

DICIONNAIRE DU CORAN

Sous la direction de

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI
directeur d'études à l'École pratique des hautes études

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ET AVEC L'AIDE DES :

INSTITUT EUROPÉEN EN SCIENCES DES RELIGIONS
LABORATOIRE D'ÉTUDES SUR LES MONOTHÉISMES
FONDATION INTERNATIONALE
ROSHAN CULTURAL HERITAGE INSTITUTE



ROBERT LAFFONT

scrite la nature des hommes et les sépare en deux groupes distincts, et par ailleurs qu'elle annonce que le temps de la repentance est achevé, manifestant ainsi le sens irréversible de l'histoire : il est trop tard pour faire ce qui n'a pas été fait auparavant. Elle constitue de ce point de vue la figure menaçante de l'urgence qu'implique l'engagement religieux. Si certaines traditions rattachent la Bête au Démon, Iblis, il faut noter que certains exégètes chiites comme Jabr al-Ju'fi (128/746) l'identifient au contraire au premier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, parce qu'elle possède des attributs prophétiques et qu'elle sépare les croyants des impies.

P. B.

Bibl. : Gaudet Louis, *Dieu et la Destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967 • In, L'Islam, religion et communauté, Paris, Desclée de Brouwer, 1967 • Smith Jane Idemian et Hapgood Yvonne Yazbeck, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

BÊTE CREVÉE. – Le mot *mayya*, « bête crevée », est issu du verbe *mayta*, « mourir ». On en relève six occurrences : dans un seul cas il fait fonction de qualificatif (36,33 : « la terre morte »), dans les autres il apparaît comme un substantif qui désigne une nourriture illicite (2,173 : 5,3 ; 6,139 et 145 ; 16,115). Alors que dans la majorité de ces versets *mayya* est répété sans changement notable, dans le verset 3 de la sourate 5 (considéré par les savants musulmans comme le plus tardif) apparaît une différence significative. Après avoir répété la liste des quatre prohibitions énoncées par ailleurs – la chair morte, le sang, la viande de porc et celle sur laquelle fut prononcé un nom autre que celui de Dieu –, le verset poursuivi par un fragment unique : « la bête étouffée, ou morte à la suite d'un coup, ou morte d'une chute, ou morte d'un coup de corne, ou celle qu'un fauve a dévorée – sauf si vous avez eu le temps de l'égorger ». De l'avis des exégètes et des juristes, ce fragment constitue une explicitation de la notion de *mayya*. L'interprétation fait l'impasse sur une certaine incohérence du verset. L'incise qui est censée expliciter la notion ne vient pas en effet immédiatement après le mot

mayya, mais dans la seconde partie du verset, après l'énoncé de la liste des quatre principales prohibitions. Il pourrait s'agir d'une interpolation, peut-être inspirée par une version chrétienne du Décret apostolique, circulant dans les milieux pseudo-clémentins.

L'incise en question met l'accent à la fois sur le procédé de la mise à mort – par suffocation, à la suite de coups ou d'une chute, volontaire (de la part de l'être humain) ou accidentelle – et sur l'agent de la mise à mort – donnée par un congénère ou par un prédateur. La *mayya* est définie dans cette perspective comme la victime morte à la suite d'un procédé illicite ou alors autrement que des mains de l'homme. Cette notion va donner lieu à un débat casuistique riche et complexe parmi les juristes musulmans.

Le concept de *mayya* est étroitement associé au rituel de l'abattage : est *mayya* toute bête propre en principe à la consommation mais mise à mort à l'aide d'un procédé non canonique. Ainsi une victime licite est-elle le contraire de la *mayya*. Si le terme désigne toute bête dont la mort est la conséquence d'un processus illicite, rejeté par la collectivité, alors abatte de manière licite, une bête revient à assurer son appropriation par le groupe. Par conséquent on tiendra pour *mayya* toute victime dont l'appropriation n'a pas eu lieu ou a échoué. La meilleure façon d'exprimer cette situation, c'est de rapporter la victime à la mort. Ce que l'homme ne s'est pas approprié, la mort l'a saisi. La *mayya* est impropre à la consommation parce qu'elle est une victime non sociale.

Certains juristes ont été jusqu'à soutenir que si une bête illicite à la consommation – le porc ou le chien par exemple – était mise à mort selon le procédé canonique, elle serait considérée comme un cas de *mayya*. Ce qui revient à étendre de manière considérable la signification de cette notion. Dans ce cas en effet, toute nourriture carnée illicite peut être rangée dans la catégorie de *mayya*. Selon un *hadith*, la notion recouvre des victimes licites à la consommation dans un unique cas : les poissons. Puisqu'il n'est pas nécessaire d'agir à leur égard comme on le fait avec

le bétail ou avec le gibier terrestre pour leur donner la mort, tout poisson trouvé mort sera considéré comme propre à la consommation. Cela s'explique également par l'opposition entre animaux aériens – qui vivent en respirant de l'air – et animaux aquatiques – qui vivent en avalant de l'eau.

La *mayya* est également source de pollution. Tout contact physique avec un cadavre animal – autre que celui d'un poisson – rend impur et nécessite donc une purification rituelle. C'est pour cela que la peau de l'animal ne peut être utilisée sans être tannée.

M. H. B.

Bibl. : Benkhera Mohammed Hocine, « Chaires illicites en Islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayya* », *Studia islamica*, 84, 1996, 2, p. 5-33 • Simon Marcel, « De l'observance rituelle à l'ascèse. Recherches sur le Décret apostolique », dans Marcel Simon, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, Tübingen, Mohr, t. II, 1981, p. 725-802.

BIEN ET MAL. – Un verset important affirme : « Vous formez la meilleure Communauté suscitée parmi les hommes : vous promouvez le bien [*al-ma'ruf*], vous interdisez le mal [*al-munkar*], vous croyez en Dieu » (3,110 ; voir aussi 3,104 et 114 ; 7,157). Dans ce cas, le bien est ce qui est connu et reconnu comme faisant partie de la loi divine (et donc du message coranique), tandis que le mal est son opposé, c'est-à-dire ce qui est nié ou non reconnu par la Loi. Le verset en question comporte d'importantes implications éthiques et juridiques, et plus particulièrement sur les vertus personnelles requises du chef de la communauté (*imâm*), et c'est là un des très nombreux cas de corrélation explicite entre le bien et le mal. Dans le Coran, ils sont inséparables, dans la mesure où la mention du bien est quasi invariablement suivie de la mention du mal, ou inversement, et à une très brève distance (voir la sentence *ma'a al-hur yusuf*, « le bonheur est proche du malheur. Oui, le bonheur est proche du malheur » [94,5-6]) ou d'une manière moins concise.

Les termes arabes employés par le Livre pour exprimer le bien et le mal sont nom-

breux, et leurs contenus vont de la sphère morale à tout « ce qui touche l'homme ». Parmi ces termes, rappelons avant tout *hasana*, la chose bonne, qu'il s'agisse d'une action ou d'une occasion ; *sâlih*, la bonne action ; *sarrâ'*, la prospérité et la fortune ; *rahma*, le bien-être concédé par la clémence divine ; *ma'na* et *yusuf*, signifiant tous deux bien-être et bonheur ; *farah*, joie et gaieté ; *ni'ma*, la faveur de Dieu ; et *khayr*, le terme le plus général désignant le bien, le bon et l'excellent. À l'opposé, le mal est avant tout *sayy'â*, mauvaise action, mais aussi adversité et malchance ; *dharr*, faute, autrement dit ajout abusif à un précepte ou à une action ; *ma'siya*, désobéissance ; *ithm*, péché ; *dâdal*, déviation, égarement du droit chemin ; *zulm*, injustice et outrage ; *dhur* ou *darrd*, dommage, mauvais sort ; et *su'saw'*, le mal dans l'acception la plus vaste et la plus générale.

La lettre et la pensée coraniques procèdent souvent par corrélations ou oppositions fortes, et cela évidemment confiées aux expressions une définition plus précise et davantage de poids. Cependant dans le cas spécifique du bien et du mal, justement parce qu'il s'agit d'une corrélation souvent réitérée, l'expédient rhétorique même bien plus loin. En effet, chaque mention du bien ou du mal engendre chez l'auditeur ou chez le lecteur une sorte d'attente du terme corrélatif ; chaque terme signale la présence simultanée de l'autre, en faisant en sorte que le droit chemin et le bonheur pré-supposent en permanence la présence du refus de l'injustice et de l'adversité. Les implications de la corrélation constante entre le bien et le mal sont importantes aussi bien anthropologiquement que théologiquement. En anthropologie, cette corrélation comporte la coprésence, dans la réalité créée, du croyant (*mu'min* ou *muslim*) et du négateur impie (*kâfir* ou *munkar*), la bipartition nécessaire des créatures. Ainsi dans le Coran : « Ceux qui ont commis un péché et que leur faute a enveloppés : voilà ceux qui seront les hôtes du Feu ; ils y demeureront immortels. Ceux qui croient et font le bien seront les hôtes du Paradis où ils demeureront immortels » (2,81-82). De même, au son de la Trom-

pette, « ceux qui viendront en ce jour avec une bonne action, recevront mieux encore [...] ». Ceux qui viendront avec une mauvaise action seront précipités à la face dans le Feu. Êtes-vous rétribués pour autre chose que pour ce que vous faisiez ? » (27,89-90). Ces passages, comme beaucoup d'autres semblables, tissent un rapport de cause à effet entre les différentes corrélatons : la foi et l'impéité mènent à la bonne et à la mauvaise action, qui à leur tour mènent à la récompense ou à la punition dans l'au-delà : le Jardin (*janna*), vert et luxuriant, irrigué par des rivières de lait, de miel et de vin qui n'enivre pas, est un lieu de béatitude de la chair et de l'esprit, le lieu de l'assouvissement de tous les désirs, et bien plus encore – le lieu, selon les mystiques, du plus profond délice qui est la révélation de Dieu, sa vision. À l'opposé, le Feu de l'enfer (*nâr*) est le lieu de la chaleur la plus insupportable et des plus effroyables tourments. Mais le lien de cause à effet entre la conviction, l'action et la rétribution n'est absolument pas évident dans le Coran. On peut y lire par exemple :

« Les incrédules sont semblables à un bétail contre lequel on vocifère et qui n'entend qu'un cri et un appel : sourds, muets, aveugles ; ils ne comprennent rien. O vous qui croyez ! Mangez de ces bonnes choses que Nous vous avons accordées » (2,171-172). Ceux qui croient, lit-on encore, trouvent dans le Coran « direction et guérison », mais ceux qui ne croient pas « sont attentifs de surdité et frappés d'aveuglement, comme si on les appelait de très loin » (41,44). Selon ces dernières citations – concernant la coprésence de ceux qui voient, entendent, parlent et comprennent, et de ceux qui, au contraire, sont aveugles, sourds, muets et obtus –, seuls ceux qui croient déjà peuvent entendre l'appel à la foi : pour le mécréant, la voie qui mène à la vertu et à la récompense dans l'au-delà est complètement close. Ainsi, le bien et le mal sont aussi présentés comme des qualités préexistantes chez les créatures et sont une sorte de trait distinctif, ou mieux de « sceau » qui dépasse largement la volonté de la créature.

Quant à la disposition originelle à l'impéité, on peut y noter une convergence

avec la doctrine chrétienne du péché originel, voire un dépôt existentiel. Cette hypothèse semble corroborée par la narration coranique sur les deux fils d'Adam où le meilleur, bien que craignant Dieu et obéissant, affirme la préexistence de son propre péché – « Je veux que tu prennes sur toi mon péché et ton péché » (5,29). Cependant l'idée d'un péché commis par les pieux d'Adam est fermement niée par les commentateurs ; en outre, la croyance même en un péché originel comme héritage funeste du père de l'humanité s'annihile si l'on considère que, malgré sa débilité, Adam fut pardonné par Dieu et de nouveau guidé vers le Réel (2,37).

L'idée d'une disposition *a priori* des créatures au bien ou au mal invite à observer la conséquence de la corrélation constante entre le bien et le mal sur un plan théologique : la présence simultanée des opposés en Dieu et au sein de sa création. Dans le message coranique, Dieu détient la libre volonté de créer et de faire agir les opposés sans que les créatures puissent lui demander des comptes ; il est dit en effet qu'il « égare qui Il veut ; Il dirige qui Il veut » (14,4 ; voir aussi 21,23), que « la voie droite appartient à Dieu ; certains s'en détachent, mais Dieu vous dirigerait tous, s'Il le voulait » (16,9), enfin que « si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté. Mais Il égare qui Il veut ; Il dirige qui Il veut. Vous serez interrogés sur ce que vous faisiez » (16,93 ; voir aussi 6,35). D'autres passages sont encore plus explicites : « Dieu dirige les croyants sur la voie droite. Les incrédules continueront à douter de Lui jusqu'à ce que l'Heure arrive soudainement, ou bien le châtiement d'un jour dévastateur » (22,54-55) ; « celui que Dieu dirige est bien dirigé, mais tu ne trouveras pas de maître pour guider celui qu'Il égare » (18,17).

Telle est, au fond, la grande aporie de la pensée coranique, comme c'est d'ailleurs le cas pour toute pensée monothéiste : le bien ou le mal que l'homme (est ou) fait, ou qu'il recevra dans l'au-delà, relève, quoi qu'il en soit, de la volonté divine. La bonne conduite (*ḥudā*), le soutien (*awn* ou *ma'īna*), tout comme le dévoiement

(*ḡalāḥ*) ne viennent que de Dieu. La bonne conduite est le résultat mais aussi la condition de la foi, cause et effet des réactions humaines face à l'Appel, c'est cette ligne nette de démarcation entre les pieux et les impies que Dieu lui-même a instaurée et qu'il veut des l'origine. Le commencement de la souvraie 2, « La Vache », illustre bien ce paradoxe du monothéisme : tout d'abord sont décrits ceux qui craignent Dieu (*al-muttaqīn*), qui croient dans l'invisible, dans la Révélation, dans l'au-delà, et qui accomplissent les œuvres prescrites par la Loi ; ils sont guidés par leur Seigneur, ce sont ceux qui jouissent de la fortune et de la prospérité. Ensuite viennent ceux qui ne croient pas : « Il est vraiment indifférent pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas ; ils ne croient pas. Dieu a mis un sceau sur leurs cœurs et sur leurs oreilles ; une voile est sur leurs yeux et un terrible châtiement les attend » (2,2-7). Le célèbre exégète Ṭabarī (310/923), dans son monumental *Jāmi' al-bayān* (« L'Exposé englobant »), explique que la conduite contre l'erreur est une lumière que Dieu ne réserve qu'aux pieux. Le Coran est un appel universel, observe-t-il, mais il ne guide et ne guérit que les cœurs des croyants, tandis qu'il aveugle et assourdit tous les autres. Grâce au Coran, déclare encore Ṭabarī incoquemment, « le croyant est guidé et le négateur est dénoncé en tant que tel ». En substance, sa position à ce propos coïncide avec celle de la pensée théologique majoritaire, l'ash'arisme (du nom du fondateur al-Ash'arī, 324/935), une position qui restreint considérablement la liberté de l'acte humain en faveur de la liberté de Dieu (tempérée éventuellement par l'idée d'une « iktisāb » humaine des actions, *kash* ou *iktisāb*). La position contraire, celle des penseurs mu'tazilites, insiste en revanche sur la justice divine ;

croire que l'homme est contraint par Dieu ou lié à Dieu dans ses choix et de ce fait totalement ou en partie exempt de responsabilité, c'est accuser Dieu d'arbitraire, et c'est vider de son sens la loi révélée. Dans son commentaire du verset 93, souvraie 16, cité précédemment, le Mu'tazilite al-Zamakhsharī (538/1144), auteur du *Kash-shāf 'an ḥuqā'iq al-tanzīl* (« Le Décou-

vreur des vérités révélées »), en appelle à la prescience divine : Dieu, le Juste, a décrété qu'il s'abstiendra d'aider ceux dont il sait qu'ils choisiront d'être impies, tandis qu'il a décrété aidera ceux dont il sait qu'ils choisiront d'être croyants. Si l'homme était contraint au mal ou au bien, note encore Zamakhsharī, Dieu ne lui demanderait pas le compte rendu de ses actions. En effet il ne peut pas demander aux hommes ce qu'ils sont incapables d'accomplir (c'est la doctrine dite de *taklīf mā lā yuṭāq*) ; il ne peut pas éloigner les hommes de la foi et dire ensuite : « Ne vois-tu pas ? [...] Ils se sont écartés de lui » (40,69), ou créer en eux le mensonge et dire ensuite : « Mais combien vous mentez » (10,34). Il ne peut pas susciter en eux l'incrédulité et dire ensuite : « Pourquoi êtes-vous incrédules ? » (3,70), ou encore revêtir la vérité des voiles de l'erreur et dire ensuite : « Pourquoi cachez-vous la vérité sous le voile de l'erreur ? » (3,71).

Il existe de nombreux passages coraniques que les Ash'arites évoquent à l'encontre des Mu'tazilites et de leur idée rationaliste de Dieu. Il s'agit ici surtout de passages qui nient tout lien de cause à effet entre l'action et la rétribution dans cette vie et dans l'autre. Il est dit par exemple que « ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre appartient à Dieu. Il pardonne à qui Il veut ; Il châtie qui Il veut » (3,129) ; de même, Dieu « châtie, s'Il le veut, les hypocrites, ou [...] Il accepte leur repentir » (33,24). Dans son commentaire du verset 78, souvraie 4 – « Si un bien leur arrive, ils disent : "Cela vient de Dieu !" Si un mal les atteint, ils disent : "Cela vient de toi !" Dis : "Tout vient de Dieu !" » –, le théologien ash'arite Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606/1209) remarque : « Le mal est soit malchance, soit désobéissance, et le bien est soit fortune, soit obéissance, et ces paroles du Très-Haut affirment clairement que tous les biens et tous les maux viennent de Lui seul. Puisque l'obéissance et la désobéissance sont dénommées bien ou mal, ce verset signifie que toutes les actions humaines, aussi bien l'obéissance que la désobéissance, viennent de Dieu. » Ainsi, la responsabilité humaine dans les actions reste ambiguë dans le Coran, et par

conséquent il existe de fortes divergences entre les élaborations doctrinales sur ce sujet. En revanche, il n'y a aucune ambiguïté sur l'origine divine de « ce qui touche l'homme », la fortune ou la malchance qui lui écholent dans la vie : « Nous n'avons envoyé aucun prophète dans une cité, non sans frapper ses habitants de malheurs et de calamités. Peut-être se seraient-ils humiliés. Nous avons ensuite changé le mal [xayy'a] en bien [hasanah]. Ayant tout oublié, ils dirent : "Déjà nos pères avaient éprouvé la calamité [darr'a] et la joie [sarr'a]" » Nous les avons emportés brusquement » (7.94-95). Il est important de relever la valeur que le Livre reconnaît à la coprésence de prospérité et d'adversité dans le monde par la volonté divine, et à leur alternance : « Nous vous éprouvons par le mal et par le bien, en manière de tentation, et vous serez ramenés vers nous » (21.35) : « Nous faisons alterner ces journées-là pour les hommes, afin que Dieu reconnaisse ceux qui croient et que Il prenne des témoins parmi vous » (3.140).

Selon le Coran, tout vient de Dieu, qu'il s'agisse du bien ou du mal. Al-Alfasi (1270/1854), un commentateur tardif, utilise dans son *Kitāb al-mu'ini* (« L'Esprit des significations ») une métaphore des plus éloquentes : « Dieu possède deux mains et Il n'est pas manchot comme l'affirment les incrédules. Le mal vient de la main qui conquiert, la main qui triomphe des ennemis, tandis que la faveur vient de la main de la bienveillance, de la douceur et de la mansuétude. » Il va de soi que dans un monothéisme pur, tel que le propose le Livre de l'islam, il y a peu d'espace pour la puissance et la volonté de tout être satanique. Le rôle du diable, dans le bonheur et le malheur des hommes, tout comme dans leur piété et leur désobéissance, s'avère en fin de compte marginal. Satan n'est qu'un simple intermédiaire : il est lui-même un instrument dans les mains du Seigneur, et le croyant qui se réfugie en Dieu pour se protéger de son murmure tentateur – ou des pièges tendus par d'autres hommes ou par les *djinn* – est assuré de son salut (114.1-6).

L. Z.-G.

Bibl. : Bouamarane Chikri, *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane : solution mu'tazilite*, Paris, Vrin, 1978. • Cook Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, New York, Cambridge University Press, 2000. • El-Sater Soudhi, *La Vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1986. • Gaerret Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967. • Gaerret Louis et ANAWAN Georges Chahata, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, 3^e ed. Paris, Vrin, 1981. • Gmaet Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1980. • Houarri George Fadlou, « *Zūl'm an-nafs in the Qur'an, in the light of Aristotle* », dans *Recherches d'islamologie*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, coll. « Bibliothèque philosophique », 26, 1977, p. 139-161. • Zino-Grandi Ida, *Il Corano e il male*, Turin, Einaudi, 2002.

BILLOIS. – Nom que la tradition musulmane donne à la reine de Saba dont la rencontre avec Salomon est évoquée dans l'Ancien Testament (1 Rois 10.1-13 et 2 Chr 9.1-12) ainsi que dans le Coran (27.20-44).

Le récit coranique diffère sensiblement de celui qui figure dans la Bible, selon lequel c'est la reine de Saba qui entreprit, de son propre chef, de rendre visite à Salomon, à Jérusalem, afin de vérifier par elle-même l'étendue de sa sagesse, réputée exceptionnelle. Après s'être longuement entretenue avec le roi d'Israël, auquel elle soumet de nombreuses et complexes questions, la reine de Saba, édifiée par sa sagesse, lui offre de somptueux présents et s'en retourne dans son royaume non sans que Salomon lui ait, à son tour, prodigué des largesses.

La version des événements que rapporte la souvraite *al-maml*, « Les Fourmis », est tout autre : informé de l'existence du royaume de Saba, où règne une femme qui s'adonne au culte du soleil, à l'instar de son peuple, Salomon fait parvenir une missive à la souveraine, lui enjoignant de se soumettre. Après avoir délibéré avec ses conseillers, la reine – dont le Coran passe le nom sous silence, tout comme la Bible – décide de tester les intentions de Salomon : elle lui envoie des émissaires chargés de lui remettre un présent, dans l'attente de sa réaction. Or le roi dédaigne le cadeau, déclarant que Dieu lui donne bien plus, et

annonce dans une nouvelle missive son intention d'envahir le royaume de Saba. Dès lors, les événements se précipitent : tandis que la reine se résout à venir rendre hommage à Salomon, en un lieu qui n'est jamais précisé, ce dernier, prévenu de sa visite, demande à ce que le trône de Saba soit transposé sur place avant qu'elle n'arrive. L'un de ses serviteurs s'empresse d'exaucer sa requête et le trône apparaît immédiatement devant Salomon, lequel ordonne qu'on le métamorphose afin d'éprouver la reine : saura-t-elle le reconnaître ?

Arrivée sur les lieux, la reine remporte avec succès cette première épreuve – « on dirait que c'est lui », déclare-t-elle (27.42). Elle échoue en revanche au second test : les *djinn* ont bâti, à la demande de Salomon, un palais tout de cristal, sous les dalles duquel ruisselait de l'eau. Invitée à y pénétrer, la reine se découvre les jambes, croyant devoir franchir une nappe d'eau. Informée de son erreur, elle fait acte de soumission au Dieu unique ; sur quoi s'achève le récit coranique la concernant.

Les différences entre les deux textes sont donc nombreuses et ne portent pas que sur des détails. Tout le récit coranique tend vers un seul point : la conversion de la reine de Saba. C'est l'idolâtrie dont elle se rend coupable au regard de Dieu qui motive la rencontre avec Salomon, et c'est son éradication qui met, abruptement, un terme à leur histoire commune.

Dans le récit biblique, en revanche, nul antagonisme religieux n'oppose Salomon à la reine de Saba. Celle-ci y apparaît tout au contraire comme l'alliée d'Israël : « Béni soit Yahvé, déclare-t-elle au roi, qui t'a montré sa faveur en te plaçant sur le trône d'Israël » (1 Rois 10.8-9). C'est elle, du reste, qui prend l'initiative de rencontrer Salomon et qui le met à l'épreuve sans qu'il soit jamais question de guerre entre les deux parties. Point non plus, ici, de dénouement dramatique : après des échanges de cadeaux dont la description occupe une place importante du texte, la reine s'en retourne à Saba, paisiblement, comme elle était venue.

Qui plus est, le récit coranique se démarque de celui qui figure dans l'Ancien

Testament en ce qu'il est empreint, tout du long, d'une forte tonalité étiologique. Il est d'abord question d'un oiseau, une hippopotame, qui révèle à Salomon l'existence du royaume de Saba, d'un mystérieux personnage, ensuite, détenteur d'une « science du Livre » (*ilmun min al-kitāb*) et qui, le temps d'un balement de paupière, parvient à transférer le trône de Saba sur place, enfin, d'un palais d'une totale transparence. De quoi susciter la curiosité des exégètes et des chroniqueurs musulmans, lesquels, pour combler les silences de la Révélation, ont eu largement recours aux *isrā' ilijyādi*, des récits tirés de la tradition rabbinique et transmis, le plus souvent, par des juifs convertis à l'islam.

Se fondant, donc, sur ces témoignages, les commentateurs rapportent que la reine de Saba avait pour nom Bilqis ; sa mère n'appartenait pas au genre humain mais à celui des *djinn*, et son père était le roi du Yémen. Selon une autre version des faits, moins répandue mais qui figure notamment dans les *Chroniques* de Tabarī (310/923), le père de Bilqis était un roi de Clélie qui, au cours d'une partie de chasse, avait sauvé la vie d'un *djinn*. Celui-ci, en retour, lui avait donné sa sœur en mariage : de cette union naquit Bilqis, mi-humaine, mi-*djinn*.

Quoi qu'il en fût, Bilqis monta sur le trône à la mort de son père – elle était sa seule descendance – et institua le culte du soleil. Elle régna sans partage et sans souci jusqu'au jour où la hippopotame de Salomon découvrit, au cours de l'un de ses périples, son palais dans la vallée de Ma'rib.

Autre point du récit coranique qui a généré d'abondants commentaires, le « présent » remis par les émissaires de la reine à Salomon et dont il est question dans le verset 35 : « Je vais leur envoyer un présent et verrai ce que rapporteront les émissaires. » Employé au singulier, le terme *haditha*, « présent », est à prendre ici au sens générique : eu égard aux circonstances, il ne peut s'agir d'un simple cadeau ; ce que confirme d'ailleurs l'emploi du terme *mal*, qui désigne à la fois l'argent au sens courant, mais aussi, de manière plus générale, les richesses, les possessions matérielles en tout genre, et

du sang le symbole du lien de parenté dû à la génération (*nasab*). Il n'y a pas d'idéologie du sang ; on ne trouve pas l'équivalent de la notion de *consanguinitas* (consanguinité) : le terme arabe *nasab* désigne à la fois le patronyme, la filiation et la généalogie, tout en correspondant exactement à cette notion occidentale de consanguinité. Quand les juristes musulmans énoncent les empêchements matrimoniaux qui lui sont dus, et qui sont les mêmes du côté patrilatéral comme du côté matrilatéral, ils les rangent dans la rubrique *nasab*. La singularité du patronyme arabe est qu'il constitue la description de la filiation d'un individu : Un tel fils d'Un tel fils d'Un tel, etc. — par exemple al-Husayn b. 'Alī b. Abī Tālib, etc. La filiation est patrilinéaire, ce qui explique en partie le droit successoral. Si l'Occident, héritier de la Rome antique, a fait du sang la substance transmise de père en fils, le monde arabo-musulman et notamment la loi islamique estiment que l'objet de la transmission de génération en génération est le patronyme. Cela conduit à faire du nom le cœur de l'identité et à pour conséquence que jamais ne s'est développé dans l'aire islamique un racisme fondé sur le sang et plus tard sur la biologie, comme cela s'est passé dans le monde occidental.

M. H. B.

Bibli : ABDESSELEM MOHAMMED. Le Thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III^e siècle, Tunis, Université de Tunis, 1977.

• BENKHEIRA MOHAMMED Hocine, « Alimentation, altérité et socialité. Remarques sur les tabous alimentaires coraniques », Archives européennes de sociologie, 38, 1998, 2, p. 237-287.

• SUELET Jacqueline, *Le Voile du nom*, Paris, PUF, 1991.

SATAN. — Le Coran affirme à différentes reprises la réalité du diable. Les nombreuses références, qui appellent souvent les Écritures et les traditions des monothéismes, qui ont historiquement précédé l'islam, présentent une double figure qui va de pair avec les deux noms principaux du Livre saint de l'islam : Iblis et al-Shaytān. À chacun de ces deux noms correspond une fonction particulière, ce qui ne signifie pas nécessairement que cette

figure ait son origine dans deux mythes séparés mais qui souligne la précision de la langue coranique et cette maîtrise de la composition qui est considérée dans le milieu islamique comme un indice de l'origine divine du Coran.

Le nom *Iblis*, le plus important, est utilisé à onze reprises, le plus souvent dans les narrations sur la création d'Adam. Il dérive très vraisemblablement du grec *bolos*, mais les lexicographes musulmans de la période classique, comme Ibn Maẓr (711/1311-1312), l'auteur du *Lisān al-ʿArab*, « La Langue des Arabes », préfèrent se reporter au verbe arabe *ablasa* (« se désespérer » ou « se laisser aller au découragement ») et faire d'Iblis le Désespéré par excellence. Ce nom correspond à la fonction diabolique d'« antagoniste du Créateur » : Iblis est l'interlocuteur de Dieu, il est celui qui discute le divin dans face à Dieu et sur son terrain même, et sa importance est particulièrement grande. Le Coran énonce par exemple : « Nous nous dit aux Anges : "Prosternez-vous devant Adam !" Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis, car il n'a pas été de ceux qui se prosternent ». Dieu dit : "Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner, lorsque je t'ordonne ?" Il dit : "Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu et Tu l'as créé d'argile" » (7,11-12 ; voir aussi 15,33).

Dans ce passage, qui rappelle les traditions bibliques apocryphes sur la chute des anges, au nom d'Iblis et à la fonction d'« antagoniste du Créateur » correspond une spécificité précise, à savoir la noblesse, la capacité à comparer les choses et à tirer des jugements. Iblis contrevient à l'ordre divin parce que le feu est meilleur que l'argile, et comme il a été créé à partir de feu et l'homme à partir d'argile, il conclut qu'il est meilleur que l'homme. Selon le Coran, Iblis est le premier à qui, en faisant usage de son intellect, a été une échelle de valeurs parmi les choses créées ; c'est pourquoi la littérature postérieure en fera le découvreur du *qiyās*, le raisonnement analogique et l'application aux Écritures dont la valeur est toujours l'objet de débats parmi les musulmans. À cet égard, il convient de rappeler que les défenseurs du *qiyās*

biologique et en jurisprudence durent s'occuper de l'analogie utilisée par Iblis et au nous démontrer l'inexactitude de son raisonnement. Al-Qurtubī (671/1272) par exemple, dans son commentaire coranique *Jamī' al-ahkām*, « Le Compendium des lois », écrit qu'Iblis « se trompa d'analogie car il eut trop confiance en sa propre capacité à juger ; en effet, il ignorait que, contrairement aux apparences, l'argile est supérieure au feu ». Cet auteur observe distinctement, entre autres choses, que l'argile possède les vertus du poids et de l'immobilité, du calme, de la lenteur, de la tempérance, de la vie et de la patience, des que le feu est léger et vide, mobile, constant et agité ; sans oublier, observe encore al-Qurtubī, que l'argile n'a pas besoin du feu pour exister, tandis que le feu a besoin d'un lieu où exister, et ce lieu n'est autre que la terre faite d'argile.

Les récits coraniques consacrés à Iblis ne font de surcroît le premier qui tourne sa attention sur lui-même, ce qui revient à dire que le raisonnement par analogie et l'argile vont de pair. « Dieu dit : "Ô Iblis ! Qui t'a empêché de te prosterner devant ce que j'ai créé de mes mains ? Est-ce que tu es plus élevé [min al-ʿālam] ?" » (38,75 ; voir aussi 2,34 ; 7,12 ; 38,74). Le raisonnement d'Iblis, qui se compare aux autres créatures, a inauguré le mal de la superbe, autrement dit la supériorité en matière de taille ou d'importance au sein du cosmos créé. L'argile entraîne l'exclusion de la communauté : « Tous les Anges se prosternèrent ensemble, à l'exception d'Iblis » (15,30-31 ; voir aussi 2,34 ; 7,11 ; 17,61 ; 18,50 ; 38,76 ; 38,73).

Dans la mesure où il se démarque de la réalité de ses semblables et dévie de l'acceptation commune, Iblis constitue une exception : seul à avoir désobéi, il est celui qui se produit dans la création l'individualité, à l'exception parce qu'elle se heurte à l'individualité du Créateur et contredit la prérogative divine de l'unicité. La fonction diabolique d'« antagoniste du Créateur » s'exprime en outre, et bien plus ouvertement, dans une sorte de défi qu'il lance au Seigneur : « Si Tu me laisses subsister

jusqu'au jour de la Résurrection, je dominerai sûrement, à un petit nombre près, toute la descendance de celui-ci que Tu honores plus que moi » (17,62). D'autres passages déclarent que la tentation soumise par Iblis à l'humanité est la conséquence d'une tentation précédente opérée par Dieu contre lui-même : « Iblis dit : "Mon Seigneur ! C'est parce que Tu m'as induit en erreur que [...] je les jetterai tous dans l'aberration, à l'exception de ceux de Tes serviteurs qui sont sincères" » (15,39-40 ; voir aussi 7,16) ; et le Créateur répondit : « La Vérité [haqq] ! et Je dis la Vérité ! Je remplirai la Géhenne avec toi et tous ceux qui t'auront suivi » (38,84-85 ; voir aussi 15,41-43). Donc, selon le Livre de l'islam, Iblis devoit l'homme parce qu'il a été lui-même victime de dévoilement de la part de Dieu, et c'est une vérité que Dieu reconnaît, en assimilant la parole et donc le projet d'Iblis à sa propre parole et à son propre projet, définis tous deux par le terme de « Vérité » ou « Réalité » (*haqq*). De cette manière, la pensée coranique fait du rôle diabolique un rôle de simple médiation et de passage ; l'antagonisme, qui à première vue peut faire penser à des élaborations dualistes du genre zoroastrien et manichéen, finit par servir la cause de l'unicité de Dieu, parce qu'il est inscrit dès le début dans le dessein de la création.

Le degré de gravité de la désobéissance d'Iblis et la possibilité de sa transformation en obéissance et en preuve extrême de monothéisme furent l'objet d'une question particulièrement brûlante dans le milieu mystique : le refus de se prosterner face à l'homme, une créature, aurait été motivé non pas tant par l'orgueil que par l'horreur de l'abjuration, autrement dit par l'obéissance au premier commandement de Dieu qui est le témoignage de son unicité. Le théologien mystique al-Hallāj (309/921), dans *Tā-Sin al-ʿazal* (« Tā-Sin de l'éternité »), illustre magistralement cette tragédie béssance mais qui, au prix de la punition et du feu de l'enfer, choisit de ne se prosterner que devant l'Unique. 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī (525/1131), quant à lui, dans ses *Tamhīdāt* (« Les Exposés »), fournit un autre exemple tout à fait intéressant

de réflexion mystique sur cette figure : il établit en effet un parallélisme entre Iblis et le prophète Mahomet en tant que deux instruments entre les mains du Créateur. Si Mahomet, qui est la claire lumière divine de l'Orient éternel, guide les hommes vers Dieu, Iblis, sombre lumière divine de l'Occident éternel, les conduit loin de Dieu en se conformant de la même manière à la volonté divine. Iblis est le gardien, le chambellan de la présence divine, déclare 'Ayn al-Qudât, parce qu'il est celui qui sépare ceux qui sont dignes d'accéder à elle de ceux qui ne le sont pas.

Les théologiens ont débattu sur la nature d'Iblis : ange ou djinn ? C'est une question que le Coran laisse en suspens et qui l'est restée malgré les efforts des exégètes. En substance, les commentateurs observent que la nature angélique d'Iblis, confortée par le fait que Dieu en fit une exception précisément parmi les anges, est contredite par le verset 50 de la sourate 18 : « Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis, qui était au nombre des djinns ». En outre, la nature angélique est contredite par sa faillibilité et par le fait qu'il a une progéniture — « Le prendrez-vous, lui et sa descendance, comme maître en dehors de moi ? » (18,50 également) —, alors que les anges ne commettent pas de faute et ne peuvent avoir de descendance.

Le nom *al-Shaytân*, à présent, apparaît plusieurs dizaines de fois et se réfère au diable dans sa fonction de « dévoueur des ancêtres de l'humanité ». Pour ce qui est de l'étymologie de ce nom, dérivé d'un radical sémitique que l'on retrouve également en hébreu, les lexicographes musulmans en appellent au verbe *shatana* (« détourner quelqu'un d'une intention ou d'une destination »). Le Coran n'envisage pas le pluriel d'Iblis, mais emploie fréquemment le pluriel de *shaytân*, à savoir *shayâtîn*, pour définir les démons, les génies, inspireurs des poètes et inséparables compagnons des hommes, par exemple : « Ô fils d'Adam ! Qu'au-Shaytân ne vous tente pas [*ya'admanna-kum*], comme au jour où il a fait sortir vos parents du Jardin [...] ; Nous avons donné les démons [*al-shayâtîn*] comme amis à ceux qui ne croient pas » (7,27). Puisque le croyant doit considérer

la forme et le contenu véridique comme inséparables dans le Coran, cette double grammaticale (l'emploi du pluriel implique la thèse suivante : c'est précisément à cause de l'appartenance à un groupe que l'individualité, son caractère d'exception, et par voie de conséquence la stature du diable sont affaiblis et perdus de leur force. En effet, *al-Shaytân* ne se trouve pas face à Dieu et n'est pas un interlocuteur, comme cela se produit en revanche dans sa fonction d'Iblis. Loin de l'espace divin (7,24-25 ; voir aussi 2,36), il est en revanche l'interlocuteur de l'homme, et son activité semble être à la mesure de l'importance relative de ce dernier. Le Coran exprime très clairement l'affaiblissement de la figure diabolique dans sa fonction d'*al-Shaytân* : tout d'abord dans le domaine de la parole, et cela n'est sûrement pas un hasard puisque le Livre de l'islam accorde une importance majeure à cet instrument de la création et de la législation.

Al-Shaytân ne parle pas mais murmure, susurre (*waswas*) même à l'intérieur des humains, d'où son association à *al-waswâs*, « Celui qui susurre » (114,4). Alors que les paroles d'Iblis sont fortes et claires, voire guidées par la rigueur du raisonnement, *al-Shaytân* s'exprime de manière ambiguë, en un langage ambivalent, obscur, constamment allusif. On peut lire par exemple que « *al-Shaytân* lui murmura : « Ô Adam ! T'indiquerai-je l'Arbre de l'immortalité ? » » (20,120) ; voir en outre 7,20). Tout en conférant à ses promesses la solennité du serment — il est dit par exemple qu'il leur jura : « Je suis, pour vous, un conseiller digne de confiance » » (7,21) —, *al-Shaytân* ne tient jamais parole : « il ne fait des promesses que pour tromper » (17,64). Tout comme sur le terrain de la parole, sa fonction se révèle appauvrie par rapport à celle d'Iblis sur le terrain de l'action : « Nous avons dit : « Ô Adam ! Habite avec ton épouse dans le jardin » [...] mais *al-Shaytân* les fit trébucher et ils chassèrent du lieu où ils se trouvaient » (2,36). Comme le note encore al-Qurubî, *al-Shaytân* n'a pas suffisamment de force pour éloigner définitivement quelqu'un du lieu où il réside : il ne peut que le pousser

de manière provisoire — son action n'est qu'un « glissement » de l'homme vers la faute (3,155). De cette façon, il pousse les hommes vers l'oubli (6,68 ; 12,42 ; 18,63), la discorde et la haine (5,91 ; 17,53), ainsi que vers la peur (3,175).

Toujours sur le terrain de l'action, l'appellation *al-Khannâs* (114,4) fait allusion à l'acte furtif et craintif de celui qui allonge la main pour se saisir de quelque chose puis la retire très vite. Cette surnommée envahissante de l'être diabolique est décrite métaphoriquement par un dit du prophète Mahomet : « *Al-Shaytân* coule dans les veines des hommes tout comme dans le sang ». Enfin, il faut rappeler l'appellation *al-Rajîm*, « le lapidé », « le réprouvé » ou « le vil » (3,36 ; 15,17 ; 16,98), qui est souvent mise en relation avec les rites apotropaïques du pèlerinage à La Mecque et qui, à la suite du précédent coranique, apparaît aujourd'hui encore dans les formules de protection les plus courantes (par exemple : *a'ūdhu bi-llâh min al-Shaytân al-rajîm*, « je me réfugie en Dieu contre Satan le lapidé »).

I. Z.-G.
M. : Awm Peter J., *Satan's Tragedy and Redemption : Iblis in Sufi Psychology*, Leyde, 1983. • FAHÉ Toulif, « Anges, démons et djinns en islam », dans *Génies, anges et démons*, Paris, Le Seuil, coll. « Sources orientales », 1971. • MASSIGNON Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hâjjî, martyr mystique de l'Irak exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, Paris, Gallimard, 2^e éd. 1990, t. 3, p. 323-333. • ZUCO-GAVES Ida, *Il Corano e il male*, Turin, Einaudi, 2002.

SAÛL — Saül, roi d'Israël, est mentionné dans le Coran (2,247 et 249) sous le nom de *Tâltûl*, du même schème que *Jâltûl*, le son arabe de Goliath qui apparaît immédiatement après. D'autres noms sont formés selon la même structure, comme les deux couples Yâjûj et Mâjûj, Hârût et Mârût. Tous les commentateurs partagent l'avis selon lequel le nom *Tâltûl* vient de la racine arabe *l. w. l.*, qui signifie « être grand ». Il semble que le nom arabe conserve le souvenir de la haute taille de Saül que la Bible décrit ainsi : « Pas un fils d'Israël plus beau que lui ; et il dépassait de la tête tout le peuple » (1 Sam 9,2). Seule la tradition postcoranique, comme

par exemple l'ouvrage du grand savant médiéval al-Tha'labî, *Qisâs al-anbiyâ'* (Histoires des prophètes), conserve son nom hébreu, accolé à celui de son père, tel qu'il apparaît dans la Bible : *Sha'ûl b. Qish*.

L'histoire de Saül, comme celle d'autres figures bibliques apparaissant dans le Coran, est racontée avec une grande concision. Dans un passage formé de quatre versets seulement (2,246-250) apparaissent plusieurs sujets sur lesquels la Bible s'étend fort longuement : la demande que fit le peuple d'Israël à son prophète (le nom de ce dernier n'est pas précisé mais la tradition exégétique l'identifie généralement à Samuel) de lui donner un roi ; l'élection par Saül d'un groupe d'hommes issus de son peuple pour partir au combat contre leurs ennemis ; enfin le choix qui se porta sur David pour affronter Goliath et la victoire de David sur ce dernier.

Que le peuple d'Israël demande à son prophète un roi qui le dirigera lors de son combat contre l'ennemi (2,246) concorde parfaitement avec le récit biblique figurant dans le premier livre de Samuel (8,4-22). Cependant, le récit coranique diffère de ce dernier quant à la réaction du peuple à la nomination du souverain. La Bible ne fait allusion qu'à la réaction d'une minorité : « Toutefois il y eut des misérables pour dire : "À quoi cet homme pourra-t-il nous servir" ? Aussi, par mépris, ne lui apportèrent-ils aucun présent » (1 Sam 10,27). Le Coran, en revanche, rapporte que la nomination de *Tâltûl* suscita une opposition au sein de tout le peuple : « Comment aurait-il de l'autorité sur nous ? Nous avons plus de droit que lui à la royauté, et il n'a même pas l'avantage de la richesse » (2,246). Les commentateurs du Coran, *Tabarî* (310/923) par exemple, expliquent que le peuple d'Israël fonda son opposition sur le fait que *Tâltûl* appartenait à la tribu peu prestigieuse de Benjamin, qui ne se distinguait ni par la prophétie (comme la tribu de Lévi), ni par la royauté (comme celle de Juda). Le Coran ne fait aucune mention de la condition humble de Saül que la Bible met en relief en le montrant partir à la recherche des ânesses perdues de son père. Cependant, la tradition musul-