

Chaire européenne

M. Manfred KROPP, professeur associé

Études coraniques

Dans le cadre des enseignements donnés par la chaire annuelle européenne « Études coraniques » en 2007-2008, 14 heures de cours et 14 heures de séminaire ont été tenues. En effet, les heures du séminaire se révélèrent être, en pratique, des heures de cours, et cela était dû aux sujets particuliers qui furent abordés — mots d'origine éthiopienne dans le Coran, développement de l'orthographe coranique, définition des termes techniques clés dans le Coran à partir de leur origine étrangère, etc. — qui exigeaient une présentation faite par l'enseignant lui-même au premier plan et ne permettaient l'intervention des participants que dans les discussions consécutives à l'intervention du professeur, celles-ci excédant, de par leur vivacité, le temps prévu. De la même façon, les discussions postérieures aux heures de cours se distinguaient par l'engagement sérieux des intervenants qui étaient bien souvent des gens instruits et spécialistes dans des disciplines voisines. En conclusion, la réaction du public, du reste très assidu du début jusqu'à la fin des cours, démontrait que le concept pédagogique de l'enseignement avait réussi et portait ses fruits de manière tangible au niveau de l'information et du savoir de tous les participants, moi compris.

LE COURS

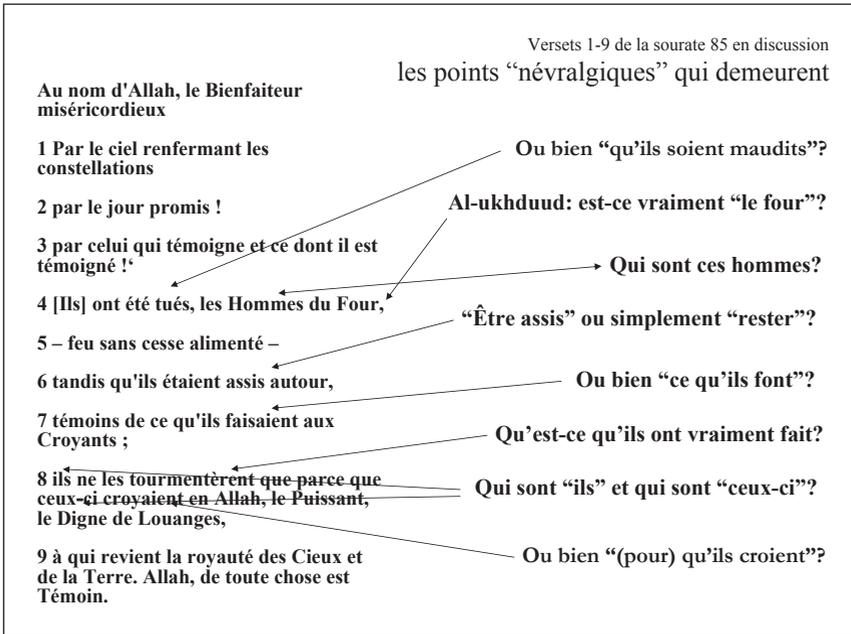
La leçon inaugurale ainsi que les trois premières heures de cours formaient une unité méthodologique qui avait comme but de démontrer à travers l'exemple de la sourate 85 *Le Cercle zodiacal* les diverses approches possibles du corpus et des textes coraniques selon un « bricolage intellectuel » effectué par le philologue et l'historien. D'abord, on situait et on définissait les études coraniques comme étant une partie intégrante des études sémitiques. Donc, pas d'isolement splendide d'un

sujet singulier et extraordinaire, mais une collocation du phénomène coranique avec l'histoire religieuse, linguistique, littéraire, etc., du Proche-Orient antique et de la Basse Antiquité. Ce qui implique une position tout à fait séculière et rationnelle, voire positiviste, envers ce corpus de texte qui est considéré, par les croyants musulmans, comme étant à la fois une œuvre sacrée et une révélation directe et littérale de Dieu. Cette position peut se résumer dans la formulation suivante : nous cherchons ce que l'on peut savoir de l'origine, de la nature et de la fonction primordiale de ce texte apparemment produit en langue arabe (mais laquelle ?), ce que l'on peut savoir de sa transmission orale et écrite, en écartant dans un premier temps tout ce que l'on croyait à propos de ce texte, bien que la tradition musulmane et d'autres traditions puissent aussi apporter de temps à autre des éléments valables concernant les témoins matériels et les sources primaires, à savoir les premiers manuscrits coraniques, les premières inscriptions et les papyrus en langue arabe. Ceci en citant ou en se référant au Coran, à partir du VII^e siècle après J.-C. Ce qui semble une position et une approche évidente et naturelle pour un chercheur et scientifique. Mais là, il faut constater un fait surprenant : même la science et les études occidentales coraniques n'ont pas toujours suivi ces principes, pour des raisons diverses qu'il ne fallait pas trop exposer. La conséquence la plus éclatante d'un tel comportement dans la recherche est le fait qu'on ne dispose pas, jusqu'à maintenant, d'une édition historico-critique du texte coranique. En attendant cet *opus magnum* qui, on l'espère, va se réaliser durant le XXI^e siècle, les exemples de critique textuelle appliquée aux passages choisis du Coran qui furent présentés durant les heures de cours voulaient démontrer ce que l'on peut atteindre avec le matériel qui est déjà à notre disposition et avec les méthodes expérimentées et approuvées par la philologie historique, la linguistique comparée, les études littéraires et religieuses comparées, etc.

Premier exemple : la sourate 85, 1-9 Le Cercle zodiacal

Ce petit texte de 9 versets s'est révélé emblématique et tout à fait pertinent soit pour démontrer les particularités de la tradition et de l'interprétation musulmanes, soit pour exemplifier l'éventail des méthodes à appliquer afin de trouver une hypothèse plausible pour l'origine, la fonction première, la langue et le contenu du texte coranique. L'image suivante donne le texte en traduction française selon l'interprétation traditionnelle musulmane, suivie par la plupart des traducteurs occidentaux ; en même temps, on pointe les flèches vers les points névralgiques de cette interprétation.

Les exégètes traditionnels y voient une référence du Coran à un événement historique, à savoir la persécution des Chrétiens arabes, dans la ville de Najran, par un roi himyarite juif qui s'est passée plus de cent ans avant la révélation coranique. Pour arriver à ce résultat ils doivent accepter quelques prémisses dans la compréhension du texte.



Il faut noter déjà maintenant que la récitation liturgique n'aide nullement à l'interprétation et à la compréhension du texte. La récitation, dans son style solennel et surtout uniforme pour toutes les parties de ce corpus hétérogène, composé de pièces d'origine, de caractère et de fonctions très diverses et divergentes, est pensée pour donner au tout un caractère sacré et intouchable, n'invitant pas à la réception critique du contenu, mais à la contemplation et à la méditation religieuses sous l'influence de l'expérience esthétique du texte psalmodié. Et c'est, on va le voir, exactement le contraire de la nature du texte en question.

Les trois serments, en guise d'introduction, sont pris dans leur sens littéral et on y voit une partie intégrale du texte. Néanmoins, la phrase suivante est comprise comme la constatation d'un fait du passé (« ils ont été tués »), tandis que les serments d'habitude requièrent une promesse ou une menace postérieure. « Les hommes de la fosse, du four » résultent d'une interprétation ou bien d'une définition d'un mot rare et douteux en arabe (*ukhduud*), terme technique qui, ensuite, donne son nom à la localité présumée pour l'événement, près de la ville de Najran. En conséquence, le reste du texte est mis au passé, contre l'évidence de l'emploi du temps du verbe concerné en arabe qui indique ou bien le présent ou bien le futur. « Reprocher, ou bien tourmenter », dans le verset 8, est une définition arbitraire du verbe arabe *naqama*, qui d'habitude veut dire « se venger de ».

Pour arriver à une interprétation alternative, il faut d'abord essayer de définir la situation communicative de ce petit texte, dans le cadre du corpus coranique

naturellement. Il s'agit d'un énoncé bref et agité, très caractéristique des premières révélations. Là, on trouve des menaces du Jugement dernier et de la punition éternelle pour les incroyants, mais aussi de belles promesses de paradis pour les croyants. Ce serait le caractère général ; le caractère particulier de ce texte, compris comme étant une constatation du présent et du futur, se révèle comme étant un coup, une explosion de colère intempérante d'un prédicateur ou d'un missionnaire qui voit son message rejeté par une partie — voire la grande partie — de son public. Comment cette explosion de rage a-t-elle été transmise à l'écrit ? On peut s'imaginer qu'il s'agit du début d'une oraison bien construite et bien formulée, par conséquent écrite comme un aide-mémoire ; de même, il faut s'imaginer une longue suite et un long développement de cette oraison, improvisée sur le moment et non transmise jusqu'à l'écriture. Il est fort possible que cette hypothèse s'applique à bien d'autres passages similaires du Coran.

Disons dès maintenant que la sourate 85, telle qu'elle figure dans le corpus coranique, est une pièce hétérogène — la rupture se trouve après le verset 9 —, composée après coup par des rédacteurs postérieurs qui mettaient ensemble ces différentes parties du fait de la rime identique et du contenu similaire en quelque sorte.

Le genre littéraire de ce texte explique les trois serments du début, utilisés comme un instrument rhétorique connu dans la littérature arabe pré-islamique, surtout dans les sermons des présages et des poètes. Avec de grands mots énigmatiques, obscurs, très souvent sans relation logique avec ce qui suit, on espère attirer l'attention du public à un moment donné : cela a bien la fonction d'une « sonnette ». Alors, il ne faut pas trop creuser pour trouver un sens à chaque mot, bien que dans le cas de la sourate 85 des concepts religieux aient déjà pris partiellement la place d'autres expressions décrivant les grands phénomènes de la nature, de la terre et du ciel, etc. Mais il y a un lien logique et grammatical entre cette introduction et ce qui suit. Comme on l'a déjà dit : une promesse ou une menace doit suivre. Dans le cas de la sourate 85, c'est bien la menace aux incroyants : « qu'ils périssent, les hommes de... » quoi ? !

Avec le mot énigmatique *ukhduud*, on rejoint une autre astuce rhétorique de l'orateur et du texte coranique en général : il veut impressionner son public, ajouter de l'importance à son message avec des mots recherchés, rares, voire étrangers ou inconnus. N'oublions pas que le corpus relativement restreint d'environ 60 000 mots compte plus de 250 *hapax legomena* souvent de sens très douteux et disputé, ou inconnu, ce qui correspond à une occurrence de tels *hapax* environ une page sur deux dans le texte imprimé. Ainsi, *ukhduud* ne trouve pas d'explication satisfaisante à partir de l'arabe. Le fait qu'il s'agisse de quelque chose de volontairement incompréhensible est bien indiqué par la phrase suivante, qui présuppose la présence des questions rhétoriques qu'on retrouve souvent dans le Coran. Mais qui t'enseigne ce qu'est ce mot et cette chose inconnus du public ? Le verset 5 n'est qu'une réponse, explication ou paraphrase du mot inconnu, au verset précédent. On sait maintenant qu'il veut dire un grand feu sans cesse

alimenté. Mais dans quelle langue ? Même si le mot araméen *gdodaa* n'est pas attesté pour le moment dans des textes religieux et parallèles au Coran, le sens de la racine en araméen est, entre d'autres, « se lever (se dit de la poussière, d'une flamme) ». Ce qui conduit au changement d'un point diacritique dans le texte canonique et reçu ; et on lit, avec l'*alif prostheticum* requis par la phonétique arabe, *ujduud* avec le sens requis « flamme embrasée ».

C'est presque évident, mais il faut le dire comme un principe de la critique textuelle dans les études coraniques : bien qu'elle soit des milliers de fois correcte, la mise en place des points diacritiques du texte reçu et canonique est à remettre en question, du point de vue méthodologique, surtout pour les cas des mots et expressions qui sont problématiques même pour la tradition musulmane, les premiers témoins matériels ne connaissant ni points diacritiques ni autres signes de lectures (voyelles, etc.). Et il y a des incertitudes de la part des lecteurs et des exégètes musulmans dès le début de la tradition connue du texte, ce qui est bien un indice qu'on disposait de manuscrits du texte, mais pas d'une tradition orale authentique et ininterrompue.

Notons au passage que le verbe *qaCada* « être assis » ne doit plus être compris dans le sens concret (les persécuteurs sont assis autour du grand feu où ils tourmentent leurs victimes), mais il a le sens grammaticalisé d'un verbe de temps prolongé : « ils vont rester dedans (éternellement) ». Ce séjour est un témoignage de ce qu'ils infligent aux croyants (l'orateur compris, ce qui explique sa rage) dans le présent. Avec cela, on arrive au dernier point névralgique pour le moment.

L'interprétation du verset 8 réside dans la définition du mot arabe *naqama* « se venger ? » et dans l'identification de l'agent pour ce verbe qui est en combinaison avec la sphère temporelle dans laquelle la phrase est située. Si l'on continue, en concordance avec la grammaire arabe, avec présent ou futur, il faut d'abord traduire « pour qu'ils croient ». Et cela ouvre une perspective pour l'interprétation alternative de ce qui précède. Qui invite à croire en Dieu ? Les croyants, et notamment le prédicateur, le missionnaire. *Naqama*, on le postule comme hypothèse, doit avoir le sens de « demander, chercher à, inviter ». Mais, de nouveau : dans quelle langue ? Pour *ukhduud / ujduud*, on a admis un mot étranger, araméen, adapté à l'arabe tout simplement. Le cas de *naqama* semble différent et plus compliqué. D'abord, il faut trouver une langue, et puis un mot dans cette langue, qui peut signifier « demander, chercher à » et « se venger » selon le contexte. L'araméen vient de nouveau à notre secours. En syriaque, mais aussi dans d'autres langues araméennes, le verbe *tbaC* remplit les conditions requises. Ce qu'il faut supposer maintenant, c'est l'existence d'un calque linguistique en arabe qui serait modelé sur le verbe araméen, en étant peut-être le fruit et le résultat de traductions, — seulement mentales, ou bien écrites ? — : un individu de langue araméenne qui traduirait en arabe ou bien un Arabe qui traduirait de l'araméen en arabe ? Le verbe araméen *tbaC* : il est, selon le contexte, traduit correctement une fois par l'arabe *naqama* « se venger », et est traduit dans un autre contexte, où le sens demanderait un complément arabe, dans

le sens de « demander » (p.e. *Talaba*) d'une manière stéréotypée et mécanique toujours avec le même mot *naqama*, qui, en principe et dans l'usage répété, aurait pu prendre le sens secondaire de « demander » en arabe courant. Ce n'était pas le cas et le mot est resté un pseudo *hapax legomenon* et un mot énigmatique dans le Coran. La traduction proposée cherche à sauver le parfum d'un mot étranger, nouvellement arrivé — bien dans l'esprit du prédicateur qui veut impressionner avec ses mots choisis, rares et inconnus — en choisissant un sens entre « se venger » et « demander », le sens attesté pour le mot araméen étant « presser sur, harceler ».

Mettons ensemble les pièces détachées de l'interprétation alternative de la sourate 85 « Le cercle zodiacal », versets 1-8 :

1. Par le ciel avec (son cercle de zodiaque qui paraît être) des tours !
2. Par le jour (du dernier jugement) promis !
3. Par le témoignage absolu et complet !
4. Qu'ils soient maudits, les gens de la *flamma flagrans* –
5. – le feu (de l'enfer qui ne manquera jamais) d'alimentation ! –
6. tandis qu'ils resteront dedans (pour toujours)
7. en donnant témoignage (représenté par les tourments de la peine éternelle qui leur sera infligée) pour ce qu'ils font maintenant avec les croyants !
8. Ceux-ci (les croyants), en fait, ne leur ont *harcelé* (demandé) rien d'autre que de croire en Dieu, le Puissant, le Digne de Louanges.

Deuxième exemple : la profession de foi de la sourate 112

Si déjà le passage bref, mais bien construit, de la sourate 85, 1-8, se prêtait à être répété, voire même scandé dans les rues et sur les marchés comme un programme religieux, menace aux incroyants et infidèles, exhortation et encouragement aux croyants — dans ce cas-là, avec un rythme lourd et long et une rime de même nature (-*uud*), on va voir avec la profession de foi de la sourate un autre exemple de formule brève, rythmée et rimée, qui, considérée avec d'autres cas de textes coraniques, a toute la chance d'être « pré-coranique », d'être partie d'un héritage de textes religieux, polémiques, en langue arabe. Cet héritage aurait pu se former dans les périodes antérieures à l'islam où l'Arabie connaissait des mouvements missionnaires de toutes sortes — juifs, chrétiens de diverses confessions — et serait le fruit linguistique et littéraire de tels mouvements dont l'islam naissant se serait emparé.

Le texte canonique en traduction :

Sourate 112 Al-Ikhlâs « La Foi sincère »

Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux.

1. Dis : Il est Allah, unique (aHad),
2. Allah le Seul (aS-Samad).
3. Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré.
4. N'est égal à Lui personne.

Sourate 112 <i>Al-Ikhlaas</i> « la dévotion sincère » Un credo musulman et ses problèmes linguistiques	
Le Texte	Objectif de l'étude
<p>Les points névralgiques: névralgiques du point de vue linguistique ou philologique bien entendu.</p> <ul style="list-style-type: none"> - La construction du nom de nombre "aHad" dans le premier verset qui précisément par sa construction agrammaticale se révélera être un mot étranger - La signification du mot Samad et le rôle du verset 2 dans le contexte et la composition de la sourate - La forme et le sens du mot kufuc dans le quatrième verset. 	<div style="background-color: #ccc; padding: 5px; margin-bottom: 10px;"> <p>Mettre en relief l'importance et le rôle des variantes de lecture canoniques (<i>qiraa'aat</i>)</p> </div> <div style="background-color: #ccc; padding: 5px; margin-bottom: 10px;"> <p>Description et exemple du principe stylistique: <i>mot étranger suivi par une traduction ou une paraphrase en arabe</i></p> </div> <div style="background-color: #ccc; padding: 5px;"> <p>Mettre en relief le rôle du «faux ami» dans la traduction: <i>un mot arabe dans le texte est le calque d'un mot étranger.</i></p> </div>
<p>En guise de conclusion:</p> <p><i>Essai de reconstruction du prototype oral du texte écrit actuel</i></p>	

Les « points névralgiques » ont été traités durant les heures de cours, dans la perspective des objectifs d'étude qui avaient été formulés, et d'une manière exhaustive. Les résultats obtenus seront publiés sous la forme de divers articles séparés. Dans ce rapport, on se limitera à un résumé de l'essentiel.

La tradition musulmane elle-même nous rapporte l'existence de doutes pour savoir si cette pièce, comme les deux autres sourates brèves qui la suivent à la fin de la rédaction canonique, et la première sourate, la *faaTiHa* — espèce de prière introductive — font vraiment partie du texte révélé. Cela va dans un sens d'interprétation qui a déjà été indiqué : il s'agit très probablement d'un petit texte religieux, un slogan polémique tripartite (on le verra), mais anti-trinitaire. Un tel texte peut être conçu dans des milieux chrétiens hétérodoxes, ou bien juifs, les deux étant présents dans l'Arabie pré-islamique. Cette hypothèse est corroborée par le fait que la tradition des lectures offre pour ces passages de véritables variantes qui semblent bien être le reflet d'une tradition orale vivante, contrairement à tant d'autres textes et passages coraniques, où, on l'a déjà dit, les soi disant variantes de lecture et de tradition orale ne sont que le résultat du travail des philologues postérieurs. Leur action s'exerçait sur un texte dépourvu de points diacritiques et de voyelles, mais aussi dépourvu d'une véritable tradition orale, texte qu'ils ne comprenaient plus et qu'ils cherchaient à expliquer de leur mieux et selon leurs possibilités. Un premier résultat de reconstruction d'une version originale orale de ce texte à partir des variantes attestées et selon les principes de la critique textuelle

est que le verset 2 serait une addition explicative postérieure qui se réfère au mot problématique, dernier mot du verset 1 : aHad (ou bien eHad ?). Ce qui reste en terme de structure est une formule en trois parties, bien construite et rimée sur la rime *-ad* (typique pour les formules anti-trinitaires) car les mots *walad* « fils » ou « engendrer », mais également le nombre *aHad* « un, unique » ont cette rime. Là aussi, il s'agit d'un slogan facile à mémoriser et à scander dans le public contre les adversaires religieux.

Le mot problématique *aHad* « un » du verset 1 et sa construction grammaticale ont fait couler beaucoup d'encre depuis les premières études sur le Coran au début de l'exégèse musulmane jusqu'aux travaux scientifiques occidentaux — le dernier vers la fin du xx^e siècle. Lorsqu'il est lu et compris comme le nombre arabe « un », il demeure des difficultés pour la construction syntaxique. Pour proposer simplement la solution choisie, disons que le verset 1 est bien évidemment une réminiscence du « SmaC Israel », la profession de foi juive en l'unicité de Dieu. Ainsi, le mot en question pourrait se révéler être une *intarsia* — « ornement étranger » — savante, l'hébreu *eHad* qui serait pris quasiment comme nom propre de Dieu en arabe.

Le verset 2, on l'a déjà dit, est une addition postérieure à la formule originale et se veut bien une explication et paraphrase de *eHad* en arabe et de sa construction. C'est bien une explication du type *obscurum per obscurior*, qui a fait couler autant d'encre que le mot qui devrait être expliqué, parce que le mot arabe Samad est très rare et il fait partie plutôt du langage poétique ; son sens semble être « compact, non-vide, dur, rocher, etc. », ce qui correspondrait au fond avec l'idée de l'unicité de Dieu.

Le mot *kufuc* « égal » ouvre toute une série de questions, des *quisquilia philologica*, concernant d'abord l'orthographe des textes coraniques et de l'arabe dit « classique » et, ensuite, des questions qui mènent finalement au problème fondamental : de quelle langue (arabe) s'agit-il dans les premiers manuscrits coraniques ayant une orthographe purement consonantique, dépourvue de tout autre signe de lecture ? On peut ici seulement faire allusion au problème de l'existence d'un *hamza* dans cette langue coranique, l'origine de l'*alif otiosum* et son usage, ainsi que la question de l'existence ou non d'une flexion désinentielle dans cette langue, autant de questions qui réclament une réponse avant qu'on puisse interpréter avec certitude le seul mot *kufuc* et sa fonction dans la phrase.

Notons, en passant, que la construction de la négation *lam* (verset 3) avec une forme du verbe préfixée pour le passé négatif, qui est retenue comme étant hautement littéraire et classique en arabe moderne, et qui ne trouve pas de correspondant dans les langues arabes parlées modernes, est bien attestée non seulement dans les premières inscriptions en langue arabe (par exemple celle d'en-Nemara, 328 A.D.), mais aussi dans des textes arabes chrétiens du viii^e siècle (fragment des psaumes bilingues de Damas) dans lesquels la langue n'est certainement pas un arabe classique et lettré, mais une sorte de vernaculaire local.

Et pour conclure le travail de critique textuelle et de reconstruction, disons qu'avec les connaissances acquises et les méthodes éprouvées qui ont été appliquées, il a été possible de déceler une autre de ces formules tripartites et anti-trinitaires coraniques dans le verset 3 de la sourate 72 *Les Djinns*. La version canonique cache bien par tous les moyens du camouflage philologique cette structure originale dans un seul vers au lieu de trois, de même qu'elle efface un mot syriaque Had « unique, un », encore dite de Dieu, en le remplaçant par un incompréhensible et mal placé *jadd* « la fortune » ou par des formes similaires.

Q 72, 3 Reconstruction de la formule originale et comparaison avec la version officielle

*l'application des connaissances acquises dans l'analyse de la sourate
112 à un vers de la sourate 72 al-Jinn "Les Djinns"*

Version officielle

Wa-canna-huu – taCaalaa jaddu rabbi-naa – maa ttakhada SaaHibatan wa-laa waladaa

Et Lui donc – que soit exaltée la grandeur

de Notre Seigneur!

– n'a pas pris de compagne ou d'enfant.

- Points névralgiques: Eulogie précède sa référence et se réfère à une des qualités de Dieu, qui, en outre, est exprimée par un mot étrange dans le contexte (*jadd* bonheur)!
- Reconstruction:

- | | |
|---------------------------------------|---|
| ■1. Inna-huu - taCaalaa - Had! = 7 | 1. Lui donc – exalté soit-Il – est Un (Unique)! |
| ■2. Rabb(a)-naa maa (i)ttakhad = 5(7) | 2. Notre Seigneur n'a pas pris |
| ■3. SaaHiba wa-laa walad! = 7 | 3. Ni compagne ni enfant! |

■ Eulogie en position correcte se référant à Dieu ; mot savant Had = Dieu Unique (mot connu dans sourate 112,1 sous form aHad) ; structure rythmique d'un slogan politico-religieux parfaitement équilibrée.

Troisième exemple : la sourate 19 *Maryam* /Marie : poésie religieuse parallèle à la poésie syriaque et des mots arabes chimériques qui sont le résultat d'une fausse lecture d'une Vorlage « modèle » garshouni, c'est-à-dire de l'arabe écrit en lettres syriaques. (Bloc thématique des cinq heures de cours du 6 mars au 17 avril 2008)

La sourate 19 *Maryam* / Marie est une belle pièce narrative et poétique du Coran qui est composée de divers épisodes relatifs aux prophètes, en premier rang desquels Jean Baptiste et Jésus (surtout l'histoire de sa naissance, d'où le nom de la sourate). Du point de vue littéraire, on y trouve tous les éléments essentiels de la poésie chrétienne syriaque, notamment le genre *Soghito* : structure en strophes avec un refrain constant et des parties narratives qui alternent avec des parties en dialogue. En même temps, il faut constater que le genre est adapté à l'esprit de la langue arabe et de la littérature arabe. Il faut encore bien des recherches comparées approfondies pour dresser un tableau de l'influence syriaque sur le Coran et surtout pour bien définir l'esprit et la structure de l'adaptation qui ne manque point de créativité et d'originalité.

Le texte de la sourate se prête à d'autres observations philologiques. Des mots arabes plutôt très rares (ce n'est pas par hasard qu'il s'agit d'*hapax legomena* dans le Coran même), sinon chimériques, mal placés et difficiles à comprendre dans le contexte, se révèlent, vus sous l'angle de l'hypothèse d'une influence araméenne ou syriaque, non seulement linguistique mais aussi du point de vue de l'écriture (n'oublions pas que l'écriture arabe n'est qu'une évolution particulière d'une ou des écritures araméennes), comme étant des fautes de lecture multiples. Et en plus de cela, ils jettent de la lumière sur des *Vorlagen* « modèles » matériels dont s'est servi l'auteur (ou les auteurs) des textes réunis dans le corpus coranique. En analysant les exemples présents dans le verset 97-98 de la sourate, précisément les mots *rikz* « bruit faible, murmure » et *ladd* « adversaires, querelleurs », on arrive à proposer des conjectures ou émendations en supposant qu'il s'agit de fausses lectures de lettres araméennes. Là, R et D sont identiques (sinon distingués par des points diacritiques) ; L et Cayn sont très similaires et assez souvent confondus. L'affaire se complique car, comme deuxième étape dans l'hypothèse, il faut admettre que dans le cas de ces *Vorlagen* « modèles », il s'agissait de textes écrits en écriture syriaque, mais composés en langue arabe ! Phénomène bien connu par ailleurs dans la littérature arabe chrétienne ; ce sont en effet les textes dits *garchouni*, dont on pose l'origine en accord avec cette hypothèse de travail dans le temps pré-islamique. Cela jette une nouvelle lumière naturellement sur le sujet hautement disputé de l'existence d'une littérature arabe chrétienne avant l'islam. Du reste, la transposition, mieux, la transcription des textes coraniques présumés *garchouni* produit d'autres fautes de lecture typiques : par exemple, le copiste voit la lettre D/R araméenne et écrit mécaniquement non la lettre arabe correspondante, mais la lettre arabe proche dans la forme optique, c'est-à-dire W (processus qui engendre bien d'autres mots, voire racines, chimériques dans le texte coranique ; par exemple la racine WJL !). En tout cas, en multipliant les exemples de fautes de lecture, rendues évidentes par des conjectures évidentes et heureuses dans le texte, on arrivera dans le futur à bien consolider l'hypothèse en question.

Araméen /syriaque D / R deux lettres identiques à distinguer par des points diacritiques

Les deux lettres ambiguës en écriture syriaque,
à distinguer par des points diacritiques

d k r ← r k d ←
 

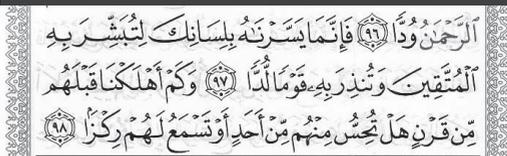
Appliquée à l'arabe les ambiguïtés se multiplient:
d peut être *dh* et *r* peut être *z*.

Quant à la substitution des mots pour la sourate 19, 97-98, on remplace *rikz* « le murmure » par *dhikr* « mémoire » et, en effet, le contexte l'exige parce que l'effacement de la mémoire est une deuxième mort, pire que la mort physique ! — et *ladd* « les querelleurs » remplacé par *Cadd* « en (grand nombre) », du point de vue stylistique, est beaucoup mieux dans son contexte.

Reste, toujours dans les mêmes versets, un problème d'une autre nature, mais qu'on a déjà vu en traitant la sourate 85 (le mot *naqama*) : le calque linguistique. Sans pouvoir entrer trop dans les détails, il faut remarquer que des mots fréquemment utilisés dans le Coran et interprétés par « faciliter, éclaircir, élucider, etc. », font bien partie d'une manière métaphorique commune aux langues sémitiques. En effet, selon le contexte, tous ces mots veulent simplement dire « traduire ».

Certes, cette interprétation, naturelle pour un linguiste sémitisant, sera difficilement acceptable dans le monde musulman. Rappelons-nous que chacune des milliers et des milliers de récitations coraniques quotidiennes dans le monde entier sont introduites par la phrase stéréotypée: *maa tayassara min ...*, « ce qui a été facilité (par Dieu) dans (le Coran) ». Cette phrase, avec son mot clé *yassara / tayassara* (aussi en sourate 19, 98), doit être comprise dans bien des cas, dans le contexte coranique, comme « traduire ». Voici le résultat pour l'interprétation et la traduction du Coran de ce qui précède :

Sourate Maryam Q 19, 97



Trad. Régis Blachère :

Nous l'avons simplement facilité par ta voix pour que tu en fasses l'heureuse annonce aux Pieux et que tu en avertisses un peuple hostile.

Trad. M. Hamidullah :

Nous l'avons rendu (le Coran) facile [à comprendre] en ta langue, afin que tu annonces la bonne nouvelle aux gens pieux, et que tu avertisses un peuple irréductible.

Nous l'avons traduit dans ta langue, afin que tu annonces la bonne nouvelle, mais pas sans exhorter les gens pieux en grand nombre !

Après ce tour de force dans la forêt sauvage de la philologie, de la critique textuelle, des fautes de lecture, des conjectures et des émendations, le cours s'est conclu en ouvrant une perspective et un aperçu sur un champ de recherche quelque peu différent, mais hautement complémentaire. La nouvelle approche du Coran vise sa nature comme message religieux, comme acte de parole. Comment peut-on s'imaginer son rôle et sa place dans les circonstances historiques de sa première promulgation ? Est-il possible d'entrevoir le personnage et la psychologie de ce personnage qu'il faut présumer comme auteur ? Il semble que l'analyse des textes comme acte de parole, et notamment le concept de l'acte de parole « pluri-adressé », est capable d'ouvrir de nouvelles perspectives et de nouvelles voies dans les études coraniques, comme elle l'a déjà fait dans les cas d'autres écrits religieux. Je me permets d'inclure ici le dernier paragraphe du cours lu le 17 avril 2008.

Ce que l'on a présenté, c'est bien une analyse de la fiction religieuse qui considère la source de l'inspiration comme étant un Dieu transcendant. Le cours avait comme sujet le Coran en tant que document linguistique et historique. Pour le linguiste et pour l'historien, c'est un document provenant de la créativité humaine et de l'histoire humaine de la même façon que les autres textes et documents. Leur analyse de la structure du discours coranique sera par conséquent quelque peu différente de celle des religieux, bien que l'analyse de la structure proposée par la religion et par la foi puisse et doive devenir, à son tour, l'objet d'une analyse scientifique. La première réévaluation nécessaire de la structure et de son analyse concerne, bien sûr, la nature de la source « d'inspiration ». On pourrait penser, pour sauver l'hypothèse d'une source externe, à des personnes qui instruisent l'auteur de ces textes. C'était déjà, comme on l'a vu, le reproche et la moquerie exprimés par des adversaires contemporains. Cette explication est valable du point de vue du contenu ; elle peut expliquer les parallèles avec les autres écritures sacrées de l'époque. Mais du point de vue du style et du rôle des locuteurs et des interlocuteurs, cela pose des problèmes, à moins qu'on veuille y voir une sorte de journal (actes) de l'enseignant anonyme de MuHammad, comme cela a été, en fait, proposé dans les années cinquante du siècle précédent par un chercheur français.

Une autre solution pour formuler une approche scientifique et un programme de recherche sur cet aspect du document semble plus plausible et réalisable. Mettons la source d'inspiration à l'intérieur du médium, du messenger, et faisons-en une facette de sa personnalité. Ainsi la psychologie, la psychanalyse et leurs méthodes seront combinées à celles de la linguistique pragmatique des textes, notamment aux théories et aux approches des documents religieux de type coranique en tant qu'actes de parole. Ce sont, en fait, des actes de parole spécifiques, « poly- » ou « pluri-adressés » (avec de doubles ou multiples adresses) mais aussi avec un caractère particulier. Des actes de parole « pluri-adressés » (à plusieurs adresses) et leurs particularités peuvent être observés chaque jour dans la vie quotidienne. C'est, par exemple, une conversation à travers un téléphone portable, à haute voix dans un restaurant animé, donc un acte d'impolitesse de premier

ordre ! (Au début de l'usage de cette manie, il était suffisant de poser le cellulaire « discrètement » sur la table.) C'est une conversation qui se déroule avec l'interlocuteur de l'autre côté de la chaîne de communication électronique, mais c'est aussi une conversation qui a pour deuxième but (souvent le premier !) d'impressionner les gens qui sont autour et qui sont obligés d'écouter la conversation « en cachette ». Un autre exemple est le discours parlementaire. Certes, le discours parlementaire s'adresse formellement aux collègues dans le parlement, le locuteur parle et discute avec eux. Mais l'autre aspect pragmatique de ce discours, et peut-être le plus important, concerne les médias et donc un large public non déterminé, le peuple en tant qu'il est intéressé par la politique. Ces doubles et multiples fonctions d'un discours changent profondément sa nature, son style, son lexique et naturellement aussi sa réalisation concrète (l'énonciation). Le discours religieux, même s'il partage des éléments importants avec ceux qu'on vient de décrire brièvement, est quelque peu différent et plus compliqué parce que des éléments de fiction (on pourrait dire plus respectueusement des éléments d'inspiration, de vision ou quelque chose de similaire), non seulement dans le contenu, mais aussi dans la nature de l'acte de parole, de ses acteurs et de leurs rôles respectifs, agissent ici et interviennent pour une grande part. Et avec ces auteurs, on a affaire à des personnages complexes et hors du commun dont l'étude et le déchiffrement des caractéristiques n'exigent pas seulement la participation des philologues, des historiens et des linguistes pour étudier et pour analyser les énoncés (textes écrits et transmis), mais aussi l'essai, même à une distance de presque 1 500 ans, de passer par une étude de l'énonciation, c'est-à-dire l'étude des circonstances et des situations qui ont produit ces énoncés, en mettant ces éléments en relation avec la personne qui a effectué la première mise en forme du discours. Pour atteindre cet objectif, il faut accomplir un travail interdisciplinaire en liaison avec des psychologues et psychanalystes.

Pour le discours religieux, dans bien des cas, il faut distinguer trois instances réparties sur deux axes. Il y a la source du message (Dieu, les anges, etc.), le destinataire particulier du message, à savoir le prophète, et les destinataires de la prédication du messager (au fond naturellement les destinataires indirects du premier message). L'axe vertical, de haut en bas, est caractéristique d'un discours entre une source et un messager. L'axe horizontal est propre à la relation entre le messager et le peuple des croyants.

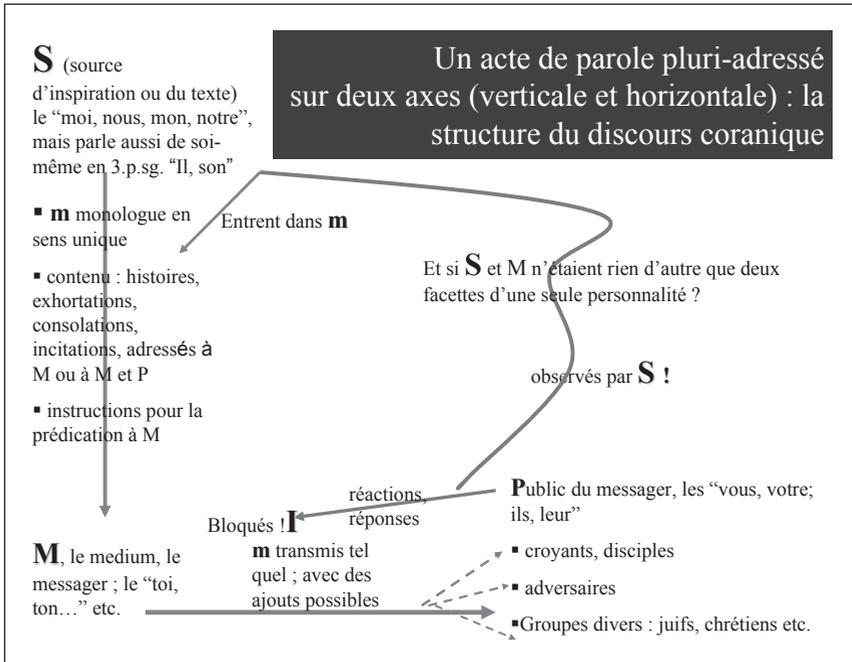
Le premier acte de parole qui est annoncé est rendu public parce qu'il est un élément nécessaire à la légitimation du messager. Mais souvent ce sont des récits courts (« J'ai eu la vision et l'ange m'a dit, etc. »), ou des allusions (Jésus : « Comme le père m'a envoyé je vous envoie aussi, etc. »). Le message prend la forme adaptée au public et s'adresse directement à lui.

Le cas du *Coran* est différent. Pour le dire d'une manière brutale : les destinataires du message sont déclassés en voyeurs écoutant en cachette les secrets d'un acte de parole divine qui est destiné, du moins dans certaines de ses parties, au medium

seul. C'est bien là un élément d'authenticité et de vérité du message, on peut le dire, mais cela est fait à la manière d'une abstraction totale du phénomène de l'expérience individuelle du médium avec son Dieu. Et cela provoque des réserves, du moins chez nous les Modernes, qui y voyons, d'une manière naïve, mais instruite et avertie, trop de parallèles avec les fictions d'une réalité immédiate, dans l'historiographie de toutes les époques et dans une certaine presse politique et documentaire d'aujourd'hui. Si cela s'ajoute, en plus, à l'usage fréquent de la menace envers ceux qui, malgré cette preuve d'authenticité, ne veulent pas croire (l'enfer et la punition se trouvent nommés trois fois plus que le paradis et la bonne récompense), la position de l'auditeur ou du lecteur perd encore en sympathie. Quant à la fiction (certes le discours coranique est bien construit, consciemment ou inconsciemment), l'inspiration artistique existe dans ses manifestations et elle est construite en vue de son effet sur le public. Ainsi, l'acte de parole premier et fictif fait bien partie du deuxième volet concret dont on a les traces. La genèse du texte et son énonciation sont donc aussi un problème et un objet pour les études psychologiques, et peu importe pour l'instant si ces textes sont passés par écrit tout de suite (ce qui est probable) et furent prononcés et récités sur la base d'un écrit par la suite. Prenons un premier exemple d'étude et d'interprétation psychologique en tant que tentative de mettre en relief un trait du discours coranique.

Les réactions et les réponses éventuelles du public sur le message ne sont pas rapportées directement dans le texte. Pour la plupart, elles sont négatives de la part de ses adversaires. Mais on a vu l'exemple positif de la réaction des *jinn*s envers le Coran. Le messager ne les présente pas comme émanant de son expérience directe et récente qu'il a sans doute, toutefois, faite. Il les transforme en observation de Dieu, sa source, qui ensuite seulement lui fait part de la réalité vécue par lui-même. Cette source dans l'interprétation psychologique constitue une partie, une facette de sa personnalité, qui semble scindée d'une manière profonde. En tout cas, le fait de transformer l'expérience personnelle en observation d'un troisième acteur, même fictif, avec toutes les conséquences engendrées par cela, me semble un indice et le phénomène d'une perte énorme de réalité et de contact avec elle. À cela s'ajoute le phénomène d'identification graduelle et insidieuse du messager avec la source de son message, une méta-fiction dans la fiction.

Retournons au programme de recherche. La reconstruction des états historiques du texte devra toujours être à la base de chaque étude et interprétation ultérieures, en plus raffiné. Mais sans un travail de bénédictin de la part des philologues et des historiens, tout le reste n'aura aucune base. C'est ensuite seulement que l'on pourra penser sérieusement à un travail interdisciplinaire entre linguistes et psychologues ou psychanalystes. Sur cette base, une fois bien établie, pourraient se construire ce qu'on peut appeler un psychogramme de la personnalité source ou bien des sources des textes contenus dans le corpus coranique.



LES SÉMINAIRES

Les 14 séminaires accompagnant les heures de cours étaient dédiés en grande partie à l'approfondissement des questions et des problèmes soulevés et traités dans le cours, avec l'objectif de présenter des détails supplémentaires à des étudiants et à un public plus spécialisés.

Néanmoins, il y avait là des blocs thématiques à part, ne faisant pas partie des sujets du cours. Ainsi les six premières heures traitaient en détail, et comme partie intégrante d'une recherche en cours, l'influence éthiopienne sur le Coran et notamment les mots d'origine éthiopienne. Le résultat de ces sessions s'est condensé dans une intervention à un colloque international en avril 2004, dont la forme élaborée a fait l'objet d'une publication (voir activités scientifiques et publications ci-dessous). Entre autres, l'étude traite le groupement assez particulier des mots éthiopiens dans le corpus coranique ainsi qu'un essai d'établissement d'une chronologie relative de leur apparition dans les textes.

Ces deux phénomènes caractéristiques sont assez significatifs pour l'histoire et l'origine du corpus coranique. Le Coran désigne, dans une dernière période, l'Ancien Testament et l'Évangile par les mots *injiil* et — dans la lecture traditionnelle et canonique — *tawraat*. Le travail a établi l'origine, ou bien la voie de transmission, éthiopienne de ces deux termes religieux techniques et a fourni, pour la première

fois, soit une explication plausible de la forme arabe *injiil* à partir de l'éthiopien *wängel*, soit une nouvelle lecture du terme technique pour l'AT en *yoriit*, parallèle exact de l'éthiopien *oriit*. Ce dernier, comme tant d'autres termes dans le langage religieux de l'ancien éthiopien, dérive à son tour de mots étrangers — en général grecs ou araméens. Et c'est ainsi que les zones d'influence sur le Coran (et la langue arabe en général) se croisent et se rejoignent. Il est, et il sera souvent, bien difficile de décider si un emprunt lexical en arabe est passé directement d'un dialecte araméen ou bien a fait un détour à travers l'autre rive de la mer Rouge par l'éthiopien. La forme phonétique peut être décisive de temps à autre. Sinon il faut connaître — et hélas nos sources à disposition ne le permettent pas toujours — les circonstances historiques de chaque cas d'emprunt particulier.

Avec la discussion de la lecture *tawraat* ou bien *yoriit*, on a ouvert un autre bloc thématique très épineux et vraiment des *quisquilia philologica* : l'orthographe des premiers manuscrits coraniques et son développement, que l'on peut partiellement suivre dans les témoins matériels. Il s'agit surtout de la question des différentes *matres lectionis* utilisées pour noter la voyelle longue « a » (médiane), qui n'est pas notée dans la première étape du développement de l'écriture coranique. Mais là aussi, la perspective du problème, qui semblait apparaître tout à fait comme une question relevant de « l'art pour l'art », change rapidement quand le résultat d'une telle étude repose sur la lecture d'un mot ou d'un terme technique clé. Un exemple : cela fait bien une différence dans nombre de textes coraniques si on lit *baraacaa* « immunité, exemption », concept et mot purement arabes, ou bien *beriiit* (hébreu) ou *barayt(aa)* (araméen) « pacte (surtout de Dieu avec les hommes) ». Les résultats de ce bloc thématique sont en train d'être discutés et élaborés en contact direct avec des collègues et chercheurs spécialisés en la matière.

Un troisième bloc abordait une partie plutôt anecdotique dans divers passages coraniques. Il s'agit des scènes reprises de la vie de l'auteur présumé de ces textes et de ses relations avec des personnes juives. Un trait récurrent dans ces anecdotes, racontées non sans rage et indignation par l'auteur, est la moquerie exercée par les juifs qui profitent de la proximité de leur langue (sacrée) hébraïque, ou bien araméenne (vernaculaire), avec l'arabe pour forger des jeux de mots qui auraient bien pu insulter le personnage visé, qui ne se prive pas de réponses dures. L'hypothèse de travail posant qu'il s'agirait en effet de moqueries linguistiques réciproques a ainsi permis de résoudre une énigme d'exégèse coranique (Q 4, 46) et a projeté un peu de lumière aussi sur les mécanismes (très humains) du progrès dans les études et la recherche. Le premier pas vers la solution proposée par moi-même, qui va bientôt être publiée dans un journal scientifique, a été fait par un savant autrichien il y a plus de cent ans maintenant dans son compte rendu, plein d'humour du reste, d'une thèse de doctorat d'un rabbin juif sur Mohammed et le Coran (Aloys Sprenger, cr de J. Gastfreund, *Mohamed nach Talmud et Midrasch*. Berlin, 1875. Dans : ZDMG, 25, 1875, 654-659. On laisse le lecteur imaginer pourquoi ces lignes ont été oubliées si vite : l'œuvre volumineuse de Sprenger sur Mohammed, l'islam et le Coran, mise à l'écart par la science pendant longtemps,

se révèle d'une actualité et d'une perspicacité considérables et elle est à redécouvrir). Le dernier essai, encore dans le xx^e siècle, de résoudre l'énigme de ce passage coranique a été fait par feu l'éminent arabisant autrichien Arne A. Ambros (« Hoere, ohne zu hoeren — zu Koran 4/46 ». Dans *ZDMG* 136/1986, 15-22), paru dans le même journal que le compte rendu de Sprenger et précisément cent ans après lui. L'auteur dispose d'un savoir énorme et l'applique à son sujet en échafaudant des constructions de parallèles avec d'autres écritures sacrées, notamment l'AT, sans être capable toutefois de présenter une solution plausible, qu'il recherche toujours dans un sens religieux, sublime et caché de la phrase — selon la lecture canonique — « écoute sans écouter ». Il y est condamné parce que le respect absolu de chaque lettre de la version canonique (la conviction d'une tradition orale authentique y comprise) de cette écriture sacrée, et peut-être aussi un scrupule relevant de la foi, l'empêchent de voir la solution évidente et requise par tout le contexte qui consiste à changer les points diacritiques d'une lettre et de changer deux voyelles, ce qui donne le sens : « Ne t'adresse pas (à moi, Mohammed) en disant : iSmaC (avec la sifflante à l'hébreu ou l'araméenne, et non pas en arabe : ismaC !), ce n'est pas ainsi qu'on attire mon oreille (mon attention) ! »

PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS DE MANFRED KROPP 2007-2008

Articles

The Ethiopic Satan = Šayṭān and its Quranic successor. With a note on verbal stoning. In : *Christianisme Oriental. Kerygme et Histoire*. Mélanges offerts au père Michel Hayek. Coordination Charles Chartouni. Paris, 2007, 331-341.

Äthiopische Arabesken im Koran : afro-asiatische Perlen auf Band gereiht, einzeln oder zu Paaren, diffus verteilt oder an Glanzpunkten konzentriert. In : *Schlaglichter*. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte. Groß, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Eds.). Berlin : Schiler, 2008. (*Inaarab*. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran. 3.) 384-410.

Monumentalised Accountancy from Ancient Ethiopia : The Stele of Maryam Anza. Dans : *2nd International Littmann Conference at Aksum — 100 Years German Aksum Expedition (DAE)* 6.-10. Januar 2006 (Sous presse).

Comptes rendus

Wolf LESLAU, Reference Grammar of Amharic. Wiesbaden, 1995. Dans *Oriens Christianus*. 91, 2007, 252-254.

Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden : Harrassowitz. Volume 1 : A-C, 2003, Volume 2 : D-Ha, 2005. Dans *Oriens Christianus*. 91, 2007, 250-254.

Articles dans dictionnaires

ʿĀmda-Šeyon - Amharische Literatur - Äthiopischer Buchdruck - Äthiopien - Äthiopische Kirche - Äthiopische Klöster - Dabtarā - Eččagē - Galāwdēwos - Ignazio Guidi - Kebra Nagast - Lālibalā - Ludolf - Wissenschaft vom Christlichen Orient (Äthiopien) - Zar'a-Yā'qob - Zeitrechnung in : *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*. 2. Auflage des Kleinen Wörterbuchs des Christlichen Orients. Herausgegeben von Hubert Kaufhold. Wiesbaden, 2007.

Participations aux Congrès

Symposium : *Frühe Islanngeschichte und der Koran /Early History of Islam and the Koran*. 13.-16. März 2008, Otzenhausen. (Inarah. 1.). Intervention « Äthiopische Arabesken im Koran : afro-asiatische Perlen auf Band gereiht, einzeln oder zu Paaren, diffus verteilt oder an Glanzpunkten konzentriert » (sous presse).

Noms barbares 2, le 18 juin 2008. Séminaire-colloque organisé par le professeur Michel Tardieu en partenariat avec l'ANR, le CNRS et l'EPHE. Intervention « Noms magiques d'Éthiopie ». Publication en préparation. Résumé :

La magie éthiopienne est représentée, la plupart du temps, par des talismans protecteurs (contre maladies et malheurs de toute sorte), il s'agit donc d'une magie « blanche », bien que des exemples de magie « noire » soient attestés. Il s'agit, en général, de rouleaux en cuir portés sur le corps ou bien suspendus aux murs des maisons. L'objet magique est fait par un magicien de profession, généralement un *dabtara*, sorte de lettré et érudit de l'église éthiopienne, qui n'est cependant pas prêtre. À côté de ses devoirs comme poète de poésie religieuse et comme chantre et danseur dans la liturgie, il utilise sa connaissance de l'écriture et des textes sacrés pour composer les textes magiques des rouleaux protecteurs et d'autres.

Le nom propre joue un rôle éminent dans la culture éthiopienne et dans les croyances populaires, jusqu'au point que le nom se confonde avec la personne. Celui qui le détient a le pouvoir sur la personne. De même, les magiciens éthiopiens sont toujours à la recherche du vrai et puissant nom de Dieu, des anges, mais aussi des démons et des esprits méchants et malfaisants. On trouve, dans les textes, toute sorte de noms arbitrairement créés par la fantaisie. Une autre catégorie est formée des noms parlants, tirés de diverses langues parlées, par exemple « celui qui frappe à midi », « celui qui frappe dans l'ombre » pour désigner certaines maladies. Mais la source la plus riche et la plus exploitée pour la création des noms magiques et barbares sont des mots et des textes en langues étrangères, transcrits en écriture éthiopienne, naturellement. C'est d'abord la Bible qui offre nombre des mots et des noms ; viennent ensuite les autres textes liturgiques et théologiques ; enfin, il ne faut pas oublier des traductions et des adaptations de traités magiques, surtout depuis l'arabe.

Voilà trois exemples typiques :

– certains éléments de base (*lis, pis, el, abi, dabi*, etc.) sont à ajouter aux mots ou bien à répéter librement pour former des termes nouveaux ; l'élément confère un sens général (guérison d'une certaine maladie ; partie de l'édifice d'une église, etc.) ;

– le carré *sator* devient *sador arador danat adera rodas* et est interprété comme les noms des clous de la sainte croix.

– *melos*, mot tout à fait artificiel, qui n'a rien à voir avec le grec *melos*, et est, peut-être, le nom de Salomon lu à l'envers, figure dans beaucoup de textes magiques. On lui donne une signification arbitraire mais constante dans la

tradition : « pierre précieuse », « épée ardente » (de Dieu) ou bien « Saint Esprit ». Ce mot et nom magique d'origine « barbare » a fait carrière, jusqu'à entrer dans la liturgie, et il est invoqué lors de la consécration de l'euchariste.

38th Seminar for Arabian Studies. London from Thursday 24th — Saturday 26th July 2008. Intervention « People of powerful South Arabian kings or just “people like others” » (sous presse). Résumé :

One recurring theme of the Qur'an narrates the fates of peoples called upon by God's messengers, refusing the divine call to confess His unity and suffering the subsequent divine wrath and punishment. There are proper names given to some of these people, their regions or towns as well as to some of the messengers, while others remain anonymous. Behind these proper names are clearly known Biblical figures as Fir'awn (Pharao), Lut (Loth) etc. However, some of the messengers, e.g. Salih and Hud, and peoples, e.g. 'Ad, are commonly thought to be part of an Arabian historical or legendary heritage. Other proper names have remained ambiguous or unclear since the beginning of the study of the Quranic texts, despite the efforts of outstanding Muslim commentators.

Thus I do not intend to go astray or get lost in the « thicket » (al-Ayka) but try to give a different meaning to the « people of the Tubba » interpreted in the Muslim tradition as the powerful South Arabian, especially Sabaeen or Himyarite, kings. Tradition takes it as a proper name in the sg. to which a pl. *tababi'a* is formed. And later « national » Yemenite tradition preserves the memory of the deeds and misdeeds of these kings. In general the allusion made twice in the Qur'an to the « people of the Tubba' ? » is accepted as a vague historical memory of invasions or campaigns of South Arabian kings and armies into Central and Northwestern Arabia. But one gets the feeling that these stories (rather than the Tubba' !) are intruders and stand out from most other attested peoples of Biblical origin. Other allusions to South Arabia and Yemen, besides the story of Queen Bilqis (this one also tributary to Biblical and Misdrashic sources), are likewise hypothetical (Sura 85 ; Sura 105).

There is an alternative way to interpret the presumed proper name. It may well originate in a common Arabic and can be explained by a common morphological pattern (participle or adjective in the plural). It would then be an attribute to the preceding *qawm* « people », an expression with several parallels at least as far as morphology and syntax are concerned. What remains of the common explanation is in the semantic field of the Arabic root, where, according to the context of the two passages, *qawm tubba' ?* refers to « people who follow their example », « people who stick to them », « people of their kind ».

The proposed method is not new, but it needs to be applied more consistently in Quranic studies in order to gain new insights into the history of its text and to steer interpretation away from age-old beaten tracks.

