des versets qui opposent ce monde d'ici-bas et celui de l'au-delà. Ils sont vécus comme une exhortation à renoncer au premier comme pratique pouvant donner accès au deuxième estimé parfait (voir 2 : 212, 3 : 185, 4 : 74, 9 : 38, etc.). L'excès d'herméneutique mystique, qui fait jaillir des sens spirituels, proviendrait des propos d'Ibn 'Arabî selon lequel « il n'est dans l'univers de parole qui puisse être interprété » (Dictionnaire du Coran, 2007, p. 310)

Pouvoir comprendre les faits eschatologiques passe nécessairement par le regard extérieur auquel appelle le discours coranique à tirer leçon des récits des cités anéanties dont les vestiges sont encore visibles. Il serait nécessaire de méditer et d'intérioriser les allusions aux peuples révolus. Par conséquent, les événements cités maintes fois dans le Coran, et qui se répètent cycliquement dans l'histoire, préfigurent l'avènement de l'Heure. Ils remplissent une fonction propédeutique par l'enseignement que l'on en extrait. C'est ainsi que se réalise le passage de ce qui relève de l'extérieur à l'intérieur qui constitue une des bases de l'herméneutique spirituelle.

En effet, les gens ne savent pas parce qu'ils se contentent de voir l'extérieur du monde et ignorent l'autre invisible intérieurement, mais prévisible : « Ils connaissent un aspect de la vie présente, tandis qu'ils sont inattentifs à l'au-delà. » (30 : 7). Les mystiques tirent aussi du

récit de Moïse avec le serviteur d'Allâh un précepte selon lequel le défaut qui empêche l'homme à connaître est ceci : il se hâte à comprendre par lui-même en jugeant les choses suivant leurs apparences. Il ne cherche point l'interprétation au-delà des apparences. Et une science ne peut s'obtenir que par le truchement d'un enseignement divin.

Le Courant mystique a sa propre méthode d'exégèse qui s'inspire de leurs expériences spirituelles. Ils pratiquent plutôt le *ta'wil* pour passer du sens externe (*dhâhir*) à l'interne (*bâîne*). Du moment que, dans le Coran, Dieu énonciateur reste invisible, inaccessible à la perception humaine, il pourrait y avoir une méthode d'en révéler quelques aspects ontologiques, si minimes soient-ils, dans son discours. Dans ce sens, « il n'est pas exagéré de dire que le soufisme est une mystique du langage : on n'accède pas à Dieu *par*, mais *dans* le verbe coranique » (Dictionnaire du Coran, 2007, p. 300).

À la lumière de ces approches mystiques, nous pouvons dire que l'interprétation spirituelle est loin d'être tarie ; les états d'esprit changent au fil des temps et s'alimentent des versets coraniques pour y trouver une apologie des inspirations personnelles. L'exégèse mystique met en relief, à partir des récits coraniques, les méditations populaires et des thèmes spirituels « illustrant la force structurante et suscitatrice du Discours coranique en tant que parole de vie : c'est ce qu'on nommera la fonction *existentielle* du Discours coranique » (Arkoun, 2016, p. 151). Le texte coranique devient un texte lu et vécu en tant que fait religieux sans que l'on se préoccupe de sa portée législative, narrative, etc.

Les chiïtes :

Dans une autre perspective exégétique chiïte, les versets coraniques sont elliptiques. Il y manque des expressions afférentes aux Imâms. Le perlocutoire consiste à appliquer leurs convictions doctrinales via une lecture particulière du Coran, à savoir que le Coran est falsifié. Ils partent de l'a priori relatif à leur fidélité envers les Imâms et leur animosité envers les premiers sunnites historiques. Ces derniers sont accusés d'avoir ôté du Coran des mots et des expressions inhérents aux Imâms, notamment 'Ali. Nous avons évoqué ci-dessus les contestations des chiïtes quant à la vulgate coranique compilée par 'Uthmân (voir supra p.

89). L'exemple des expressions supposées être enlevées du codex est *fi 'Ali* [concernant Ali] ou *fi wilayat 'Ali* [concernant l'amitié de 'Ali avec Dieu]. Le sentiment pathétique d'être lésés leur fait privilégier des tendances allégoriques, même extrémistes ou antinomiques, pour la réhabilitation de leur doctrine.

Dans ce passage coranique « Dis : “Je ne vous en demande aucun salaire si ce n'est l'affection eu égard à [nos liens] de parenté”» (42 : 23), des chiites ajoutent un segment exégétique au groupe nominal « l'affection », en l'occurrence le complément de nom « pour mes proches »³⁵. Cela revient à dire que Dieu enjoint au Prophète de prescrire à ses disciples l'amour de sa famille.

Leur fidélité indéfectible envers les imâms, estimés aussi les seuls interprètes légitimes du Coran, les pousse à chercher des interprétations qui soutiennent leur doctrine. Ils cherchent dans le Coran des thèmes et des qualités surnaturelles, même inexistants, afférents à leurs maîtres religieux. Dans ce sens, nous pouvons mentionner une exégèse jugée fantaisiste ou extrêmement subjective des chiites : « Il a donné libre cours aux deux mers pour se rencontrer » ; « De ces deux [mers]: sortent la perle et le corail » ; ces deux versets sont respectivement les 19 et 22 de la sourate 55. Des exégètes chiites affirment que les deux mers sont 'Ali et Fatima ; la perle et le corail sont leurs deux fils, soit Al-Hassan et Al-Hussayn. Ce type d'exégèse est incompatible avec le sens du verset (voir As-Suyûtî 2006, p. 464). À bien considérer ces exemples, le lecteur du Coran pourrait penser que cette Écriture n'est descendue que pour l'éloge de la famille de 'Ali.

La preuve qui appuie leur procédure exégétique est un hadith qui se trouve dans les sources traditionnelle sunnites et chiites : « l'un d'entre vous combattra pour l'herméneutique du Coran tout comme moi-même j'ai combattu pour sa lettre, et cette personne c'est 'Ali b. Abî Talib »³⁶

³⁵ Voir le site : <http://www.teheran.ir/spip.php?article1815#gsc.tab=0> (consulté le 27 septembre 2017)

³⁶ Cité dans *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 316.

L'exégèse chiite s'efforce de trouver des justifications à leurs convictions doctrinales, minoritaires, dans les « lectures » spécifiques qu'ils font subir aux versets coraniques. Ou bien, ils leur trouvent des compléments jugés enlevés de la vulgate officielle. Des compléments d'objets sont insérés dans des phrases où un verbe transitif est utilisé intransitivement. C'est le cas des verbes exprimant une injustice ou un tort comme « *dhalama* » [faire préjudice] auxquels l'on ajoute un complément portant sur 'Ali ou sur ses descendants.

Le soufisme a influencé certains courants spirituels chiites. Certains voient que le fait de parvenir à connaître la signification symbolique des lois dans les versets coraniques supprime le caractère obligatoire de leur signification littérale. Autrement dit, le sens perlocutoire prime sur le sens illocutoire.

L'imâm Al-Bâqir³⁷ dit : « à chaque fois que tu entends Dieu [dans le Coran] mentionner un membre de cette communauté pour en faire l'éloge, il s'agit de nous [à savoir, les Imâms et/ou les chiites] ; et quand tu entends Dieu dénigrer des gens, il s'agit de nos ennemis ». Leurs ennemis sont, bien sûr, les trois premiers califes de Mahomet ainsi que les Omeyyades qui sont estimés usurpateurs du califat dévolu à 'Ali. Leur attitude envers les sunnites les pousse à faire des versets à connotations négatives comme se rapportant à eux. Ainsi, leur exégèse allégorique fait de toute désignation du mal une référence aux sunnites.

Les vocables ou expressions coraniques comme *des pervers* [fâsiqûn] *des libertins* [fujjâr], *des injustes* [dhalimûn], *l'acte blâmable* [Mounkar], etc. sont interprétés comme des allusions aux antagonistes des chiites, notamment ceux qui ont vécu durant les premières décennies qui suivent le décès du Prophète. Les chiites voient que le Coran comporte des significations en latence. Ils s'évertuent à les mettre à jour en recourant au *ta'wîl* qui demeure un moyen d'atteindre les sens dits ésotériques.

Les modernistes :

³⁷ Cité dans *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 318.

Dans l'époque moderne, après l'effondrement de l'Empire ottoman, le besoin de réhabiliter la communauté islamique se fait sentir par une élite de penseurs musulmans. Ils deviennent motivés par le souci de restaurer la splendeur des époques glorieuses de l'islam. Ainsi, émerge une nouvelle tentative de relecture du Coran et de la Sunna. Les vrais et authentiques enseignements de ces derniers sont vus comme abandonnés par les peuples et les gouverneurs. Ils ne sont pas contre les lectures traditionnelles, mais ils ne veulent pas s'y réduire ; leur intention est de faire du Coran un texte qui reste encore d'actualité. Un texte ne « tarit » point puisqu'il peut recevoir d'autres significations.

Les nouveaux commentateurs du Coran mettent en parallèle l'obscurantisme de la situation moderne en décadence avec celui de la situation de l'Arabie préislamique appelée *al-jâhiliyya* « ignorance » connue de « sa corruption morale ». Alors, une relecture du Coran serait en mesure de réintroduire de la lumière dans ce monde obscurantiste. Le retour au temps inaugural de la civilisation islamique est à même d'assurer le progrès tant escompté. Ces commentateurs s'inscrivent dans le courant classique, mais se mettent au diapason de l'actualité pour tracer la voie d'une Umma du futur en réactivant les principes de celle du passé. Le souci d'une lecture politique réformiste les engage dans un certain "catéchisme de l'État"³⁸

Les exégètes modernistes (i.e. du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles) étaient, de leur part, influencés par la culture occidentale à laquelle ils étaient initiés aux débuts de l'impérialisme. Ils se sont efforcés d'intégrer leurs acquis à leurs nouvelles lectures du texte coranique.

L'effet perlocutoire est stimulé par les sciences modernes, humaines ou exactes. Par souci de s'émanciper du traditionalisme, chacun poursuit des visées apologétiques et ignore les autres disciplines ; le réformisme religieux a dicté une acceptation de concilier des principes coraniques et d'autres philosophiques qui ne leur paraissent pas contradictoires sur certains points. Il ne s'agit pas que de cela, pour certains, la relecture du Coran stipule de le

³⁸ Expression empruntée à TALBI Mohamed, BUCAILLE Maurice, *Réflexions sur le Coran*, Coll. Points Essais, Ed. Seghers, Paris, 1989, p. 51.

débarrasser des commentaires traditionnels qui font préjudice au texte sacré. Quelques exégètes contemporains visaient de restituer les significations originelles du texte coranique qui lui sont données du vivant du Prophète et ses compagnons.

C'est dans cette perspective que la communauté pourrait retrouver son rayonnement perdu. À titre d'exemple, un courant moderniste, qui concorde les découvertes scientifiques avec l'exégèse coranique, « prête à la langue coranique des acceptions inédites, inconnues des anciens Arabes et des philologues médiévaux » (Dictionnaire du Coran, 2007, 296). Les exégèses de ce type sont abordées sous des regroupements thématiques des versets qui tentent de décrypter des allusions coraniques à la lumière des découvertes modernes. Tirer des actes de langage consiste à sélectionner des versets inhérents au thème et à les soumettre à l'analyse propre à l'interprète. La visée principale de certains évolutionnistes d'entre eux est de mettre en exergue le dogme de la perfection et de *l'i'jâz* (inimitabilité) du Coran. Ce dernier est vu comme texte embrassant toutes les sciences de l'homme du début jusqu'à la fin des temps.

Si des extravagances peuvent avoir lieu dans des commentaires scientifiques du Coran, l'on peut donner raison à certains qui sont plus ou moins judicieux. Les adeptes de l'exégèse scientifique sont des diplômés des grandes universités ; c'est-à-dire qu'ils font partie de l'élite qui jouit d'une crédibilité. Une allusion à la perfection divine est dans ce verset « L'homme, pense-t-il que Nous ne réunirons jamais ses os ? Mais si ! Nous sommes Capables de remettre à leur place les extrémités de ses doigts. » (75 : 3-4). Dieu apostrophe ceux qui ne croient pas à la résurrection des corps en affirmant qu'il peut reconstituer les phalanges qui font partie des plus petites constitutives du corps. Le miraculeux pour des exégètes est la caractéristique structurante des phalanges qui contiennent des empreintes digitales. Celles-ci sont aujourd'hui un facteur le plus infallible de l'identification de chaque individu. Les empreintes, comme l'ADN, déterminent l'identité humaine sans que ces dernières ne se confondent avec aucune autre du même genre.

Le clonage a remis en cause l'impossibilité de résurrection. Restaurer les phalanges avec des empreintes indique que Dieu peut faire ressurgir chaque être humain en personne sans un moindre risque d'erreur. Cette vérité rationnelle ou technique décisive et infallible à

l'identification n'était pas connue des contemporains de la Révélation. Dieu-énonciateur dans le Coran promet ceci : « Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que c'est cela (le Coran), la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute-chose ? » (41 : 53). Ce verset est mis en relation avec l'idée de la résurrection et rencontre de Dieu dans le verset qui suit. La forme du verbe *montrer* mis au futur serait un prétexte pour toute analyse scientifique des énoncés coraniques pour prouver la véridicité de ce texte sacré.

Une réserve ou une critique envers l'exégèse scientifique du Coran est justifiée par le fait qu'en matière des sciences, même dites exactes, « il n'y a ni constance, ni permanence, ni opinion définitive. Il arrive que ce qui est aujourd'hui certitude soit rangé demain parmi les légendes » (Talbi et Bucaille, 1989, p. 63). La science est en perpétuel mouvement. Inversement, avec leur aventurisme, certains peuvent aller atteindre un statut d'absurdité. Un certain Mustafâ Mahmud, critiqué et raillé par Bint al-Shâti³⁹, en arrive à prétendre que le Coran fait des allusions à la géologie de la lune, ou à l'invention des avions à réaction. Il a interprété le mot *naffâthat* (verset de la sourate 113), désignant celles qui soufflent dans les nœuds comme pratique magique ou de sorcellerie, comme étant une allusion aux avions à réaction. Ce commentateur arabe moderne a fait de *naffâthah* (pl. *naffâthat*) un nom de l'engin volant. Sa conclusion est la suivante : « le Coran a annoncé les avions à réaction ! On dérive en plein calembour ». A. Soliman a avancé l'idée selon laquelle le Coran avait annoncé la télévision. Face à ces propos, Ahmad riposte : « si la stupidité a besoin d'une illustration, Soliman a fait un merveilleux travail »⁴⁰. Le commentateur n'aurait peut-être pas vu dans les traditions que les sourates sont appelées *préservatrices* car elles sont censées protéger contre les actes maléfiques des diables et des sorciers.

³⁹ C'est le pseudonyme de Fatima Abderrahmân, cité dans TALBI Mohamed, BUCAILLE Maurice, Réflexions sur le Coran, Coll. Points Essais, Ed. Seghers, Paris, 1989, p. 63. Ses réfutations figurent dans son ouvrage intitulé *al-Qur'ân wa-l-tafsîr al-'asrî*.

⁴⁰ Voir TALBI et BUCAILLE, op. cit. p. 64.

Si des explications scientifiques paraissent rationnelles, judicieuses et dignes d'être prises en compte, d'autres, par contre, semblent incohérentes, voire aberrantes et ne procèdent que par des caprices. Les observations sérieuses et judicieuses seraient une valeur ajoutée pour le discours coranique ; elles en font un texte digne d'être médité. À ce titre, l'on fait par exemple une caractéristique de créativité stylistique du Coran, à savoir que le mot *shahr* (mois) apparaît au singulier 12 fois dans le Coran et le mot *yawm* (jour) intervient au singulier 365 fois. Ceci nous renvoie à la créativité des auteurs comme Georges Perec qui a écrit un roman sans lettre "e".

Un imprégné de la littérature reçoit le discours coranique d'un autre côté. Pour Taha Husayn, en tant que « monument universel de la littérature universelle, le Coran se prête idéalement aux méthodes d'analyse de la stylistique et de la rhétorique modernes, qui sauraient restituer toute la richesse esthétique et l'impact psychologique » ((Dictionnaire du Coran, 2007, p. 296). Autrement dit, le Coran peut être soumis à l'étude comme les grandes œuvres de l'humanité à l'instar de celles d'Homère, de Shakespeare, etc. Sayyid Qutb, idéologue des Frères musulmans en Égypte, a étudié des portées esthétiques et psychologiques des scènes de la résurrection. Khalafallah a appliqué des méthodes de critique littéraire aux récits coraniques.

Dans cette perspective, « adresser un message *hic et nunc* à l'humanité. Chaque génération peut ainsi valablement interpréter le Coran selon son propre contexte sociohistorique, et les non-musulmans –autres innovation- sont également conviés à sa lecture » (Dictionnaire du Coran, 2007, 297). Le « perlocutoire exégétique » fait partie des éléments extardiscursifs qui trouvent leur encadrement dans les discours interprétatifs.

Au cours du XIX^{ème} siècle jusqu'au nôtre, le contexte a changé. Les cultures arabo-musulmanes commencent à être influencées par des cultures occidentales qui soulèvent de nouvelles problématiques à la conscience musulmane. Des réformistes comme l'égyptien Muhammad 'Abdou et l'indo-pakistanaï Almaroudi, ont essayé de voir un nouvel humanisme dans le texte sacré de l'islam.

D'autre part, les nouvelles découvertes scientifiques ont ouvert de nouveaux horizons à d'autres interprétations du Coran. Par conséquent, des exégètes affirment que le Coran a anticipé sur les sciences modernes et cela confirme son origine divine. C'est à l'initiative de Maurice Bucaille, chirurgien auteur de *La Bible, le Coran et la science, Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, que s'était développée ladite exégèse scientifique du Coran. Il a fait des conclusions affirmant la supériorité du Coran sur les deux Révélations qui le précèdent. Pour ce médecin, la Bible comporte des erreurs dont le Coran est exempt.

De même, Ahmad Deedat⁴¹ a pris le Coran pour appui en vue de réfuter des thèses des religieux chrétiens. Dans l'une de ses conférences, il récuse l'idée de naissance de Jésus le 24 décembre. Selon le texte coranique, quand Marie avait senti la douleur de l'enfantement, elle alla au tronc d'un palmier où elle souhaita trouver la mort avant cet instant-là afin d'être oubliée. Alors, son fils nouveau-né l'appela en lui disant : « Ne t'afflige pas. Ton Seigneur a placé à tes pieds une source. Secoue vers toi le tronc du palmier : il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. » (19 : 24-35).

L'analyse de Deedat souligne que le temps de maturité des dattes ne peut avoir lieu au mois de décembre, elle arrive à la fin de l'été. Face à ce constat, nous supposons que l'analyste a, à la fois, raison et tort. Il a soumis un fait surnaturel et miraculeux à des faits naturels de notre réalité humaine. Il se pourrait que le palmier sous lequel elle s'est réfugiée puisse être aussi un miraculeux dans la mesure où il a des fruits mûrs à un temps inaccoutumé ; comme un signe préparatif d'un événement aussi inaccoutumée. Il aurait, lui également, omis que le miracle n'obéit pas aux règles de la logique humaine.

Pourtant, pour des uns, ces types de commentaires ne sont que concordistes, dont l'acte perlocutoire émerge de leur foi religieuse. Ils prennent essence dans ces versets suivants

⁴¹ Ahmad Deedat (1918-2005) est d'origine indienne, installé à l'Afrique du sud. Il est un écrivain, apologiste et théologien musulman, ainsi qu'un prédicateur autodidacte. Ses multiples conférences et débats jonchent les pages internet et étaient à l'origine de la conversion d'un grand nombre de chrétiens à l'islam. Un des moments de sa réussite dans sa carrière était le célèbre débat avec Jimmy Lee Swaggart, un missionnaire évangéliste.

: « Nous n'avons rien omis d'écrire dans le Livre » (6 : 38), « Ceci [le Coran] n'est qu'un rappel à l'univers. Et certainement vous en aurez des nouvelles bientôt ! » (38 : 87-88). L'expression que nous avons soulignée est suggestive. Le récepteur attendrait des nouveautés qui viendraient étayer les explications s'appuyant sur des découvertes modernes. Par ailleurs, si nous nous référons à la définition, ci-dessus, du mot *âyah* comme signe-preuve du cosmos, les commentateurs s'évertuent d'actualiser ce sens de théophanie dans leurs interprétations. En effet, même si le Coran parle de phénomènes d'univers ou de création, il serait difficile de le considérer comme livre de sciences. Ces faits en question dans les versets coraniques invitent à l'admiration de l'homogénéité de l'univers et à glorifier Dieu son Créateur.

En dernier ressort, il serait difficile de faire une « Lecture » *ad hoc* du Coran qui puisse en restituer et cerner les significations à l'époque de la Révélation. Par suite, le Coran ne cesse d'être lu et relu au fil des contextes socio-historiques. Le texte est fixé, mais les mentalités, les contextes sociaux, les modes de vie des sujets interprétants sont en perpétuel changement. D'abord, après le décès du Prophète, il y avait des discordances à propos de la compilation du texte et à fortiori à propos de son interprétation. En plus, il n'existe pas de sources authentiques qui puissent assigner aux mots et aux expressions coraniques des sens déterminés.

Il n'y avait pas de dictionnaires ou des œuvres commentant le texte saint, l'écriture n'était pas assez vulgarisée pour qu'il y ait des œuvres écrites d'exégèse. D'ailleurs, il y avait une certaine réserve concernant l'explication du Coran pour ne pas subir une sanction divine dans l'au-delà. En fait, comme nous l'avons noté ci-dessus, le Prophète a interdit l'écriture de tout autre chose que le Coran ainsi que l'interprétation personnelle de ce dernier.

L'illocutoire du discours coranique a borné le discours coranique dans une cloison des traditions des Anciens car, pour ses partisans, aucune spéculation humaine n'est prémunie des dérives. Il ne faudrait pas omettre que le perlocutoire du Coran a enrichi la lecture du Coran. Les commentateurs en ont fait un discours intarissable et inépuisable qui, de sa science, de sa littérature, de sa ferveur même, etc., a donné matière à la curiosité même à ceux qui n'y croient pas, comme les athées. Il leur a ouvert la voie de critique. Le discours coranique a mis

en polémique, et a ainsi instauré un dynamisme, ses différentes réceptions perlocutoires entre partisans et adverses, entre mesure et démesure. Chaque personne, chaque époque a ses engouements, ses modes, ses dérives, etc. Toutefois, nous devrions admettre que l'homme est investi sur terre comme lieutenant de Dieu. Ainsi lire son discours de façon littéraliste serait une lecture réductrice alors que la terre connaît d'incessantes évolutions sociales. Pour être à la hauteur de la mission, l'homme devrait méditer le Coran pour en faire sortir les significations possibles, mais raisonnables.

5.3 L'argumentation coranique

Le discours coranique a principalement une visée argumentative dans le but de changer les comportements, les idées, les points de vue, etc. de ses destinataires. Son message comprend des nouveautés étrang(è)res : faits eschatologiques, table rase des anciennes pratiques jugées irraisonnables, etc. En argumentant, l'énonciateur cherche à modifier les convictions et les attitudes de ses destinataires en faisant usage de techniques discursives appropriées à cet effet. Cela est l'un des domaines d'investissement privilégié par la pragmatique. Prendre la parole, user du langage ne se fait arbitrairement. Généralement, selon la théorie rhétorique, trois éléments interviennent dans la dimension argumentative du langage, à savoir l'ethos (lié à la personne du locuteur), le pathos (lié à l'effet émotionnel) et le logos (d'ordre rationnel). Bref, en rhétorique, argumenter c'est, soit déduire en s'adressant à la raison (logos) ou soit séduire en ciblant les affects (ethos et pathos). De ceci, une distinction entre deux concepts d'argumentation s'impose, en l'occurrence *convaincre* et *persuader*.

En principe, si l'on cherche à convaincre, on s'adresse à l'esprit logique, à l'esprit critique, à la raison du destinataire pour lui faire accepter la thèse soutenue après mûre réflexion, d'où l'objectivité dont le locuteur doit faire preuve. Convaincre, c'est obtenir l'adhésion de ceux à qui on adresse un message ; c'est vaincre leur résistance, c'est les amener à reconnaître le bien-fondé de l'objet d'argumentation. Pour persuader, on s'adresse davantage aux sentiments ou même aux désirs et à l'inconscient. Autrement dit, les arguments

sont plutôt psychologiques que logiques. Convaincre concerne le logos, tandis persuader concerne l'ethos et le pathos.

De ce point de vue, le Coran tâche de changer la mentalité d'un groupe, d'un peuple ayant une certaine mentalité qu'il faudrait déraciner, et une certaine vision du monde. Une foi aveugle signifierait un manque d'usage de la raison. Une foi bien fondée aurait besoin des déductions rationnelles qui appuient ses assises. Dans le discours coranique, des formes argumentatives sont mobilisées d'une part pour convaincre et réfuter les thèses de ses contradicteurs et d'autre part pour consolider la foi des croyants : « L'objectif est d'offrir aux croyants les moyens de répondre à toutes les éventuelles objections d'adversaires de la foi » (Mehdi Azaiez, 2013, p. 261). Cette forme d'argumentation est contenue dans les formules binaires dont nous avons traité ci-dessus : « ils diront..., dis ... »

Selon Charaudeau et Maingueneau (2002, p. 67), « si l'on définit l'argumentation comme une tentative pour *modifier* les représentations de l'interlocuteur, il est clair que toute information joue ce rôle et qu'elle peut être argumentative en ce sens (Benveniste 1966 : 242) ». Le Coran est adressé aux humains pour que ces derniers changent leur mode de vie. C'est une tâche qui semble difficile à accomplir. C'est pourquoi le registre polémique est l'une des caractéristiques du discours coranique. Les traces de la controverse y sont repérables ; la forme et le contenu du texte coranique, la personne du Prophète, la résurrection, le jugement et tant d'autres thématiques ont fait objet de récusation des destinataires. La dialectique coranique informe indirectement du contexte où s'est élaboré le discours coranique. Les contradicteurs exigeaient des preuves et contestaient les propos du Prophète. Ils n'acceptaient pas le fait que ce dernier puisse parler au nom de Dieu.

5.3.1 L'ethos

L'ethos est une notion instable qui n'est pas facilement circonscriptible. L'ethos, qui constitue un élément de l'identité discursive, est un terme emprunté à la rhétorique antique. Il constitue avec le logos et le pathos la triade aristotélicienne. Il est défini comme « l'image de soi que le locuteur construit dans son discours pour exercer une influence sur son allocutaire »

(Charaudeau et Maingueneau, 2002, p. 238).

Pour Aristote, l'ethos désigne des vertus morales (prudence, vertu, bienveillance) qui rendent l'orateur crédible. Il comporte une dimension sociale dans la mesure où l'orateur, pour convaincre s'exprime d'une certaine façon appropriée à son caractère sociale et à son appartenance sociale. En effet, le sujet reflète à la fois des valeurs intériorisées de son groupe et celles accumulées de ses propres expériences. En sciences du langage, cette notion a été reprise principalement en Analyse du discours et en pragmatique.

En pragmatique, dans sa théorie de polyphonie, Ducrot voit que l'énonciation a un rôle central dans l'élaboration de l'image de soi. En effet, c'est elle qui fait que le locuteur « se voit affublé de certains caractères, qui par contrecoup, rendent cette énonciation acceptable ou rebutante » (Ducrot, 1984: 201). Les modalités de son dire et ses comportements permettent de mieux connaître le locuteur que ce qu'il dit de lui-même. Ses qualités morales s'affichent dans son discours. L'ethos se fait parfois sur un mode implicite, mais l'énonciateur les rend observable, consciemment ou inconsciemment par son énonciation. En outre, avant toute entreprise discursive, le locuteur possède ce que Maingueneau appelle un ethos prédiscursif qu'il oppose à l'ethos discursif. Ce dernier est un prolongement de l'ethos préexistant qui relève de l'extralinguistique ou de ce qui est linguistique ; c'est-à-dire ce qui précède le discours entrepris et ce qui le compose. Autrement dit, l'auditoire se fait une certaine image du locuteur avant qu'il prenne la parole.

Le destinataire impute à l'instance d'énonciation certaines propriétés en se basant sur des données de son discours ou sur d'autres en dehors de son discours (le statut social, l'apparence, le ton de voix, les postures, l'âge, le sexe, etc.). Le sujet parlant donne de lui-même une image qui n'est pas forcément celle que lui attribue le récepteur. L'ethos mobilise l'affectivité et la raison du destinataire. Celui-ci procède en usant deux mécanismes : il fait un traitement linguistique et inférentiel de l'énoncé et mobilise des ressources cognitives de l'ordre de l'empathie (Auchlin, 2001, p. 92). L'ethos produit ne serait pas nécessairement l'effet escompté par le locuteur. Mais l'effet d'ethos ne serait pas le même sur tous les destinataires car chacun d'eux possède sa propre formation psycho-sociale. Si l'on se réfère

au discours coranique, et par là à tous les discours religieux, l'éthos du texte sacré et du Prophète dépend de la nature des récepteurs qui peuvent être facilement réceptifs ou récalcitrants. Par ailleurs, le degré de l'éthos n'est pas le même au niveau d'une même personne dans la mesure où il varie tout le long du discours au rythme des énoncés, de leurs valeurs illocutoires en relation avec les situations d'énonciation.

Selon les cas, le caractère se montre dans l'acte de l'énonciation ou se retrouve dans le discours. Le fait de le dire peut heurter le récepteur ; l'éthos est plus efficace s'il est perçu dans l'énonciation. Il y a un ethos qui préexiste au locuteur ; l'auditeur a une certaine représentation du locuteur avant même qu'il ne parle et cette représentation est étayée par son apparence physique ou sa réputation. Kerbrat-Orecchioni (1996, p. 78) va plus loin et affirme qu'il existe un ethos de communauté, c'est-à-dire des ethos conventionnels fixés à un groupe social qui partagent un même cadre culturel.

Il est question de l'éthos prédiscursif qui s'oppose à l'éthos discursif lequel se développe dans et par le discours. Le discours, en effet, articule le verbal et le non verbal ; une manière de dire renvoie à une forme de manière d'être. Dans certains écrits, cet ethos n'est pas facilement identifiable pour ne pas dire inexistant.

Un texte religieux comme le Coran suscite un ethos de n'importe quelle nature puisqu'il relève du sacré : « De toute façon, même si le destinataire ne sait rien au préalable de l'éthos du locuteur, le seul fait qu'un texte relève d'un genre de discours ou d'un certain positionnement idéologique induit des attentes en matière d'éthos. »⁴². L'éthos prédiscursif du discours coranique peut, d'emblée, être construit du fait qu'il est un discours religieux. En fait, « la représentation de la personne du locuteur antérieure à sa prise de parole, parfois dite ethos préalable ou prédiscursif, est souvent au fondement de l'image qu'il construit dans son discours : il tente en effet de la consolider, de la rectifier, de la retravailler ou de la gommer. » (Maingueneau et Charaudeau, 2002, p. 239)

⁴² Maingueneau, D, L'éthos, de la rhétorique à l'analyse du discours, Version raccourcie et légèrement modifiée de "Problèmes d'éthos", Pratiques n° 113-114, juin 2002 <http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Ethos.pdf> p. 4

Le Coran reprend, reconstruit et rectifie l'image que l'on se fait de Dieu, celle considérée comme erronée ou non valide. Ladite image est construite et vulgarisée par l'héritage, soit par des associateurs, soit par des gens du Livre. Cet ethos provient des croyances, des symboles, des valeurs de ces groupes sociaux en question. C'est une opinion collective dont émane cet ethos collectif avec lequel les groupes se distinguent, au même titre, les uns des autres en termes de caractéristiques culturelles. Les membres de ces groupes se discriminent les uns par rapport aux autres avec cet ethos construit respectivement par chaque groupe :

« C'est à Allah qu'appartient la religion pure. Tandis que ceux qui prennent des protecteurs en dehors de Lui (disent) : “Nous ne les adorons que pour qu'ils nous rapprochent davantage d'Allah”. En vérité, Allah jugera parmi eux sur ce en quoi ils divergent. Allah ne guide pas celui qui est menteur et grand ingrat. » (39 :3)

« Ce sont certes des mécréants, ceux qui disent : “En vérité, Allah est le troisième de trois.” Alors qu'il n'y a de divinité qu'Une Divinité Unique ! Et s'ils ne cessent de le dire, certes, un châtiment douloureux touchera les mécréants d'entre eux. » (5 :73)

« Certes sont mécréants ceux qui disent : “Allah, c'est le Messie, fils de Marie !” - Dis : “Qui donc détient quelque chose d'Allah (pour L'empêcher), s'Il voulait faire périr le Messie, fils de Marie, ainsi que sa mère et tous ceux qui sont sur la terre ? ... » (5 : 17)

« Les Juifs disent : “Uzayr est fils d'Allah” et les Chrétiens disent : “Le Christ est fils d'Allah”. Telle est leur parole provenant de leurs bouches. Ils imitent le dire des mécréants avant eux. Qu'Allah les anéantisse ! Comment s'écartent-ils (de la vérité) ? » (9 :30)

L'ethos est un concept hybride. En effet, l'instance subjective le montre à travers son discours en plus d'autres éléments relevant de sa personne physique, morale et sociale. Cependant dans la rhétorique antique, l'ethos est lié essentiellement à l'oralité. Pour mieux éclairer ce concept, Maingueneau (1984) introduit les notions de *garant* et d'*incorporation*. « Au-delà, l'ethos implique une manière de se mouvoir dans l'espace social, une discipline tacite du corps appréhendé à travers un comportement. Le destinataire l'identifie en s'appuyant sur un ensemble diffus de représentations sociales évaluées positivement ou

négativement, de stéréotypes que l'énonciation contribue à conforter ou à transformer.»⁴³

Au cours de la lecture, le lecteur active ce monde d'ethos qui est un ensemble de stéréotypes qui subsume un nombre de situations culturellement associées à des comportements. Autrement dit, le lecteur construit l'ethos en donnant corps au garant d'après des schèmes qui se rapportent à ce personnage (ou corps) incarné dans sa représentation. C. Kerbrat-Orecchioni conclut que « certaines différences sautent aux yeux entre les deux conceptions, rhétorique et pragmatique, de l'ethos, la principale consistant en ce que la notion aristotélicienne s'applique à des *individus*, alors qu'en pragmatique contrastive elle s'applique à des *collectifs d'individus* (des *speechcommunities*). »⁴⁴

Dans cette optique Dieu n'est pas imaginé de la même façon par tous les sujets (confessant) d'une même religion. La preuve en est qu'il est un Être suprême qui relève de la métaphysique. L'ethos se construit différemment par chacun des adeptes de la religion. De la sorte, une divinité invisible, et jamais vue, n'est pas socialement déterminable. C'est le texte sacré qui se chargerait de fournir le nécessaire à cet ethos religieux qui nous paraît composite, complexe et confus. L'ethos du discours coranique se fait directement ; Dieu énonciateur évoque ses traits de caractère dans une multitude de versets ou indirectement par des genres de discours dans le Coran.

Si l'on admet que le Coran soit un texte voué initialement à la lecture, c'est la façon de lire (*tartîl*, *tajwîd*) qui étaye le type d'ethos contenu dans le discours. C'est comme une chanson ou une épopée qui a besoin de performance orale pour soutenir son ethos. Quand le discours est psalmodié, l'ethos se renforce et l'effet pathétique s'accroît.

Dans le discours coranique, l'ethos est plutôt discursif que prédiscursif étant donné que Dieu locuteur est invisible et inaccessible à la perception humaine. Alors Dieu n'est

⁴³ Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin. coll. « U », 2004, p. 207.

⁴⁴ KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, « Système linguistique et ethos communicatif », *Cahiers de praxématique* 38, 2002, 35-57, p. 43

relativement perceptible que par le biais des versets coraniques qui en font un être doué de caractères surnaturels ou surhumains, en dehors du commun des mortels. Dans ce sens, des versets mettent en exergue des attributs de Dieu, du Coran et du Prophète qui font d'eux parfaits et irréprochables. L'ethos de Dieu dans le Coran est en quelque sorte imaginaire ou insaisissable, car chaque récepteur, selon son cadre de référence d'imagination métaphysique, se ferait une représentation singulière de Dieu invisible, jamais vu par personne, qui est hors du commun social, physique, ou psychologique. Les qualificatifs que l'on appelle en tradition les Beaux noms contribuent à définir l'essence divine.

Bienveillance et puissance divines

Le Coran ne cesse de rappeler la bienveillance de Dieu envers les hommes et notamment envers ceux qui croient à son message. Un grand nombre de versets le présentent comme bien disposé à l'égard des hommes. La preuve en est que tout comportement divin va généralement dans ce sens quoiqu'il paraisse inacceptable ou pénible du point de vue humain. Les versets prescripteurs se clôturent souvent par des allusions à la puissance, à la sagesse, à la justice ou à la bonté de Dieu. C'est ainsi que les lois promulguées trouvent leur bien-fondé. Le récepteur aurait, par suite, une disposition à accepter les actes de langage contenus dans les versets révélés. La législation oblige les fidèles de par les attributs de bonté divine orientée vers le bonheur des destinataires.

L'ethos se manifeste dans l'insertion de la tolérance et l'indulgence du Législateur suprême envers des infractions humaines au sein des lois interdisant des aliments ou des actes aux croyants sous l'effet de la contrainte : « Le législateur est bon; mais parce qu'il tient compte des situations où les croyants se trouvent parfois engagés ; il n'impose donc pas ce qui irait au-delà de leurs forces. (Cf. II, 233 ; 286 ; VII, 42; etc.). »⁴⁵

Par ailleurs, la création et l'organisation du cosmos est une miséricorde divine :

⁴⁵ Michel Allard, *Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran*, Studia Islamica, No. 15 (1961), pp. 5-21
Maisonneuve & Larose .URL: <http://www.jstor.org/stable/1595132> p. 11

« Et les bestiaux, Il les a créés pour vous ; vous en retirez des [vêtements] chauds ainsi que d'autres profits. Et vous en mangez aussi. Ils vous paraissent beaux quand vous les ramenez, le soir, et aussi le matin quand vous les lâchez pour le pâturage. Et ils portent vos fardeaux vers un pays que vous n'atteindriez qu'avec peine. Vraiment, votre Seigneur est Compatissant et Miséricordieux. Et les chevaux, les mulets et les ânes, pour que vous les montiez, et pour l'apparat. Et Il crée ce que vous ne savez pas. » (16 : 5-8)

« C'est ainsi qu'Allah fait pénétrer la nuit dans le jour, et fait pénétrer le jour dans la nuit. Allah est, certes, Audient et Clairvoyant. C'est ainsi qu'Allah est Lui le Vrai, alors que ce qu'ils invoquent en dehors de Lui est le faux; c'est Allah qui est le Sublime, le Grand. N'as-tu pas vu qu'Allah fait descendre l'eau du ciel, et la terre devient alors verte ? Allah est Plein de bonté et Parfaitement Connaisseur. À Lui appartient ce qui est dans les cieus et sur la terre. Allah est le seul qui se suffit à Lui-Même et qui est Le Digne de louange ! N'as-tu pas vu qu'Allah vous a soumis tout ce qui est sur la terre ainsi que le vaisseau qui vogue sur la mer par Son ordre ? Il retient le ciel de tomber sur la terre, sauf quand Il le permettra. Car Allah est Plein de bonté et de miséricorde envers les hommes. C'est Lui qui vous donne la vie puis vous donne la mort, puis vous fait revivre. Vraiment l'homme est très ingrat. » (22 : 61-66)

Le discours coranique montre Dieu créateur comme bienfaiteur avec tout ce qu'il a créé comme objets matériels en faveur des Hommes. Ces derniers ne sont qu'une manifestation de la disposition bienveillante de Dieu ainsi que de sa puissance. C'est une façon de légitimer l'ethos véhiculé par les valeurs illocutoires des actes de langage. Des attitudes discursives de Dieu affable se manifestent dans la mise des autres créatures en disposition des hommes pour qu'ils s'en servent. C'est une manière, plus ou moins concrète, de valider le dit du Coran à propos de Dieu, dont les qualités sont mises en scène dans les versets, rendant compte de ses actes d'ici-bas et ceux de l'au-delà.

D'ailleurs, si Dieu crée, ce n'est pour lui-même, la création est destinée aux hommes :
« C'est Lui qui vous a fait la terre pour lit, et le ciel pour toi ; qui précipite la pluie du ciel et par elle fait surgir toutes sortes de fruits pour vous nourrir, ne Lui cherchez donc pas des égaux, alors que vous savez (tout cela). » (2 :22)

Voici un exemple parmi tant de versets qui font état de l'attention spéciale de Dieu à ses sujets :

« Allah, c'est Lui qui a créé les cieux et la terre et qui, du ciel, a fait descendre l'eau ; grâce à laquelle Il a produit des fruits pour vous nourrir. Il a soumis à votre service les vaisseaux qui, par Son ordre, voguent sur la mer. Et Il a soumis à votre service les rivières. Et pour vous, Il a assujetti le soleil et la lune à une perpétuelle révolution. Et Il vous a assujetti la nuit et le jour. Il vous a accordé de tout ce que vous Lui avez demandé. Et si vous comptiez les bienfaits d'Allah, vous ne sauriez les dénombrer. L'homme est vraiment très injuste, très ingrat. » (16 : 32-34).

De cela, nous pouvons déduire un rapprochement entre les versets coraniques et les signes de la puissance et de la création divine, les deux sont mis en relation pour prouver l'existence de Dieu et ainsi exhorter les humains à y croire. Un autre aspect de l'ethos concerne les qualités de suprématie de Dieu. Ce dernier, visible ou invisible, fait ce qui bon lui semble, sait et pardonne tout mais aussi tourmente selon son plaisir. En somme, il règne sur tout l'univers. Pourtant, il est prévenant envers les humains dont la majorité est des ingrats ou des ignorants. Et le Coran parle de Dieu, envoyant des messagers et ayant fait descendre le Livre pour le salut de ses destinataires. Dieu, avec ses qualités se montre donc soucieux du sort des humains.

Dieu locuteur emprunte des vocables issus des émotions partagées avec les hommes, ou avec certains groupes d'entre eux, comme clauses de fin de versets : « car Allah, certes est Compatissant et Miséricordieux pour les hommes » (2 :143), « qui est compatissant et miséricordieux envers les croyants. » (9 : 128). Pour insister davantage sur la miséricorde divine, la formule de *basmalah* laquelle introduit chaque sourate, exceptée celle portant le numéro 9 (le désaveu ou le repentir), fait suivre immédiatement le nom **Allâh** d'attributs tels que **le miséricordieux** et **le tout miséricordieux**. Cette double miséricorde est rappelée chaque fois que l'on veut lire un chapitre coranique ou en citer une partie. Ce rappel ponctue ainsi le discours coranique pour accentuer l'ethos de Dieu puisque les arguments fondés sur la raison ne suffisent pas toujours pour influencer les destinataires.

Considérons les versets suivants où l'on trouve une description qui donne une idée sur des particularités de Dieu :

« C'est Lui Allah. Nulle divinité autre que Lui, le Connaisseur de l'Invisible tout comme du visible. C'est Lui, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux. C'est Lui, Allah. Nulle divinité que Lui; Le Souverain, le Pur, L'Apaisant, Le Rassurant, le Prédominant, Le Tout Puissant, Le Contraignant, L'Orgueilleux. Gloire à Allah ! Il transcende ce qu'ils Lui associent. C'est Lui Allah, le Créateur, Celui qui donne un commencement à toute chose, le Formateur. À Lui les plus beaux noms. Tout ce qui est dans les cieux et la terre Le glorifie. Et c'est Lui le Puissant, le Sage. » (59 : 22-24)

On retrouve également une sourate, en l'occurrence la sourate 112, qui donne une certaine image ou idée générale à propos de Dieu qui transcende les propriétés de toutes les créatures : « Dis : "Il est Allah, Unique. Allah, Le Seul à être imploré pour ce que nous désirons. Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus. Et nul n'est égal à Lui". » C'est l'essentiel de la conception de Dieu. Le discours coranique insiste inlassablement sur l'idée d'unicité de Dieu de telle sorte que toute faute est pardonnable à part le fait de lui associer une autre divinité : « Certes Allah ne pardonne pas qu'on Lui donne quelque associé. À part cela, Il pardonne à qui Il veut. Mais quiconque donne à Allah quelque associé commet un énorme péché. » (4 : 48). Ce fait d'ethos s'expliquerait par des qualités de prééminence et de supériorité dont Dieu se désigne, et que tout autre être ne possède pas. Par suite, dans le Coran, les dogmes chrétiens de trinité ou d'incarnation sont accusés de porter atteinte à Dieu.

En effet, dans le Coran, Dieu qui est omnipotent, omniscient et omniprésent, connaît les moindres pensées de l'homme et se suffit à lui-même. Il est en outre le souverain des mondes, et est incomparable, impossible de le décrire même si quelques descriptions lui attribuent des caractères anthropomorphiques (nous avons traité ceci dans le chapitre relatif à la sémiotique coranique, voir p. 312). Le Coran nie l'idée biblique selon laquelle Dieu aurait créé l'univers en six jours et se serait reposé le septième jour : « En effet, Nous avons créé les cieux et la terre et ce qui existe entre eux en six jours, sans éprouver la moindre lassitude. » (50 :38). De la sorte, toutes les défaillances physiques (fatigue, sommeil, faim, etc.) qui peuvent atteindre les hommes, Dieu s'en trouve exempt ; il n'a pas besoin de repos pour accomplir sa tâche de Créateur. Ces insuffisances ne sont pas dignes de celui qui est responsable de régir tout un univers, immense et incommensurable. Par conséquent, faire de

Dieu une telle représentation anthropomorphique serait considéré comme blasphématoire. En réalité, contrairement à Dieu qui ne crée pas pour tirer profit de ses créatures, les humains, par besoin, inventent pour se servir de leurs inventions. Si nous considérons des versets qui définissent les qualités divines, les qualités humaines par rapport à lui sont très infimes.

« Dis : “Devais-je prendre pour allié autre qu'Allah, le Créateur des cieux et de la terre ? C'est Lui qui nourrit et personne ne Le nourrit. Dis : “On m'a commandé d'être le premier à me soumettre”. Et ne sois jamais du nombre des associateurs. » (6 :14)

« Les regards ne peuvent l'atteindre, cependant qu'Il saisit tous les regards. Et Il est le Doux, le Parfaitement Connaisseur. » (6 : 103)

« Et Allah sait ce que vous cachez et ce que vous divulguez. » (16 :19) « Nous avons effectivement créé l'homme et Nous savons ce que son âme lui suggère et Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire. »(50 : 16)

Si l'on recense ces qualités divines, il serait ainsi catégoriquement inadmissible et impardonnable de porter atteinte à l'unicité de Dieu. Le discours coranique fait de cette idée son idée pivot ou son cœur même.

Le Coran, discours exceptionnel :

Le Coran se donne comme un texte auquel ne doit avoir accès que les personnes en état de purification. Autrement dit, il faut se soumettre à des règles de conduite en lisant le Coran : « Et c'est certainement un Coran noble, dans un Livre bien gardé, que seuls les purifiés touchent » (56 : 75-77). Il n'est pas permis aux fidèles de le lire en étant en état d'impureté majeure (après un rapport sexuel, une éjaculation, une menstruation), il est préférable de faire des ablutions comme l'on fait avant les prières. D'autre part, il est commandé de prononcer des formules en commençant et en finissant la lecture. À titre d'exemple, dire « je me réfugie auprès de Dieu contre Satan » conformément au verset : « Lorsque tu lis le Coran, demande la protection d'Allah contre le Diable banni. » (16 :98)

En considérant les versets ci-après, nous constatons une forte autodéfense de son statut de révélation au même titre que des Écritures qui l'ont précédé :

« C'est ainsi qu'Allah, le Puissant, le Sage, te fait des révélations, comme à ceux qui ont vécu avant toi. » (42 :3)

« Alif, Lam, Ra. (Voici) un livre que nous avons fait descendre sur toi, afin que - par la permission de leur Seigneur - tu fasses sortir les gens des ténèbres vers la lumière, sur la voie du Tout Puissant, du Digne de louange, » (14 : 1)

« Ceux à qui Nous avons donné le Livre reconnaissent (le Messenger Muhammad) comme ils reconnaissent leurs propres enfants. Ceux qui font leur propre perte sont ceux qui ne croient pas. » (6 :20)

« Dis : “Quiconque est ennemi de Gabriel doit connaître que c'est lui qui, avec la permission d'Allah, a fait descendre sur ton cœur cette révélation qui déclare véridiques les messages antérieurs et qui sert aux croyants de guide et d'heureuse annonce”. » (2 :97)

La valeur de crédibilité du Coran se voit dans sa conformité avec les Écritures antérieures. Le Coran se présente comme discours dévoilant le dissimulé dans les Livres et que les gens du Livre tentent de garder caché parmi leur élite : « Et ceci était déjà mentionné dans les écrits des anciens (envoyés). N'est-ce pas pour eux un signe, que les savants des Enfants d'Israël le sachent ? » (26 :196-197).

Nous avons abordé ci-dessus des éléments du métadiscours coranique (voir p. 371) et nous avons vu les traits dont s'auto-qualifie le Coran. Il est de même de l'éloge du prophète. Tous ces éléments sont en mesure de contribuer à l'élaboration de l'ethos coranique. Il se présente comme un discours inimitable et défie ses destinataires d'en produire un exemplaire ou seulement quelques-unes de ses subdivisions. Des versets désignent le Coran comme discours sans faille (par exemple (41, 41-44)).

5.3.2 Le pathos

Les émotions et les autres effets psychologiques produits chez le destinataire par le discours se réactivent. Elles font partie de la stratégie sur laquelle joue la mise en discours. À propos de l'impact de l'émotion, la rhétorique nous apprend que le pathos, qui s'adresse à la subjectivité et aux instincts des individus, constitue un moyen d'emporter la résolution au-delà

de la raison en employant des registres sémiotiques qui dépassent la dimension rationnelle surtout quand il s'agit de la foi religieuse. L'idée essentielle est « qu'il est impossible de construire un objet de discours sans construire simultanément une **attitude émotionnelle** vis-à-vis de cet objet » (Charaudeau et Maingueneau, 2002, p. 424)

Chaque être humain a une partie plus ou moins prépondérante occupée par des préoccupations d'ordre psychosocial. Goffman est en particulier à l'origine de la théorie des « faces », selon laquelle « tout individu possède une face « positive » (une image sociale qu'il cherche à valoriser) et une face « négative » (un territoire qu'il cherche à protéger). Or, toute énonciation est susceptible de menacer ces « faces » » (Maingueneau, 2009, pp. 136-137). Les Mecquois avaient un patrimoine légué par leurs ancêtres et qui constituait leur « face » à protéger. Le Coran était senti comme menaçant cette « face ». Ses enseignements sont vus comme une outrage, un outrage que les notables de la région redoutaient ; ils allaient perdre leurs prérogatives. Certains éprouvaient de l'humiliation tandis que d'autres se voyaient réhabilités par la teneur du discours coranique. Ce dernier recourait au métadiscours pour influencer ses destinataires, il rehausse et renforce la face positive surtout de ses partisans et menace la face négative de ses opposants.

L'éloge de destinataires : un aspect du pathos coranique

Tout discours produit un effet sur son récepteur et à fortiori s'il s'agit d'un discours considéré comme Parole de Dieu. Cela dépend de la relation entretenue avec le discours. Il n'aurait pas le même impact sur un sceptique que sur un religieux dévoué pour qui ce discours est un moment de dévotion.

Le Coran loue l'attitude de ceux qui l'entendent et y réagissent, cœurs et corps. Des versets font l'éloge des effets physiques et psychiques produits sur des auditeurs du Coran :

« Allah a fait descendre le plus beau des récits, un Livre dont [certains versets] se ressemblent et se répètent. Les peaux de ceux qui redoutent leur Seigneur frissonnent (à l'entendre); puis leurs peaux et leurs cœurs s'apaisent au rappel d'Allah. Voilà le [Livre] guide d'Allah par lequel Il guide qui Il veut. Mais quiconque Allah égare n'a point de guide » (39 : 23).

Dieu prend en compte les conditions de ses destinataires : « Allah veut vous alléger (les obligations,) car l'homme a été créé faible. » (4 : 28). Il qualifie les destinataires de certains énoncés coraniques d'attributs élogieux, ex : « Tirez-en une leçon, ô vous êtes doués de clairvoyance. » (59 : 2), « Il expose les signes pour les gens doués de savoir. » (10 : 5), « Celui qui sait que ce qui t'est révélé de la part de ton Seigneur est la vérité, est-il semblable à l'aveugle ? Seuls les gens doués d'intelligence réfléchissent bien (13 : 19), « Seuls les doués d'intelligence se rappellent. » (39 : 9) (Voir aussi (3 : 190), (20 : 128), etc.). Ces versets indiquent que les destinataires ne sont pas tous dotés des mêmes compétences pour être capable d'appréhender le message divin. Il y a une élite qui peut accéder à ce stade.

Si le Coran insiste sur des effets physiologiques et psychologiques, c'est pour mettre l'accent sur la prégnance du discours coranique qui influence ceux qui croient vraiment en Dieu ; ils pleurent, ils s'apaisent, leurs yeux débordent de larmes (5 :83), ils pleurent, tombent et prosternent (17 :107-109), (19 :58)

Les versets renforcent la foi des fidèles et leur donnent confiance en Allâh : « Les vrais croyants sont ceux dont les cœurs frémissent quand on mentionne Allah. Et quand Ses versets leur sont récités, cela fait augmenter leur foi. Et ils placent leur confiance en leur Seigneur.» (8 : 2). En fin de compte, la communauté prêchée par le discours coranique est considérée comme étant la meilleure et est privilégiée. Faire partie de ce large groupe serait un grand privilège selon le Coran. Ce verset à portée laudative obligerait un croyant :

« Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah. Si les gens du Livre croyaient, ce serait meilleur pour eux, il y en a qui ont la foi, mais la plupart d'entre eux sont des pervers. » (2 : 110.)

Il n'est pas uniquement question de ceux qui sont de confession musulmane, mais le Coran loue l'attitude des gens de Livre qui réagissent à l'écoute des versets :

« Il y a certes, parmi les gens du Livre ceux qui croient en Allah et en ce qu'on a fait descendre vers vous et en ceux qu'on a fait descendre vers eux. Ils sont humbles envers Allah, et ne

vendent point les versets d'Allah à vil prix. Voilà ceux dont la récompense est auprès de leur Seigneur. En vérité, Allah est prompt à faire les comptes. » (3 : 199).

Nous constatons particulièrement la louange des chrétiens qui ne s'enflent pas d'orgueil contrairement aux juifs ou aux associateurs, lesquels sont des ennemis de la révélation :

« Et quand ils entendent ce qui a été descendu sur le Messager [Muhammad], tu vois leurs yeux déborder de larmes, parce qu'ils ont reconnu la vérité. Ils disent : “ô notre Seigneur ! Nous croyons : inscris-nous donc parmi ceux qui témoignent (de la véracité du Coran) » (5 : 83).

Louer quelqu'un est en mesure de le rendre réceptif au discours que l'on tient. La persuasion touche davantage lorsque la personnalité du destinataire est mise en valeur. Au moins, il peut être méfiant ou sympathisant et éviterait d'être adversaire et anti-énonciataire.

En revanche, il blâme l'endurcissement des non croyants dont les cœurs sont impénétrables. En réalité, ils étaient conscients de l'effet captivant que le discours pouvait avoir sur son auditeur. C'est pourquoi ces propos des dénégateurs dans ce verset : « Et ceux qui avaient mécru dirent : “Ne prêtez pas l'oreille à ce Coran, et faites du chahut (pendant sa récitation) afin d'avoir le dessus” » (41 : 26). En effet, des récits traditionnels rapportent que certains notables de Quraysh, piqués de curiosité, souhaitent connaître le secret de la tentation exercée par le Coran.

D'un autre côté, l'accent est mis sur les descriptions saisissantes des épisodes terrifiants dans lesquels les damnés seraient torturés impitoyablement. L'annonce du Jugement dernier constitue un thème pivot de la prédication des sourates coraniques. :

« Ô hommes ! Craignez votre Seigneur. Le séisme [qui précédera] l'Heure est une chose terrible. Le jour où vous le verrez, toute nourrice oubliera ce qu'elle allaitait, et toute femelle enceinte avortera de ce qu'elle portait. Et tu verras les gens ivres, alors qu'ils ne le sont pas. Mais le châtement d'Allah est dur. » (22 :1-2)

Cela laisse entendre l'importance de l'enfer et la crainte qu'il inspire dans l'accentuation du pathos dans le discours coranique.

Parallèlement, la description des jouissances copieusement disponibles toucherait les destinataires qui aspirent à une vie de luxe d'autant plus que l'on s'adresse parfois aux instincts et aux besoins secondaires (sécurité, calme, paix, etc.). Répéter inlassablement la description de la menace et de la promesse n'est certainement pas arbitraire. En effet, ces descriptions susciteraient chez le récepteur des émotions, et lui imposeraient, par contrainte ou par peur, la foi. Les transes terribles évoquées dans le Coran et qui saisissent les gens devant Dieu le Juge sont affreuses. À cet égard, les mécanismes de l'identification empathique sont visés par l'action discursive de l'énonciateur. Il montre des scènes émouvantes semblables des stimuli qui déclenchent l'adhésion du destinataire au message coranique.

De même, l'évocation des plaisirs dont jouiraient les demeurants au Paradis est en mesure d'attirer l'attention de ceux qui aspirent à ce type de jouissance. D'autant plus, ces dernières ne sont que des signes mis en lien avec des signes proches que sont des agréments qui peuvent séduire les auditeurs visés. Dans le Paradis, la sémiologie du confort se manifeste dans les équipes qui assurent le service des hôtes et la qualité de ce qui est servi.

D'un autre côté, nous avons parlé ci-haut du *tajwîd*. Ce mode de vocalisation et de mise en musique du discours coranique participe d'éléments qui accentuent l'effet de pathos. Dans des lectures des vedettes de psalmodie coranique, l'auditoire réagit avec l'art du récitant, d'autant plus lorsqu'il coïncide avec des passages émouvants. Le recours à l'écoute de texte sacré avec du *tajwîd* est une forme de relaxation spirituelle, de décharge, de délassement. Cet art est susceptible de toucher même celui qui ne comprend pas l'arabe car il fait prévaloir l'émotionnel sur l'intellectuel. Aujourd'hui, les supports de diffusion (CD, chaîne de télévision ou de radio, etc.) contribuent à l'accès facile à ce type de moments.

Il faudrait noter le rôle important de l'esthétique de forme et de contenu dans le Coran. Un message parfait dans un moule parfait donnerait un air agréable qui faciliterait la foi et la

conversion des destinataires. Leur réceptivité devient plus aisée en écoutant la récitation rythmée d'un message qualifié de subliminal, car il évite des discours licencieux. À ce titre, il faudrait reconnaître que le rythme, la poésie, sont un plaisir naturel chez l'homme et ont un effet proche de celui de parole « magique ». Y avoir recours capte l'attention de son auditeur.

Le Coran enjoint le Prophète à psalmodier le Coran. En effet, la psalmodie a un impact très profond sur les cœurs. Elle est fort recommandée même à celui qui n'en comprend pas le sens. Au moins, il serait apte à en saisir la musicalité : « La psalmodie du Coran ne fait pas exception, mais l'émotion qu'elle suscite a bien sûr une teneur particulière, puisqu'elle naît de la réception de la Parole comme si celle-ci était révélée à chaque fidèle à chaque instant » (*Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 711)

Un autre aspect du pathos vient s'ajouter aux éléments cités ci-dessus, en l'occurrence des arts graphiques. Avec leurs techniques respectives, les graphistes et les calligraphes recherchent à mettre en valeur le discours coranique ou ses segments, d'autant plus que des supports télévisuels épousent l'audio au graphique et tant d'autres techniques d'animation et de montage pour émouvoir le récepteur avec ce type spécifique d'énonciation. En effet chaque concepteur met son empreinte énonciative au contenu du discours qu'il reproduit à sa façon. La calligraphie a atteint aujourd'hui un stade avancé et prend pour objet artistique les versets coraniques. Souvent dans plusieurs versions, la sourate inaugurale du Coran subit une mise en page singulière

Un aspect du pathos se manifeste dans les récits coraniques dans lesquels les prophètes et d'autres personnages ressemblent à des héros en raison des épreuves auxquels Dieu les soumet. Ces situations suscitent de la pitié, de la crainte et de la sympathie envers eux. La sourate 12 (Joseph), un exemple de ce genre, met en scène Joseph qui a subi et souffert depuis son enfance à son âge adulte, mais qui finit par avoir un sort glorieux. Tous ces éléments traités sont en mesure de transformer efficacement les consciences des lecteurs et des auditeurs du Coran, aussi bien au niveau du contenu qu'au niveau de la forme.

Comme un autre genre de pathos, le Coran se présente comme un discours qui apporte de la sérénité. Y recourir pourrait dissiper les soucis dont les gens sont confrontés dans ce monde. Le Coran a des bienfaits spirituels, le *dhikr* est une paix et une protection : « Ceux qui ont cru, et dont les cœurs se tranquilissent à l'évocation d'Allah ». N'est-ce point par l'évocation d'Allah que se tranquilissent les cœurs ? » (13 :28)

Par contre, la négligence des versets conduit au malheur dans la vie d'ici-bas et dans celle de l'au-delà :

« Et quiconque se détourne de Mon Rappel, mènera certes, une vie pleine de gêne, et le Jour de la Résurrection Nous l'amènerons aveugle au rassemblement ». Il dira : "Ô mon Seigneur, pourquoi m'as-Tu amené aveugle alors qu'auparavant je voyais ?" [Allah lui] dira : "De même que Nos Signes (enseignements) t'étaient venus et que tu les as oubliés, ainsi aujourd'hui tu es oublié". Ainsi sanctionnons-nous l'outrancier qui ne croit pas aux révélations de son Seigneur. Et certes, le châtement de l'au-delà est plus sévère et plus durable. » (20 : 124-127).

Le pathos coranique procède de deux façons : soit en attrayant soit en menaçant. Pour consoler le Prophète, le Coran relate des récits rassurants. Il y est question des attitudes des peuples anéantis pour avoir démenti leurs Prophètes. De même, les Mecquois, destinataires aussi, seraient incriminés et culpabilisés de ressembler aux peuples ayant affiché leur ingratitude, et ce faisant ces Mecquois courraient ainsi un risque d'avoir le même sort qu'eux :

« Et s'ils te traitent de menteur, eh bien, ceux d'avant eux avaient traité (leurs Messagers) de menteurs, cependant que leurs Messagers leur avaient apporté les preuves, les écrits et le Livre illuminant. Puis j'ai saisi ceux qui ont mécru. Et quelle réprobation fut la Mienne. » (35 : 25-26)

5.3.3 Le logos :

Le discours coranique ne se donne pas comme un texte argumentatif sous forme d'un traité systématique. Pourtant, il se présente ainsi si l'on rassemble des arguments épars dans ses segments. Nous repérons dans le Coran des versets qui appellent à l'exercice de la raison. Il est intensément polémique et apologétique puisqu'il tend à changer la donne du contexte de

l'Arabie., Il faut, à tout prix convaincre ou persuader ses destinataires de la véracité de ce qu'il vient prêcher. En effet, argumenter, c'est présenter des arguments en vue de changer une réalité (attitudes, représentations, points de vue, comportements, etc.) en faisant usage de différents types d'arguments logiques ou psychologiques. Le texte coranique résonne des arguments ou preuves naturalistes des merveilles de la création de l'homme mais aussi de l'harmonie qui règne dans l'univers.

Notons que le mot *'aql* [raison] n'existe pas dans le Coran. Mais on retrouve le verbe *'aqala* et ses synonymes ou parasyonymes. Ils sont souvent utilisés après un appel à admirer, à contempler, à méditer la création divine ou ses merveilles sur ce monde. Ces substituts du verbe *'aqala* sont employés dans des segments de structure syntaxique et stylistique presque identiques qui deviennent des leitmotifs coraniques, tels que « qui se souviennent », « qui réfléchissent », « qui raisonnent », etc. Parfois, il est question de l'emploi des contraires de ces substituts-là à la forme négative quand il s'agit de ceux qui sont réfractaires au message coranique. Le Coran invite les gens à bien méditer pour comprendre qu'il n'est que d'origine divine : « Ne méditent-ils donc pas sur le Coran ? S'il provenait d'un autre qu'Allah, ils y trouveraient certes maintes contradictions ! » (4 :82).

Malgré l'absence du mot *raison* (*'aql*) le mot *cœur* (*qalb*) tient lieu de l'organe central de la perception dans plusieurs versets coraniques. D. Gimaret indique que « les théologiens Mu'tazilites ne font aucunement une distinction entre le *'aql* et le *qalb* en tant qu'ils seraient l'un et l'autre le siège d'états psychiques spécifiques. Selon eux, le *'aql* n'est rien d'autre qu'un ensemble de connaissances, mais le siège de tous les états psychiques sans exception (volonté, amour, réflexion, etc.), c'est le *qalb*. » (Arkoun, 2016, p. 268). La distinction *'aql/qalb* n'est qu'une idée moderne que l'on ne devrait pas appliquer au Coran. Ce dernier contient un appel à le méditer : « Ne méditent-ils pas sur le Coran ? Ou y a-t-il des cadenas sur leurs cœurs ? » (47 : 24) Dans ce verset, la méditation est un acte assigné au cœur. La raison dans le Coran, ne va dans le sens des philosophes hellénistes, lequel est fondé sur la notion de l'intellect.

Pour un théologien le *'aql* est un ensemble de connaissances évidentes sans quoi une personne ne serait pas un *moukallaf* (sujet de droit et de religion), personne jouissant des facultés de discernement qui lui offre la possibilité de répondre des devoirs légaux de la charia. Être doté d'une raison est une condition principale pour accomplir des actes culturels et juridiques. Étymologiquement parlant, le mot *'aql*, qui dérive du *'aqala*, désigne le lien par lequel un cavalier, un chamelier attache sa monture. Cette idée est contenue dans le lien, la relation de puberté et de responsabilité assumée devant les lois de la charia. Il doit « brider » ses désirs, ses exubérances, ses fantaisies, ses débordements, etc. L'interdiction des boissons enivrantes, qui débrident les caprices et les passions, irait dans ce sens. En fin de compte, « La raison à laquelle le Coran fait appel, c'est tout simplement l'intelligence, entendue comme aptitude à saisir une preuve comme telle » (Arkoun, 2016, p. 247)

En réalité, Dieu agit sur cet organe, il le rend réceptif à la foi, le rend endurci, aveugle, abandonné à l'impureté. En voici des exemples de versets : « et sachez qu'Allah s'interpose entre l'homme et son cœur » (8 : 24), « Voilà ceux dont Allah n'a point voulu purifier les cœurs. » (5 : 41) « Ce sont ceux-là dont Allah a scellé les cœurs et qui suivent leurs propres passions. » (47 : 16)

Le Coran se veut un discours qui donne de la lumière, dans un sens figuré, aux hommes. Une activité de perception est suggérée par le verbe *'aqala*. Or, « cette perception consiste à la fois en rétention, une remémoration, un souvenir (*tafakkara*, *tadakkara*), une saisie du discours (*faqaha*), un sentiment intime du sens (*ša'ara*) et, finalement, une science immédiate et totalisante (*'alima*) qui entraîne l'assentiment, la soumission à l'autorité de la Parole créatrice. » (Arkoun, 2016, p. 210)

Dans des théories modernes de pédagogie l'on parle des intelligences multiples et parmi elles figure l'intelligence affective. Le cœur, et par extension la poitrine, est considéré dans le Coran comme siège de l'émotion, de l'intelligence, de la méditation, et Dieu peut accéder à ce qui s'y déroule. D'ailleurs, des recherches modernes se sont lancées dans des projets visant à voir si le cœur posséderait des cellules réfléchissantes. Faisons appel aussi à Pascal avec sa citation très célèbre : « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas »

L'appel coranique à la mise en œuvre de la méditation, au raisonnement, « c'est un appel à un être total, à l'être psychique qui a des possibilités d'intelligence, mais aussi des dispositions affectives ; c'est à cet être psychique total, cette conscience indivise qu'il est fait appel dans le Coran » (Arkoun, 2016, pp. 248-249)

Face à de nouveaux signes donnés à percevoir, l'attitude de non-réception des infidèles est mue par un attachement à un système de valeurs ancré dans la pensée collective. Le « bon sens » serait le « sens commun », le « sens des anciens ». Le fonctionnement de la raison est inhibé par la prédilection aux croyances des ancêtres et le refus délibéré des nouveaux univers de signes jugés intrus à la culture des destinataires visés.

L'essentiel du logos coranique est d'argumenter sur l'existence de Dieu créateur de tout, auquel reviendraient toutes les créatures pour juger de leurs œuvres quand elles seraient ressuscitées après la fin du monde. L'air polémique du Coran se manifeste principalement dans les formes binaires question/réponse, dont chacune commence par le verbe *dire*. D'autre part, on retrouve également la formule, évoquée dans le chapitre consacré à la contextualisation du Coran, qui commence par la question adressée au Prophète et la réponse suggérée par le Coran : « *ils t'interrogent... Dis...* ».

Le Prophète n'est que transmetteur de l'argument qui ne lui appartient pas ; c'est-à-dire que par son intervention en tant qu'allocutaire, il « exerce sa force particulière de proposition, son efficacité, dans l'élaboration conjointe de l'effet de sens » (Jacques, 1983, p. 61)⁴⁶. Beaucoup de versets, comme le suivant, confirment cette idée : « Dis : “Je ne suis pas une innovation parmi les messagers ; et je ne sais pas ce que l'on fera de moi, ni de vous. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé ; et je ne suis qu'un avertisseur clair”. » (46 : 9)

Le Coran est un discours didactique qui vient subvertir l'état des choses avec ses nouveautés étrangères telles que la culture tribale du Hijâz, qui n'a pas de Livre. Cela revient à dire que le Coran ne donne pas la plaidoirie au Prophète au sujet des thèmes délicats. Il

⁴⁶ Cité par Ben Taïbi (2009, p80)

serait tombé dans des bévues qui porteraient atteinte au discours coranique et à sa mission de prophète. Il ne lui serait pas permis de dire n'importe quoi ; tout doit se faire sous la supervision de Dieu.

En sus de sa démonstration à propos de l'existence de Dieu, le discours coranique a développé des arguments à propos de différents thèmes notamment celui de l'unicité de Dieu, d'où l'argumentation massive contre les polythéistes pour leur rendre compte de leurs erreurs. De ce fait, le Coran instaure un nouveau registre non connu dans la culture arabe de l'Arabie. L'on rapporte dans les traditions que les Qurayshites cherchaient le soutien des juifs en vue de réduire Mahomet au silence.

À titre d'exemple, nous trouvons des idées polémiques dispersées au sujet du monothéisme. En effet, on retrouve des assertions selon lesquelles Dieu a « installé » ce type de religion originelle chez les êtres humains depuis leur père Adam, mais ces derniers s'en sont détournés. Selon Cuypers & Gabillot (2014, pp. 66-67), les mots qui renvoient à ce contrat sont *fitra*, *sibgha*, *hanifiyya* et *mîthâq*.

L'adoration des statues est considérée dans le Coran comme faire chuter la dignité humaine dans l'humiliation. Les idoles ne peuvent se servir de rien et à plus forte raison se servir de ceux qui les adorent : « Il dit : “Adorez-vous donc, en dehors d'Allah, ce qui ne saurait en rien vous être utile ni vous nuire non plus. Fi de vous et de ce que vous adorez en dehors d'Allah ! Ne raisonnez-vous pas ?” » (21 : 66-67). Ces deux versets viennent dans un contexte de polémique entre Abraham et les idolâtres de son peuple qui étaient obstinés et ne voulaient pas faire arbitrer leurs raisons.

En réalité, dans le récit coranique, Abraham a détruit les idoles pour leur prouver qu'elles ne peuvent se protéger elles-mêmes contre un acte d'agression d'une créature humaine. Cet événement vise à démontrer la sottise de ceux qui adorent ce qui ne peut donner ce dont il est lui-même démuné. Il s'agit d'un conflit entre le rationalisme et l'illogisme. Un autre type d'argumentation démonstrative, dans les versets 75-83 de la 6^{ème} sourate, fait penser à un discours presque monologique tenu par Abraham en quête d'une parfaite divinité.

En effet, il avait successivement opté pour des divinités une étoile, la lune et le soleil, mais il constaté leur fugacité. Il les a tous désavoués. Il s'agit d'une leçon de démonstration qui laisse à l'intéressé de découvrir par lui-même le bien-fondé de ce que l'on veut prouver.

La stratégie discursive du Coran s'inscrit dans les dialogues entre le patriarche des prophètes et son peuple. Dans cette perspective, il y a une double énonciation : les polythéistes mecquois sont devenus indirectement les destinataires du discours d'Abraham. Ce dernier, dans un autre passage s'efforce de faire prendre conscience à son père de l'aberration d'adorer les idoles. Son argumentation privilégie une stratégie basée sur une tonalité émotionnelle pour toucher aussi bien la raison que le cœur. Il se montre comme un bon conseiller à l'aide d'un ton polémique puis lyrique :

« Lorsqu'il [Abraham] dit à son père : “ô mon père, pourquoi adores-tu ce qui n'entend ni ne voit, et ne te profite en rien ? Ô mon père, il m'est venu de la science ce que tu n'as pas reçu ; suis-moi, donc, je te guiderai sur une voie droite. Ô mon père, n'adore pas le Diable, car le Diable désobéit au Tout Miséricordieux. ô mon père, je crains qu'un châtement venant du Tout Miséricordieux ne te touche et que tu ne deviennes un allié du Diable” » (19 : 42-45).

Abraham tentait de réfuter les croyances d'animisme en se servant des démarches de rationalisation qui atteint même un degré d'ironie.

La création du macrocosme est avancée par le Coran en tant que signe d'existence de Dieu puissant qui est à l'origine de toutes ses merveilles :

« En vérité, dans la création des cieux et de la terre, et dans l'alternance de la nuit et du jour, il y a certes des signes pour les doués d'intelligence, qui, debout, assis, couchés sur leurs côtés, invoquent Allah et méditent sur la création des cieux et de la terre (disant) : “ Notre Seigneur ! Tu n'as pas créé cela en vain. Gloire à Toi ! Garde-nous du châtement du Feu. » (3 :190-191).

Des phénomènes naturalistes sont érigés en preuves. Toutes les créatures chantent les louanges de Dieu. Sans cesse, le Coran renvoie ses argumentaires polythéistes vers des signes (âyat) créés, symboles qui présupposent l'existence divine. Tous ces signes sont nombreux : faune, flore, astres, géographie, les cieux ... L'ensemble de cette création est offert à la

méditation pour arriver à reconnaître la puissance divine. D'ailleurs, une secte religieuse islamique défend le point de vue selon lequel Dieu peut être reconnu via ces signes naturels. En effet, « l'être, chez les Grecs, se dissimule derrière l'étant ; Dieu, selon le Coran, ayant porté Son propre dévoilement jusqu'à l'impératif éthique et au commandement social, se dérobe à l'appréhension humaine : Il réduit en cendres la montagne sur laquelle Il fulmine. » Berque (1995, p. 792)

Dieu est capable de faire vivre comme il peut faire mourir puisque c'était lui qui était à l'initiative de la création de l'univers. De même, il est capable de le réduire à néant et de le renouveler. Un appel insistant à méditer les ruines des peuples est fréquent dans le Coran. Les vestiges seraient un *representamen*, dans la terminologie de Peirce, qui donne une idée sur la puissance divine.

Le Coran invite également à méditer la création équilibrée. Il évoque la succession de la journée et de la nuit respectivement pour l'activité et le repos, l'eau pour rendre la terre fertile et arroser les végétations, animaux au service de l'homme, etc. Ces assertions, dont le martellement paraît comme un argument de plus, sont fréquemment répétées dans le texte coranique.

Cet ensemble d'assertions à visée argumentative serait à même de toucher des personnes enclines au rationalisme, en l'occurrence les philosophes. En effet, Cuypers & Gabillot (2014, p. 77) Citent des *Mémorables* de Xénophon (livre IV) dans lequel Socrate explique à son interlocuteur Euthydème « qu'il faut honorer les dieux en raison de tous les bienfaits dont ils nous comblent. » Autrement dit, un philosophe a reconnu le droit d'honorer des dieux.

Dans ce même ordre d'idées, le Coran argumente contre le polythéisme en alléguant la corruption de ce monde ou l'absence d'homogénéité ou en cas d'existence de plus d'une seule divinité. Combinés à la sourate 112, les arguments que recèlent ces versets ci-dessus mettent en accusation les juifs et les chrétiens qui attribuent des fils à Dieu et deviennent ainsi

polythéistes. D'une autre manière, ils ont divinisé des êtres créés par Dieu qui voulait attester sa capacité inégalable de création :

« Les Juifs disent : “Uzayr est fils d'Allah” et les Chrétiens disent : “Le Christ est fils d'Allah”. Telle est leur parole provenant de leurs bouches. Ils imitent le dire des mécréants avant eux. Qu'Allah les anéantisse ! Comment s'écartent-ils (de la vérité) ? Ils ont pris leurs rabbins et leurs moines, ainsi que le Christ fils de Marie, comme Seigneurs en dehors d'Allah, alors qu'on ne leur a commandé que d'adorer un Dieu unique. Pas de divinité à part Lui ! Gloire à Lui ! Il est au-dessus de ce qu'ils [Lui] associent. » (9 :30-31)

Examinons ce verset : « Les Juifs et les Chrétiens ont dit : “Nous sommes les fils d'Allah et Ses préférés.” Dis : “Pourquoi donc vous châtie-t-Il pour vos péchés ? ” » (5 :18). L'aspect polémique est mis en exergue par les segments qui commencent par le verbe *dire* qui souligne les répliques coraniques à ce que disent les gens du Livre. La question qui termine l'énoncé est une réponse sous forme d'interrogation qui attendrait une réponse si les destinataires peuvent y répondre. Le Coran affirme, par ce type de polémique, que les gens du Livre ne sont pas fidèles au monothéisme que seul l'islam vient réhabiliter et défendre.

Les cinq derniers versets de la sourate 5 mettent en scène un dialogue qui aura lieu dans l'avenir entre Dieu et Jésus dans lequel il demande à ce dernier si c'était lui qui a dit aux chrétiens de le prendre ainsi que sa mère pour deux divinités en dehors d'Allah. Ce à quoi Jésus répond qu'il ne l'avait pas fait puisqu'il n'en avait pas le droit et ajoute que s'il avait dit cela, Dieu omniscient l'aurait su. Car, justifie Jésus, Dieu connaît ce qui se trouve dans l'âme de Jésus tandis que ce dernier ne sait pas ce que Dieu recèle en Lui. Jésus réitère ce qu'il avait dit aux gens et Dieu, après avoir rappelé Jésus à Lui, est le seul à être témoin de ce qu'ils avaient fait. Jésus a laissé le choix à Dieu d'en faire ce qu'il voudra ; les châtier ou leur pardonner.

Dans la même sourate, à partir du verset 109, l'on trouve les comptes rendus des Prophètes sur les résultats de leurs missions, en particulier celui de Jésus dans les quatre premiers versets. En effet, Dieu locuteur rappelle à Jésus les miracles qu'il lui a accordés en plus de ce qui lui est arrivé avec les fils d'Israël d'une part, et avec les apôtres d'autre part.

Ce dialogue situe la réponse comme témoignage contre des altérations religieuses du dogme chrétien. Il s'agit d'une argumentation sous forme de raisonnement inductif qui aboutira dans un verset au statut des chrétiens qui divinisent Jésus en faisant de lui fils de Dieu. Le Coran, fait suivre le nom de Jésus par « fils de Marie » pour écarter tout lien de parenté entre Dieu et un humain. Le verset-conclusion de ce raisonnement est le suivant :

« Certes sont mécréants ceux qui disent : “Allah, c'est le Messie, fils de Marie !” - Dis : “Qui donc détient quelque chose d'Allah (pour L'empêcher), s'Il voulait faire périr le Messie, fils de Marie, ainsi que sa mère et tous ceux qui sont sur la terre ? ... À Allah seul appartient la royauté des cieux et de la terre et de ce qui se trouve entre les deux”. Il crée ce qu'Il veut. Et Allah est Omnipotent. » (5 :17)

Nous pourrions avancer que du moment que la naissance de Jésus était hors du commun des mortels, sa mort serait aussi complètement différente de la leur.

Comme type de raisonnement, le Coran renferme des syllogismes, non pas comme dans le raisonnement grec, mais des syllogismes incomplets selon la terminologie d'al-Ghazâlî :

« Al Ghazâlî (mort en 1111) a mis en évidence des syllogismes incomplets, ne laissant aucun doute quant au fait qu'ils constituent un « clin d'œil » à des formes logiques achevées (*Al-Qistâs al-moustaqîm*, chapitre cinq). Il cite, entre autres, le verset 21,22 porteur d'un syllogisme conditionnel incomplet : « si des divinités autres que Dieu existaient, le ciel et la terre seraient corrompus. » Or, on s'aperçoit, si on le rapproche d'un autre verset : « Dieu ne s'est pas donné de fils, il n'y a pas de divinité à côté de lui, sinon chaque divinité s'attribuerait ce qu'elle aurait créé, certaines d'entre elles seraient supérieures aux autres » (23, 91) que les deux passages se rejoignent et se complètent pour démontrer que, s'il y avait plus d'une divinité, elles se disputeraient le pouvoir. En conséquence de cela, la création ne pourrait pas revêtir l'harmonie qui est la sienne. Cette harmonie (ou absence de corruption) prouve donc l'unicité du créateur et confirme, dans le second verset, à l'encontre de la doctrine chrétienne, qu'il n'a pas pu se donner de fils » (Cuypers & Gabillot, 2014, pp. 73-74)

Des stratégies argumentatives :

Moyennant une stratégie appropriée, le discours avec ses formes structurales (l'intra-discursif) et l'effet perlocutoire (l'extra-discours) deviendrait un outil de « manipulation ». Pour Grize⁴⁷ (1990 : 40) « telle que je l'entends, l'argumentation considère l'interlocuteur, non comme un objet à manipuler, mais comme un alter ego auquel il s'agira de faire partager sa vision, c'est chercher les diverses représentations qu'on lui prête en mettant en évidence certains aspects des choses, en en occultant d'autres, en en proposant de nouvelles, et tout cela à l'aide d'une schématisation appropriée ».

L'une des caractéristiques de la polémique coranique est ce qu'Azaiez, (2013, p262) appelle le contre-discours. En fait, il cite les propos des adversaires sous forme de discours rapporté direct avant de les faire suivre de la réponse qui leur correspond : « Le discours coranique étant très fréquemment polémique, on y "entend" la "voix" de l'autre, qu'il s'agisse d'un adversaire historique ou d'un adversaire construit pour les besoins de la cause » (Pierre Larcher, 2000, p. 454). Cela donne un caractère de métatextualité au discours coranique. La stratégie argumentative coranique consiste à citer la parole des adversaires. Cela vise à prendre à témoin les auditeurs de ce que les rivaux disent. Le locuteur met en relief de la futilité du discours tenu par ses rivaux. Quiconque recevrait leurs propos pourrait sous-estimer et dénigrer leur raisonnement. D'ailleurs, « la citation n'a pas de sens en soi parce qu'elle n'est que dans un travail qui la déplace et la fait jouer » (Compagnon, 1979, 38). Il faudrait distinguer le produit (le texte cité) de la production, autrement dit le fait de rapporter les propos, qui est souvent une sorte de modalisation qui tente de paraître comme idéalement transparent et idéologiquement neutre.

Le fait de citer son adversaire donne l'occasion à l'auditeur de participer et de porter un jugement. Ainsi, cette méthode serait en mesure de renforcer la thèse défendue : « si le contre-discours est bien une mise en scène de la parole déviante, ce contre-discours s'avère de surcroît une représentation de la figure de l'opposant » (Azaiez, 2013, p. 280). De ce point de vue, l'opposant peut paraître chétif, insensé, dépourvu de facultés mentales, etc. Le Coran regorge de ce type de jugements portés sur ses rivaux. On choisit dans l'argumentation

⁴⁷ Cité par Charaudeau et Maingueneau (2002, 67)

d'avancer certaines choses plutôt que d'autres mais aussi d'omettre ou de camoufler d'autres encore. Le locuteur oriente son discours dans un sens déterminé. Il produit des énoncés et vise à faire admettre des énoncés sans le dire explicitement. Reste à l'interlocuteur le décryptage de la visée argumentative du locuteur en se servant de la langue⁴⁸.

5.3.4 Quelques types d'arguments dans le discours coranique :

Le Coran renferme des types d'arguments dont nous ne pouvons faire un inventaire exhaustif. Nous nous intéresserons à quelques-uns que nous avons repérés.

Argument logique :

Il s'agit d'argumenter à partir de faits concrets, de témoignages, de documents, de statistiques, qui sont dits des arguments d'expériences. Ils appartiennent aux démarches scientifiques d'induction et de déduction. De cet angle de vue, le discours coranique part du postulat selon lequel la mort est une fin inévitable. Dans ce sens, personne ne sait ce qui arrive aux défunts après avoir quitté ce monde. La logique coranique parle de la résurrection. Ce fait eschatologique est dénié par des incrédules. L'argumentation consiste à dire que le premier créateur est certainement capable de ressusciter les morts. Dans la perspective coranique rien n'est dû au hasard dans l'univers ; la création de l'univers n'est ni vanité ni sans utilité. L'univers « n'est pas une structure *sui generis* mue par une chaîne infinie de déterminismes laplaciens, tout étant expliqué et déterminé nécessairement par un état qui lui est antérieur –jusqu'à quand ? – ni un hasard absolu et imprévisible surgi par accident de je ne sais quelle mécanique des « sauts quantiques » » (Talbi et Bucaille, 1989, p. 78). L'univers est

⁴⁸ C'est Ducrot et Anscombe qui sont derrière cette théorie dans leur ouvrage *L'Argumentation dans la langue*, Mardaga, Coll. "Philosophie et langage", 1983. Pour eux, « l'argumentation renvoie à une conception de la langue elle-même, ascriptiviste, selon laquelle la langue a fondamentalement pour objet non de représenter le monde ou des états de fait, mais de régler le jeu intersubjectif, par l'imposition de droits et d'obligations impliqués par la force illocutionnaire de l'énoncé (cf. chapitre 14). » (Auchlin et Moeschler, 2009, p. 152-153). Pour l'hypothèse ascriptiviste les énoncés ne communiquent pas seulement des états de fait mais des actions, d'où le concept pragmatique des actes de langage. Alors, un acte de langage dans un énoncé nécessite une description du contexte de son énonciation (approche sui-référentielle)

en proportion, mais l'intervention de l'homme l'a rendu en disproportion (voir verset, 30 : 41).

La vie humaine ne serait pas réduite à la consommation, à la satisfaction des instincts, à produire et se reproduire dans une successivité sans fin. D'un point de vue coranique, tout est créé pour répondre aux besoins de survie l'homme (versets 3-18 sourate 16). Tout est mis à sa disposition pour remplir sa fonction de substitut de Dieu sur terre (16 : 5-8), mais l'homme n'a pas assumé ses responsabilités, il y a semé de la corruption (réf. au verset 30 : 41). Cela ne s'arrête pas là dans la mesure où prendre des objets comme divinités est une pratique, chez certains d'entre eux, estimée comme étant illogique : « Est-ce qu'ils assignent comme associés ce qui ne crée rien et qui eux-mêmes sont créés, et qui ne peuvent ni les secourir ni se secourir eux-mêmes ? » (7 : 191-192).

L'homme n'est pas créé arbitrairement, mais dans le but d'accomplir une mission, à savoir adorer son Créateur en observant ses instructions. De même, la création de ce monde n'est pas une fin en soi, mais elle a une finalité. Après la mort, chacun des mortels rendrait compte de ses œuvres accomplies pendant sa vie en fonction desquelles il serait rétribué : « N'ont-ils pas médité en eux-mêmes ? Allah n'a créé les cieux et la terre et ce qui est entre eux, qu'à juste raison et pour un terme fixé. Beaucoup de gens cependant ne croient pas en la rencontre de leur Seigneur » (30 : 8). Aucun terme fixé n'est imparti aux hommes, mais pour tout l'univers. Dans le Coran, Dieu commence la création et la renouvelle.

Le fait de la causalité dans la philosophie n'est pas de mise pour un discours religieux tel que le Coran : « C'est Allah qui vous a créés et vous a nourris. Ensuite Il vous fera mourir, puis Il vous redonnera vie. Y en a-t-il parmi vos associés, qui fasse quoi que ce soit de tout cela ? Gloire à Lui ! Il transcende ce qu'on Lui associe. » (30 : 40). Ce verset est un énoncé auto-argumenté ; il présente une idée qui se donne comme évidente. Il est un énoncé-conclusion qui prend une forme de question rhétorique dans un segment.

Comme une sorte d'argument logique, dans le discours coranique, les miracles sont produits par des prophètes comme étant des preuves de leur prophétie, mais elles sont sujettes

à caution du fait qu'elles peuvent être confondues avec de la magie. Ces preuves sont mobilisées pour prouver l'existence de Dieu et la vérité de son message transmis par les prophètes et l'homme est appelé à les saisir par son intelligence.

L'argument par l'exemple :

L'exemple est un procédé d'explication. Il est une donnée concrète et facile à saisir qui sert à illustrer ce dont on parle. Les personnages mis en scène constituent des exemples des catégories sociales. Dans le texte coranique, des récits foisonnent pour mettre les gens en garde contre les péchés ou les erreurs que certains personnages ont commis mais on retrouve également des histoires relatées, à commencer par Adam en passant par les prophètes (bibliques ou non bibliques) et par leurs peuples respectifs. Le texte s'adresse aux fils d'Adam pour qu'ils tirent une leçon de l'exemple de leur premier ancêtre (7 : 27). La perte causée par Satan qui avait fait sortir Adam serait identique à celle qu'il occasionnerait à ceux qui le suivraient ; il les priverait d'y accéder.

À titre d'exemple, pour mettre en relief la nécessité de « la reconnaissance des bienfaits divins », le Coran, dans les versets 76-82 de la sourate 28, met en scène un personnage nommé Qârûn qui s'imputait les causes de richesse qu'il possédait. Néanmoins, il s'est retrouvé dépossédé de tout après son ingratitude et sa fatuité qu'il tirait de la possession des apparats. Qârûn était donné comme modèle à ne pas suivre à ses contemporains et aux destinataires du Coran. Dieu a fait que la terre l'engloutit, lui et sa maison, sans qu'il se trouve du secours. De cet exemple, la conclusion est de ne pas se fier aux fortunes périssables de cette vie ; il ne faudrait point s'en targuer sous peine d'avoir un sort semblable à celui de ce personnage.

L'argument d'autorité :

L'on fait référence à une personnalité, à une autorité politique, morale, scientifique reconnue et experte, dont la citation renforce l'argumentation. Comme exemple d'argument d'autorité, le Coran cite dans la sourate 31, versets 12-19, un homme doté de sagesse : « Il est vrai qu'un sage proverbial comme Luqmân, un Africain paraît-il, était alors donné comme

professant des maximes qui, pour ressortir principalement à l'humain, n'en furent pas moins adoptées par la foi nouvelle. Car la foi, derrière la sagesse, retrouve la nature et la raison. » (Berque, 1995, p. 760). Il s'agit d'un personnage hors de la sphère des prophètes, mais qui avait donné des recommandations « judicieuses » à son fils. Son discours a une valeur de double énonciation ; les destinataires du Coran devraient profiter des propos de cet homme-là doué de sagesse.

Une autre manifestation d'argument d'autorité dans le Coran est la polémique entre Moïse et Pharaon. Pour prouver que le miracle apporté par Moïse n'est pas une magie, ce prophète a accepté que l'on convoque des magiciens pour qu'il les affronte. Des spécialistes dans le domaine de la magie sont sollicités. Les adversaires de Moïse qui connaissaient bien les arcanes de la magie avaient fini par croire en sa prophétie et en son miracle qui émane d'une puissance inouïe et qui ne relève aucunement de la sorcellerie. Dans une polémique, le témoignage des professionnels serait un argument d'autorité irréfutable qui tranche le différend au sujet d'une affaire de contentieux. Leur foi éloigne la thèse d'accuser Moïse de la magie pour persuader ses destinataires. D'autant plus, leur attitude de foi inébranlable, devant la menace de Pharaon de les crucifier et de leur couper les mains et les jambes opposées accentue la valeur de l'argument de Moïse.

L'argument par l'analogie:

Il est fondé sur le rapprochement qui permet de mieux faire admettre une vérité abstraite. L'analogie peut convaincre de l'exactitude d'une affirmation par le caractère frappant d'une image qui la rend concrète. C'est la procédure que l'on trouve dans les paraboles. La comparaison est l'une des figures d'analogie comme dans ce verset « Il est semblable à un chien qui halète si tu l'attaques, et qui halète aussi si tu le laisses. Tel est l'exemple des gens qui traitent de mensonges Nos signes » (7 : 176). Les détracteurs du message coranique sont comparés à un chien qui aboie avec ou sans motif.

Pour convaincre les gens de la réalité de la résurrection des corps, le Coran met en analogie ce phénomène eschatologique avec la terre qui devient aride, mais une fois la pluie

tombée, elle retrouve sa verdure. Le Coran répète souvent cette mise en parallélisme de deux réalités distinctes, d'ordres différents ; physique et métaphysique :

« Regarde donc les effets de la miséricorde d'Allah comment Il redonne la vie à la terre après sa mort. C'est Lui qui fait revivre les morts et Il est Omnipotent. » (30 : 50),

« Et c'est Allah qui envoie les vents qui soulèvent un nuage que Nous poussons ensuite vers une contrée morte; puis, Nous redonnons la vie à la terre après sa mort. C'est ainsi que se fera la Résurrection. » (35 : 9) (Voir aussi (2 : 259), (30 : 24), (16 : 65), (29 : 63).

La visée argumentative du discours se manifeste dans les clausules, qui closent les versets qui traitent de ce fait, comme les suivantes : « Il y a vraiment là une preuve pour des gens qui entendent », « Mais la plupart d'entre eux ne raisonnent pas. », « Il y a en cela des preuves pour des gens qui raisonnent. »

L'argument par déduction :

Il s'agit d'une conclusion logique de deux ou plusieurs propositions appelées des prémisses. Selon, Charaudeau et Maingueneau, (2002, p. 68) « L'argumentation sur le plan discursif correspond ainsi au raisonnement sur le plan cognitif ». Le récit et le dialogue d'Abraham avec les idolâtres est une information à visée argumentative. Il faudrait en tirer une conclusion : Mahomet est un prophète au même titre qu'Abraham. Son raisonnement contre son peuple adorateur d'idoles suffirait d'argument pour les Mecquois. C'est-à-dire, il n'est pas nécessaire qu'il détruise les idoles pour les convaincre de l'absurdité de les prendre pour divinités. Abraham a utilisé une démonstration qui produit une connaissance intellectuelle. Cette dernière est basée sur un raisonnement fondé et sur une démarche empirique. Il y a un appel coranique à tirer une conclusion du récit à visée argumentative :

La conclusion, c'est *ce qu'on a en vue*, ce à quoi on veut venir quand on énonce l'argument : « si le locuteur énonce E_1 , c'est dans la perspective de E_2 » → « raison pour laquelle il énonce E_1 , c'est E_2 » → « le sens de E_1 , c'est E_2 (Maingueneau, 2009, p. 68).

Le Coran appelle à raisonner au sujet de l'unicité de Dieu. Avec la pluralité des divinités de l'univers, il y aurait un désordre : « S'il y avait dans le ciel et la terre des divinités

autres qu'Allah, tous deux seraient certes dans le désordre. Gloire, donc à Allah, Seigneur du Trône; Il est au-dessus de ce qu'ils Lui attribuent ! » (21 : 22). La gestion de l'univers qui provient de plusieurs sources ne peut être équilibrée car il se peut qu'il y ait une discorde à propos d'une affaire donnée. Les conclusions à en déduire sont présentes dans ce verset : « Allah ne S'est point attribué d'enfant et il n'existe point de divinité avec Lui ; sinon, chaque divinité s'en irait avec ce qu'elle a créé et certaines seraient supérieures aux autres. Gloire à Allah ! Il est Supérieur à tout ce qu'ils décrivent. » (23 : 91).

L'argument ad hominem :

C'est une stratégie qui consiste à opposer à un adversaire ou une personne ses propres paroles ou ses propres actes. Il s'agit de discréditer la personne-même (son physique, son caractère, etc.) plutôt que la position qu'elle défend et que l'on cherche à réfuter. Voici trois versets qui visent l'homme en sa façon de raisonner pour prouver sa frivolité :

« L'homme ne voit-il pas que Nous l'avons créé d'une goutte de sperme ? Et le voilà [devenu] un adversaire déclaré ! Il cite pour Nous un exemple, tandis qu'il oublie sa propre création ; il dit : "Qui va redonner la vie à des ossements une fois réduits en poussière ?" Dis : "Celui qui les a créés une première fois, leur redonnera la vie. Il Se connaît parfaitement à toute création » (36 : 77-79)

Dans la controverse entre Abraham et son peuple, relatée dans la sourate 21, il a essayé de convaincre son père et son peuple de l'aberration d'adorer des statues qu'ils sculptaient eux-mêmes. Leur argumentation consiste à dire qu'ils ont trouvé leurs ancêtres les adorer, c'est-à-dire qu'ils ne font que suivre une tradition déjà instaurée. Ils ne s'intéressaient pas à la rationalité ou non de la pratique ancestrale, d'où la force persuasive de l'effet de groupe. Quand un groupe fait un acte, il est difficile pour un individu d'en faire exception ; la pression du groupe est plus prépondérante que la conviction personnelle.

Abraham a tenté de les convaincre que Dieu, créateur des cieux et des terres, est plutôt leur Seigneur. Alors, il se promet de détruire leurs idoles quand ils seraient partis. Il a usé d'un stratagème ; il avait détruit toutes les statues hormis la plus grande d'entre elles. Une fois de

retour, ils se demandaient qui avait détruit leurs divinités. Certains dirent qu'ils avaient entendu un jeune homme médire d'elles et qui était nommé Abraham. Ils le firent venir pour écouter son témoignage. Abraham accusa la grande statue d'avoir détruit les autres et demanda à ses accusateurs de les interroger si elles pouvaient parler.

Se ravisant alors, ils se dirent entre eux : "C'est vous qui êtes les vrais injustes". Puis ils firent volte-face et dirent : "Tu sais bien que celles-ci ne parlent pas". Il dit : "Adorez-vous donc, en dehors d'Allah, ce qui ne saurait en rien vous être utile ni vous nuire non plus. (21 : 64-66)

L'argument ad hominem est dans le verset 65 avec lequel Abraham réfute leur thèse avec ce qu'ils ont eux-mêmes dit. Ils savaient que les statues ne parlaient pas, qu'elles ne pouvaient pas communiquer et, à plus forte raison, qu'elles ne pouvaient pas se défendre contre un être humain. La stratégie argumentative d'Abraham est une sorte de maïeutique dont il s'est servi pour attaquer les idolâtres avec leurs propres propos.

L'argument par les valeurs :

Il se réfère à une valeur censée être partagée par le destinataire. Chaque société ou groupe possède sa culture. Des membres d'un groupe sont enclins à se conformer à ses valeurs. Tuer une personne innocente et à fortiori une fille nouveau-née n'est pas du tout une valeur humaine : « et qu'on demandera à la fillette enterrée vivante pour quel péché elle a été tuée » (81 : 8-9). Il est ici question d'un argument qui est d'ordre logique à tonalité pathétique. La persuasion peut rendre opérant le conformisme et déclencher des comportements d'adhésion à la cause défendue. C'est sur cela que repose le principe du fidéisme.

En dernier ressort, le discours coranique use de différents types d'arguments pour défendre une même thèse. La thèse coranique principale est le retour des gens à leur Créateur, qui est aussi le Créateur de l'univers. Il met en rapport d'homologie l'action de faire quelque chose et l'aptitude à la reprendre. Celui qui a fait une chose au début n'aura pas de difficulté à la reprendre comme il est avancé dans ce verset : « Tout comme Nous avons commencé la

première création, ainsi Nous la répéterons ; c'est une promesse qui Nous incombe et Nous l'accomplirons ! » (21 :104). Le parallélisme est plausible aussi dans l'analogie entre la capacité de celui qui a produit quelque chose et sa capacité à en faire autant : « Celui qui a créé les cieux et la terre ne sera-t-Il pas capable de créer leur pareil ? Oh que si ! et Il est le grand Créateur, l'Omniscient » (36 : 81). Comme nous l'avons mentionné ci-haut, dans l'étude des paraboles, la résurrection des âmes est identique au fait de redonner la vie à une terre « morte » grâce à l'eau pluviale.

Dans des versets de la sourate *yâ-sîn* (n° 36), le Coran met en scène un personnage anonyme lequel courait en provenance d'un coin éloigné de la ville. Ce dernier appelait son peuple à suivre les prophètes qui ne demandent pas de rétribution pour leur mission. Ce personnage, après sa mort, fut ressuscité et introduit dans le paradis. Il dit alors : « Ah si seulement mon peuple savait en raison de quoi mon Seigneur m'a pardonné et mis au nombre des honorés ! » (36 : 26-27). Ce personnage masculin constitue un exemple de ceux qui croient en Dieu et l'adorent même s'ils ne le voient pas. Il raisonne dans une phrase en disant à son peuple « et qu'aurais-je à ne pas adorer Celui qui m'a créée ? Et c'est vers Lui que vous serez ramenés » (36 : 22).

Pour ce personnage, le fait qu'un sujet créé adore Dieu, son créateur, est un acte logique. Ce récit virtuel constitue un prototype du sort réservé à un croyant ferme lors de la mission des prophètes qui rappelaient aux gens leur retour à Dieu. Dans ce sens, le récit est aussi un type d'argument que l'on trouve dans le Coran duquel il convient de tirer des enseignements.

Conclusion :

Le Coran a reçu une grande importance chez la communauté musulmane pour laquelle il représente la constitution, l'âme de la législation, le guide de conduite, etc. Préserver le Coran revient à préserver une religion, une identité, en sus de cela un outil de salut. Ses préceptes constituent une source d'où puisaient des hommes qui ont construit une nouvelle civilisation, celle-ci a mis son empreinte dans le processus du développement humain.

La tentation de soumettre le discours coranique aux différentes théories linguistiques devient plus grande au fur et mesure de la lecture. En effet, il s'agit d'un discours à langage complexe qui regroupe des formes discursives variées : exhortation, invocation, récits, souhait, assertion de croyance, etc. Nous nous en sommes tenu à celles qui nous semblent les plus pratiques et à celles qui fournissent des outils permettant la compréhension de certains points du discours coranique. Ceci demande un constant va et vient entre les versets pour repérer et analyser des faits sémiotiques et linguistiques. Bien entendu, comme l'on dit, tout expliquer revient à ne rien expliquer.

Le Coran mêle différents registres, religieux ou mondains. En réalité, il intervient pour administrer la vie de ses destinataires. Dans sa perspective, l'homme est mis au monde pour adorer Dieu et être jugé dans le monde de l'au-delà selon ses actes accomplis dans le monde de l'ici-bas. Alors, les actes de langage dans le Coran visent à guider l'homme pour qu'il puisse accéder au Salut et éviter le châtement divin. Il se présente comme discours transmis par le Messager comme une « feuille de route » vers le Paradis pour celui qui observe ses prescriptions. L'homme est mortel, il retournera vers son Créateur, lequel le sanctionne après sa mort.

Au fil des contextes de leur révélation le Coran adopte une structure particulière allant des versets courts aux versets longs. Mais la mise par écrit du texte coranique n'a pas respecté l'ordre de révélation des versets de telle manière que l'on pourrait voir des derniers versets occuper une place avancée dans le codex. Les versets longs de la période médinoise, qui suit la période mecquoise, commencent par le codex ou la vulgate. Autrement dit, l'ordre de la

révélation est plus ou moins du court au long alors que la compilation ne respecte pas cet ordre.

La révélation du Coran est interactive avec le contexte dans lequel elle se produit. C'est dans cette perspective que Blachère⁴⁹ explique alors que « les premières sourates ont un ton « exalté » et « menaçant » ; puis le ton « s'apaise » et « cède à la discussion, à la parabole, au récit édifiant » ; finalement « apparaissent des dispositions politiques ou juridiques, qui éclipsent l'enseignement purement moral ou religieux » ».

Le Coran est assurément le seul discours qui soit récité en permanence sur le globe terrestre. Il est aussi un discours qui est un acte, non pas seulement dans le sens austinien, mais qui agit sur les adeptes de la religion dont il est le principal soubassement. Comme les chrétiens parlent de l'incarnation de Jésus, nous pouvons dire que le Coran est un « être-discours » qui protège, donne de l'énergie, de la sérénité, soulage ou guérit, mais qui est aussi un discours monstrueux, rébarbatif pour les adeptes de quelques religions ou pour les athées. À titre d'exemple, le Coran est, historiquement parlant, exploité dans des causes politiques. Il était brandi comme signe de soutien divin lors des événements historiques, tandis que dans d'autres pays il était profané dans la mesure où il est vu comme discours instigateur au terrorisme. En d'autres termes, il est procédé avec le discours coranique comme l'on pourrait agir avec un être humain. Autrement dit, l'on peut en prendre soin, s'en venger, etc. comme un discours vivant « ayant une âme ».

Le discours coranique est le discours le plus lu sur notre planète pour ses vertus suivant le dogme islamique. C'est une panacée pour des maux physique et psychique, c'est un antidote contre du venin du charlatanisme et des sortilèges. Des guérisseurs ont leurs propres méthodes de thérapie avec le discours coranique en choisissant quelques passages dits thérapeutiques. Le discours coranique s'insère foncièrement dans la vie des musulmans. Il est

⁴⁹ Cité par REYNOLDS Gabriel Said « Le problème de la chronologie du Coran », in Arabica 58, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2011, pp. 477-502, p. 493

rapporté par Boukhâri que le Prophète a marié une femme à un homme désargenté avec ce qu'il a appris du Coran comme dot à la femme désirée.

Le discours est une source de revenu pour ceux qui le mémorisent et savent en faire usage dans certaines circonstances. C'est un discours qui jonche toutes les circonstances, heureuses ou malheureuses, des musulmans. Il est presque partout, notamment avec la révolution technique moderne exploitée par les croyants qui maîtrisent ce savoir-faire. Le Coran est un discours dont les énoncés ne sont pas tous de même valeur. Certains énoncés, sourates ou versets ont plus de valeur malgré leurs petites dimensions ; tout comme les métaux. Leur valeur procède de ce qu'ils agissent en faveur du croyant face aux vicissitudes de l'ici-bas et de l'au-delà. Les versets qui célèbrent les louanges de Dieu sont plus valorisés, en matière de culte, que les autres par exemple à portée législative.

La polyvalence du Coran nous a mené à explorer certains aspects de son contexte d'avènement et ses spécificités de discoursivisation qui en font un discours unique en son genre. De même, après avoir examiné des phénomènes énonciatifs du Coran, nous avons touché à la sémiotique coranique comme une vision du monde, de sa genèse au passage à un autre monde via des faits apocalyptiques. Cela nous a poussé à nous poser la question concernant la visée ou la pragmatique du Coran qui n'est pas arbitrairement là. L'effet produit n'est pas identique, d'où la grande diversité des réceptions du Coran qui varient entre la conformité à l'illocutoire et les particularités socioculturelles des récepteurs dont procède l'effet perlocutoire.

Étant donné la richesse du discours coranique, nous aurions aimé étudier tant d'autres points relevant des sciences du langage, mais cela nous est impossible vu que des œuvres à volumes encyclopédiques étaient consacrés à l'étude de la langue et la rhétorique coraniques. Par ailleurs, une tradition, attribuée au Prophète et rapportée par At-Tirmidhî en s'adressant à ses Compagnons, décrit le Coran comme étant Livre de Dieu :

C'est une Parole Décisive et non point une parole frivole. Quiconque le délaisse par tyrannie, Dieu le brisera et quiconque cherche la guidance en dehors de lui, Dieu l'égarera. C'est la Corde ferme de Dieu. C'est Sa lumière manifeste. C'est la Sage Rappel. C'est le chemin droit.

En le suivant, on ne s'égare point avec les passions et les opinions ne divergent pas avec son jugement. Les savants ne s'en rassasient jamais et les pieux ne s'en lassent jamais. Celui qui en a la connaissance devancera les autres. Celui qui l'applique sera récompensé. Celui qui juge par le Coran sera équitable. Celui qui s'y attache fermement sera guidé vers un chemin droit. »⁵⁰

Une étude exhaustive d'un discours qui ponctue quotidiennement la vie des adeptes d'une communauté est quasiment impossible. Les mentalités qui le reçoivent sont en perpétuel renouvellement et ne cessent d'en faire des lectures au gré des nouveautés scientifiques, des changements progressifs et des profils psycho-cognitifs des récepteurs. Les lectures qui sont faites du Coran sont à l'origine d'une grande partie des problèmes et des violences dans notre monde. En somme, les sciences du langage n'ont pas atteint un stade assez développé pour être en mesure de mettre en évidence les secrets de discours aussi longs et complexes tels que le Coran. Les autres discours environnant le Coran le rendent hors du commun bien qu'il soit communiqué par le biais d'une langue naturelle à savoir l'arabe.

⁵⁰ Traduction de ce hadith est prise de Shehâtah 'Abd Allâh, « Introduction aux sciences du Coran », traduit par Mohammad et Ahmad Almurtaḍa, 22 août 2003 (site : <http://www.islamophile.org/spip/IMG/sciences-coran.pdf> (consulté le 1 février 2015))

Bibliographie

Livre :

- * ABED AL-JABRI M. (2010), *Introduction au coran*, traduit de l'arabe par Mohammed KHAMASSI, Éditions Magrébines.
- * ADAM J.-M (2005), *La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours*, Armand Colin, Paris.
- * ADAM J.-M. (1999), *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*, Nathan, Paris.
- * ADAM, J.-M. (1990). *Éléments de linguistique textuelle*, Mardaga, Bruxelles.
- * ADAM, J.-M. (1992). *Les textes : types et prototypes*, Nathan, Paris.
- * AD-DOURI Q. (1996), *Ummiyatou ar-rasoul Mohammad, salla Lahou `alayhi wa sallam*, Dar Al-Bashir, Amman,
- * AL-BUKHARY (2003), *Le Sahih*, traduit par Ahmed Harkat, volumes 1-4, 3ème édition Al-Maktabah Al`Asriyyah, Beyrouth,
- * AL-FAWZÂN S. (2013/1434 H), *L'importance de la sunna en Islam*, traduit par S. ABÛ 'ABDILLAH, publié par Le bureau de prêche de Rabwah (1^{ère} édition), Riyad,
- * AL-KHATÎB M. D. (1997), *Alkhoutout al`aridah lil'oussous allati qama `alayha dinou chi`a, al imamiyah al ithna`achariyah*, Dar Alqassim linnacher, Riyad
- * AL-LÃHIJI, Muhammad Bâqir (1260/1844): *Tadkirat al-a'imma*, éd. lith. Téhéran.
- * ALMAGHLOUTH Sami Ben Abdallah (2004), *Al Atlas at-tarikhiy li sirati Ar-rasssouli salla laho `alyhi wa sallam*, maktabat Al`abikat, 3ème édition, Ryad

- * AL-MUBARAKFAWRI S.A, (1999) *Ar-raheeq Al-makhtoum (Le Nectar cacheté)*, traduit de l'arabe par Cheikh GUEYE , révisé par Ben Brahim Mohamed Al-Amin, 1^{ère} édition, Darussalam, Ryad.
- * ALQATTÂN M., (2011), *Mabâhith fi 'ouloum lqur'ân*, édition maktabat Al Ma'ârif, Riyad.
- * AL-TABRISI, A (1350/1931), *Al-Ihtijâj 'alâ ahl al-lijâj*. Najaf.
- * AL-WAHÎDI An-Naisabûri (2010), *Les causes de la révélation du saint Coran*, traduit par Mohammad Ismaïl, édition Dar Alkotob Al-Ilmiyah, Beirout.
- * ANSCOMBRE J-C et DUCROT O. (1983), *L'argumentation dans la langue*, Coll. "Philosophie et langage", Mardaga, Bruxelles.
- * ARKOUN M. (2016), *Lectures du Coran*, (édition définitive), Albin Michel & la Croisée des Chemins, Casablanca.
- * Ar-RAFI'I M. (2007), *I'jazou alqour'ân wa albalaghatou an-nabawiyyah*, Dar Sobh, Beiryout.
- * ARRIVÉ, M. (1994), *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient*, PUF, Paris.
- * As-SALABI A. (2008), *Assiratou An-nabawiyyah, 'ardou waqa`i` wa tahlilou ahdath*, Dar Alma`rifah, Beirut.
- * As-SALIH Sobhi (2014), *Mabahith fi 'ouloum alqour'ân*, Dar al 'ilm lilmalayîne, Beyrout.
- * As-SAMARQANDY N. (2002), *La mise en éveil insouciant à l'aide des hadiths prophétiques*, traduit par Mohammad CHEIKH MAHMOUD, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, Beyrouth, 1^{ère} édition (1423H)
- * As-SUYÛTÎ J. (2006), *Al itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, éd. Dar Alhadith, Le Caire.

- * As-SUYÛTÎ J. (2008), *Al-Itqân fi 'ulûm al-Qur'ân*, éd. Mou'assassat Al-ressalah Nachiroun, (Risalah publishers), Beirout.
- * As-SUYÛTÎ J., (2002), *Loubabou an-nouqûl fi asbabi an-nuzûl*, Maktabatu As-Safa, Caire.
- * AUSTIN, J.-L. (1970), *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, (trad. française).
- * AZAIEZ M., et al. (2013), *Le Coran, Nouvelles approches*, CNRS ÉDITIONS, Paris.
- * AZZARKASHI B. (2006), *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, révision de Mohammad Abou Lfadl, Dar Atturath, Caire, avril 1957/Dar Al-kotob Al-ilmiyah Liban.
- * BAKHTINE M / VOLOCHINOV V.N, (1929/1977), *Le marxisme et la philosophie du langage, essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, éditions de Minuit, Paris.
- * BAKHTINE, M. (1978), *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris.
- * BAKHTINE, M. (1979), *Esthétique de la création verbale*, Gallimard, Paris.
- * BEN TAÏBI M. (2009), *Quelques façons de lire le texte coranique*, éditions Lambert-Lucas, Limoges.
- * BENVENISTE, E, (1974), *Problèmes de linguistique générale* (tome II), éd Gallimard, Paris.
- * BERQUE J., 1995, *Le Coran, essai de traduction*, Albin Michel, Paris.
- * BLACHÈRE R. (1966), *Le Coran*, (traduction française), édition G.P Maisonneuve & Larose, Paris.
- * BLACHÈRE R. (1991), *introduction au Coran*, éditions Maisonneuve et Larose, Paris.

- * BLOCH, H - DÉPRET, E – GALLO, A – GARNIER, PH. – GINESTE, M.-D -
LECONTE P. - LE NY, J.-F – POSTEL, J.- REUCHLIN, M.- CASALIS, D, (2002),
Dictionnaire fondamental de la Psychologie, Larousse/VUEF, Paris.
- * Bonne A. et Joly A. (1996), *Dictionnaire terminologique de la systématique du langage*, Paris, Harmattan.
- * BOURDIEU, P. (1982), *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.
- * BRES J. et al. (2006), *Psychomécanique du langage et linguistiques cognitives*, Actes du XIe Colloque international de l'AIPL, Montpellier.
- * BUCAILLE, M. (1976), *La Bible, le Coran et la science, Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Éditions Seghers, Paris,
- * CARLOTTI A. (2011), *Phrase, énoncé, texte, discours : de la linguistique universitaire à la grammaire scolaire*, Lambert-Lucas Limoges.
- * CASANOVA P. (1911), *Mohammed et la fin du monde, étude critique sur l'Islam primitif*, Librairie Paul Geuthner, Paris.
- * CHARAUDEAU, P. (1983), *Langage et discours. Élément de sémiolinguistique*, Hachette, Paris.
- * CHARAUDEAU, P. (1983). *Langage et discours*, Hachette, Paris.
- * CHARAUDEAU, P. 1992. *Grammaire du sens et de l'expression*, Hachette, Paris.
- * CHARAUDEAU, P. et MAINGUENEAU, D. (2002). *Dictionnaire d'Analyse du discours*, Seuil, Paris.
- * COMPAGNON A., (1979), *La seconde main. Ou le travail de la citation*, Paris, Seuil.

- * CORMIER Agathe (2013), *Rôle de l'énonciation dans l'analyse linguistique du nom propre*, Lambert-Lucas, Limoges.
- * COUÉGNAS N. & BERTIN É. (2005), *Solutions sémiotiques*, Ouvrage publié avec le concours de l'Université de Limoges.
- * COURTÉS J. (1991), *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*. Hachette Supérieur. Paris
- * COURTÉS, J. (1995), *Du lisible au visible: initiation à la sémiotique du texte et de l'image*, Boeck université, Bruxelles.
- * CULIOLI, A. (1990), *Pour une linguistique de l'énonciation, Opérations et représentation tome I*, Ophrys, Paris.
- * CUYPERS M. et GABILLOTG. (2014), *Idées reçues sur le Coran entre tradition islamique et lecture moderne*, éditions le Cavalier Bleu, Paris,
- * DÉROCHE, F. (2005), *Le Coran*, coll. « Que sais-je ? », PUF, Paris,
- * DIB ALBAGHA M. & DÎB MASTOU M. D. (1998) *Alwâdih fi 'ulûm lqur'ân*, éd. Dar alkalâm at-tayyib & Dar al 'ulûm al'insâniyah, Damas.
- * DUBOIS J., GIACOMO M., GUESPIN L., MARCELLESI C., MARCELLESI J-B, MÉVEL J-P., (2012), *Le dictionnaire de linguistique et des sciences de langage*, Larousse, Paris.
- * DUCROT, O. (1972), *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris.
- * DUCROT, O. (1973), *le structuralisme en linguistique*, in *Qu'est-ce que le structuralisme?* Seuil, coll. « Points » Paris.
- * DUCROT, O. (1980), *Les Mots du discours*, édition Minuit, Paris.
- * DUCROT, O. (1984), *Le dire et le dit*, éd Minuit, coll. Propositions, Paris.

- * DUCROT, O., SCHAFFER, J-M. (1995), *nouveau dictionnaire des sciences de langage*, Seuil, Paris.
- * ECO, U. (1972), *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, Mercure de France, Paris.
- * ECO, U. (1985 [1979]), *Lector in fabula*. coll. « Le livre de poche », Grasset, Paris,
- * FOUCAULT, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- * FUCHS, C. (1982), *La paraphrase*, PUF, Paris.
- * FUCHS, C. (1994), (1996), *Paraphrase et énonciation*, Ophrys, Paris,
- * GALISSON, R. et COSTE, D. (1976) *Dictionnaire de didactique des langues*, Hachette, Paris,
- * GREIMAS, A.J. COURTÈS, J (1993), *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette. Paris.
- * GREIMAS, A.J. COURTÈS, J. (1979) *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette. Paris.
- * GROUPE D'ENTREVERNES (1987), *Analyse sémiotique des textes*, collection Transmission de la Connaissance, Les éditions de Toubkal, Casablanca.
- * GUILLAUME G. (1987), *Leçons de linguistique 1945-1946*, série A, vol. 7, *Esquisse d'une grammaire descriptive de la langue française IV*, Québec : Presses de l'Université Laval et Lille : Presses universitaires de Lille.
- * GUILLAUME G. (1988), *Leçons de linguistique 1947-1948*, série C, vol. 8, *Grammaire particulière du français et grammaire générale III*, Québec : Presses de l'Université Laval et Lille : Presses universitaires de Lille.

- * GUILLAUME G. (1989), *Leçons de linguistique 1946-1947*, série C, vol. 9, *Grammaire particulière du français et grammaire générale II*, Québec : Presses de l'Université Laval et Lille : Presses universitaires de Lille.
- * GUILLAUME G. (1990), *Leçons de linguistique 1943-1944*, série A, vol. 7, *Esquisse d'une grammaire descriptive de la langue française II*, Québec : Presses de l'Université Laval et Lille : Presses universitaires de Lille.
- * GUILLAUME G. (2004), *Prolégomènes à la linguistique structurale II. Discussion et continuation psychomécanique de la théorie saussurienne de la synchronie et de la diachronie*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- * GUILLAUME G., (1982), *Leçons de linguistique 1956-1957*, vol. 5, *Systèmes linguistiques et successivité historique des systèmes II*, Québec : Presses de l'Université Laval et Lille : Presses universitaires de Lille.
- * HAMIDULLAH M. (1989) *Le Prophète de l'islam sa vie et son œuvre*, Tomes I et II, 5^{ème} édition, Éditions AEIF, paris,.
- * HÉBERT L. (21-02-2013) «Dictionnaire de sémiotique générale», Université du Québec, Rimouski [En ligne] <http://www.signosemio.com/documents/dictionnaire-semiotiquegenerale.pdf>.
- * HJELMSLEV, L. (1968), *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit.
- * IBN HICHÂM (1990), *As-siratou Annabawihah*, Tomes 1, éd. Dar Alkitâb Al`arabi, Beirout.
- * IBN HICHÂM (2004), *La biographie du Prophète Mahomet*, texte traduit et annoté par Wahib Attalah, Coll. Biographies, Éditions Fayard.
- * IBN ISHAQ, (2004), *As-siratou An-nabawiyah*, Volets 1 et 2, 1ère édition, Dar Al-kotob Al-ilmiyah, Beirout.

- * JACOB A. (1973), *Genèse de la pensée linguistique*, Armand Colin, Paris.
- * KERBRAT-ORECCHIONI. C. (1986), *L'implicite*, Armand Colin, Paris.
- * KERBRAT-ORECCHIONI. C. (1980), *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris.
- * KLINKENBERG, J.M., (1996) *Précis de sémiotique générale*, De Boeck, Bruxelles.
- * LE SAINT CORAN et la traduction en langue française du sens de ses versets, Dar Albouraq, Beirout.
- * LOWE R. (2007), *Introduction à la psychomécanique du langage I : Psychosystématique du nom*, Presses de l'Université Laval.
- * MAHMOUD HUSSEIN (pseudonyme commun) (2009), *Penser le Coran*, (ouvrage paru aux éditions Grasset) Gallimard, coll. Folio essais, Paris.
- * MAINGUENEAU, D (2004). *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin.
- * MAINGUENEAU, D. (1976), *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours, Problèmes et perspectives*, Classique Hachette, Paris.
- * MAINGUENEAU, D. (1981), *Approche de l'énonciation en linguistique française*, Hachette université, Paris.
- * MAINGUENEAU, D. (1984), *Genèses du discours*, Mardaga, Bruxelles.
- * MAINGUENEAU, D. (1984), *Genèses du discours*, Mardaga, Bruxelles.
- * MAINGUENEAU, D. (1987). *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Hachette, Paris.
- * MAINGUENEAU, D. (1990), *Pragmatique pour le discours littéraire*, Bordas, Paris.

- * MAINGUENEAU, D. (1990). *Pragmatique pour le discours littéraire*, Nathan, Paris.
- * MAINGUENEAU, D. (1991). *L'Analyse du discours*, Paris, Hachette.
- * MAINGUENEAU, D. (1996 et 2009), *Aborder la linguistique*, Seuil, Paris.
- * MAISONNEUVE, J., (2009), *La Psychologie sociale, Que sais-je ?*, PUF, Paris.
- * MARTINET, A, (1980), *Éléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris.
- * MOESCHLER, J. et REBOUL, A. (1994), *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Seuil. Paris
- * MOESCHLER, J., AUCLIN, A. (2009), *Introduction à la linguistique contemporaine*, Coll. Cursus linguistique, Armand Colin (3^{ème} édition), Paris,
- * MOEZZI A. A et al. (2007). *Dictionnaire du Coran*, éditions Robert Laffont, Paris.
- * MORRIS C. (1946), *Signs, Language and Behavior*, Prentice-Hall Inc., New York.
- * NÛRI TOPBAŞ O. (2012), *Le Prophète Muhammad Mustafâ L'Élu -paix et bénédiction de Dieu sur lui-*, Éditions Erkam, Istanbul.
- * PÊCHEUX, M. (1990). *L'inquiétude du discours*, Éditions des Cendres [éd. D. Maldidier], Paris.
- * REBOUL, A. & MOESCHLER, J. (1998), *Pragmatique du discours*. A. Colin. Paris.
- * REBOUL, A. MOESCHLER, J. (1998), *La Pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*, Éditions du Seuil, Paris.
- * RECANATI, F. (1979), *La transparence et l'énonciation pour introduire la pragmatique*, éditions du Seuil, Paris.
- * RECANATI, F. (1981), *Les énoncés performatifs. Contributions à la pragmatique*, Les éditions de Minuit, Paris.

- * RICŒUR P. (1986), *Du texte à l'action, Essais herméneutiques II*, Seuil, Paris.
- * RICOEUR, P. (2013), *Cinq études herméneutiques, textes publiés en 1975 et 1991*, éditions Labor et Fides, Genève.
- * RIEGEL M., PELLAT J-C., RIOUL R. (2014). *Grammaire méthodique du français*, PUF, Paris.
- * RODINSON M. (1968/1994), *MAHOMET*, coll. Politique Éditions du Seuil, Paris téléchargeable en PDF sur le lien : <http://www.fichier-pdf.fr/2013/12/27/mahomet-maxime-rodinson/preview/page/1/> (consulté le 19 mai 2015)
- * ROULET E. et al. 1985, *L'articulation du discours en français contemporain*, Peter Lang, Berne,.
- * SAHIB M., *Les vertus du qour'aan*, publié par LE CENTRE ISLAMIQUE IDARA ISHA'AT-E-DINIYAT (P) LTDI, New Delhi, (sans date de publication) livre téléchargeable sur : http://www.islamicbulletin.org/french/ebooks/quran/virtues_quran_french.pdf (document téléchargé le 14 janvier 20 janvier 2014)
- * SARFATI, G. (2001). *Éléments d'analyse du discours*, Nathan, Paris.
- * SAUSSURE de, F., (1916/1995), *cours de linguistique générale*, Payot, Paris.
- * SEARLE, J. (1972), *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris.
- * SEARLE, J. (1982), *Sens et expression*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- * SFAR, M. (2010), *Le Coran est-il authentique ?*, Édition numérique réalisée le 12 janvier 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.
- * *Sommaire de Sahîh Al-Boukhâri*, (2008) traduction révisée par Ahmed Harkat, volumes I et II, Dar El Fikr, Beyrouth.

- * *Sommaire de Sahîh Mouslim*, (2013) traduction révisée par Saïd M. AL-LAHAM, volumes I et II, Dar El Fikr, Beyrouth.
- * SPERBER, D. & DEIRDRE W. (1989), *La pertinence, communication et cognition*, Éditions de Minuit, Paris.
- * TALBI M. & BUCAILLE M. (1989), *Réflexions sur le Coran*, Coll. Points Essais, Ed. Seghers, Paris.
- * YUSUF ISLAM, (1999) *La vie du dernier Prophète*, traduction de Tariq RAMADAN, éditions Tawhîd, Lyon.

Articles:

- ADAM Jean-Michel, « L'analyse linguistique du récit : rhétorique, poétique et pragmatique textuelle », Franz Steiner Verlag, (1990), pp. 7-24, URL : <http://www.jstor.org/stable/40617396>, Consulté le 05-06-2017
- ADAM Jean-Michel. « La cohésion des séquences de propositions dans la macro-structure narrative ». In : Langue française, n°38, 1978. Enseignement du récit et cohérence du texte. pp. 101-117
- Al 'AJAMÎ Abou Nahla, « Comprendre le Coran : Historicité, littéralisme et littéralité », Entretien publié le 16/10/2009 par la rédaction de Umma.com. téléchargé de <http://lechemindroit.webs.com/-%20New%20Folder/circonstances%20de%20la%20revelation.pdf> (consulté le 24 octobre 2016)
- ALLARD Michel, « Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran », In *Studia Islamica*, N°. 15 (1961), pp. 5-21. URL : <http://www.jstor.org/stable/1595132>
- AL-MUNAJJID Sheikh Muhammed Salih, « Pourquoi les sourates du Coran ne sont pas classées selon un ordre chronologique? », In *Almaouïd Alyawmi* n° 277, dimanche 15 mars 2015.

- BAJRIĆ Samir, « Questions d'intuition », In *Langue française* 2005/3 (n° 147), pp. 7-18.
- BARBÉRIS Jeanne-Marie, « Instant du loquor, instant du dire, instance de discours : du temps au sujet », In *Cahiers de praxématique* [En ligne], 51 | 2008, document 5, mis en ligne le 31 octobre 2013, consulté le 09 novembre 2013. URL : <http://praxématique.revues.org/1070>
- BÉLANGER André et VAN DROM Andy, « Les apports de la linguistique à la théorie des contrats : panorama des principales théories du dialogisme et de la polyphonie à inscrire au sein du phénomène contractuel », *Les Cahiers de droit*, vol. 52, n° 1, 2011, pp. 37-69.
- BENVENISTE Émile. « L'appareil formel de l'énonciation ». In: *Langages*, 5^e année, n°17, 1970. L'énonciation. pp. 12-18.
- BERTAU Marie-Cécile, « Pour une notion de forme linguistique comme forme vécue. Une approche avec Jakubinskij, Vološinov et Vygotskij », In *Cahiers de l'ILSL*, N° 24, 2008. pp. 5-28.
- BERTRAND Denis. « Sémiotique du discours et lecture des textes ». In: *Langue française*. N°61, 1984. Sémiotique et enseignement du français. pp. 9-26.
- BLANCHAUD Pierre, « Saussure, Guillaume, Hjelmslev », In *Cahiers de praxématique* [En ligne], 51 | 2008, document 4, mis en ligne le 30 octobre 2013, consulté le 08 novembre 2013. URL : <http://praxématique.revues.org/1068>
- BRAGUE Rémi, « Le Coran : sortir du cercle ? », *Critique*, 2003/4 n° 671, pp. 232-251.
- BRONCKART, Jean-Paul, « Interactions, discours, significations. », *Langue Française*, 1987, n° 74, pp. 29-50.

- BRONCKART, Jean-Paul, « L'acquisition des discours. Le point de vue de l'interactionnisme socio-discursif », *Le français dans le monde*, 1996, pp. 55-64
- BRUNNER Rainer, « La question de la falsification du coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », in *Arabica* 52/2005 (trouvable en ligne sur : <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/4095/pdf/Brunner>, (consulté le 8/1/2015))
- CARASSIK Danielle, « Étude de cas : analyse d'un discours de chômeur en situation d'entretien (entretien avec Michel Sapin) » In: *Mots*, n°46, mars 1996. Paroles d'« exclus ». pp. 108-118.
- CHARAUDEAU Patrick. « Une analyse sémiolinguistique du discours » In : *Langages*, 29e année, n°117, 1995. pp. 96-111.
- CHARAUDEAU Patrick. « Une théorie des sujets du langage ». In : *Langage et société*, n°28, fascicule 1, 1984. Sociosémiotique (Fascicule I) pp. 37-51. En ligne : http://www.persee.fr/doc/lsoc_0181-4095_1984_num_28_1_1989
- CHAROLLES Michel, « Analyse de discours, grammaire de texte et approche grammaticale des faits de textualité », *Le français aujourd'hui* 2005/1 (n° 148), p. 33-45.
- CHAROLLES Michel, COMBETTES Bernard, « Contribution pour une histoire récente de l'analyse du discours », In : *Langue française*. N°121, 1999. Phrase, texte, discours. pp. 76-116.
- CHAROLLES Michel. « Cohésion, cohérence et pertinence du discours », *Travaux de Linguistique : Revue Internationale de Linguistique Française De Boeck & Larcier*, Duculot, 1995, pp. 125-151.
- CISSE Momar et DIAKITE Mamadou, « Linguistique, analyse du discours et interdisciplinarité », in *Sudlangues*, N° 8 – 2007.

- CLAIR TISDALL William St., « Shi'ah Additions To The Koran », In : *The Moslem World*, Vol. III, No. 3, July, 1913, pp. 227-241.
- COLAS-BLAISE Marion, KARA Mohamed, PERRIN Laurent et PETITJEAN André (dir.), « La question polyphonique ou dialogique en sciences du langage », In *Recherches Linguistiques*, n°31, 2010.
- CORNILLAC Guy, « Gustave Guillaume : une vie, une œuvre », In *Langages* 2010/2 (n° 178), p. 11-20.
- COURTINE Jean-Jacques. *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens*. In : *Langages*, 15^e année, n°62, 1981. pp. 9-128.
- CUSIN-BERCHE Fabienne, « Scintigraphie du sens » In : *Linx*, n°19, 1988. Du sens. pp. 95-117.
- DILLER Anne-Marie, RÉCANATI François, « Présentation » In : *Langue française*, n°42, 1979 *La pragmatique*. pp. 3-5.
- Dominique MAINGUENEAU, « Le sermon : contraintes génériques et positionnement », *Langage et société* 2009/4 (n° 130), pp. 37-59.
- DUBOIS, Jean « Présentation » de *Langages*, n° 52, 1978, Didier/Larousse, Paris .
- ÉLIE Julien, « Éléments de réflexion sur le saint Coran », Version du 24 octobre 2010), téléchargé du site : <https://fr.scribd.com/document/184632070/Julien-Elie-Elements-de-reflexion-sur-le-saint-Coran> (consulté le 1er mai 2015).
- FEDELI Alba, « La transmission écrite du coran dans les débuts de l'islam. le codex parisino-petropolitanus », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Tome LIX | octobre 2010, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 20 décembre 2014. URL : <http://beo.revues.org/209>

- FEYS Robert. « Charles Morris, Signs, language and behavior. In : *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 45, n°6-7, 1947. pp. 249-254.
- FONTANILLE Jacques, « Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficience et optimisation », In *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n° 104-105-106, 2006, Limoges, PULIM, pp 13-73.
- GADET Françoise, MARANDIN Jean-Marie, « La linguistique comme contexte de l'analyse de discours ? ». In : *Mots*, octobre 1984, N°9. Michel Pêcheux. Analyse de discours. Mots dans l'histoire : individu, subsistances, patronat, honnêtes-gens. pp. 19-24.
- GARDET Louis, « De quelques questions posées par l'étude du "Ilm Al-Kalām" », *Studia Islamica*, N° 32, 1970, pp. 129-142.
- GILLIOT Claude, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », In *Alkitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Symposium international de Leuven, 29 mai-1^{er} juin 2002, Leuven/Bruxelles, 2004.
- GILLIOT Claude, « Origines et fixation du texte coranique », *Études*, 2008/12 Tome 409, pp. 643-652. (<http://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.htm>)
- GILLIOT Claude, « Les sept "Lectures": Corps social et Écriture révélée. première partie», *Studia Islamica*, N° 61 (1985), pp. 5-25.
- GILLIOT Claude, « Les sept "Lectures": Corps social et Écriture révélée. Seconde partie», *Studia Islamica*, N° 63, 1986, pp. 49-62.
- GODWIN E, OCHIBA, Ph. D. « Essai sur la sémiotique comme instrument d'investigation littéraire », In *CAMES*, série B, vol. 005, N°1-2, 2003, pp. 331-337.
- GREIMAS Algirdas Julien, « La parabole : une forme de vie », In *Hommage à A.J. Greimas*, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n°. 25, 1993.

- GUESPIN Louis, « Problématique des travaux sur le discours politique », In *Langages*, n° 23, 1971, pp. 3-24.
- GUILHAUMOU Jacques, MALDIDIER Denise, « De l'énonciation à l'événement discursif en analyse de discours ». In : *Histoire Épistémologie Langage*. Tome 8, fascicule 2, 1986. pp. 233-242.
- HARRIS, Zellig Sabbetai (1969), « Analyse du discours », *Langages* n° 13 : 8-45 (1^o éd. « Discourse Analysis » *Language* vol. 28, pp. -30, 1952), URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1969_num_4_13_2507
- JACQUES Francis, « Sur le dispositif énonciatif », *Sémiotiques*, N° 10, juin 1996, pp 59-71
- JACQUES Francis. « la mise en communauté de l'énonciation », In *Langages*, n° 70, 1983, pp. 47-71
- JADAANE Fehmi « Révélation et Inspiration en Islam », in *Studia Islamica*, N° 26, 1967, pp. 23-47, <http://www.jstor.org/stable/1595231> (consulté le 2 janvier 2015).
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, « Système linguistique et ethos communicatif », *Cahiers de praxématique* N° 38, 2002, 35-57.
- KRISTEVA Julia, « Le mot, le dialogue et le roman », In *Séméiotikè*. Recherches pour une sémanalyse, Paris, Seuil, 1969 p. 82-112.
- LARCHER Pierre, « Coran et théorie linguistique de l'énonciation », In *Arabica* 47/3-4, 441-456. Leiden : Brill, 2000.
- LARIVAILLE Paul, « L'analyse (morpho)logique du récit », In *Poétique*, n° 19, 1974, pp. 368-388.

- LAUFER Roger. « L'énonciation typographique : hier et demain » In: *Communication et langages* N°68, 2ème trimestre 1986. pp. 68-85.
- LIATI Viviane, « Comment lire le Coran ? », *Le français aujourd'hui*, 2006/4 n° 155, pp. 37-45.
- MAINGUENEAU Dominique, « Introduction. La difficile émergence d'une analyse du discours religieux », *Langage et société* 2009/4 (n° 130), pp.5-13.
- MAINGUENEAU Dominique, « Pertinence de la notion de formation discursive en analyse de discours », *Langage et société* 2011/1 (n° 135), pp. 87-99.
- MAINGUENEAU Dominique, « L'analyse du discours et ses frontières, », In *Marges linguistiques* Numéro 9, Mai 2005 - M.L.M.S. éditeur.
- MAINGUENEAU Dominique, « L'analyse du discours en France aujourd'hui », In *Le Français dans le Monde*, N° spécial : « Le discours : enjeux et perspectives », juillet 1996 pp. 8-15.
- MAINGUENEAU Dominique, « L'ethos, de la rhétorique à l'analyse du discours, version raccourcie et légèrement modifiée de "Problèmes d'ethos" », In *Pratiques* n° 113-114, juin 2002 <http://dominique.mangueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Ethos.pdf>
- MAINGUENEAU, Dominique, « Présentation », In *Langages*, 117, 1995, pp. 5-11.
- MOESCHLER Jacques, « Marques linguistiques, interprétation pragmatique et conversation », In *Cahiers de Linguistique Française* 10, 1988, pp. 43-76.
- OBADIA Lionel, « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », *Langage et société* 2009/4 (n° 130), pp. 83-101.
- PANIER Louis, « La sémiotique discursive une analyse de la signification et de ses fonctionnements une pratique de la lecture des textes », In *Sémiotique - Fiche présentation* – université Lumière Lyon 2, décembre 2009.

- PÊCHEUX Michel. et FUCHS Catherine, « Mise au point et perspective à propos de l'analyse du discours », In *Langages* N° 37, 1975, pp. 7-80.
- PÉNICAUD Anne, « Vers une lecture figurative de la bible : les mutations de la sémiotique biblique », In *Recherches de Science Religieuse*, 2001/3 Tome 89, pp. 377-401.
- PERRIN Laurent, « La notion de polyphonie en linguistique et dans le champ des sciences du langage », *Questions de communication* [En ligne], 6 | 2004, mis en ligne le 30 mai 2012, (consulté le 13 septembre 2013). URL : <http://questionsdecommunication.revues.org/4445>.
- PISANI Emmanuel, « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents », In *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2009/1 (n°253), p. 29-50.
- PROVOST-CHAUVEAU Geneviève, « Problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours ». In *Langue française*, n°9, 1971, Linguistique et société, pp. 6-21.
- PUECH Christian, SAVATOVSKY Dan, « Structuralisme et/ou Mentalisme ? G. Guillaume », In: *Linx*, n°6, 1982. pp. 121-154.
- QUESNE Philippe, « Dieu poète ? Le philosophe, le Coran et les poètes chez Averroès », In *Philosophie*, 2007/2 n° 93, p. 55-75.
- RASTIER, François, « Discours et texte. *Texto !* » juin 2005 [en ligne], disponible sur : http://www.revue-texto.net/Reperes/Themes/Rastier_Discours.html (Consultée le 12 décembre 2012).
- REBOUL Anne. & MOESCHLER Jacques., « Pourquoi l'analyse du discours a-t-elle besoin d'une théorie de l'esprit? », In *Berthoud A-C. & Mondada L.* (éds), *Modèles du discours en confrontation*, Berne, Peter Lang, 2000. pp187-203 (téléchargé du site

<https://www.unige.ch/lettres/linguistique/enseignantschercheurs/equipespc/moeschler/publications/articles-1996-2000/> consulté le 22 décembre 2015.

- REYNOLDS Gabriel Said, « Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica* 58, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2011, pp. 477-502.
- SAYED TANTÂWÎ Mohammad, « Investigations dans le domaine des sciences coraniques », Introduction & traduction, par SLIMANE REZKI, Tabernacle des Lumières, juin 2010, URL : (http://www.tabernacledeslumieres.net/wp-content/uploads/pdf/sciences_du_Coran1.pdf)
- SEGUIN Ève, « Unité et pluralité de l'analyse de discours. In: *Langage et société*, n°69, 1994. pp. 37-58.
- SHEHÂTAH 'Abd Allâh, « Introduction aux sciences du Coran », traduit par Mohammad et Ahmad Almurtaḍa, 22 aout 2003, (site : <http://www.islamophile.org/spip/IMG/sciences-coran.pdf> (consulté le 1 février 2015)
- SOUTET Olivier, « Présentation », In *Langue française*, 2005/3 n° 147, pp. 3-6.
- TRÉVISE Anne. « Métalexique, métadiscours et interactions métalinguistiques » In : *Linx*, n°36, 1997. Métadiscours... Langues Actes du colloque international du Groupe Recherche Jan Comenuis en Linguistiques et Didactique des Langues (2-3 octobre 96) pp. 41-54.
- VASILE Sandina-lulia, « L'analyse du discours, essai de rétrospective théorique », In *Dialogos*, 12/2005, pp. 66-78.
- VION Monique. « Quel contexte pour le traitement du discours? ». In *Année Psychologique*, Centre Henri Piéron/Armand Colin, 1995, 95, pp. 131-164.

Pages web :

1. <http://intruductionislam.jimdo.com/%C3%A0-propos-de-la-bible-dossier/r%C3%A9ponse-au-chr%C3%A9tien-erreurs-dans-le-coran/chiite-sourates-al-waliya-sourate-al-nurayn/>
2. <http://tawba.fr/?p=164>
3. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ODXnR6xlfncJ:manicheism.free.fr/maniblog/coranfalsifie.pdf+&cd=9&hl=fr&ct=clnk> version html du <http://manicheism.free.fr/maniblog/coranfalsifie.pdf>.
4. <http://www.droit-chemin.fr/Print.aspx?Page=La-question-de-lanalphabetisme-de-Mohammed>
5. <http://www.hadithdujour.com/coran/SAHIH-MOUSLIM.pdf> (consulté 28/12/2014)
6. http://www.soumission.org/2.Quran/2_faux.
7. <http://www.teheran.ir/spip.php?article1815#gsc.tab=0> (consulté le 27 septembre 2017)
8. https://fr.wikipedia.org/wiki/Epouses_de_Mahomet (consulté le 24 juin 2015)
9. <https://www.ajib.fr/lecture-coran-merites/> consulté le 18 novembre 2016
10. www.masjidtucson.org/french/quran/appendicespdf/appendice1.pdf(consulté le 31 mai 2016)
11. https://fr.wikipedia.org/wiki/Ahmed_Deedat#Ses_premiers_travaux_de_missionnaires_1942_-_1956 (consulté le 22 décembre 2017)
12. <http://www.maison-islam.com/articles/?p=375> (consulté le 28 mai 2016)

13. <http://depliantsislamiques.com/wp-content/uploads/2014/07/La-biographie-de-Mohammad.pdf>. (consulté et téléchargé le 7 juillet 2015)
14. <http://islamqa.info/fr/21500> (consulté le 15/2/2015)
15. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sourate> (consulté le 18 mars 2015)
16. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Mahomet> (consulté le 29 avril 2015)
17. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sassanides>(consulté le 23 août 2015)
18. www.submission.org/d/x/french_appx.pdf(consulté le 31 mai 2016)
19. <http://www.holyquran.net/books/tahreef/12-2.html> (consulté le 7/2/2015)
20. <http://www.sunnisme.com/article-25683426.html> (consulté le 22 avril 2015)
21. <http://arabic.islamicweb.com/shia/nurain.htm> (consulté le 27 juillet 2015)
22. https://fr.wikipedia.org/wiki/Empire_byzantin (consulté le 17 août 2015)

Glossaire :

- **Agnat** (adj. et n.) : (opposé à *cognat*) l'ensemble des personnes qui, descendant directement ou collatéralement d'une même souche masculine, appartiennent à la même famille.
- **Animisme** : c'est attribuer aux êtres de l'univers, aux choses, une âme analogue à l'âme humaine.
- **Ash'arisme** : école théologique née en réaction au mouvement des rationalistes musulmans du IX^{ème} siècle. Elle est intermédiaire entre le traditionalisme et le rationalisme. Elle réfute la thèse du Coran créé. Elle est adoptée par la pluparts des régimes adoptant le sunnisme.
- **Charia** n. f : c'est l'ensemble des lois définies par la jurisprudence (fiqh) islamique qui servent de nomenclature des droits et devoirs pour les dépendants de la communauté musulmane. Les dispositions légales de la charia sont puisées des versets coraniques, des propos ou des actes du Prophète ou de ses Compagnons.
- **Chiisme** : de *chi'a*, opposé à *sunna*, il s'agit d'une doctrine religieuse islamique des partisans de califat de 'Ali et ses descendants, après le décès du Prophète. Les chiites considèrent tous les autres califes hormis 'Ali et ses descendants, appelés *imâms*, comme usurpateurs du pouvoir qui a incombé à ce des derniers ; dans leur dogme, les imâms, qui sont au nombre de 12 dans la secte duodécimaine, sont des personnes infaillibles. Le douzième d'entre, appelé *Al-Mahdi*, eux aurait disparu ou aurait été occulté, il reviendrait à la fin des temps pour rétablir la justice sur cette terre.
- **Circumbulation** : en religion c'est le rite dans lequel les croyants tournent en boucle autour d'un monument ou d'un sanctuaire (comme la Ka'ba en islam pendant le pèlerinage).

- **Da‘wa** (n. f) : ce mot de terminologie islamique désigne la prédication de Mahomet depuis ses débuts à sa fin, elle a commencé clandestine et visait les proches du Prophète puis elle est devenue publique.
- **Dianoîa** : (mot d'origine grecque) la faculté mentale, le processus utilisé dans le raisonnement discursif.
- **Diatopique** : (*Linguistique*) Qui concerne la position géographique des locuteurs.
- **Épigone** c'est le successeur ou le disciple qui reprend et prolonge les idées d'un mouvement passé comme des disciples des Compagnons du Prophète de l'islam qui ont transmis et développé les traditions religieuses reçues de leurs maîtres.
- **Eschatologie** : c'est ensemble des idées, des doctrines et de croyances théologiques portant sur le sort de l'homme après sa mort et sur celui de l'univers après sa disparition.
- **Eulogie** (expression d') : une formule laudative que le musulman prononce après l'évocation de Dieu, d'un prophète, d'un personnage du personnage de l'entourage prophétique ou d'autres personnages éminents. À titre d'exemple, l'on dit : Dieu, exalté soit-il ; le Prophète, que le salut et la bénédiction de Dieu soient sur lui, Compagnon X, que doit le comble.
- **Fatwâ** : une consultation juridique, une prescription religieuse émise par un juriste et théologien musulman au sujet d'une affaire précise et nouvelle qui touche la vie des musulmans non contemporains de la révélation.
- **Hadîth** : c'est la tradition du Prophète de l'islam qui peut prendre trois formes, à savoir ses propos, ses actes ou ses approbations des initiatives faites par ses disciples et compagnons.
- **Ijtihâd** : (littéralement : effort, assiduité) il désigne l'effort intellectuel par lequel le juriste cherche une solution à une question à laquelle une réponse n'est trouvable ni dans le Coran, ni dans la tradition du Prophète.

- **Itifât** : (littéralement : le fait de dévier quelque chose de son cours droit) linguistiquement c'est le passage du locuteur du récit au discours ou inversement. Il s'agit également de passer d'un style ou d'un registre littéraire à un autre. De même, il s'agit de changer la personne grammaticale par une autre au cours du discours.
- **Imâm** : généralement, il désigne un chef, dans le sunnisme, il désigne le guide ou le commandant de la prière en commun, dans ou hors la mosquée qui peut être tenu par une par en titre de fonction. Dans le chiisme, un des douze (pour les duodécimains) ou des sept (pour les ismaéliens) infaillibles dépositaires des secrets de la science divine sur terre, qui descendent de Ali, le premier imam. Les chiites sont en attente du retour du dernier imam caché à la fin des temps.
- **Jâhiliyya** : l'état civilisationnel de l'Arabie avant l'avènement de la religion islamique. Cette époque préislamique est vue pas les musulmans comme époque de barbarie, du cynisme et d'ignorance.
- **Maïeutique** (n. f.) : (terme philosophique) c'est la méthode par laquelle Socrate accouchait les esprits et faisait découvrir à ses interlocuteurs des vérités inconscientes qu'ils contiennent.
- **Mimésis** : (variante orthographique de mimésis) imitation, représentation : 'imitation du réel au moyen de mots dans un texte littéraire
- **Mu'tazilisme** : c'est une secte de théologie islamique qui use du rationalisme pour traiter des questions religieuses, même métaphysiques, qui sont problématiques. Ils défendent le dogme de la création du Coran et du libre choix des actes laissés au libre arbitre de l'homme. Influencés par la philosophie grecque, ils essayaient d'appliquer ses méthodes au discours coranique.
- **Ontologie** : en philosophie c'est la théorie qui étudie l'être en tant qu'être ou les propriétés générales de l'être.

- **Patrilinéaire** (opposé à matrilinéaire) : en anthropologie, c'est ce qui est inhérent au mode de filiation où chacun relève du lignage paternel.
- **Praxéologie** (de praxis): (en philosophie) discipline étudiant les différentes manières d'agir, l'action humaine.
- **Praxis** (n. f.): l'ensemble des activités visant à changer le monde.
- **Qiyâs** : un type de raisonnement déductif ou par analogie qui aboutit à une loi religieuse. Par exemple 'Ali, cousin et gendre du Prophète, a tiré la sanction inhérente à celui qui prend du vin de la sanction à infliger à ceux qui lance des accusations contre des femmes chastes (24 : 4), en l'occurrence quatre-vingts coups de fouet. En fait, en prenant du vin, on devient ivre et ainsi on peut divaguer et proférer des grossièretés qui peuvent être similaires aux accusations contre des chastes.
- **Salafisme** : (ou traditionalisme) est un mouvement musulman qui prêche le retour à l'application rigoriste de la religion islamique comme elle était pratiquée par le Prophète, par ses Compagnons et par les pieux parmi leurs successeurs. C'est un mouvement apparu dans le giron du hanbalisme⁵¹ et dont les principales figures sont Ibn Taïmiya, Al'albâni, le retour à l'islam primitif serait en mesure de faire recouvrer à la communauté son prestige et sa splendeur perdue
- **Soufisme** (n. m) du mot arabe *soûf* (laine) : c'est un courant religieux musulman des ascètes qui portaient des tenues de laine vierge en signe d'humilité et de renoncement aux délices de la vie d'ici-bas. Ce courant est devenu aujourd'hui un courant de spiritualité qui voit dans la relation avec Dieu peut atteindre certains degrés de proximité qui peuvent rendre un être humain en communion avec le monde inaccessible aux ordinaires. Les règles, pratiques et les conceptions mystiques ou ésotériques varient entre les écoles et les confréries musulmanes.

⁵¹ Un des quatre écoles ou doctrines religieuses du sunnisme, en plus des trois autres, en l'occurrence le mâlikisme, le chaf'isme et le hanafisme.

- **Sunnisme** : de *sunna*, opposé à *chî'a*, il s'agit de la suite de la tradition normative du Prophète Mahomet et le respect de ses préceptes après ceux du Coran. Le sunnisme, contrairement au chiisme, stipule également le respect de tous les compagnons, du Prophète, surtout les quatre premiers califes, ainsi que toutes ses épouses.
- **Surérogatoire** : (terme arabe *nâfila*) : c'est la pratique cultuelle ou le rite non obligatoire dont l'applicateur est rétribué et dont le non applicateur n'est pas puni. Il s'agit le plus souvent des prescriptions qui sont facultatives que l'on appelle des surérogatoires contrairement aux prescriptions coraniques sont obligatoires.
- **Taqiyya** : (littéralement, protection, précaution) un principe religieux chiite selon lequel le croyant ne doit pas dévoiler ses intentions, il peut dissimuler ou même nier sa foi religieuse sous la contrainte pour éviter des persécutions éventuelles. La taqiyya consiste également ne pas divulguer des données ésotériques relatives à l'imamat.
- **Théophanie** : (mot en arabe *tajallî* : manifestation) étymologiquement, le mot signifie « apparition divine », en islam ce sont des signes visibles qui sont des indices de l'existence et de la magnificence et la majesté divine par l'homogénéité de la créature, comme l'habileté d'un artisan se manifeste dans son œuvre. Dieu se manifeste de deux genres de signes (*âyat*) : des *âyât* verbales, à savoir la révélation et des *âyât* cosmiques.
- **Théurgie** (n. f.) : c'est une pratique occultiste ou magie rituelle consistant à des invocations qui visent à commercer avec les bons esprits (anges, des saints, etc.) considérés comme intercesseurs pour atteindre Dieu dont on brigue le soutien et pouvoir.
- **Ubiquité** (n. f.) : (religion). Faculté divine d'être présent partout à la fois ou en plusieurs lieux en même temps.
- **Ulémas** (n. m. pl.) : c'est la forme francisé du terme arabe '*ulamâ*'; nom donné aux savants des interprétations et des études des textes religieux de l'islam ; les juristes, les théologiens, les docteurs de la religion. Le mot singulier en arabe est '*âlim* (savant, érudit).

- **Viduité** (n. f.): c'est le délai que doit observer une divorcée ou une veuve avant de se remarier ; elle vise à se rassurer d'une potentielle grossesse dont le divorçant ou le défunt pourrait être l'origine. Il s'agit d'une période de quatre mois et dix jours, ou de l'enfantement si elle est enceinte avant le divorce ou le décès de l'époux.

Index des notions

A

abrogation 81, 84, 196, 228, 367, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 394
 abrogé 81, 83, 84, 189, 363
 abrogeant 81, 84, 363, 375, 377
 actant... 240, 249, 266, 272, 276, 286, 295, 323, 327, 329, 330, 336, 337
 acte de discours..... 116, 227
 acte de langage.... 108, 113, 114, 115, 116, 125, 131, 132, 133, 155, 227, 334, 383, 389, 390, 395, 446
 acteur .. 120, 124, 203, 257, 279, 285, 286, 326, 327, 328, 329, 330, 337
 actorialisation..... 295, 322, 323, 326, 328, 329, 330
Alwilâyah..... 90, 95, 96
 analogie 296, 298, 299, 300, 305, 311, 353, 405, 449, 453, 482
 analyse du discours 11, 102, 104, 105, 117, 118, 128, 129, 130, 132, 139, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 217, 395, 421, 465, 466, 467, 470, 471, 474, 475, 476
 anaphore..... 145, 219, 286
 An-Nourain..... 90, 96
 Ansâr..... 27
 anthropomorphique..... 319, 429
 anti-destinateur 279
 anti-énonciataire 316, 317, 318, 319, 433
 anti-énonciateur 319, 320, 323
 anti-PN
 anti-programme..... 243, 245
 anti-sujet 243, 253, 280, 281, 323
 architextualité 128
 argument ... 34, 80, 99, 100, 173, 187, 188, 195, 238, 294, 354, 391, 439, 442, 447, 448, 449, 450, 451, 452

argumentation..... 4, 13, 57, 128, 155, 173, 196, 275, 291, 419, 420, 440, 441, 444, 445, 446, 448, 450, 459
 axiologie..... 281, 284, 338
 axiologique..... 259, 267, 283, 285, 303

C

causes de la révélation
 circonstances de la révélation..... 356, 359, 376, 459
 charia..... 394, 399, 438
 circumambulation..... 28, 39
 codex
 mushaf 49, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 62, 63, 65, 81, 85, 86, 88, 162, 164, 209, 391, 411, 454, 471
 co-énonciateur 116, 203, 221, 223, 369, 370
 cognitif 267, 274, 323, 327, 333, 450
 cohérence..... 130, 151, 154, 247, 468, 470
 cohésion..... 130, 154, 247, 468
 compétence.. 122, 123, 140, 141, 144, 176, 243, 254, 255, 256, 257, 260, 267, 273, 317, 328
 compétence communicative 123, 294
 compétence discursive..... 141
 compétence modale 255
 compétence sémantique..... 255
 compétence sémio-narrative 140
 conditions de production 105, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 156
 conjonction.. 215, 242, 245, 246, 256, 274, 275, 320, 331, 337
 contrat fiduciaire..... 261
 contre-discours 371, 445
 convaincre 10, 48, 230, 245, 311, 374, 419, 420, 421, 437, 441, 449, 450
 Coran mecquois..... 358, 364
 Coran médinois..... 358, 365

cotexte.....133, 155, 393, 408
 courant *mu'tazilite* 164

D

débrayage..... 286, 315, 321, 322, 325, 331, 333, 336, 337
 déictique..... 120, 337
 dénouement.....240, 251, 387
 destinataire... 242, 243, 245, 253, 254, 256, 258, 259, 262,
 263, 266, 269, 270, 274, 275, 279, 280, 307, 323, 329
 devoir faire..... 244, 260
 devoir-faire 244, 260
dhikr..... 68, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 436
 diachronie
 diachronique..... 111, 464
 diacritiques.....87, 88, 89
 dialogisme..... 117, 123, 124, 125, 127, 152, 469
 diatopique 370
 dimension cognitive.....267, 270, 277, 323, 325
 dimension pragmatique..... 267
 discoursivisation ... 140, 141, 201, 219, 326, 330, 391, 416,
 456
 disjonction 242, 246, 252, 285, 320, 337
 djinns .. 173, 198, 232, 233, 234, 268, 275, 277, 289, 292,
 293, 295, 341
 double énonciation..... 218, 323, 356, 407, 441
 dysphorie
 dysphorique284, 285, 337, 338

E

effection.....113, 114, 115, 116, 200
 élément perturbateur
 élément modificateur 240, 248
 embrayage..... 279, 286, 315, 321, 322, 325, 327, 331
 émetteur122, 221, 338
 énoncé d'état.....242, 243, 258
 énoncé de faire.....242, 243, 273, 277
 énonciatif 217, 226, 315, 319, 321, 322, 323, 331, 333,
 336, 337, 381, 473

énonciation énoncée 320, 322
 énonciation typographique 211, 212, 213, 474
 énoncif
 énoncive 279, 322, 323, 325, 336, 337
 épistémique.....261, 262, 323
 épreuve glorifiante.....273
 épreuves.....247
 ésotérique 92, 387, 398
 état final..... 241, 242, 251, 252
 état initial..... 240, 246, 247, 273
 ethos217, 220, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426,
 427, 428, 473, 474
 eulogie16
 euphorie
 euphorique 143, 284, 337
 exégèse13, 90, 92, 132, 356, 357, 362, 368, 386, 388,
 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401,
 402, 403, 404, 407, 408, 409, 410, 412, 414, 415, 417,
 418, 470
 exotérique..... 179, 387, 398

F

faire croire
 faire-croire 316, 317, 318, 319, 333, 353
faire être257, 267
 faire faire254
 faire interprétatif..... 262, 266, 271, 274
 faire persuasif 266, 274, 324
 faire savoir..... 267, 277, 316
 faux..... 128, 132, 173, 174, 263, 264, 265, 266, 278, 426,
 477
 figuratif 278, 283, 284, 286, 297, 303, 304, 305, 312, 321,
 348, 352
 figure54, 179, 243, 266, 274, 284, 285, 286, 325, 328,
 347, 385, 445
 formalistes103
 formation discursive 148, 149, 150, 151, 208, 382, 474
 Forqân 172, 174, 263

G

gens du Livre 23, 227, 235, 266, 269, 301, 308, 333, 374,
 375, 400, 430, 432, 443
 grammaire générative107, 122, 176

H

hadîth166, 167, 169, 170
 hadith qudsî179, 180, 181, 182
 herméneutique11, 106, 137, 368, 387, 399, 402, 407, 409,
 411
 hypertexte 128
 hypertextualité 128
 hypotexte 128

I

i'jâz171, 240, 414
 ici-bas 71, 72, 175, 219, 226, 230, 234, 238, 250, 261,
 263, 265, 266, 267, 298, 300, 307, 330, 331, 339, 341,
 343, 349, 352, 409, 426, 436, 454, 456, 482
 idéologie150, 154, 399
 illettré..... 29, 30, 33, 55, 175, 269, 372
 illocutoire..... 132, 334, 388, 389, 390, 407, 412, 418, 456
 illusion référentielle 326
 iltifât 219, 221
 immanence 143, 259, 262, 264, 274, 472
 inimitabilité 201
 inimitable197, 198, 207, 216, 414
 inspiration 175, 177, 178, 179, 203, 208
 instance de discours 118, 469
 instance de l'énonciation.....141, 286, 321, 322, 332
 interdiscours.....151, 152, 154
 intertextualité 227
 intradiscours..... 152
 isomorphie 283, 317
 isotopie
 isotopies 337, 338
 isrâ'îliyyâtes.....361, 399, 400

J

judicateur.....259, 261, 262, 263, 266, 267, 270, 280, 307,
 329

K

kalâm196
kitâb.....165, 166, 170, 171, 172, 211, 281, 379

L

l'au-delà. 50, 63, 71, 72, 92, 226, 234, 238, 242, 251, 252,
 261, 262, 284, 288, 291, 298, 300, 307, 314, 331, 339,
 340, 347, 349, 351, 352, 354, 381, 409, 418, 426, 436,
 454, 456
 lectures13, 61, 164, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
 216, 240, 390, 391, 405, 412, 413, 434, 457, 475
 linguistique cinétique.....107
 linguistique discursive.....139
 linguistique opératoire105
 littéralisme 358, 391, 407, 468
 livre céleste.....182
 locuteur104, 106, 107, 109, 116, 118, 119, 120, 121, 124,
 126, 128, 130, 131, 133, 137, 146, 147, 150, 196, 206,
 217, 218, 219, 222, 237, 280, 312, 369, 370, 373, 377,
 383, 407, 419, 420, 421, 422, 424, 427, 443, 445, 446,
 450
 locutoire.....132, 389, 390
 logos 419, 420, 436, 439

M

maïeutique 303, 452
 manipulation141, 144, 243, 246, 254, 259, 261, 316, 320,
 322, 333, 336, 369, 445
 Mathâni85
 mensonger
 illusoire265

métadiscours 292, 324, 369, 370, 371, 374, 375, 378, 381, 382, 385, 392, 431, 476
 métalinguistique..... 324, 333
 métaphore150, 305, 306, 312
 métaphysique .. 32, 49, 100, 175, 216, 297, 307, 312, 313, 424, 425, 450
 métatextualité.....128, 400, 445
 mîthâq 168, 235, 260, 261, 279, 286, 332, 440
 modalisation.....106, 128, 262, 264, 333, 445
 modalité176, 267, 387
 moderniste
 modernistes 414
 Mouhâjirîn 27
 mu'tazilites 376
 mufassal 183

N

narrativité..... 241, 330
 non-personne..... 120, 121

O

objet modal255, 257, 275, 324
 objet-message 259
 objet-valeur..... 243, 252, 256, 275, 276, 324, 352
 observateur.....329, 330, 336, 337, 338, 340
 onirocritique..... 143
 orthodoxie 59, 393
 orthoépique 210

P

parabole
 paraboles 228, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 311, 387, 455, 473
 paradigmatique105, 139, 243
 paratexte
 paratextualité.....12, 14, 15, 143
 parcours génératif 141
 pathos.....419, 420, 430, 434, 435, 436

performance.140, 176, 243, 246, 254, 255, 257, 258, 267, 269, 273, 275, 277, 424
 péripéties 249, 250, 252
 perlocutoire..132, 162, 219, 368, 383, 388, 389, 390, 401, 405, 410, 412, 413, 416, 418, 445, 456
 persuader 374, 419, 437
 philologie.....103, 402
 phonologie..... 12, 129, 207
 phonologique..... 12, 88, 107, 205
 polyphonie...123, 124, 125, 126, 127, 155, 222, 226, 227, 371, 421, 469, 475
 pouvoir être274
 pouvoir faire
 pouvoir-faire..... 256, 257, 274
 pragmatique4, 13, 107, 116, 121, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 141, 143, 150, 153, 154, 162, 179, 240, 247, 267, 276, 315, 323, 327, 355, 356, 419, 421, 424, 446, 456, 466, 467, 468, 471, 474

prédiscursif 147, 421, 422, 424
 programme narratif
 PN242, 243, 245, 246, 254, 257, 258, 277, 285, 316
 psychologie sociale.....103, 135
 psychomécanique
 psychosystématique 107, 115, 359, 464, 465

Q

Qur'ân .45, 58, 61, 64, 163, 166, 170, 171, 172, 187, 191, 193, 415, 459, 460

R

rasm.....65, 88, 205, 206, 209, 210, 211, 212
 réalisation 159, 255, 256, 272, 274, 280, 369
 récepteur 82, 121, 136, 226, 236, 282, 303, 318, 330, 338, 347, 369, 385, 389, 396, 401, 405, 421, 422, 425, 431, 435
 référentialiser.....325
 régime d'incidence112
 relation fiduciaire262

répétition.....96, 386, 404
 rétribution 71, 233, 242, 259, 267, 343, 349, 453
 révélation10, 27, 30, 37, 48, 49, 51, 54, 56, 68, 69, 82, 92,
 93, 97, 163, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 175, 176,
 177, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 188, 191, 196, 198,
 203, 204, 218, 219, 220, 228, 260, 281, 287, 309, 331,
 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366,
 367, 378, 387, 391, 393, 394, 429, 430, 433, 455

S

sanction132, 229, 242, 243, 244, 254, 258, 259, 261, 262,
 267, 269, 270, 273, 280, 323, 330, 333, 339, 377, 418
 savoir faire
 savoir-faire 123, 274
 schéma actantiel..... 252
 schéma narratif..... 240, 243, 246, 247, 254, 260
 schéma quinaire 246
 secret..... 264
 sémiolinguistique.....139, 461, 470
 sémiologie.....137, 187, 349, 434
 sémiotique. 4, 13, 128, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 155,
 171, 240, 241, 242, 243, 252, 254, 255, 258, 263, 275,
 283, 295, 296, 315, 317, 320, 323, 325, 326, 352, 354,
 356, 389, 428, 456, 462, 463, 464, 465, 472, 475
 serment... 68, 167, 209, 278, 292, 312, 381, 382, 383, 384
 signe.....10, 35, 54, 79, 88, 105, 114, 137, 138, 143, 162,
 187, 211, 242, 295, 313, 335, 338, 352, 373, 383, 384,
 386, 394, 418, 430, 441, 455
 signes diacritiques..... 88, 89
 signifiant 283
 signification primaire 315
 signification secondaire 315
 signifié 34, 81, 114, 138, 139, 282, 283, 284, 339, 370
 situation d'énonciation 119, 120, 123, 141, 149, 203, 335,
 336, 368
 soufisme..... 75, 402, 407, 409, 410, 412
 spatialisation 322, 335, 336, 337, 338

stratégie discursive 183, 330, 367, 377, 441
 structuralisme 103, 104, 106, 115, 160, 462
 sujet d'état 252, 254, 257, 316
 sujet de faire 242, 255, 257, 316
 sujet énonciateur..... 116, 117, 151, 152, 217
 sujet modal 127
 sujet opérateur242, 254, 255, 259, 274, 277, 278, 324,
 329
 sujet parlant .102, 103, 106, 107, 108, 109, 114, 116, 117,
 120, 122, 123, 124, 126, 127, 135, 138, 139, 141, 146,
 147, 155, 221, 381, 382, 421
 suprasegmental207
 suprasegmentaux110
 surrogatoire..... 53, 180
 symbolisme..... 305, 306, 309, 310, 312, 407
 symphyse..... 114
 synchronie
 synchronique 111, 464
 syncrétisme 257, 286, 321, 323, 329, 340
 syntagmatique..... 105, 116, 139, 243
 syntaxe narrative.....286

T

ta'wil 92, 327, 386, 387, 401, 410, 412
 table bien gardée..... 172, 178, 182, 183, 227, 358
tafsîr 386, 387, 388, 398, 404, 415
 tahannouth 24
 tajwîd
 psalmodie 166, 207, 208, 212, 215, 424, 434
tanzîl..... 92, 172, 183
taqiyya 94, 99, 483
tartil..... 72, 166, 183, 208, 212, 424
tawâtour 76, 180
 temporalisation 322, 331
 temps glossologique 113
 temps opératif 108
 temps praxéologique..... 113

thématique .. 185, 278, 283, 284, 285, 295, 297, 303, 304,
 305, 312, 375

théophanie..... 188, 418

théorie de l'esprit130, 133, 137, 476

théurgie 71

théurgique 203

thymique 284, 337

traditionalisme 413

traditionnistes.....51, 85, 96, 188

transtextualité..... 128

typologie 141, 148, 158, 159, 160, 398

U

ulémas 36, 68, 188, 191, 363, 395, 396

V

véridiction

 véridictoire258

verset de la lapidation..... 82, 83

verset mecquois

 versets mecquois363

versets médinois366

versets sataniques

 inspiration satanique376

virtualisation.....255

visée argumentative 419, 442, 446, 450

visée du discours 219, 359

vouloir être279

vouloir faire 244, 278

vrai 262, 263, 264

Vrai.....299

Index des noms propres

- `Aqabah, 26
 `Abbâss (Ibn), 17, 34, 52, 53, 73, 192, 193, 194, 362, 383, 398, 399
 `Abd Al-Muttalib, 17, 19
 `Abdou (Muhammad), 416
 `Abdullah Ibn Mas`ûd, 51, 62, 63, 77, 78, 186, 191, 207, 216, 393, 406
 `Âd, 172
 `Ali, 32, 33, 34, 49, 51, 60, 64, 73, 81, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 191, 192, 193, 194, 410, 411, 412, 459, 479, 481, 482
 `Ayyad (Alqadi), 36
 `Oukadh, 42, 44
 `Ubaydallâh ben Ziyâd, 85
 `Uthmân, 47, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 78, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 89, 91, 94, 97, 98, 189, 192, 193, 194, 205, 209, 210, 380, 410
 `Uthmân (Ibn `Affân), 47, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 78, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 89, 91, 94, 97, 98, 189, 192, 193, 194, 205, 209, 210, 380, 410
 `Uzayr, 236, 266, 423, 443
- A**
- A. Soliman, 415
 A`râf, 171, 251, 339, 347
 Abou Hourayra, 70
 Abou Sufyân, 28
 Abraha, 16, 46
 Abraham, 27, 39, 40, 42, 48, 171, 224, 229, 230, 238, 287, 308, 311, 364, 367, 373, 374, 440, 441, 450, 451, 452
 Abû Ad-Dardâ`, 61, 189
 Abû Al`aswad ad-Du`alî, 210
 Abû Bak, 29, 32, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 82, 83, 92, 96, 97, 164, 187, 190, 378, 397
 Abû Bakr, 29, 32, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 82, 83, 92, 96, 97, 164, 187, 190, 378, 397
 Abû Hayyân, 403
 Abû Tâlib, 17, 18, 22, 25, 26, 51, 96
 Adam et Ève, 169, 244, 249, 271, 279, 280, 292, 354
 Addârami, 73
 Aïcha, 15, 54, 76, 84, 183, 377, 379
 Al-`Uzzâ, 22, 29, 38, 40
 Al-Ash`arî (Abû Mûsâ), 55
 Al-Bâqir, 412
 Al-Bazzâr, 77
 Al-Hajjâj, 85, 86, 87, 187
 Al-Harawî, 376
 al-Hassan, 93
 Al-Houdaybiyyah, 27, 32
 Al-Hussayn, 78, 411
 Ali, 32, 33, 34, 49, 51, 60, 64, 73, 81, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 191, 192, 193, 194, 410, 411, 412, 459, 479, 481, 482
 Al-Jâhidh, 10, 163
 Al-Kulaïni, 94
 Al-Lât, 22, 38
 Al-Mahdi, 94, 98, 479
 Almardoudi, 416
 Al-Mâwardî, 377
 Antéchrist, 36, 46, 189
 Ash-Sha`râoui, 329

At-Tabarâni, 53

At-Tirmidhî, 73, 200, 456

B

Badr, 27, 187, 360

Bahîrâ, 22, 23, 44

Banou An-Nadhîr, 27

Banou Qouraydhah, 27

Bayt Al'izzah, 182

Bilâl, 29

Bint al-Shâti', 415

C

Chou'aïb, 324, 374, 386

D

David, 171, 238

E

Égypte, 42, 336

Euthydème, 442

F

Fatima, 23, 24, 98, 411, 415

Faymiyoun, 46

G

Gabriel, 36, 49, 52, 54, 55, 68, 97, 164, 165, 176, 177,
 179, 182, 184, 188, 189, 195, 196, 207, 218, 287, 288,
 367, 430, 455, 476

Gens de la Caverne, 184

Ghazâlî, 179, 353, 407, 444

Gimaret, 437

H

Hafsah, 57, 62, 66

Halîma, 19

Hâmân, 224

Hârût, 286

Hassan Al-Basrî, 187, 409

Hijâz, 42, 439

Homère, 405, 416

Hounaïn, 360

Hûd, 172, 386

I

Iblîs, 248, 249, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279,
 280, 289, 290

Ibn 'Arabî, 409

Ibn Ashtah, 78, 82

Ibn Hajar, 34, 58, 193

Ibn Hanbal, 197

Ibn Hibbân, 73

Ibn Hichâm, 21, 22

Ibn Mâjah, 35, 73, 75, 80

Ibn Mardawayh, 383

Ibn Taïmiya, 100, 482

Isrâfil, 287

J

Jérusalem, 212, 363

Jésus, 10, 25, 48, 162, 171, 178, 195, 200, 203, 236, 266,
 275, 288, 292, 330, 357, 373, 374, 417, 443, 444, 455

Job, 223

Joseph, 82, 105, 185, 387, 435

K

Ka'ba, 16, 17, 19, 28, 39, 40, 42, 214

Khadîja (Bint Khouwaylid), 20, 23, 24, 26

Khalafallah, 416

Khamenei, 99

Khaybar, 27, 44

L

Lahab (Abû), 17, 18, 358, 360
 Lot (voir aussi Sodome), 287, 311, 386
 Louhay ('Amr Ibn), 39, 40
 Luqmân, 224, 448

M

Madyane, 337
 Mahomet, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 46,
 48, 49, 50, 51, 62, 64, 66, 77, 81, 88, 91, 92, 96, 97,
 164, 167, 170, 171, 172, 175, 176, 178, 180, 181, 184,
 195, 198, 200, 205, 206, 218, 229, 230, 233, 236, 269,
 281, 286, 308, 312, 332, 357, 360, 372, 373, 374, 376,
 379, 395, 399, 408, 412, 440, 450, 464, 477, 478, 480,
 483
 Manât, 29, 38, 40, 178
 Marie, 25, 129, 148, 172, 184, 185, 287, 288, 330, 373,
 417, 423, 443, 444, 469, 471, 472
 Mârût, 286, 288
 Maysarah, 21, 23
 Mecque, 16, 17, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 39, 42, 44,
 45, 46, 66, 86, 179, 195, 234, 235, 264, 336, 362, 363,
 367
 Médine, 17, 27, 28, 29, 43, 44, 50, 66, 85, 86, 192, 195,
 231, 362, 363, 365, 367, 370
 Mésopotamie, 348
 Michaël, 287
 Mijana, 42
 Moïse, 10, 25, 45, 48, 162, 171, 175, 177, 178, 184, 200,
 203, 223, 224, 229, 233, 234, 286, 326, 327, 328, 329,
 336, 337, 373, 410, 449
 Mounkar et Nakîr, 71
 Muhammad, 11, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 32, 38, 45, 46,
 93, 96, 98, 164, 169, 174, 192, 195, 197, 198, 199,

201, 222, 230, 308, 378, 383, 385, 406, 416, 430, 433,
 458, 466

Mujâhid, 35, 186, 206

N

Nasr, 40, 74, 187
 Négus, 25
 Noé, 40, 48, 223, 224, 238, 286, 311, 335, 386
 Nufisah, 23

O

Oum Kalthoum, 23, 97
 Oum Salama, 362

P

Pascal, 438
 Pharaon, 10, 45, 224, 268, 311, 449
 Platon, 405

Q

Qârûn, 224, 448
 Qaynouqa`, 27
 Qurtubî, 81, 82

R

Rouqayyah, 23

S

Şâlih, 172, 386
 Sâlim (l'affranchi), 55
 Salomon, 225, 233, 234, 293, 294, 295, 357
 Sâmîrî, 286
 Satan, 19, 77, 232, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 252,
 253, 266, 270, 271, 272, 273, 277, 279, 289, 291, 292,
 319, 320, 323, 340, 364, 376, 429, 448
 Sayyid Qutb, 416

Shakespeare, 416

Socrate, 442, 481

Sodome, 324, 386

Suwâ', 29, 40

T

Tabarî, 178, 297, 400

Tabûk, 363

Taha Husayn, 416

Tamîm Ad-Dârî, 46

Thamûd, 172

Thuwaybah, 17

U

Ubayy (Ibn Ka'b), 51, 61, 62, 63, 81, 82, 187, 192

Uthmân (Ibn 'Affân), 47, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 78, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 89, 91, 94, 97, 98, 189,
192, 193, 194, 205, 209, 210, 380, 410

Uzayr, 236, 266, 423, 443

V

Voltaire, 405

W

Waraqah Ibn Nawfal, 21, 46, 47

Wassil Ibn 'Atâ, 196

X

Xénophon, 442

Y

Ya'ûq, 40

Yaghûth, 40

Yathrib, 26, 27, 43, 44, 367

Z

Zâid Ibn Thâbit, 51, 55, 56, 62, 82

Zâinab, 23

Ziyâd, 210

Index des auteurs

A

ADAM (Jean-Michel), 247
 Ad-Douri, 30, 33, 34, 35
 Al 'Ajamî, 358, 359
 Al-Bukhârî, 24, 34, 50, 52, 56, 58, 70, 71, 76, 184, 189,
 194, 406, 468
 Aljabri (Al-Jabri), 83, 165
 Al-Jabri, 36, 81, 82, 83, 84, 163, 165, 166, 167, 169, 183
 Allard, 188, 373, 404, 425
 Al-Mubarakfawri, 19, 22, 26, 39, 45, 47
 Alqattân, 64, 76, 77, 193, 393, 396, 398, 403
 Anscombe, 446
 Arkoun, 12, 206, 217, 222, 225, 240, 313, 323, 331, 332,
 368, 400, 410, 437, 438, 439
 As-Sakhaoui, 58
 As-Salih, 210
 As-Suyûtî, 58, 77, 78, 79, 81, 84, 190, 191, 193, 379,
 382, 383, 397, 411
 Auchlin, 131, 421, 446
 Austin, 132, 389
 Azaiez, 371, 420, 445
 Azzarkashi, 52, 186, 187, 192, 195, 219

B

Bakhtine, 117, 123, 124, 125, 126, 128, 152, 161, 222
 Ben Taïbi, 153, 155, 226, 330, 338, 354, 367, 439
 Benveniste, 105, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 160, 315,
 420
 Berque, 199, 219, 221, 222, 297, 404, 442, 449
 Bonne, 117, 461
 Bronckart, 135, 143, 160
 Brunner, 90, 92, 94, 98, 100, 470

C

Carassik, 203, 221, 370
 Charaudeau, 104, 139, 140, 142, 155, 159, 370, 371, 420,
 421, 422, 431, 445, 450
 Charolles, 118
 Chomsky, 122, 146
 Clair Tisdall, 90, 96
 Combettes, 118
 Courtés, 139, 140, 141, 142, 154, 242, 243, 254, 255,
 259, 260, 263, 267, 283, 284, 286, 303, 304, 305, 315,
 316, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 326, 332, 333, 336,
 341
 Courtine, 145, 146, 149, 150, 151
 Cuypers, 163, 164, 200, 228, 229, 344, 352, 353, 379,
 380, 381, 402, 405, 406, 440, 444

D

Déroche, 89, 205, 214, 231, 366
 Diller, 129
 Dubois, 104, 105, 144, 145
 Ducrot, 103, 108, 109, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 135,
 137, 138, 150, 208, 222, 421, 446

E

Eco, 396
 Élie, 100

F

Foucault, 146, 147, 149, 150, 151
 Fuchs, 147, 151, 154

G

Gabillot, 163, 164, 200, 228, 229, 344, 352, 353, 379,
 380, 381, 402, 405, 406, 440, 444
 Gadet, 148
 Gilliot, 59, 63, 64, 204, 206, 401, 405
 Godwin, 143
 Greimas, 139, 140, 141, 142, 154, 247, 286, 296, 298,
 315, 321, 322, 325, 337, 473
 Guespin, 153
 Guilhaumou, 217, 370
 Guillaume, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 132, 469, 471, 475

H

Hamidullah, 18, 19, 20, 23, 38, 42, 44, 45, 46, 48
 Harris, 104, 144, 146, 149, 153
 Hjelmslev, 106, 108, 113, 469

I

Ibn Hichâm, 21, 22
 Ibn Ishâq, 23

J

Jacob, 30, 102, 109, 112, 153
 Jacques, 145, 146, 149, 217, 370, 439, 471, 472, 473,
 474, 476
 Jadaane, 177, 179, 196
 Jakobson, 106, 118, 122, 164, 333, 382
 Joly, 117, 461

K

Kerbrat-Orecchioni, 122, 148, 422, 424

L

Larcher, 215, 445
 Larivaille, 247

Laufer, 213

Liati, 185

M

Maingueneau, 11, 104, 151, 160, 161, 205, 213, 357, 370,
 371, 393, 394, 395, 402, 403, 420, 421, 422, 423, 424,
 431, 445, 450
 Marandin, 148
 Moeschler, 122, 130, 131, 137, 446
 Moezzi, 29, 49, 60, 64, 78, 85, 86, 100
 Morris, 129, 137, 138, 472
 Muslim, 15, 20, 27, 33, 54, 396

N

Nûri Topbaş, 16, 19

O

Ochiba, 143

P

Panier, 321
 Pêcheux, 146, 147, 148, 150, 151, 217, 472
 Provost-Chauveau, 102, 105, 106
 Puech, 111, 112, 116

Q

Quesne, 198, 199

R

Rastier, 155, 156, 475
 Reboul, 122, 130, 137
 Reynolds, 195, 367

S

Sahib, 67, 72
 Saussure, 103, 106, 108, 113, 137, 469

Savatovsky, 111, 112, 116

Sayed Tantâwî, 50

Schaeffer, 103, 108, 109, 129, 131, 132, 133, 137

Seguin, 147, 153

Sfar, 1, 167

Shehâtah, 57, 60, 189, 457

Soutet, 115

Sperber, 134, 135, 403

T

Talbi, 175, 272, 273, 274, 403, 415, 446

W

Wilson, 134, 135, 403