BnF Gallica

La Métaphore dans le Coran. Préface de M. Louis Massignon,... / T. Sabbagh,...

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BnF Gallica

Sabbagh, T.. Auteur du texte. La Métaphore dans le Coran. Préface de M. Louis Massignon,... / T. Sabbagh,.... 1943.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisation.commerciale@bnf.fr.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

E. MARTIN REL.

T. SABBAGH

Docteur et Licencié ès Lettres
de l'Université de Paris

LA MÉTAPHORE

DANS LE CORAN

Préface de M. Louis MASSIGNON

Professeur au Collège de France

2991

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice - PARIS (VI^e^)

1943

LA MÉTAPHORE DANS LE CORAN

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R.F.

2991

4° X
1709

DL 5865 29-6-43 A

T. SABBAGH

Docteur et Licencié ès Lettres
de l'Université de Paris

LA MÉTAPHORE
DANS LE CORAN

Préface de M. Louis MASSIGNON

Professeur au Collège de France

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice - PARIS (VIe)

1943

BIBLIOTHEQUE NATIONALE
R.F.
IMPRIMÉS

A ceux de mes Concitoyens qui, les premiers, ont pratiqué et prêché l'Union fraternelle des Compatriotes de toutes Confessions, unique voie de salut pour le Pays, je dédie ce livre.

T. S.

PRÉFACE

Le rôle axial joué par le texte coranique dans la formation de l'arabe classique, confère à priori à l'enquête patiente de M. Sabbagh sur ses métaphores, un intérêt spécial. Et la nécessité, pour le monde intellectuel arabe contemporain, de rénover méthodiquement son Dictionnaire, y ajoute une note indéniable d'actualité.

Nous avons, en effet, dû mettre à l'ordre du jour de nos séances de 1934, à l'Académie royale de langue arabe au Caire, la question du taḍmīn, *c'est-à-dire de la légitimité de « l'emploi intentionnel d'un mot, dans un sens un peu différent de son sens usuel ». Et donc, de son sens coranique. Malgré l'appréhension des grammairiens à la pensée des abus possibles, on ne peut que maintenir la licéité du* taḍmīn (qiyāsī, *non* samā'ī), *en cas de nécessité. Le Coran n'a-t-il pas déjà lui-même donné l'exemple, en renforçant singulièrement la valeur originelle des termes arabes que la révélation transmuait en normes canoniques. La question de la « métaphore canonique »,* majāz shar'ī, *posée par les mu'tazilites, n'est d'ailleurs qu'un aspect d'un problème plus général, celui de l'essor de la métaphore dans l'historique du vocabulaire technique d'une langue de civilisation. A partir du lexicographe pur, entêté à n'admettre comme sens propre,* ḥaqīqa, *que le sens concret et immédiat du vocable, jusqu'au mystique à qui tout mot suggère une allusion anagogique et divine, il y a, pour le symbolisme, bien des étapes : le linguiste soucieux de l'ordre des mots, relève déjà leur valeur structurale de position, dans la phrase, l'isolant de leur sens propre; le juriste, le moraliste et le sociologue soulignent la portée impérative et légale qu'une codification reconnaît à certains mots; le philosophe, qu'il soit nominaliste ou réaliste, est forcé d'apprécier le degré de réalité des idées abstraites : si bien que, pour lui, au rebours du lexicographe, le sens véritable d'un mot n'est plus son sens immédiat d'usage commun, mais devient son entité abstraite d'idée pure.*

Pour situer tout cela, il fallait un dépouillement de base, et le voici, que l'on pourra suivre s'épanouissant déjà dans le Coran, en para-

boles. La longue histoire de l'exégèse coranique n'éclaire pas seulement la genèse de la grammaire arabe, mais celle du lexique technique de la dogmatique musulmane; parallèlement au beau livre de Tor Andrae sur l'évolution de la personne du Prophète Muḥammad dans la pensée collective de la Communauté islamique, un livre singulièrement attachant pourrait décrire l'expansion du vocabulaire coranique dans les thèmes fondamentaux, les idées maîtresses de la civilisation musulmane : livre dont le présent travail pourrait fournir le point de départ.

Louis MASSIGNON

AVANT-PROPOS

Ce livre étudie la métaphore, la personnification, la métonymie, la comparaison et la parabole. La première est mise en relief parce qu'elle est la reine incontestée de toutes les figures de rhétorique.

Dans notre introduction, nous avons recherché une définition de la métaphore et des autres figures. Nous avons cru devoir donner, dans cette même introduction, un aperçu, très succinct d'ailleurs, des problèmes touchant de près à la métaphore. Voile-t-elle la pensée ? Dévoile-t-elle la société où elle prend naissance ? Et d'autres questions encore. Ces problèmes, en effet, viennent, à nouveau, d'être soulevés par la récente étude de Mlle Konrad. — Comme un certain nombre d'ouvrages en langue arabe traitant des tropes devaient être analysés, nous avons jugé nécessaire d'établir d'abord une correspondance précise entre termes français et termes arabes désignant les mêmes figures. Par là, nous avons été amené à jeter un coup d'œil rapide sur la rhétorique arabe.

* * *

Les auteurs qui, avant nous, ont traité ce sujet, se répartissent en deux catégories. La première, représentée par Sulamī, s'est contentée de citer des exemples de tropes coraniques. La seconde, représentée par M. Sister, a étudié la question d'une façon scientifique, sans toutefois, semble-t-il, l'épuiser.

Ce travail essaie d'être aussi exhaustif que possible. Il étudie, en effet, tous les termes du Coran employés métaphoriquement. Mais avant, il a dû traiter des problèmes inhérents au sujet. S'il ne réussit pas à leur apporter de solutions définitives, du moins en propose-t-il quelques-unes qui ne semblent pas inacceptables. Il essaie ensuite de montrer la technique du style coranique dans un chapitre consacré à l'étude du mécanisme de la comparaison et de la métaphore. Il tente encore de dégager quelques traits de la psychologie de Muḥammad et des Arabes ses contemporains, et met en relief, enfin, une évolution dans le fond et la forme des tropes du Livre saint de l'Islam.

Nous espérons que ce travail contribuera à faire avancer quelque peu les études coraniques. Peut-être d'autres monographies, sur différentes questions particulières du Coran, viendront-elles se joindre à celle-ci pour faciliter la tâche de qui entreprendra une étude d'ensemble sur cet ouvrage monumental.

* * *

Les textes arabes que nous avons dû citer ont été transcrits en caractères latins. Voici le système adopté :

Consonnes. — hamzah : ' ; bā' : b ; tā' : t ; ṯā' : ṯ ; jīm : j ; ḥā' : ḥ ; ḫā' : ḫ ; dāl : d ; ḏāl : ḏ ; rā' : r ; zayn : z ; sīn : s ; šīn : š ; ṣād : ṣ ; ḍād : ḍ ; ṭā' : ṭ ; ẓā' : ẓ ; ʿayn : ʿ ; ġayn : ġ ; fā' : f ; qāf : q ; kāf : k ; lām : l ; mīm : m ; nūn : n ; hā' : h.

Voyelles. — Brèves : a, u, i. — Longues : ā, ū, ī. — Géminées : yy, ww. — Diphtongues : ay, aw, ya, yu, wa, wu, wi.

Les noms propres de personnes sont mis en harmonie avec ce système.

Dans notre transcription, nous avons essayé de tenir compte, à la fois, de l'*écriture* et de la *prononciation*.

Pour rendre plus aisée la prononciation des noms ethniques, ils ont été dépouillés de l'article.

Le lecteur trouvera lourdes, sans doute, certaines traductions. C'est que nous nous sommes efforcé, avant tout, de serrer le texte au maximum.

* * *

Nous tenons à exprimer nos remerciements à nos maîtres de la Sorbonne, Messieurs R. Blachère et Ch. Bruneau, qui ont guidé ce travail avec une bienveillance à toute épreuve. — Monsieur M. Gaudefroy-Demombynes, membre de l'Institut, Monseigneur M. Féghali, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, Monsieur L. Massignon, professeur au Collège de France, et Monsieur J. Sauvaget, directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, nous ont donné de précieux conseils. — Mademoiselle A.-M. Goichon, professeur à l'Ecole Coloniale, notre ami Monsieur A. Homad, ont bien voulu lire notre manuscrit et nous faire part de leurs remarques.

Qu'ils trouvent ici, tous, le témoignage de notre plus vive gratitude.

Paris, le 1er novembre 1942.

BIBLIOGRAPHIE

La liste qui suit renferme les noms des principaux ouvrages et périodiques consultés ou cités en notes.

Baṭalyawsī (Abū Muḥammad ʿAbd Allah). — *al-'Inṣāf*, Le Caire, 1319 H.

Bāqillānī (Abū Bakr). — *'I'jāz al-Qur'ān*, Le Caire, 1315 H.

Bayḍāwī (Nāṣir ad-Dīn). — *'Anwār at-Tanzīl*, 2 tomes, Le Caire, 1355, H.

Belot (J.-B.). — *al-Farā'id ad-Durriyyah*, Beyrouth, 1899.

Blachère (R.). — Voir Gaudefroy-Demombynes et Blachère.

Brockelmann (C.). — *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar, 1898 et son *Supplementband*, Leyde, 1937.

Bruneau (Ch.). — *Explication de Th. Gautier* (cours polycopié), Paris, 1939.

Caussin de Perceval (A.-P.). — *Essai sur l'Histoire des Arabes*, 3 tomes, Paris, 1847-1848.

Coran. — Ed. du Caire, 1349 H.

Dermenghem. — *La vie de Mahomet*, Paris, 1929.

Encyclopédie de l'Islām. — Leyde-Paris, 1908-1938.

Féghalī (M.). — *Les Emprunts syriaques*, Paris, 1918.

Fīrūzābādī. — *al-Qāmūs*, 4 vol., Būlāq, 1289 (1872).

Fluegel (Gust.). — *Corani textus arabicus*, Lipsiae, 1834.
— *Concordantiae Corani arabicae*, Lipsiae, 1842.

Gaudefroy-Demombynes (M.). — *Les Institutions musulmanes*, Paris, 1931.

Gaudefroy-Demombynes (M.) et Blachère (R.). — *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, 1939.

Goldziher. — *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, 1920.

Ḥajjī Ḫalīfah. — *Kašf*, 7 tomes, Leipzig et Londres, 1835-1858.

Hamidullah. — *Les Documents sur la Diplomatie musulmane*, Paris, 1935.

Ibn Farḥūn. — *ad-Dībāj al-muḏhab*, Le Caire, 1330, H.

Ibn Ḫaldūn. — *Prolégomènes historiques*, in *Notices et Extraits des*

Manuscrits de la Bibliothèque Impériale, tomes XIX, XX et XXI. 3 parties en 3 vol. Trad. de Slane, Paris, 1862-1868.

Ibn Hišām (Abū Muḥ. ʿAbd al-Malik). — *Sīrah*, 2 vol., Le Caire, 1346 H.

Ibn al-Muʿtazz (ʿAbd Allah). — *Kitāb al-badīʿ*, Londres, éd. 1935.

Ibn an-Nadīm. — *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig, 1871-1872.

Jurjānī (ʿAbd al-Qāhir). — *Dalā'il al-'Iʿjāz*, Le Caire, 1331 H.

Kasimirski (M.). — *Le Coran*. Trad. nouv., 2 vol., Paris, éd. 1925.

Konrad (E.). — *Etude sur la Métaphore*, Paris, 1939.

Lane-Poole (S.). — *Le Koran, sa poésie et ses lois*, Paris, 1882.

Lammens (H.). — *La Syrie*, 2 vol., Beyrouth, 1921.

Littré (E.). — *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1876-1883.

Marçais (W.). — *Les Origines de la Prose arabe*, in *Revue africaine*, 1927.

Margoliouth (D. S.). — *The origins of Arabic poetry*, in *The Journal of the Royal Asiatic Society*, juillet 1925.

Marouzeau (J.). — *Précis de Stylistique française*, Paris, 1941.

Massignon (L.). — *Essai sur les Origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922.

Mehren (A. F.). — *Die Rhetorik der Araber*, Vienne, 1853.

Montet (Ed.). — *Le Coran*. Trad. nouv., Paris, 1929.

Nicholson (R. A.). — *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930.

Nöldeke (Th.) et Schwally (F.). — *Geschichte des Qorans*, 2 vol., Leipzig, 1909.

Qazwīnī. — *Talḫīṣ al-Miftāḥ* (commenté par Taftāzānī et par Banānī), 2 vol., Le Caire, 1347 H.

Rāzī (Faḫr ad-Dīn). — *Mafātīḥ al-ġayb*, 6 vol., Le Caire, 1278 (1862).

Sale (G.). — *Introduction à la lecture du Coran*. Trad. nouv. de Ch. Solvet, Alger, 1846.

Schwally (F.). — Voir Nöldeke et Schwally.

Sidersky (D.). — *Les Origines des Légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*, Paris, 1933.

Sister (M.). — *Metaphern und Vergleiche im Koran*, Berlin, 1931, in-8°, 48 pages.

Sulamī (Abū Muḥ. ʿIzz ad-Dīn). — *Baʿḍ 'anwāʿ al-majāz*, Le Caire, 1313 H.

Suyūṭī (Jalāl ad-Dīn). — *al-'Itqān*, 2 vol., Le Caire, 1279 H.

Ṭabarī (Abū Jaʿfar Muḥ. ibn Jarīr). — *Jāmiʿ al-bayān*, 30 tomes en 8 vol., Le Caire, 1302-1321, H.

Ṭāha Ḥusayn. — *Fī aš-Šiʿr al-Jāhilī*, Le Caire, 1926.
— *Fī al-ʾAdab al-Jāhilī*, Le Caire, 1927.
— *ʿAlā Hāmiš as-Sīrah*, Le Caire, 1933.
Torrey (Charles C.). — *The Commercial-theological Terms in the Koran*, Leyden, 1892.
Vendryès (J.). — *Le Langage*, Paris, 1921.
Wāḥidī (Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn ʾAḥmad). — *ʾAsbāb an-Nuzūl*, Le Caire, 1316 H.
Zamaḫšarī. — *al-Kaššāf*, 2 vol., Būlāq, 1281 (1864).
Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft, LVIII (1904), 582 et LIX (1905), 90.

ABRÉVIATIONS

Les ouvrages et périodiques le plus souvent cités sont indiqués seulement par les sigles suivants :

Cor.	*Coran.*
E. I.	*Encyclopédie de l'Islām.*
G. A. L.	*Geschichte der arabischen Literatur* et son *Supplementband* de C. Brockelmann.
Inst. Musul.	*Institutions Musulmanes* de M. Gaudefroy-Demombynes.
Z. D. M. G.	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft.*

INTRODUCTION

I. — Définition de la métaphore. Ses différentes espèces.

Le Coran, à la fois livre saint, code religieux et civil[1] pour les adeptes de la religion de Muḥammad, jouit auprès des Musulmans d'un prestige tel que très peu d'œuvres, dans la littérature universelle, en ont connu de semblable. Ce prestige ne tient pas seulement au caractère sacré de ce livre, mais aussi à la qualité de son style. Celle-ci s'impose même à un islamisant comme le Père Lammens, assez peu équitable à l'égard de l'Islam, et qui, cependant, juge ainsi le Coran : « Au point de vue philologique, le style est d'une remarquable perfection, dans la première œuvre en prose de la littérature arabe[2]. » Cette perfection, les Musulmans, de bonne heure, l'ont sentie. C'est même pour eux un dogme, secondaire sans doute[3], mais partout admis, que de reconnaître dans ce texte divin[4] une œuvre parfaite, inimitable. C'est ce qu'ils appellent : *'iʿjāzu l-Qur'ān*, « inimitabilité du Coran », à laquelle des ouvrages nombreux ont été consacrés[5]. Le Coran même, dans quatre sourates différentes, proclame ce caractère inimitable et lance un défi aux hommes et aux djinn : « Dis : Si les hommes et les

1. C'est surtout dans les sourates II, IV et V, formant près d'un dixième de la totalité du Coran, qu'on trouve les réglementations religieuses, civiles et pénales apportées par Muḥammad.

2. Cf. Lammens, *La Syrie*, I, 162. W. Marçais refuse « à la langue du Coran le nom de prose au sens plein et strict du mot ». Cf. *Les Origines de la prose arabe*, 5.

3. A propos de ce dogme secondaire, rappelons les dogmes fondamentaux de l'Islam : 1) croire en Dieu, 2) en ses Anges, 3) en ses Ecritures, 4) en ses Prophètes, 5) à la fin du monde et au Jugement dernier.

4. On sait que, pour les Musulmans, le Coran est la parole même de Dieu, révélée à son Envoyé. Pour ce qui concerne le mode, ou plutôt les modes, de « révélation », voir d'intéressantes indications dans Dermenghem, *La vie de Mahomet*, 280-282.

5. Cf. *infra*, Chapitre premier. — Le mot *'iʿjāz*, nom verbal de la racine *ʿJZ*, « faiblir, vieillir, être incapable », dérive de la quatrième forme *'aʿjaza*, « rendre impuissant ». — Les Muʿtazilites, qui introduisirent, dès le VIII^e^ siècle, l'usage du raisonnement dans les questions religieuses, contestaient l'impossibilité d'atteindre à la perfection littéraire du style coranique. Cf. Goldziher, *Dogme*, 82. — Les Wahhābites, au XVIII^e^ siècle, ont, de leur côté, résolument affirmé qu'on pouvait créer quelque chose de plus parfait. Cf. Kasimirski, *Coran*, Introduction, XXXI.

djinn se mettaient d'accord pour produire un pareil Coran, ils ne le pourraient pas, même en s'aidant les uns les autres[1]. »

Toute une littérature, en langue arabe, traite du style coranique. Avant d'en parler, il paraît à propos d'établir une correspondance claire entre les termes français qui désignent les différentes figures de rhétorique et les termes employés dans les ouvrages arabes.

Quelle est d'abord la définition précise de la métaphore ? Quels sont les principaux problèmes qu'elle soulève et qu'un auteur de notre époque[2] vient d'envisager sous un angle tout différent de celui des rhétoriciens classiques ? Quels sont enfin les autres tropes, apparentés à la métaphore, qui doivent, par conséquent, être classés dans notre travail, à côté d'elle ? Questions préliminaires auxquelles il convient de répondre immédiatement.

Aristote définissait « la métaphore » par le « transfert d'un nom » emprunté, ou bien du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce, ou par analogie[3].

Il convient de noter que c'est *le sens du mot* (nom ou verbe) qui est transféré et non pas le mot lui-même. Quand on dit, par exemple : « Cet homme est un lion », le mot « lion » est un simple signe représentant, non point l'animal qui porte ce nom, mais un être quelconque plein de courage, de force, d'élan, etc.[4].

Pour Cicéron, la métaphore est un emprunt : à défaut du terme propre, on prend ailleurs ce que l'on ne possède pas soi-même[5]. Cela est vrai pour certaines métaphores : « Les bras d'un fauteuil », par exemple. Mais non pour toutes les métaphores : « Vos femmes sont pour vous, un « labour » *ḥarṯ*. Allez à votre labour quand vous le voulez[6]. »

Parmi les modernes, Ernst Elser écrit : « La forme métaphorique ajoute à une proposition « A », une proposition analogue comparable « B », ou bien elle remplace « A » directement par « B »[7]. Pour cet auteur, la métaphore serait uniquement liée au substantif[8]. Cette opinion est fort discutable. Le verbe peut, lui aussi, donner naissance à la métaphore : « Brûler de désir. »

1. Cf. *Cor.*, XVII, 90. Voir aussi : II, 21-22; XI, 16; LII, 34.
2. Cf. Konrad, *Etude sur la métaphore.*
3. Cité par Konrad, 7.
4. Cf. *infra*, 24, l'opinion de Jurjānī à ce sujet.
5. Cité par Konrad, 10.
6. Cf. *Cor.*, II, 223. Voir aussi XLII, 19, etc.
7. Cité par Sister, 3.
8. Id., 4.

Pour Marouzeau, la métaphore est un « procédé » d'expression considéré comme *le transfert* (grec : *meta-phora*) d'une notion abstraite dans l'ordre du concret, par une sorte de comparaison abrégée, ou plutôt de substitution, ainsi dit-on : « Une plaisanterie mordante[1]. »

Cet exemple répond parfaitement à la définition donnée. Toutefois, il faut noter que le transfert ne se fait pas *toujours* d'une notion abstraite dans l'ordre du concret ; il peut également se faire du concret au concret : « Et Dieu fit, pour vous, de la terre un tapis[2]. »

Pour Konrad[3], la métaphore est aussi un transfert. Mais c'est un transfert qui fait abstraction de certaines différences, s'appuie sur certaines ressemblances, répond à certaines intentions. Dans la phrase : « Les roses de ses joues ont pâli », l'objet « roses » n'offre la représentation ni des épines, ni de la forme particulière de ces fleurs, ni de leurs pétales, il a été fait abstraction de ces caractères[4]. Celui qui compare « une file de personnes » à une « queue » a certainement remarqué une ressemblance entre ces deux objets. En se servant de pareilles phrases, on est souvent poussé par le désir de produire un effet sur l'auditeur.

La définition de Konrad nous semble devoir être retenue, parce qu'elle tient compte des faits essentiels qui, avec le transfert, sont à la base de toute métaphore.

Mais n'y a-t-il qu'une seule sorte de métaphore ?

On peut d'abord distinguer la métaphore esthétique, littéraire, de la métaphore du langage courant. Dans cette dernière, on met souvent[5] en relief la forme extérieure des objets. Ainsi la métaphore courante apparaît comme la vision due à une saisie simultanée de la structure de deux objets : « la queue » remplace la « file de personnes ». Dans la métaphore esthétique, poétique, on cherche à créer l'illusion en montrant les objets non seulement dans leur individualité concrète, mais en évoquant, par rapport à ces objets, des représentations inattendues. Cette métaphore est donc constituée par la jonction de deux objets *sous un point de vue personnel.*

1. Cité par Bruneau, 117.
2. Cf. *Cor.*, LXXI, 18.
3. Cf. *Etude sur la Métaphore*, 32 et sqq.
4. *Ibid.*, 79.
5. Les termes, propre et figuré, peuvent se ressembler aussi par la fonction ; par un rapport particulier, « le soir de la vie » ; par l'effet produit sur différents sens, « couleurs criardes » ; par la couleur, « c'est une écrevisse ». Cf. Konrad, 30-31.

C'est ce qu'on constate chez Victor Hugo, par exemple, lorsqu'il compare les étoiles à des cailloux d'or. Le ciel est alors un front sur lequel l'étoile a été jetée, comme un caillou, avec une fronde :

« Je suis l'astre qui vient d'abord,
« Je suis le caillou d'or et de feu que Dieu jette
« Comme avec une fronde, au front noir de la nuit[1]. »

La métaphore, pareille à l'être vivant, peut s'affaiblir et mourir. Cette évolution sémantique se produit dans toutes les langues. La raison pour laquelle une métaphore s'éteint et meurt, semble résider, en général, dans la fréquence de son emploi et dans son ancienneté, qui atténuent, puis effacent, l'impression d'étrangeté que doit produire une métaphore neuve, inédite. On peut citer comme métaphores françaises mortes, les verbes « arriver » et « aborder », qui signifiaient, le premier « atteindre la rive », et le second « atteindre le bord ». Konrad incline à croire que les métaphores mortes « revivent » à la réflexion[2]. Sans doute, mais alors on risque de glisser dans l'obscurité si on les emploie dans leur sens oublié. Nous croyons plus prudent de laisser les métaphores mortes dans leur tombe.

On a prétendu que la métaphore devait voiler la pensée. C'est ainsi que Werner voit dans la tendance à cacher la pensée, l'origine des métaphores. Le Père Bouhours est du même avis[3]. Pour Bühler, il existerait une parenté entre la métaphore et les devinettes[4].

Il y a du vrai dans ces opinions. En effet, les euphémismes jettent, en général, un voile plus ou moins épais sur l'idée exprimée, ils visent justement à l'atténuation du choc que le terme propre produirait. Comparez, par exemple, les expressions : « c'est une femme respectable » et « c'est une vieille femme ». Ceux qui ne sont pas initiés à certaines coutumes ayant inspiré des métaphores, peuvent les trouver étranges, voire incompréhensibles, quand ils les rencontrent pour la première fois. Mais cela vient de ce qu'ils ignorent les mœurs de la société où ces quelques métaphores ou tropes prirent naissance. Une personne étrangère à la vie des

1. Cité par Konrad, 127.
2. Konrad, 27, 28.
3. Id., 36-37.
4. Id., 26.

Arabes du désert, ne comprend certainement pas que la phrase métaphorique : « C'est un homme riche en cendres » désigne un hôte généreux qui reçoit largement ses visiteurs[1], tandis qu'un Arabe la comprend parfaitement bien et sans hésitation.

D'autre part, lorsque les métaphores sont choisies avec goût et lorsqu'elles sont employées dans la société même qui les a vues naître, elles ne voilent pas la pensée, mais au contraire la mettent en relief. Pensez aux métaphores dont se servent les professeurs pour faire mieux comprendre les idées qu'ils expliquent. Aristote consigne ce fait lorsqu'il écrit que l'action d'apprendre aisément est agréable pour tout le monde, et il ajoute : « C'est la métaphore qui permet d'atteindre ce but[2]. » Cicéron dit que la métaphore exprime une idée avec plus d'éclat et de vigueur[3]. Hermann Paul affirme de son côté, que la métaphore caractérise un objet d'une façon plus frappante et plus énergique[4]. Tous ces témoignages étayent, comme on le voit, le point de vue que nous défendons.

Que pouvons-nous attendre de l'étude de la métaphore dans le Coran ? Autrement dit, qu'est-ce que cette figure est capable de nous révéler ?

Meillet et Bréal voient l'importance de la métaphore surtout dans le fait qu'elle révèle la nature de la société qui la crée[5]. Mais, à vrai dire, la métaphore ne nous apprend rien de nouveau. Ce qu'elle peut révéler en cette matière, nous le connaissons avec plus de détails par l'étude des croyances, des mœurs et institutions de cette société.

Hermann Paul affirme que, dans le choix des métaphores, se traduit la divergence des intérêts des peuples[6]. Vendryès est d'avis que les recherches sur la qualité semblable, le trait mis en relief par la métaphore, pourraient mener à des résultats intéressants sur la psychologie des peuples[7]. Ces méthodes de recherche paraissent, en effet, aptes à nous révéler un côté au moins de la psychologie du peuple qui crée la métaphore. Il faut ajouter que l'étude de cette figure peut aussi, dans l'œuvre esthétique surtout, révéler des

1. Cf. *infra*, 13.
2. Cité par Konrad, 8.
3. Id., 10.
4. Id., 17.
5. Id., 15 et 37-38.
6. Id., 17.
7. Id., 39

traits non moins intéressants, sur la personnalité créatrice de son auteur.

Quelles sont maintenant les figures qui s'apparentent à la métaphore et qui peuvent prendre place, à côté d'elle, dans notre classement ?

Elser distingue « rigoureusement » la métaphore de *la personnification*[1]. Celle-ci, d'après lui, n'apparaîtrait que dans le verbe : « Le soleil se lève[2]. »

Il faut noter tout d'abord que cette figure peut apparaître aussi dans les noms : « Le visage du jour[3]. » Ensuite, ces phrases et d'autres, comme : « Le ciel n'a pas pleuré[4] », « le soleil sème ses rayons », ont une parenté étroite avec la métaphore, car, lorsqu'on dit, par exemple : « Le soleil sème ses rayons », le verbe « semer » n'a plus son sens technique, mais un sens large, celui d' « envoyer ». Par conséquent, on a ici, comme dans les métaphores, un transfert : le verbe « semer » remplace, avec une certaine nuance, sans doute, le verbe « envoyer ».

La comparaison appartient, elle aussi, à la famille de la métaphore. Elle ne sert pas à dénommer les objets. Elle est une forme esthétique, capable d'obtenir divers effets (corroboration, exagération, etc.).

Depuis Quintilien, on considérait la métaphore comme une comparaison abrégée. Ch. Bruneau incline à croire le contraire. Pour lui, la « comparaison serait une métaphore développée[5] ». Aristote comparait ces deux figures pour savoir laquelle avait le plus de valeur esthétique[6]. Laissant ces considérations de côté, nous croyons avec Konrad que « la comparaison se distingue de la vraie métaphore uniquement par la façon dont le rapprochement entre les deux concepts est obtenu. Il n'est pas aussi étroit que dans la vraie métaphore. Il y a simplement comparaison et non *remplacement* du terme propre par le terme figuré[7] ».

Elser, avec raison, rattache la *parabole* à la comparaison. Il

1. Cité par Sister, 3. Personnifier, c'est « attribuer à une chose inanimée les sentiments, le langage, etc., d'une personne ». Cf. Littré, *Dictionnaire de la Langue française.*
2. Cité par Sister, 4. Voir *supra,* 2, où l'auteur a prétendu aussi que la métaphore est uniquement liée au nom.
3. *Cor.*, III, 65 : c'est-à-dire « son commencement ».
4. *Ibid.*, XLIV, 28.
5. Cf. Bruneau, 118.
6. Cité par Konrad, 9.
7. Id., 143. Voir *supra,* 2, la définition de la métaphore d'après Elser.

faut toutefois noter entre elles deux différences : d'abord l'instrument qui introduit la parabole n'est pas le même que celui qui sert à lier les deux parties de la comparaison (surtout en arabe). Ensuite, le but n'est pas le même dans les deux figures : tandis que dans la parabole, on veut mettre en évidence, par une série de phrases, parfois assez longues, une idée ou une leçon, dans la comparaison on cherche avant tout à produire un effet littéraire et esthétique.

On sait que le rapport de ressemblance est à la base des métaphores. Mais ce rapport n'est pas le seul qui puisse unir le sens figuré et le sens propre. Dans la *synecdoque*, on emploie la partie pour le tout ; dans la *métonymie*, les deux objets sont différents, mais liés intimement l'un à l'autre : « Un Racine » pour « un livre de Racine[1] ».

Est-ce à dire que ces tropes doivent être mis sur le même pied que la métaphore ? Il ne le semble pas, car la métaphore est la forme la plus importante des changements de sens ; son mécanisme[2], subtil et compliqué, soulève un nombre bien plus grand de problèmes importants que celui des autres tropes. Elle a enfin une importance beaucoup plus marquée que les autres transferts dans l'œuvre esthétique. Cependant, on peut se permettre, à la rigueur, de rattacher la synecdoque et la métonymie à la métaphore, parce que le principe, dans toutes ces figures, est le même : Il se réduit à l'emploi d'un mot à la place d'un autre.

Certains auteurs ont rapproché la métaphore du *symbole*[3]. On peut, sans doute, découvrir une certaine parenté entre eux : le terme métaphorique a tendance à se rapprocher du symbole, à se transformer en symbole, et cela par deux de ses propriétés fondamentales : la représentation par excellence d'une qualité et son rapport, naturellement étroit, avec l'objet qu'il désigne. C'est ainsi que le mot « montagne » employé métaphoriquement, pourra servir à déterminer un être majestueux, élevé au-dessus des autres hommes. On pourrait comparer le génie à la montagne. Mais à force de conférer à la montagne ce même attribut, celle-ci en deviendra pour nous le symbole, et un paysage aux montagnes élevées pourra évoquer en nous l'idée de la majesté, de la grandeur en général[4]. Cependant, nous croyons avec Konrad, que ce ne sont là que des

1. Dans cette étude, nous ne tenons pas compte de cette distinction et nous désignons ces deux figures par le mot « métonymie » devenu synonyme de « synecdoque ».
2. Cf. *supra*, 3, la définition de la métaphore.
3. Cf. Konrad, 145 et sqq.
4. Id., 145-146.

tendances de certaines métaphores à devenir des symboles et la complexité de la métaphore est un phénomène tout autre que le symbole[1].

Peut-on enfin découvrir une parenté entre *le mythe* et la métaphore ?

A première vue, oui. Ils ont, en effet, une source commune fondée sur un rapprochement étroit d'objets qui présentent entre eux une ressemblance. Au fond, non, car le mythe ne connaissant pas l'abstraction, conduit à l'établissement d'une parenté concrète et réelle entre les objets en question. La métaphore, au contraire, est une forme de la pensée qui, par l'abstraction, mène à une conjonction fortuite et purement idéale de ces objets[2].

Par conséquent, notre classement doit comprendre, à côté des métaphores, les personnifications, les comparaisons et les paraboles[3], les métonymies et les synecdoques du Coran.

II. — Aperçu sur la rhétorique arabe.

Nous pouvons maintenant tenter d'établir une correspondance entre termes français et termes arabes; aussi sommes-nous forcément amené à jeter un coup d'œil rapide sur la *balāġah*, « rhétorique » arabe.

Ce vocable est souvent accompagné du mot *faṣāḥah*. Ces deux termes, couramment interchangeables[4], ne sont pourtant pas absolument synonymes. La *faṣāḥah*[5], nom verbal de la racine *F Ṣ Ḥ*, « être clair, pur », peut désigner la qualité du mot, de la phrase et de l'homme qui parle[6]. Tandis que la *balāġah*[7], nom verbal de la racine *B L Ġ*, « atteindre un but », puis « être convaincant » désigne seulement la qualité de la phrase et de l'homme qui parle[8].

Un mot est dit *faṣīḥ* lorsqu'il ne renferme pas de cacophonie, quand il est arabe et d'un usage courant et que sa forme est celle d'un paradigme déjà connu. Une phrase est dite *faṣīḥah*, lorsqu'elle suit les règles de la syntaxe, quand tous les mots qui la composent

1. Cf.Konrad, 147.
2. Id., 148.
3. On a cité seulement les paraboles renfermant des comparaisons expressives.
4. Cf. Jurjānī, 29 et sqq.
5. Cf. *E. I.*, II, 85; et Mehren, 15-18 et 45-52.
6. Cf. Qazwīnī, I, 59.
7. Cf. *E. I.*, I, 625; et Mehren, 15-18 et 45-52.
8. Cf. Qazwīnī, I, 62.

sont d'une prononciation facile, agréable à l'oreille et qu'elle n'est pas obscure. Enfin, un homme est dit *faṣīḥ* quand son langage satisfait aux exigences énumérées, c'est-à-dire lorsqu'il exprime clairement et facilement sa pensée sous une forme harmonieuse[1]. L'épithète *faṣīḥ* signifie donc qu'un mot ou une phrase est irréprochable, mais seulement *en tant que vocable* : elle se distingue par là de *balīġ* qui montre en même temps que l'expression est bien à sa place à *l'endroit où elle se trouve* et qu'elle donne, par sa disposition, le maximum de force à l'expression de l'idée[2]. Une phrase en effet est dite *balīġah* quand elle est *faṣīḥah* et qu'elle traduit, par des mots appropriés, une situation ou un état donnés[3]. Un homme est qualifié de *balīġ* lorsqu'il possède le don ou le talent de former des phrases *balīġah*, c'est-à-dire traduisant parfaitement ce que l'on désire exprimer[4].

Cet exposé permet de tirer les conclusions suivantes :

1° Le terme *balīġ* a une extension plus large que le terme *faṣīḥ* : tout *balīġ* est un *faṣīḥ*, mais sans la réciproque.

2° La *balāġah* consiste à éviter les tournures qui obscurcissent l'expression de la pensée et à rendre le sens voulu par des termes appropriés. Les Arabes la divisent en deux parties. L'une dite *'ilm al-ma'ānī* « science des idées[5] ». Elle participe, à la fois, de la logique et de la syntaxe et traite des diverses formes de la phrase et de leur emploi[6]. L'autre, celle qui donne à l'expression de la pensée toute sa clarté, tout son relief, toute sa force, se nomme *'ilm al-bayān* « science de l'exposé[7] ». Elle correspond à la rhétorique. C'est cette dernière seule qui intéresse notre sujet[8]. Les stylistes arabes la définissent ainsi : « La science qui consiste à exprimer clairement une même idée par des manières et des tours variés[9] ». Cette définition est d'ailleurs insuffisante. En effet, elle ne

1. Cf. Qazwīnī, 64, 100.
2. Cf. *E. I.*, II, 85.
3. Cf. Qazwīnī, I, 100.
4. Id., I, 116.
5. Id., I, 123.
6. Cf. *E. I.*, I, 625.
7. A noter que le mot *bayān* se rencontre dans le Coran, III, 132; LV, 3; LXXV, 19. Dans le premier et le troisième de ces versets, ce mot signifie « explication »; dans le deuxième, il signifie « technique ou art qui permet de traduire une pensée avec clarté ». Cf. le commentaire de Bayḍāwī. Sur le mot *bayān*, cf. aussi Mehren, 20 et 53-56.
8. Il est une troisième partie : *'ilm al-badī'*, « science des artifices stylistiques »; elle a pour objet les accessoires destinés à orner le discours et comprend un grand nombre de figures : zeugma, inversion, hyperbole, etc. Cf. *E. I.*, I, 625; et Mehren, 97-173, et 174-206.
9. Cf. Qazwīnī, II, 129.

met pas assez l'accent sur un élément important : la recherche stylistique. L'étude du *bayān* comprend celle du *tašbīh*, du *majāz* et de la *kināyah*.

1. *al-tašbīh*, « la comparaison », offre un sens clair qui dispense de toute remarque[1].

2. *al-majāz*[2] est un nom verbal de la racine *J W Z*, « passer, dépasser ». Pour Qazwīnī († 739/1338), un mot devient *majāz* lorsqu'il n'est pas à sa place première[3]. Jurjānī en donne la même définition : « Tout mot changeant d'emploi premier, constitue un *majāz*[4] ». Sulamī le définit comme « l'emploi secondaire du terme propre[5] ». Suyūṭī donne de cette sorte de transfert la même définition que Qazwīnī[6]. Cette large définition a permis aux grammairiens et stylistes arabes de considérer comme *majāz* des cas qui relèvent de la syntaxe à côté d'autres qui sont, ou bien des métonymies, ou bien de véritables métaphores. Aussi peut-on distinguer trois sortes de *majāz* :

a) Le *majāzu l-ḥaḏf* et le *majāzu z-ziyādah*[7]. Dans le premier cas un mot constitue un *majāz*, lorsqu'il change de rôle grammatical par suite d'une ellipse, *ḥaḏf*; dans le second, le *majāz* résulte d'une addition, *ziyādah*. L'expression coranique :

jā'a rabbu-ka, « vint ton Seigneur » (*Cor.*, LXXXIX, 23) constituerait un *majāz* par ellipse. Car cette phrase signifierait :

jā'a 'amru rabbi-ka, « vint l'ordre de ton Seigneur. »

Le verset du Coran :

laysa ka-miṯli-hi šay'un, « n'est comme son pareil nulle chose » (*Cor.*, XLII, 9)

constituerait un *majāz* par addition. Car cette phrase signifierait : *laysa miṯla-hu šay'un*. La particule comparative *ka*, « comme », serait explétive ici, parce qu'il ne s'agit pas de comparer quelque chose « au semblable à Dieu », mais bien de comparer ce quelque chose « à Dieu même[8] ». Dans l'un et l'autre exemple, ajoutent ces grammairiens, le rôle syntaxique des termes a été modifié par suite

1. Cf. Mehren, 20 et sqq. 56-75; Qazwīnī, II, 141 et sqq.
2. Cf. Mehren, 75 et sqq.
3. Cf. Qazwīnī, II, 204 et sqq.
4. Cf. Jurjānī, 41.
5. Cf. Sulamī, 18.
6. Cf. Suyūṭī, 44.
7. Cf. Qazwīnī, II, 269; voir aussi Mehren, 92. Voir également *infra*, Sulamī, 27.
8. Cf. Qazwīnī, II, 270.

de l'ellipse, dans le premier, et par l'effet de l'addition, dans le second. Cette modification constitue un *majāz*[1].

On sent bien que ces cas subtils relèvent de la syntaxe et non de la rhétorique.

b) *al-majāzu l-mursal*[2], deuxième sorte de *majāz*, est un « transfert » qui n'a pas pour fondement la comparaison[3] :

huwa ʿaynun, « il est un œil », c'est-à-dire « il est un espion »[4].

fa-l-yadʿu nādiya-h, « qu'il appelle son lieu de réunion » (XCVI, 17),

c'est-à-dire les personnes qui s'y réunissent.

fī raḥmati llāh, « dans la miséricorde de Dieu » (III, 103), c'est-à-dire dans le paradis où se manifeste la miséricorde divine[5].

On voit qu'il s'agit nettement ici de la métonymie.

c) *al-ʾistiʿārah*[6], nom verbal de la racine *ʿW R*, désigne la troisième[7] sorte de *majāz*.

C'est un « transfert » à base de comparaison (entre terme propre et terme figuré)[8]. Il s'accompagne souvent d'un vérificateur « muṣaḥḥiḥ » qui a pour rôle d'éveiller l'attention sur l'emploi métaphorique en présence duquel on se trouve :

raʾaytu ʾasadan yarmī, « j'ai vu un lion lancer [des flèches] »[9].

Le mot « lion » désigne ici un brave qui, grâce à son courage, a pu être comparé au lion. Le verbe « lancer [des flèches] » nous donne la certitude que nous sommes devant un transfert de sens : c'est le « vérificateur ». Il convient de noter que ce dernier n'est pas toujours explicite. Il peut être sous-entendu et c'est alors le contexte qui le fait découvrir.

Pour expliquer le mécanisme de cette même « figure », un autre styliste, Jurjānī[10], prenant ce même exemple, écrit : « Vous dési-

1. Cf. Qazwīnī, II, 270.
2. Cf. Mehren, 79.
3. Cf. Qazwīnī, II, 208.
4. Id., II, 209. Voir *infra*, 124 début du § 114, un exemple coranique de ce *majāz*.
5. Cf. Qazwīnī, II, 208 et sqq.
6. Cf. Mehren, 31 et sqq; 81-91.
7. Il existe une quatrième sorte : le *majāz ʿaqlī*, « mental », qui fait partie de la « science des idées ». Cf. *supra*, 9. Voir à ce sujet Qazwīnī, I, 175 et sqq. Cf. *infra*, Baṭalyawsī, 26; Suyūṭī, 31.
8. Cf. Qazwīnī, II, 207.
9. Id., II, 207. Voir *infra* (chapitre IV, première partie et les cinq chapitres de la deuxième partie) des exemples de cette figure.
10. Cf. *infra*, 24. A noter que cet auteur est mort en 471/1078, c'est-à-dire 260 ans avant Qazwīnī († 739/1338).

rez comparer une chose à une autre. Au lieu d'exprimer régulièrement votre comparaison en plaçant face à face les deux choses : celle que vous voulez comparer et celle à laquelle vous désirez comparer, vous substituez la dernière à la première[1]. Vous dites : « J'ai vu un lion » au lieu de « j'ai vu un homme semblable au lion par son courage[2]. »

Cette explication est implicitement contenue dans la définition de Qazwīnī. Suyūṭī[3] n'apporte rien de nouveau dans la sienne. Mais celle-ci est rendue par une expression vraiment originale et pittoresque : « Mariez, dit-il, le *majāz*, « transfert », et le *tašbīh*, « comparaison », l'*isti'ārah* en naîtra[4]. » Et il ajoute : « Celle-ci est un *majāz* à base de comparaison[5]. »

Les exemples cités par l'auteur correspondent, comme l'exemple du « lion », à ce que nous appelons « métaphore ». En voici un :

> *wa-šta'ala r-ra'su šayban*, « la tête s'est enflammée de blancheur » (XIX, 3),

c'est-à-dire « j'ai vieilli ». La blancheur des cheveux a été comparée à la luminosité du feu[6].

Par conséquent, nous traduisons « *'isti'ārah* » par métaphore[7].

3. *al-kināyah*[8], nom verbal de la racine *K N W*, « déguiser, camoufler, périphraser », est un mot (ou une phrase) employé pour désigner une qualité inhérente à la chose nommée tout *en pouvant* indiquer, « sans figure », cette même chose. La *kināyah* diffère donc du *majāz* en ce qu'elle *peut* être prise au sens propre, tandis qu'il est obligatoirement pris au sens figuré. Cependant, les Arabes ne l'emploient que dans un sens métaphorique. Voici un exemple qui illustre cette définition :

> *ṭawīlu n-nijād*, « de baudrier long[9] »,

c'est-à-dire « homme de haute taille ». Cette phrase *peut* signifier aussi, au sens propre, « homme dont le baudrier est long ».

Avant Qazwīnī, Jurjānī expliquait comme suit le mécanisme de la *kināyah* : « Soit un homme qui désirerait exprimer une idée.

1. Cf. *supra*, 2, la définition de la métaphore par Elser.
2. Cf. Jurjānī, 41.
3. Cf. *infra*, 31.
4. Cf. Suyūṭī, II, 53.
5. Id., II, 53.
6. Id., II, 54.
7. Ct. *supra*, 2-3, plusieurs définitions de la métaphore.
8. Cf. Qazwīnī, II, 271 et sqq; et Mehren, 41 et sqq, 92-96.
9. Qazwīnī, II, 272.

Au lieu de se servir des termes propres, il en emploierait d'autres qui ont le privilège d'évoquer la même idée, dans l'esprit de l'auditeur[1]. » Vous voulez dire, par exemple, d'un homme qu'il est « hospitalier et généreux ». Vous dites : « Il est riche en cendres[2]. » Cette deuxième phrase traduit exactement, et avec plus de beauté, la première idée; car dans l'emploi figuré se trouvent des idées cachées à déceler. Pour une personne initiée aux mœurs des Arabes, l'opération mentale se fait rapidement : la cendre résulte du feu qui sert à cuire les aliments que l'homme hospitalier offre à ses hôtes[3]. Par conséquent, plus la cendre est abondante, plus l'homme en question est large. Jurjānī oublie de noter que la *kināyah peut* garder son sens propre contrairement à la métaphore : « un homme riche en cendres » possède effectivement beaucoup de cendres, tandis que « cet homme est un lion » est toujours métaphorique[4]. Nous traduisons *kināyah* par « périphrase imagée ».

Les stylistes musulmans appliquent aussi le mot *kināyah* à ce qui est purement un euphémisme, comme vont le prouver les exemples coraniques suivants :

fa-lammā taġaššā-hā, « lorsqu'il la couvrit » (VII, 189),

pour dire « lorsqu'il accomplit avec elle l'acte conjugal ».

lam yamsas-nī bašarun, « aucun homme ne m'a touchée » (III, 42; XIX, 20),

pour dire « aucun homme ne m'a déflorée ».

On peut donc établir la correspondance suivante entre termes français et termes arabes :

Le *tašbīh* est « la comparaison ».

Le *majāz mursal* est « la métonymie ».

L'*isti'ārah* est « la métaphore ».

Quant à la *kināyah*, elle correspond soit à la « périphrase », soit à l' « euphémisme »[5].

1. Cf. Jurjānī, 41.
2. Id., 41.
3. Cf. *supra*, 5.
4. Cf. *supra*, 11.
5. Belot, *Vocabulaire arabe-français*, 710, rend par « métonymie » le mot *kināyah*, ce qui n'est pas exact.

PREMIÈRE PARTIE

Études sur la Métaphore dans le Coran

CHAPITRE PREMIER

LES TRAVAUX DES AUTEURS ARABES

Suyūṭī, dans son *Kitāb al-'Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*[1] (Livre de la Perfection, traitant des sciences du Coran), donne une liste d'auteurs arabes qui ont traité de la stylistique coranique[2]. Ce renseignement fourni par un polygraphe, mort au début du XVI^e^ siècle (1505), doit être contrôlé. Pour la clarté de la recherche, on suivra l'ordre chronologique de leur décès. On ajoutera toutefois quelques traités passés sous silence par Suyūṭī[3].

1. Rummānī (Abū l-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā ar-Rummānī), † 384/994.

Ḥajjī Ḫalīfah[4] le cite comme ayant composé un livre sur *ma'ānī al-Ḥurūf* (Les sens des Lettres) [du début des sourates][5]. Brockelmann nous en donne le titre exact : *Kitāb al-Ḥurūf*. Il cite de ce même auteur, *Kitāb al-Bayān*, qui n'est pas encore imprimé[6]. Ces deux livres, comme l'indique leur titre, ne touchent pas ou ne touchent que de très loin à notre sujet, contrairement à l'assertion de Suyūṭī.

2. Ḫaṭṭābī (Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn 'Ibrāhīm al-Ḫaṭṭābī al-Bustī), † 388/998.

Ḥajjī Ḫalīfah confirme que cet auteur a composé un livre sur *'i'jāz al-Qur'ān*[7]. Brockelmann en donne le titre : *Bayān 'i'jāz al-Qur'ān* (La mise en évidence de l'inimitabilité du Coran)[8].

1. Le Caire, 1279 H.
2. Cf. *'Itqān*, I, 9, 43, 51.
3. Cf. *infra*, 31, *'Itqān* de Suyūṭī lui-même ; et *ibid.*, 26, *'Inṣāf* de Baṭalyawsī.
4. Auteur d'un dictionnaire bibliographique célèbre, mort en 1067/1657, c'est-à-dire plus d'un siècle et demi après Suyūṭī († 911/1505). Cf. *E. I.*, II, 217.
5. Cf. *Kašf*, V, 617.
6. Cf. *G. A. L.*, I, 113 et *Suppl.*, I, 175.
7. Cf. *Kašf*, I, 351.
8. Cf. *G. A. L.*, I, 165, et *Supp.*, I, 275. Nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage devenu introuvable. Il a été édité à Leyde en 1654.

3. Bāqillānī[1] (Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭayyib al-Baṣrī al-Bāqillānī), † 403/1013, nous a laissé un livre intitulé *'I'jāz al-Qur'ān* que nous analyserons plus loin[2].

4. Jurjānī[3] (Abū Bakr 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd ar-Raḥmān al-Jurjānī), † 471/1078 ou 474/1081[4].

Nous analyserons plus loin[5] ses *Dalā'il al-'i'jāz fī 'ilm al-ma'ānī* (Indices de l'inimitabilité, traitant de la science des idées).

5. Baṭalyawsī[6] ('Abd Allah ibn Muḥammad ibn as-sīd al-Baṭalyawsī), † 520/1127, nous a laissé un livre intitulé : *al-'Inṣāf fī at-tanbīh 'alā al-'asbāb allatī 'awjabat al-'iḫtilāf bayn al-muslimīn fī 'ārā'i-him* (L'Equité appelant l'attention sur les motifs qui ont causé un désaccord entre les opinions des Musulmans), qui sera analysé après celui de Jurjānī[7].

6. Rāzī (Faḫr ad-Dīn Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥabīb ar-Rāzī), † 606/1209.

Ḥajjī Ḫalīfah le cite parmi ceux qui ont écrit sur *i'jāz al-Qur'ān*[8]. Il donne dans un autre endroit[9], le titre de son livre *Dirāyatu l-'i'jāz* (La connaissance de l'Inimitabilité). L'édition du Caire, en 1327 de l'Hégire, porte un titre plus complet : *Nihāyatu l-'ījāz fī dirāyati l-'i'jāz* (La limite extrême de la concision traitant de la Connaissance de l'Inimitabilité)[10].

7. Ibn Abī al-'Iṣba' ('Abd al-'Aẓīm ibn 'Abd al-Wāḥid ibn Ẓāfir ibn Abī al-'Iṣba'), † 654/1256.

Suyūṭī lui attribue un livre intitulé *al-Burhān* (La Preuve)[11]. Ḥajjī Ḫalīfah donne le titre complet : *al-Burhān fī 'i'jāz al-Qur'ān* (La Preuve, au sujet de l'Inimitabilité du Coran)[12]. Brockelmann écrit que ce livre est perdu. Mais, ajoute-t-il, il en reste un complé-

1. Cf. *E. I.*, I, 616; *G. A. L.*, I, 197 et *Supp.*, I, 349.
2. Cf. *infra* 21.
3. Cf. *G. A. L.*, I, 287 et *Supp.*, I, 503.
4. *Ibid.*, I, 287 et *Supp.*, I, 503.
5. Cf. *infra*, 24.
6. Cf. *G. A. L.*, I, 427 et *Supp.*, I, 758.
7. Cf. *infra*, 26.
8. Cf. *Kašf*, I, 351.
9. *Ibid.*, III, 186.
10. *G. A. L.*, I, 506 et *Supp.*, I, 920. Malheureusement, nous ne l'avons pas trouvé à Paris. Et les circonstances présentes ne nous ont pas permis de le faire venir d'Egypte.
11. Cf. *'Itqān*, I, 9.
12. Cf. *Kašf*, I, 351; II, 48.

ment, en manuscrit, intitulé : *Kitāb Badī' al-Qur'ān*[1] (Livre des Beautés stylistiques du Coran).

8. Sulamī[2] ('Abd al-'Azīz Ibn 'Abd as-Salām ibn Abū l-Qāsim 'Izz ad-Dīn Abū Muḥammad as-Sulamī), † 660/1262, nous a laissé, entre autres, un ouvrage intitulé *Kitāb al-'išārah 'ilā al-'ījāz fī ba'ḍ 'anwā' al-majāz* (Livre de l'Indication de la Concision, traitant de certaines espèces de Majāz), dont on donnera plus loin l'analyse[3].

9. Suyūṭī attribue[4] à un certain Zamlakānī (Zamalkānī) un livre sur « l'Inimitabilité du Coran » nommé *al-Burhān* (La Preuve). Or dans le *Kašf* de Ḥajjī Ḫalīfah on trouve[5] deux auteurs de ce nom :

a) Zamlakānī (Kamāl ad-Dīn Abū l-Ma'ālī Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Wāḥid al-'Anṣārī connu sous le nom d'Ibn az-Zamlakānī), † 727/1325, qui aurait écrit un livre intitulé *al-Burhān fī 'i'jāz al-Qur'ān* (La Preuve, traitant de l'Inimitabilité du Coran). Brockelmann ne lui attribue aucun ouvrage[6].

b) Zamlakānī (Kamāl ad-Dīn 'Abd al-Wāḥid ibn 'Abd al-Karīm al-'Anṣārī as-Summāqī, connu sous le nom d'Ibn az-Zamlakānī), † 651/1253.

De celui-ci, l'auteur du *Kašf* ne donne aucun titre d'ouvrage. Faut-il les confondre ? Nous n'inclinons pas à le croire pour deux raisons : l'une, c'est la différence qui existe entre les dates de leur mort (près de 75 ans), l'autre, c'est que Brockelmann attribue au second Zamlakānī deux livres différents de celui attribué au premier[7] : *al-Tibyān fī 'ilm al-bayān al-muṭli' 'alā 'i'jāz al-Qur'ān* (L'Exposition claire, au sujet de la clarté de l'Expression, montrant l'Inimitabilité du Coran), et : *al-Burhān al-kāšif 'an 'i'jāz al-Qur'ān* (La Preuve mettant à nu l'Inimitabilité du Coran). Ces deux ouvrages sont encore en manuscrit et inaccessibles[8].

10. Ibn al-Qayyim (Šams ad-Dīn Abū 'Abd Allah ibn Abī Bakr

1. Cf. *G. A. L.*, I, 306 et *Supp.*, I, 539. Cet ouvrage, édité à Haidarabad, ne nous a pas été accessible.
2. Cf. *G. A. L.*, I, 430 et *Supp.*, I, 766.
3. Cf. *infra*, 27.
4. Cf. *'Itqān*, I, 9.
5. Cf. *Kašf*, I, 351 ; II, 48.
6. Cf. *G. A. L.*, II, 71 et *Supp.*, II, 76.
7. *Ibid.*, I, 415 et *Supp.*, I, 736.
8. *Ibid.*, I, 415 et *Supp.*, I, 736.

ad-Dimašqī, connu sous le nom d'Ibn Qayyim al-Jawziyyah), † 751/1350.

Ḥajjī Ḫalīfah lui attribue[1], comme Suyūṭī, un livre intitulé *al-'ījāz fī al-majāz* (Précis sur le Majāz) qui n'est pas mentionné par Brockelmann. Par contre, celui-ci lui attribue[2] un *Kitāb al-fawā'id al-mušawwiq 'ilā 'ulūm al-Qur'ān wa 'ilm al-bayān* (Le Livre des Profits qui fait manifester le désir de connaître les Sciences du Coran et celles de la clarté de l'Expression). Il a été imprimé au Caire en 1318 et en 1327 de l'Hégire[3].

11. Suyūṭī[4] (Abū l-Faḍl 'Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr ibn Muḥammad ibn Abī Bakr Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī), † 911/1505 dit[5] qu'il a résumé le livre de Sulamī sur *Majāz al-Qur'ān*[6] sous le titre de *Majāz al-fursān 'ilā majāz al-Qur'ān* (La voie[7] des cavaliers au Majāz du Coran).

Ḥajjī Ḫalīfah confirme cette information en parlant de Sulamī[8], mais Brockelmann n'en dit rien. Si ce « résumé » reste introuvable, par contre, nous avons du même auteur *al-'Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (La Perfection, au sujet des Sciences du Coran), qui sera analysé plus loin[9].

12. Enfin, Suyūṭī cite[10] un certain Abū l-Qāsim Ibn al-Bundār al-Baġdādī et lui attribue un livre intitulé *al-Jumān fī tašbīhāt al-Qur'ān* (La Perle, traitant des comparaisons du Coran).

Ḥajjī Ḫalīfah donne[11] ce même titre, mais attribue l'ouvrage à 'Abdallah ibn Muḥammad, connu sous le nom de Bundār. L'ouvrage semble perdu.

Quels sont dans cette liste les livres qu'on peut retenir ?

Tout d'abord, il faut éliminer l'ouvrage de Rummānī[12] qui ne traite pas précisément de l' « Inimitabilité du Coran ». Il nous a fallu également laisser de côté ceux de Zamlakānī[13] et d'Ibn

1. Cf. *Kašf*, I, 502.
2. Cf. *G. A. L.*, II, 105 et *Supp.*, II, 126.
3. Comme le livre de Rāzī, il nous a été impossible de le consulter.
4. Cf. *E. I.*, IV, 601 et sqq; *G. A. L.*, II, 143 et *Supp.*, II, 178.
5. Cf. *'Itqān*, I, 20.
6. Voir *infra*, 27, l'analyse de cet ouvrage.
7. « Traversée ». Cf. *Qāmūs*, II, 170.
8. Cf. *Kašf*, V, 379.
9. Cf. *infra*, 31.
10. Cf. *'Itqān*, I, 51.
11. Cf. *Kašf*, V, 71.
12. Cf. *supra*, 17.
13. Cf. *ibid.*, 19.

Abī al-'Iṣba'[1] qui sont actuellement manuscrits. Parmi les neuf autres, celui d'Ibn Bandār[2] est perdu, celui de Ḫaṭṭābī[3] introuvable, ceux de Rāzī[4] et d'Ibn al-Qayyim[5] sont hors de notre portée à cause des circonstances actuelles. Il nous reste par conséquent, les livres de Bāqillānī, de Jurjānī, de Baṭalyawsī, de Sulamī et de Suyūṭī.

L'*I'jāz al-Qur'ān*[6] de Bāqillānī († 403/1013)[7].

Comme son titre l'indique, cet ouvrage est destiné à prouver que le Coran est une œuvre inimitable, d'origine divine, révélée à l'Envoyé de Dieu, qu'il est par conséquent un miracle[8]. L'auteur a pour but de démontrer, en fin de compte, la véracité de l'apostolat de Muḥammad, fondée sur ce miracle[9]. Toutefois, au lieu d'appuyer sa thèse sur des preuves d'ordre stylistique et littéraire, Bāqillānī fait appel à des arguments d'un tout autre ordre : Muḥammad a lancé un défi solennel à ses contemporains qui ne voulaient pas croire en sa mission, leur demandant d'imiter, s'ils le pouvaient, le texte coranique. Ce défi n'a jamais été relevé[10]. L'auteur fait remarquer[11] que le Prophète n'a pas invité ses contemporains à imiter ses propres discours, parce que, dit-il, Muḥammad les savait imitables. — Ensuite, Dieu a promis à son Envoyé de faire triompher sa religion sur toutes les autres. Cette promesse, dit-il, a été tenue[12]. Une troisième preuve que le Coran est un miracle, c'est l'ignorance de Muḥammad en matière de lecture, d'écriture et d'histoire ancienne[13]. Enfin, la valeur stylistique de ce « Livre » constitue une quatrième preuve[14]. Elle n'est due ni à l'emploi de la poésie[15] ni à celui de la « prose rimée » (*saj'*) : le Coran n'en renfermerait pas[16]. Elle ne vient pas non plus du *badī'*, «style de rhéto-

1. Cf. *supra*, 18.
2. *Ibid.*, 20.
3. *Ibid.*, 17.
4. *Ibid.*, 18.
5. *Ibid.*, 19-20.
6. Le Caire, 1315 H.
7. Cf. *supra*, 18.
8. Cf. Bāqillānī, 8.
9. Id., 4.
10. Id., 9. Cf. *supra*, 1-2, le texte du défi.
11. Cf. Bāqillānī, 131.
12. Id., 18.
13. Id., 19.
14. Id., 19.
15. Id., 28.
16. Id., 31 et sqq. Pourtant, un simple coup d'œil sur le Coran fait constater le contraire. D'ailleurs, tous les docteurs musulmans ne partagent pas l'opinion de l'au-

riqueur »[1]. Bien des modernes en ont orné leurs écrits sans atteindre à la beauté des discours du Coran[2]. Elle est due, d'après l'auteur, à ce que ce « Livre » est écrit d'une façon toute nouvelle, inconnue des Arabes et revêtu d'une beauté sans pareille[3]. C'est, en un mot, l'œuvre de Dieu[4]. Bāqillānī compare alors cette œuvre « divine » aux discours de Muḥammad et à ceux des grands orateurs de son temps[5] et dit que la différence entre le Coran et les discours profanes de l'Envoyé, est comparable à la différence qui se trouve entre la parole de Dieu et celle des hommes[6].

C'est bien rapidement que l'auteur passe sur la *balāġah*. On l'a divisée, dit-il, en dix parties[7]. — Parmi celles-ci, nous relevons *al-ťašbīh*, « la comparaison » et *al-'isti'ārah*, « la métaphore » qui sont de notre sujet même. Mais Bāqillānī ne fait que les nommer sans les définir, et se contente de tirer du Coran une dizaine d'exemples de chacune de ces deux figures[8].

Comme on le voit, ce livre ne traite qu'à peine notre sujet. Les quelques exemples qu'il donne[9], ne correspondent pas toujours à la « figure » qu'il cite, ou bien, tout simplement, ne sont pas justes. C'est ainsi qu'il considère[10] les « métaphores » suivantes comme des « hyperboles », *mubālaġah* :

fa-'atā llāhu bunyāna-hum mina l-qawā'id
« Dieu fit sauter leur construction de ses fondements »
(*Cor.*, XVI, 28)

où le mot « construction » employé pour « complot » constitue une métaphore, sans aucun doute.

wa-'innā 'aw 'iyyā-kum la-'alā hudan 'aw fī ḍalālin mubīn

teur, et il le dit lui-même (p. 32). Il tient cependant à son assertion, « parce que si le Coran renfermait de la « prose rimée », il serait semblable aux discours des devins de l'Arabie païenne » (p. 32). Bāqillānī tient absolument à établir une différence totale entre le style du Coran et celui des devins, « car le métier de ces derniers est incompatible avec la prophétie » (p. 32). Distinction bien arbitraire.

1. Cf. Bāqillānī, 36 et sqq. Voir *supra*, 9, note 8.
2. Cf. Bāqillānī, 52.
3. Id., 19.
4. Id., 20.
5. Id., 61 et sqq.
6. Id., 131.
7. Id., 120. Ces dix parties correspondent en réalité à des espèces englobées, dans les livres de rhétorique arabes, sous deux ou trois genres. Cf. *supra*, 9, les divisions de la *balāġah*.
8. Cf. Bāqillānī, 121-122.
9. Cf. Bāqillānī, 36, 39, 40, 41, 120, 121, 123.
10. Id., 123.

« Nous [sommes] ou vous [êtes] sur la bonne voie ou bien
« dans un égarement manifeste » (XXXIV, 23),

c'est-à-dire dans la vraie religion ou dans la fausse.

La métonymie :

wa-ṯiyāba-ka fa-ṭahhir « Et tes habits purifie » (LXXIV, 4),

c'est-à-dire ton *corps* ou ton *âme*[1], est considérée, à tort, comme un *tamṯīl*, « comparaison métaphorique »[2]. Dans une autre expression du Coran :

wa-'inna-hu la-ḏikrun la-k
« Certes, c'est un enseignement pour toi » (XLIII, 43),

l'auteur interprète, à tort également, le mot « enseignement » par « rappel conférant honneur » pour en faire une *'isti'ārah*, « métaphore[3] ». Même si cette interprétation était fondée, nous n'aurions là qu'une métonymie.

La phrase à sens propre avec le verbe *ṭaġā*, « déborder[4] » :

lammā ṭaġā l-mā', « Lorsque l'eau déborda » (LXIX, 11),

est jugée comme une métaphore[5]. Le verbe « déborder » signifierait « s'enorgueillir ». Cette dernière acception constitue, en réalité, le sens dérivé, figuré de ce verbe.

Une autre phrase du Coran, également à sens propre, est appelée *mubālaġah*[6], « hyperbole » :

ḫāliqu kulli šay', « Créateur de toutes choses » (VI, 102).

On s'évertue en vain à trouver là une hyperbole.

Voilà les fautes qu'on a pu noter en lisant l'ouvrage de Bāqillānī, qui s'occupe, on l'a vu, de polémique et de panégyrique plutôt que de stylistique. Par là donc, il s'éloigne de l'objet de cette étude, et par conséquent ne doit pas nous arrêter davantage.

1. Cf. Bāqillānī, 41.
2. Id., 41.
3. Id., 40.
4. Cf. *Qāmūs*, IV, 356.
5. Cf. Bāqillānī, 121.
6. Id., 123.

Le *Dalā'il al-'i'jāz*[1] de Jurjānī († 471/1078)[2].

A la différence de Bāqillānī, Jurjānī se propose surtout de démontrer que la beauté du style, l'éloquence du discours ne résident pas dans l'harmonie des mots détachés les uns des autres ou rattachés les uns aux autres, mais bien dans la beauté du sens, de l'idée, qui résulte de leur heureuse union. C'est là l'idée centrale que l'auteur défend contre ceux qui ont attribué au mot, un rôle supérieur à celui de l'idée[3]. Car, le mot en lui-même, n'est ni beau, ni laid, ou, si l'on veut, il est beau ou laid en puissance. C'est pourquoi un même mot nous plaît dans certain passage et nous déplaît dans certain autre[4]. L'auteur critique ensuite ceux qui ont voulu ramener l'éloquence à l'harmonie des mots[5].

Pour appuyer sa thèse, Jurjānī se voit amené à parler des figures qui, justement, consistent à transposer le sens du mot, aussi bien que le mot lui-même. Lorsqu'on dit d'un homme qu'il est un « lion », on tire du mot « lion » son sens, ses attributs, pour les donner à l'homme[6]. Ainsi l'auteur touche à notre sujet et mérite d'être examiné de près. Il parle d'abord de la *kināyah*[7], puis du *majāz*[8]. De celui-ci il y a plusieurs espèces. Mais l'auteur n'en retient que deux, les plus intéressantes : l'*isti'ārah*, « la métaphore », et le *tamṯīl*, « comparaison métaphorique ». Les autres relèvent surtout de la grammaire, et Jurjānī fait bien de les négliger : son livre a pour objet l'étude des *ma'ānī*, « idées ».

Première espèce de *majāz* : l'*isti'ārah*[9]. L'auteur fait remarquer[10] que le sens caché de cette figure est, comme celui de la *kināyah*, connu, découvert, grâce au raisonnement et à la réflexion. Cela est vrai, mais on peut ajouter que, dans la *kināyah*, le raisonnement est souvent plus sujet à l'égarement, parce qu'elle est plus voilée, pour un profane, que l'*isti'ārah*[11].

La deuxième espèce de *majāz* est le *tamṯīl*. Il est formé, comme parfois la *kināyah*[12], d'une phrase tout entière[13]. Vous voulez dire

1. Le Caire, 1331 H.
2. Voir *supra*, 18.
3. Cf. Jurjānī, 28, 29-31.
4. Id., 32-34.
5. Id., 36 et sqq.
6. Cf. *supra*, 2.
7. Sur la définition de ce terme par Jurjānī, voir *supra*, 12.
8. Voir *supra*, 10, la définition de ce mot par cet auteur.
9. Voir *supra*, 11, la définition de ce terme par Jurjānī.
10. Cf. Jurjānī, 235.
11. Cf. l'étymologie du mot *kināyah*, « camoufler », « déguiser ». Voir *supra*, 12.
12. Cf. *supra*, 12.
13. Cf. Jurjānī, 42.

par exemple, à un homme : « Vous hésitez », vous lui dites : « Vous avancez d'un pas et vous reculez d'un autre »[1].

Il faut noter cependant une différence entre la *kināyah* et le *tamṯīl*. Dans ce dernier, le sens propre des mots n'est pas possible. Pour simplifier la terminologie, nous réunissons *'isti'ārah* et *tamṯīl*, qui ne diffèrent qu'en un point de peu d'importance (la première est formée très souvent d'un mot, le deuxième toujours d'une phrase), pour les appeler « métaphore ».

L'auteur soutient ensuite[2], avec raison d'ailleurs, que la *kināyah* et l'*isti'ārah* sont plus expressives que l'emploi de termes propres[3]. En terminant, Jurjānī dit que pour déceler les beautés du style, il faut, sans doute, connaître les règles qui régissent ces figures de rhétorique, mais cela seul ne suffit pas. Il faut également avoir un goût littéraire sûr[4].

Ce livre renferme beaucoup de redites. On y relève six passages différents traitant de l'importance de la syntaxe[5], cinq autres de la véritable éloquence et de la beauté du style[6], plusieurs encore du sens propre des mots et de leur sens métaphorique[7], etc. On y relève aussi maintes digressions : à propos de ceux qui ne récitaient pas de poèmes[8], à propos des louanges que Muḥammad faisait de la poésie[9], etc. Son auteur, d'autre part, ne fait aucune distinction entre la *faṣāḥah* et la *balāġah*[10]. Il va trop loin, enfin, lorsqu'il prétend résoudre la question fort épineuse des rapports du langage et de la pensée, en affirmant que l'homme pense d'abord et que les vocables viennent après[11].

Malgré ces défauts, l'ouvrage de Jurjānī reste intéressant, parce qu'il est l'un des premiers qui aient été écrits sur ce sujet, et parce qu'il fournit des remarques utiles touchant la métaphore, la périphrase métaphorique, etc.[12]. Son auteur, en effet, met nettement en relief la supériorité de ces tropes sur l'emploi des termes propres[13] et fait ressortir avec clarté la parenté de ces figures entre elles[14].

1. Cf. Jurjānī, 42.
2. Id., 43.
3. Id., 142, 228, 229.
4. Id., 158.
5. Id., 23, 35-36, 47, 198, 221, etc.
6. Id., 29-31, 92-93, 141, 144, 224-226.
7. Id., 43, 142, 228-229.
8. Id., 13 et sqq.
9. Id., 16 et sqq.
10. Id., 213. Cf. *supra*, 8.
11. Id., 192-193, 287.
12. Id., 41-42.
13. Id., 43.
14. Id., 42, 235.

En somme, tandis que Bāqillānī, dans son ouvrage, fait œuvre de panégyriste, Jurjānī, dans le sien, fait œuvre de styliste plus pénétrant.

al-'Inṣāf[1] de Baṭalyawsī († 520/1127)[2].

Jurjānī vient de montrer en quoi consiste la véritable «éloquence». L'andalou Baṭalyawsī se pose en arbitre, dans son *'Inṣāf*, pour trancher les différends qui ont séparé les docteurs musulmans. Parmi ces différends, au nombre de huit[3], il en est un qui intéresse notre sujet. Il est traité dans le chapitre intitulé : *ḥaqīqah wa-majāz*, « sens propre et sens métaphorique ».

Il y a trois espèces de *majāz*, dit l'auteur[4] : Un *majāz* dans le sens du mot « la balance », par exemple, employée au lieu de « la justice »; « les chaînes », au lieu « des défenses », « des interdictions ». Une deuxième sorte de *majāz* consiste à raconter un fait tout en voulant, par là, donner un ordre :

wa l-wālidātu yurḍi'na 'awlāda-hunna
« Les mères allaitent leurs enfants » (II, 233).

Cette phrase cache un ordre, et il faut traduire : *Les mères doivent allaiter leurs enfants*[5], ou bien : *que les mères allaitent leurs enfants.*

Un *majāz* enfin dans le rôle syntaxique des mots[6] :

māta Zaydun, « Zayd est mort », équivaudrait à :
'amāta llāhu Zaydan, « Dieu a fait mourir Zayd ».

De ces trois sortes de *majāz*, la première seule est intéressante. Elle correspond, d'après les exemples qui en sont donnés, à la métaphore. Il est inutile d'insister sur les distinctions subtiles que fait Baṭalyawsī à propos des deux autres, du troisième *majāz* en particulier. A continuer dans cette voie, on finirait par découvrir des *majāz* jusque dans des phrases telle que : « ma barbe pousse », qui peut signifier aussi : « Dieu fait pousser ma barbe ».

1. Le Caire, 1319 H.
2. Cf. *supra*, 18.
3. Cf. *'Inṣāf*, 10.
4. *Ibid.*, 34.
5. *Ibid.*, 34 et sqq. On voit qu'il s'agit là d'un simple procédé de style et non de « figure » proprement dite.
6. Cf. *supra*, 11, note 7.

Le *Baʿḍ ʾanwāʿ al-majāz*[1] de Sulamī († 660/1262)[2].

Le livre de Sulamī est consacré aux différentes sortes d'ellipses et de *majāz* que l'auteur croit découvrir dans le Coran. Après avoir longuement parlé de l'ellipse et du *majāz* qui en découlerait[3], après avoir défini ce dernier[4], Sulamī dit, en guise d'introduction aux quarante-quatre espèces de *majāz* qu'il expose dans son ouvrage, que les Arabes ont transposé des noms, des verbes et des particules[5]. Ils ont employé le mot « lion » pour désigner « un homme courageux », le nom « mer » pour désigner un « homme généreux », etc. Ils ont employé la particule interrogative *hal*, « est-ce que », dans un sens impératif[6]. L'expression coranique :

fa-hal ʾantum muslimūn, « êtes-vous musulmans » (XXI, 108),

signifierait *ʾaslimū*, « soyez musulmans ».

Il convient de remarquer que l'expression : « êtes-vous musulmans ? » n'est pas forcément impérative, elle renferme plutôt une exhortation. Même si elle avait le sens d'un ordre, ce qui est fort douteux, et en tout cas très atténué, son *majāz* ne serait qu'une simple évolution sémantique de la particule. Les Arabes, poursuit Sulamī, ont également transposé des verbes en employant l'accompli à la place de l'inaccompli[7]. Le verset coranique :

wa-ʾiḏ qāla llāhu yā ʿĪsā bna Maryam
« Quand Dieu a dit : O Jésus, fils de Marie » (V, 116),

signifie :

wa-ʾiḏ yaqūlu llāhu..., « Lorsque Dieu dira...[8] ».

Le contexte nous avertit, en effet, qu'il s'agit là d'une interrogation future se rapportant au Jugement dernier.

Voilà en quoi consiste le *majāz* des verbes pour Sulamī. C'est un *majāz* qui porte sur la forme et non sur le changement de sens du verbe, comme on avait le droit de le supposer. Ainsi, il relève de la grammaire et non de la stylistique.

1. Le Caire, 1313 H.
2. Cf. *supra*, 19.
3. Cf. Sulamī, 8 et sqq. Voir *supra*, 10.
4. Cf. *supra*, 10, la définition que cet auteur donne du *majāz*.
5. Cf. Sulamī, 20.
6. Id., 20.
7. Id., 26.
8. Id., 26.

L'auteur parle ensuite de quarante-quatre sortes de *majāz*[1] que l'on peut ramener à quatre groupes seulement :

1° *Majāz* grammatico-logiques résultant de l'emploi d'une forme verbale à la place d'une autre. L'expression coranique :

wa-lā yuḥīṭūna bi-šay'in min 'ilmi-h
« Ils n'embrassent rien de Sa connaissance » (II, 256),

signifierait :

wa-lā yuḥīṭūna bi-šay'in min ma'lūmi-h
« Ils n'embrassent rien des choses *connues* par Lui »,

moins littéralement : « Ils n'embrassent rien de ce qu'Il connaît. » Le *maṣdar*, « nom verbal », a remplacé ici *'ism al-maf'ūl*, le « participe passif ».

Ce *majāz* ne présente aucun rapport avec la métaphore. Il relève plutôt de la logique ou de la morphologie. Aussi doit-il être négligé dans cette étude.

2° *Majāz* formant *kināyah*, « périphrase ou euphémisme » :

wa-lā yukallimu-humu llāhu yawma l-qiyāmah
« Dieu ne leur parlera pas au jour de la Résurrection » (*Cor.*, II, 169; III, 71),

serait une périphrase destinée à faire allusion à la colère que Dieu manifestera contre les Infidèles[2].

... min nisā'i-kumu llātī daẖallum bi-hinna
« de vos femmes chez qui vous êtes entrés » (IV, 27),

est un euphémisme : l'homme n'entre dans la chambre de son épouse, le jour du mariage, que pour accomplir l'acte conjugal[3].

3° *Majāz* équivalents à des métonymies :

taḥrīru raqabah, « libération d'un cou » (V, 91),

c'est-à-dire d'un esclave[4] : la partie est employée pour le tout.

1. Cf. Sulamī, 30 et sqq.
2. Id., 61.
3. Id., 62.
4. Id., 49.

4° *Majāz* métaphoriques :

'anzala l-kiłāba bi-l-ḥaqqi wa-l-mīzān,
« Il fit descendre le Coran avec le droit et la balance »
(XLII, 16),

c'est-à-dire contenant le droit et la justice[1].

Les exemples de ce quatrième groupe formés par ce que l'auteur appelle « *majāz* de comparaison[2] » occupent, dans le livre de Sulamī, près de cinquante pages[3]. Aussi, faut-il s'y arrêter, non seulement en raison de l'importance qu'il leur donne, mais encore parce que ce *majāz* équivaut à la métaphore[4]. Avant de donner ces exemples, l'auteur écrit que les Arabes comparent « un corps », *jurm*, à un autre, « une notion abstraite », *maʿnā*, à une autre, le concret à l'abstrait et vice versa. Lorsqu'ils expriment l'instrument de comparaison, ils obtiennent une comparaison « régulière » *ḥaqīqī*, et quand ils suppriment cet instrument, ils obtiennent une comparaison « transposée », *majāzī*[5]. Et Sulamī de donner le verset suivant adressé aux Musulmans par Dieu :

'azwāju-hu 'ummahātu-hum, « Ses femmes [sont] leurs mères »
(XXXIII, 6)[6],

c'est-à-dire elles sont sacrées comme le sont leurs propres mères. Cette phrase, ajoute l'auteur, s'appelle *tašbīh balīġ*, « comparaison éloquente ou expressive[7] ».

Cette expression de « comparaison éloquente » est à négliger n'étant rien d'autre qu'une métaphore, et parce qu'il ne faut pas sous-entendre des instruments de comparaison là où ils ne sont pas nettement exprimés, sans quoi toutes les métaphores pourraient devenir des comparaisons[8].

Cependant, la dénomination des Arabes n'est pas sans fondement. En effet, pour eux, la comparaison régulière est celle qui renferme deux parties comparées l'une à l'autre, à l'aide d'un instrument de comparaison *exprimé*. La comparaison corroborée ou expressive,

1. Cf. Sulamī, 69.
2. Id., 64.
3. Id., 64 et sqq.
4. Cf. *supra*, 11, la définition de la métaphore par les Arabes.
5. Cf. Sulamī, 64.
6. Il s'agit des femmes du Prophète qui doivent être honorées par les Musulmans comme ils honorent leurs propres mères.
7. Sulamī, 64; *infra*, 32, où Suyūṭī appelle cette même figure « *majāz* corroboré ».
8. Cf. *supra*, 6, la parenté qui existe entre métaphore et comparaison.

est celle qui renferme deux parties comparées l'une à l'autre sans instrument de comparaison.

Les exemples que Sulamī donne du *maǧāz al-ʟašbīh*, « métaphore », sont, en général, justes[1]. Toutefois, l'auteur se trompe, lorsqu'il interprète[2] le mot *subāt*, « repos[3] », par « mort » afin de voir une métaphore dans le verset coranique :

wa-huwa lladī ǧa'ala la-kumu... n-nawma subātan
« Et c'est Lui qui fit pour vous... du sommeil un repos » (XXV, 49)[4].

D'où ce commentaire : « il a comparé le sommeil à la mort parce que la perte des sens leur est commune[5]. » On peut relever une faute du même genre dans le mot *kuffār* que Sulamī veut rendre[6] par : « ceux qui couvrent ». En réalité, c'est là une métaphore *morte* qui signifie « infidèles ». Le sens dérivé « infidèles » a fait oublier le sens propre[7]. Des métaphores mortes sont citées par l'auteur avec les métaphores vivantes et comme telles. Le mot *'aẓīm*, à l'origine, « grand physiquement » dans[8] :

hāḏā buhtānun 'aẓīm, « C'est là un grand mensonge » (XXIV, 15),

a pris une signification abstraite, figurée. Ici encore, le sens dérivé a fait oublier le sens propre[9].

L'auteur est encore critiquable lorsqu'il omet de noter de véritables métaphores, telles que :

'innamā l-ḥayātu d-dunyā la'ibun wa-lahwun
« La vie d'ici-bas n'est que jeu et divertissement » (VI, 32)[10].

Il néglige enfin l'étude du mécanisme de la métaphore qui aurait dû pourtant intéresser ce « casuiste » de la langue arabe. En un mot, ce livre, prototype des autres, reste dans les détails sans jamais s'élever aux généralités, à une vue d'ensemble sur la question.

1. Cf. Sulamī, 64 et sqq.
2. Id., 67.
3. Cf. le *sabt*, « sabbat », « jour de repos » des Juifs.
4. Cf. *Cor.*, LXXVIII, 9.
5. Cf. Sulamī, 67.
6. Id., 71.
7. Cf. *supra*, 4, les raisons qui contribuent à la mort de la métaphore. Voir aussi *infra*, 76.
8. Cf. Sulāmī, 68.
9. Id., 71, 83, 84, 86, 92 des erreurs de ce genre.
10. Cf. *Cor.*, XLVII, 38; LVII, 19.

al-'Itqān[1] de Suyūṭī († 911/1505)[2].

Ce livre traite, comme l'indique la suite de son titre : ... *fī 'ulūm al-Qur'ān*, « des sciences du Coran », au nombre desquelles on classe le *bayān*, qui englobe, on l'a vu[3], le *majāz*, le *tašbīh*, l'*isti'ārah* et la *kināyah*.

1. Le *majāz*[4]. Suyūṭī en distingue deux catégories[5]. La première est appelée *majāz 'aqlī*, « mental», ou *tarkībī*, « construit », ou *'isnādī*, « d'attribution[6] ». Il consiste à attribuer l'action exprimée par le verbe à un sujet grammatical qui ne l'accomplit pas réellement[7]. La seconde est appelée *majāz luġawī*, « linguistique », ou *mufrad*, « incomplexe[8] ». Les exemples qu'en donne l'auteur sont des transferts grammatico-logiques ou des synecdoques. Ils ressemblent à ceux que nous venons de voir chez Sulamī[9].

2. Le *tašbīh*[10], « comparaison », est étudié par l'auteur d'après la nature abstraite ou concrète des termes qui sont comparés[11]. Ils sont sensibles dans :

ka-'anna-hum 'a'jāzu naḫlin mun'aqir
« Comme s'ils étaient des stipes creux de palmiers » (LIV, 20; LXIX, 7).

Ils peuvent être abstraits : cette sorte de comparaison n'existe pas, dit l'auteur, dans le Coran. En réalité, elle s'y trouve[12].

La première partie est abstraite, la deuxième est concrète :

'a'mālu-hum ka-ramād
« Leurs œuvres [sont] comme de la cendre » (XIV, 21).

La première partie est abstraite, la deuxième est également abstraite[13].

1. Le Caire, 1279 H.
2. Cf. *supra*, 20.
3. Voir *supra*, 10.
4. Cf. *supra*, 10.
5. Cf. *'Itqān*, II, 43.
6. Cf. *supra*, 11, note 7; voir aussi, p. 26, l'exemple de Baṭaṭyawsī : « Zayd est mort ».
7. Cf. *'Itqān*, II, 43.
8. Cf. *supra*, 10, la définition de ce *majāz* par Suyūṭī.
9. Cf. *supra*, 27 et 28; *'Itqān*, II, 43.
10. Cf. *supra*, 10.
11. Cf. *'Itqān*, II, 51.
12. Cf. *infra*, 64.
13. Sans exemple dans le Coran.

Suyūṭī parle ensuite d'une comparaison « corroborée », *mu'akkad*[1]. C'est une comparaison où l'instrument comparatif est supprimé. C'est ce que Sulamī appelle[2] *tašbīh balīġ*, « comparaison expressive ».

3. L'*isti'ārah*, « la métaphore[3] ». Les exemples que l'auteur en donne sont, dans l'ensemble, justes. Cependant, une métaphore n'apparaît pas dans l'expression coranique[4] : « Nous, lorsque l'eau déborda », où Suyūṭī explique *ṭaġā*, « déborder », par « s'enorgueillir », ce qui n'est pas exact[5].

4. La *kināyah*[6]. Suyūṭī la définit comme « le mot qui est employé pour désigner une qualité inhérente à la chose nommée[7] ». Cette définition est incomplète[8].

D'après l'auteur, la *kināyah* s'emploie[9] :

a) Pour attirer l'attention sur la puissance de quelqu'un :

huwa lladī ḫalaqa-kum min nafsin wāḥidah
« C'est Lui qui vous créa d'une seule âme » (IV, 1)[10].

L'expression « une seule âme » remplace « Adam ».

b) Pour écrire un vocable plus beau que le mot propre :

'aḫī la-hu tis'un wa-tis'ūna na'jah
« Mon frère possède quatre-vingt-dix-neuf brebis » (XXXVIII, 22).

On a employé, dit Suyūṭī, le mot « brebis » au lieu du mot « femme » selon l'habitude des Arabes, qui évitent de désigner leurs femmes[11].

C'est là, pour nous, une métaphore et non une *kināyah*. Car celle-ci peut avoir deux sens : propre et figuré[12]. Or, ici, le sens propre est rendu impossible par le contexte : il s'agit de femmes et non de brebis. Notons que Sulamī classe cette phrase parmi les méta-

1. Cf. *'Itqān*, II, 52.
2. Voir *supra*, 29.
3. Cf. *supra*, 11.
4. Voir *supra*, 23, le même exemple cité par Bāqillānī.
5. Cf. *'Itqān*, II, 54. Voir aussi une autre phrase à sens propre, considérée, par cet auteur, comme métaphorique : *'Itqān*, II, 55, où il est question de la famille de Pharaon.
6. Cf. *supra*, 12.
7. Cf. *'Itqān*, II, 57.
8. Cf. *supra*, 12.
9. Cf. *'Itqān*, II, 57.
10. Cf. *Coran*, VII, 189; XXXIX, 8.
11. Cf. *'Itqān*, II, 57.
12. Cf. *supra*, 12.

phores[1]. Le trait commun, qui doit exister entre les deux termes comparés, serait la docilité de la brebis et de la femme[2].

c) Pour éviter l'emploi de mots grossiers : *al-mulāmasah*, « l'attouchement », *ad-duḫūl*, « l'entrée », remplacent « l'accomplissement de l'acte conjugal ».

C'est là, on le voit nettement, un euphémisme qui est une véritable *kināyah*. L'auteur cite d'autres termes qui désignent, d'après lui, le même acte[3], entre autres : *al-libās*, « l'habit » et *al-ḥarṯ*, « le labour ». Mais, dans ces deux termes, on a deux métaphores, et non deux *kināyah*. Les femmes sont comparées au labour et à l'habit[4].

d) Pour éviter la répétition d'une phrase précédente, on se sert du verbe *fa'ala*, « faire », ce qui la résume, et en même temps, la remplace :

fa-'in lam taf'alū wa-lan taf'alū...
« Si vous ne [le] faites pas et vous ne [le] ferez certainement « pas... (II, 21),

c'est-à-dire :

fa-'in lam ta'tū bi-sūratin min miṯli-hi wa-lan ta'tū bi-sūratin min miṯli-h
« Si vous ne produisez pas une sourate comme les siennes « et vous ne produirez certainement pas une sourate comme « les siennes[5]. »

On ne peut que s'étonner devant cette soi-disant *kināyah* qui n'existe que dans l'imagination de l'auteur. Cette non-répétition est une chose normale, le contraire serait étrange et de mauvais goût.

Le livre de Suyūṭī, le dernier en date, donne un aperçu des figures de rhétorique qui constituent le *bayān*. Cet exposé ressemble à un petit traité de rhétorique en général, non à un exposé de la rhétorique dans le Coran, et moins encore à l'étude de ses métaphores.

1. Cf. Sulamī, 88.
2. C'est là l'opinion probable des anciens Arabes et de Sulamī, mais, certainement, pas celle de tous les maris...
3. Cf. *'Itqān*, II, 57-58.
4. Cf. *Coran*, II, 223; II, 183.
5. Cf. *'Itqān*, II, 58.

Les ouvrages arabes qu'on vient d'analyser, renferment certes des indications utiles à qui se propose d'étudier la métaphore dans le Coran. Toutefois, leurs auteurs s'y montrent plus grammairiens ou logiciens que stylistes. Ils s'intéressent, en effet, aux catégories de *majāz* : Suyūṭī en distingue deux genres englobant plusieurs espèces. Baṭalyawsī en relève trois. Quant à Sulamī, il va jusqu'à en découvrir quarante-quatre. C'est là un luxe de classification qui repose uniquement sur la nature, concrète ou abstraite, des termes de la métaphore ou de la comparaison, sur l'emploi d'une forme grammaticale à la place d'une autre, etc. Aucun d'eux n'a senti le besoin de classer ces métaphores et comparaisons d'après leurs thèmes, aucun ne donne les raisons grâce auxquelles la métaphore peut être considérée comme plus belle et plus expressive que le terme propre. L'évolution sémantique, le mécanisme de la métaphore, les laissent complètement indifférents. En outre, ils adoptent des interprétations traditionnelles qui sont loin d'être toujours exactes. En un mot, tous restent dans le particulier, aucun ne s'élève jusqu'au général.

CHAPITRE II

LA QUESTION VUE PAR UN OCCIDENTAL

L'étude scientifique de la métaphore dans le Coran restait donc à entreprendre. C'est ce que M. Sister a tenté, dans son livre : *Metaphern und Vergleiche im Koran*, dont voici les grandes lignes.

L'auteur commence par éluder la question des origines des métaphores coraniques. Il constate que ce problème est impossible à résoudre actuellement, car on manque de travaux préliminaires sur la métaphore dans les langues sémitiques apparentées à l'arabe. D'après l'ouvrage d'Ernst Elser, *Prinzipien der Literatur-wissenschaft*, il définit ensuite[1] la métaphore, et précise ses rapports avec la comparaison et la parabole. Puis il aborde les écrits de ses prédécesseurs et dit : « Une étude sur les métaphores et comparaisons dans le Coran n'existe pour ainsi dire pas dans les langues européennes[2]. » — En effet, il n'y a pas une seule monographie avant celle-ci, bien que le sujet ait été effleuré par F. Bühl, H. Hirschfeld et Goldziher[3]. Sister passe aux instruments de la comparaison, il les énumère en donnant des exemples[4]. Vient après cela le classement des comparaisons et métaphores. Enfin, comme conclusion, Sister essaie de mettre en relief le but des métaphores dans le Coran.

Ce travail fait faire un progrès considérable à l'étude stylistique du Coran. Il peut toutefois être l'objet de quelques critiques. Tout d'abord, l'auteur n'a tenu aucun compte des sources arabes qui sont, on vient de le voir, loin d'être négligeables.

Il considère d'autre part, des phrases telles que :

wa-ṭarā n-nāsa sukārā « Tu verras les gens ivres » (XXII, 2),

comme une comparaison, sous prétexte qu'on peut sous-entendre

1. Sister, 3 et 4.
2. Id., 4.
3. Id., 4, 5.
4. Id., 6.

un instrument de comparaison. Ce verset et tous ceux que l'auteur cite à la même page[1] constituent des métaphores d'après la définition déjà donnée[2].

On ne peut partager non plus l'opinion de M. Sister qui croit trouver un instrument de comparaison dans la huitième forme du verbe *sawiya*, « valoir ». Le verset 34 de la sourate XLIII qu'il donne en exemple[3] et qu'il appelle « comparaison-antithèse » n'a rien d'une comparaison :

wa-lā ṯastawī l-ḥasanatu wa-lā s-sayyi'ah
« La bonne et la mauvaise action ne peuvent se valoir. »

Tandis que l'auteur considère *ṯastawī* comme un instrument de comparaison, il omet, par contre, le verbe *šābaha*, « ressembler à », qui est bien employé ainsi, quoiqu'il n'introduise pas, dans le Coran, des comparaisons esthétiquement intéressantes.

Le classement des métaphores renferme, lui aussi, des inexactitudes qu'il faut signaler. On y relève de fausses interprétations : les versets où « la résurrection future des hommes est comparée à la terre qui revit par l'effet de la pluie[4] » sont faussement interprétés par l'auteur qui croit y voir « le caractère éphémère de la croissance et de la floraison[5] ».

L'expression *kiṯāb munīr*, « livre éclairant » (XXII, 8)[6], est appliquée par l'auteur au Coran. En réalité, la Bible, l'Évangile ou le Coran peuvent être visés ici.

On relève un contresens dans l'explication de l'expression coranique :

ya'ṯū bi-š-šahādati 'alā wajhi-hā
« Porter le témoignage tel qu'il est » (V, 107)

que l'auteur explique par « d'une certaine manière[7] ».

al-qaṣr, « grosse bûche »[8] (LXXVII, 32), est interprété par « la tour[9] ».

1. Id., 8. *Cor.*, XIX, 89; XXV, 73; LXXVIII, 20; LVI, 6; LXXVIII, 19; LXXI, 15; etc.
2. Cf. *supra*, 3 et 29.
3. Cf. Sister, 13.
4. Cf. *Cor.*, VII, 55; XXXV, 10; L, 9-11; XLIII, 10. Voir aussi une autre faute d'interprétation, Sister, 15, à propos de *Cor.*, XXXVI, 33.
5. Sister, 14.
6. Id., 16.
7. Id., 28.
8. Cf. *Qāmūs*, II, 117.
9. Cf. Sister, 41; de même Kasimirski, II, 215 et Montet, 810.

nuṣub, « pierres dressées, idoles[1] » (LXX, 43), est interprété par « étendards[2] ».

Une faute du même ordre peut être relevée à propos du mot[3] *mu'allaqah*, « attachée » (IV, 128), que Sister rend par « suspendue, flottante » et qui signifie ici, « femme qui n'est pas répudiée légalement ni considérée comme épouse pratiquement[4] ». Au sens propre, ce mot désigne « la jument que le cavalier laisse à la porte de la tente d'un hôte tout le temps de sa visite ». Ce mot doit donc changer de rubrique dans le classement de Sister : de celle des « oiseaux » où l'auteur le place, il doit passer à celle des « montures, chevaux ».

A côté de ces interprétations douteuses, on relève des phrases à sens propre que l'auteur croit métaphoriques[5] (*Cor.*, XLIII, 37) :

yā layta baynī wa-bayna-ka bu'da l-mašriqayn
« Plût au ciel qu'il y eût entre moi et toi la distance des « deux Orients[6] »

où il n'y a aucune espèce de métaphore.

wa-byaḍḍal 'aynā-hu mina l-ḥuzn
« Ses yeux devinrent blancs de tristesse » (XII, 84).

Il s'agit là de la cécité de Jacob qui survint effectivement à la suite de la disparition de son fils Joseph.

wa-la-'in 'arsalnā rīḥan fara'aw-hu muṣfarran
« Certes, si Nous envoyons une tempête et qu'ils voient « [les nuages] jaunes » (XXX, 50),

où le mot « jaune » est, sans aucun doute, employé au sens propre[7].

'iḏā balaġati t-tarāqī
« Quand [l'âme] atteint les clavicules » (LXXV, 26).

Cette expression répond à une vérité pour les Arabes qui croient que l'âme quitte le corps par la bouche, en passant entre les deux

1. Cf. *Qāmūs*, I, 132, qui donne les deux sens : idoles et étendards.
2. Cf. Sister, 43; de même Kasimirski, II, 200 et Montet, 782.
3. Id., 24.
4. Cf. le commentaire de Bayḍāwī à propos de IV, 128.
5. Sister, 14, 17, 18, 27.
6. « Les deux Orients » seraient, d'après M. Blachère, les deux endroits différents d'où le soleil se lève en été et en hiver.
7. Le sens du verset est peu clair. Le mot « jaune » peut se rapporter, soit à l'herbe, au champ, soit aux nuages. Nous prenons l'interprétation qui cadre le mieux avec le contexte. Voir *infra*, 49, les incertitudes du texte.

clavicules, c'est-à-dire par la gorge. Il n'y a donc pas là de métaphore[1] proprement dite, mais seulement une simple périphrase.

Il omet, par contre, un grand nombre de métaphores, et c'est là l'un des reproches les plus sérieux à lui adresser.

A propos de *ẓulumāt*, « ténèbres », il donne[2] deux phrases seulement (XXXIX, 8; XXIV, 40) où ce mot est métaphorique. On peut en relever plus d'une dizaine et elles sautent aux yeux de celui qui a relevé dans les mêmes phrases le mot *nūr*, « lumière », qui accompagne souvent le mot « ténèbres[3] ».

Le verset coranique :

wa-ḍāqat ʿalay-him ʾanfusu-hum
« Leurs âmes se sont rétrécies » (IX, 119)[4],

c'est-à-dire qu'ils « se sont sentis oppressés », constitue une métaphore. De même :

man yašrī nafsa-h, « qui achète son âme » (II, 203)[5].

Voilà les métaphores non senties par Sister qu'on peut noter *en lisant son classement*. Mais il en manque d'autres encore et elles sont nombreuses : presque tous les verbes, tels que *ḫāḍa*[6], « plonger », pris dans le sens « d'ergoter », de « discutailler avec esprit de dénigrement »; *jamaḥa*[7], « se cabrer », employé en parlant des Infidèles qui fuient devant la récitation du Coran; *ḏāqa*, « goûter » et *massa*, « toucher », très fréquents dans le Coran, employés avec des sens abstraits. Des adjectifs tels que *duʿāʾ ʿarīḍ*[8], littéralement « invocation large », c'est-à-dire, au sens que donnent les Arabes, fréquente. Des noms comme le terme militaire *junnah*, « bouclier », dans :

ʾittaḫaḏū ʾaymāna-hum junnatan
« Ils ont fait de leur serment un bouclier » (LVIII, 17; LXIII, 2).

Et bien d'autres.

1. Voir, p. 27, une autre phrase à sens propre citée, par l'auteur, comme métaphorique : *Cor.*, XXXIX, 24.
2. Sister, 17.
3. Id., 19. Voir à la même page des personnifications coraniques (XXII, 18; LII, 10; XIX, 92) qui sont considérées, à tort, comme des emplois propres.
4. Sister, 27.
5. Id., *ibid.*
6. Cf. *Cor.*, IV, 140; VI, 67; IX, 66; XLIII, 83; LXX, 42; etc.
7. *Ibid.*, IX, 57.
8. *Ibid.*, XLI, 51.

Enfin, on aurait aimé voir M. Sister donner quelques indications sur le mécanisme de la métaphore et le voir signaler quelques-unes, au moins, des nombreuses difficultés de ce sujet.

Toutefois, ce travail garde sa valeur et son auteur a eu le mérite d'avoir abordé scientifiquement un sujet épineux, surtout pour une personne dont la langue n'est pas l'arabe. S'il n'a pas réussi à l'épuiser, du moins a-t-il facilité dans une mesure appréciable la tâche de ceux qui viennent après lui.

CHAPITRE III

LES DIFFICULTÉS DU SUJET

Le sujet qui nous occupe présente, on vient d'y faire allusion, un certain nombre de difficultés qu'il faut, dès maintenant, signaler et, si possible, surmonter.

Tout d'abord, l'existence, dans le Coran, de figures de rhétorique a été niée[1] par les Ẓāhirites[2], par un Chāfi'ite, Ibn al-Qāṣṣ[3], et deux Mālikites[4], Ibn Ḫwairmandāḏ[5] et 'Abd al- Wahhāb al-Mālikī[6]. A l'appui de leur assertion, ils donnent deux raisons :

D'une part, le *majāz* est le frère du mensonge. Le Coran, parole de Dieu même, ne peut donc en renfermer sous aucun prétexte. D'autre part, celui qui parle n'a recours au *majāz* que lorsque les termes propres viennent à lui manquer[7]. Cela est impossible à imaginer lorsqu'il s'agit de Dieu.— Suyūṭī, qui nous fait connaître ces objections, les rejette toutefois, parce que, dit-il[8], si le *majāz* disparaissait du Coran, celui-ci perdrait une part importante de sa valeur stylistique. Et l'auteur d'ajouter que les critiques arabes sont d'accord pour déclarer que le *majāz* est plus expressif et plus beau que le terme propre. Enfin, si le Coran ne devait pas renfermer de *majāz*, on ne voit pas pourquoi il renfermerait des ellipses, des corroborations, etc.[9].

Il y a une preuve plus décisive que celle de Suyūṭī; elle est tirée du Coran même. Le mot *sabīl*, « chemin », se rencontre au sens

1. Cf. *'Itqān*, II, 43, 56 et 57.
2. Ecole juridique et théologique qui voulait tirer les lois uniquement du texte « littéral, apparent », *ẓāhir*, du Coran. Cf. *E. I.*, IV, 1258 et sqq.
3. Cf. *G. A. L.*, I, 180 et *Supp.*, I, 306.
4. Sur ces deux écoles théologico-juridiques fondées par Šāfi'ī († 204/820) et par Mālik († 179/795), cf. *E. I.*, IV, 261 et III, 218 et sqq. Sur l'ensemble des *maḏāhib*, « rites orthodoxes », voir aussi *E. I.*, article *Fiqh*, II, 106.
5. Abū 'Isḥāq Ibn Ḫwairmandāḏ († 395/1004). Cf. Goldziher, *Z. D. M. G.*, LVIII (1904), 582 et LIX (1905), 90.
6. Cf. Ibn Farḥūn, *ad-Dībāj al-Muḏhab*, 159-160, Le Caire, 1330 H.
7. Cette même idée se trouve chez Cicéron. Cf. Konrad, 10.
8. Cf. *'Itqān*, II, 43.
9. *Ibid.*, II, 43.

propre : « Ceux qui traversent le chemin » (IV, 46). Or d'autres versets nous le donnent au figuré : « le chemin des criminels » (III, 69)[1]. Le mot *libās*, « habit », est au sens propre dans « l'habit des Croyants [au paradis] est de soie » (XXII, 23)[2]. Il est au sens figuré dans « l'habit de la piété » (VII, 25), « l'habit de la faim et de la peur » (XVI, 113)[3].

Ces exemples prouvent d'une manière certaine l'existence de métaphores dans le Coran. Il semblerait donc possible de reconnaître les tropes coraniques du fait qu'un terme y figure tantôt avec son sens propre, tantôt avec son sens métaphorique. Toutefois, il s'en faut de beaucoup que tous les mots employés métaphoriquement se rencontrent, dans le texte coranique, avec leur signification propre et inversement. Le moyen de résoudre ce problème serait de rechercher dans d'autres textes si ces termes se retrouvent ou non dans l'une des deux significations. Malheureusement, il n'en est pas de sûrs. Depuis, en effet, que l'authenticité de la poésie préislamique a été mise en doute, en particulier par Margoliouth, pour ne parler que des orientalistes[4], on n'a plus le droit de la prendre comme base de comparaison pour éclaircir quelques faits sémantiques du Coran. On se bornera ici à énumérer les diverses raisons qui portent à douter de cette littérature préislamique. Celle-ci aurait vécu, d'abord, près de deux siècles dans la mémoire des *rāwī*, « récitateurs » chargés de la transmettre. Or, on sait le caractère ruineux d'une telle tradition, qui aboutit à défigurer complètement et souvent de propos délibéré[5], les œuvres transmises. De plus, l'Islam primitif était occupé par autre chose que la récitation et la transmission de la poésie préislamique. Il avait pour but d'unir les différentes tribus arabes, alors que cette poésie excite, au contraire, des rivalités intertribales par les souvenirs qu'elle rappelle[6]. D'autre part, cette poésie ne révèle pas une atmosphère polythéiste comme on pouvait l'attendre[7]. Enfin, tous ces poèmes sont écrits dans le dialecte même du

1. Cf. aussi *Cor.*, IX, 94; XLII, 40, etc.
2. De même VII, 26.
3. De même, II, 183.
4. Cf. *The Journal of the Royal Asiatic Society*, juillet 1925, pp. 417-449. Voir aussi W. Marçais, *Les Origines de la Prose arabe*, dans *Revue Africaine*, 1927, p. 3. Voir encore R. A. Nicholson, *A literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, pp. 133-134. A rapprocher des ouvrages de Ṭāha Ḥusayn, *Fī š-Šiʿr al-Jāhilī*, Le Caire, 1926, et *Fī l-ʾAdab al-Jāhilī*, Le Caire, 1927.
5. Cf. Margoliouth, 429, 430, 433.
6. Id., 424.
7. Id., 434-435.

Coran[1]. L'article de Margoliouth, le premier en Europe à poser ce problème dans toute son ampleur, ne pouvait épuiser une aussi vaste question. L'auteur n'a traité que la partie négative du sujet. Il est, en effet, hors de doute qu'il y a des fragments, au moins de cette poésie, qu'on peut dater de la période préislamique. Les preuves fournies par Margoliouth sont en vérité peu considérables eu égard à la masse importante de cette poésie. Cependant, leur ensemble est assez solide pour nous empêcher, momentanément du moins, de prendre celle-ci comme point de comparaison philologique.

S'il est vrai que la poésie préislamique est à laisser de côté, par contre les *ḥadīṯ*, « traditions » orales attribuées à Muḥammad et concernant ses paroles et ses actes, devraient fournir, semble-t-il, des comparaisons intéressantes, fructueuses, avec le texte coranique. Malheureusement, l'authenticité de ces « traditions » est, elle aussi, mise en doute par les islamisants européens[2]. Les premières collections de « traditions » avaient, d'après W. Marçais, des dimensions très modestes[3]. Or, les recueils officiels actuels, colligés depuis le IXe siècle, constituent des livres fort volumineux. Cela prouve que le contenu de ces recueils a été « fabriqué », pour des raisons politico-religieuses, après la mort de Muḥammad.

La plupart des « traditions » ne peuvent donc pas être considérées comme des informations vraiment historiques[4]. W. Marçais va plus loin encore dans le scepticisme, lorsqu'il écrit : « qu'il serait imprudent de considérer un seul *ḥadīṯ* comme un propos authentique du Prophète[5] ». Il est cependant probable que parmi les « traditions » que nous possédons, beaucoup remontent au Fondateur de l'Islam. Mais il est presque impossible de les reconnaître avec certitude. Aussi, faut-il abandonner ce deuxième élément qui aurait permis d'établir des comparaisons avec la langue du Coran.

On a enfin un travail récent, les *Documents sur la diplomatie musulmane*, de Hamidullah[6]. Mais si l'authenticité de ces quelques textes n'est pas mise en doute, par contre ils sont de peu de ressource pour le sujet qui nous occupe, étant donné la pauvreté, la monotonie de leur langue et de leur vocabulaire.

1. Cf. Margolioutlı, 440.
2. Cf. *E. I.*, II, 202.
3. Cf. W. Marçais, 7.
4. Dès le début du VIIIe siècle, les Mu'tazilites contestaient l'authenticité des *ḥadīṯ* cf. Goldziher, 82; cf. pp. 79, 80 et sqq. des renseignements sur cette secte; voir aussi *E. I.*, III, 841.
5. Cf. W. Marçais, 7.
6. Paris, 1935.

Comment donc résoudre le problème ? Il est un moyen que nous pouvons considérer comme assez sûr pour déceler le sens métaphorique d'un mot et le distinguer de son sens propre : tout mot qui possède deux sens, l'un abstrait, l'autre concret, peut être considéré comme métaphorique dans son acception abstraite. Quant aux mots qui n'ont qu'un seul sens (abstrait ou concret), ou qui en ont deux concrets, dont l'un est premier, par conséquent propre, l'autre secondaire, donc métaphorique, nous tâcherons de les distinguer, en nous fondant sur le contexte et sur les autres passages du Coran où le même mot figure. Les commentaires philologiques et les grands dictionnaires ne nous seront pas totalement inutiles.

Ce n'est malheureusement pas là la seule difficulté. Nous allons nous heurter à un nouvel obstacle, autrement sérieux. Il touche une question de théologie : la manière différente dont les Arabes de l'époque de Muḥammad et leurs successeurs comprenaient les expressions anthropomorphiques telles que « les mains de Dieu », « sa face », etc. Aussi bien, devons-nous préciser notre position à l'égard de cette importante question, car il faut, dès maintenant, savoir si l'on doit considérer ces sortes de phrases comme des expressions à sens propre, ou, au contraire, à sens métaphorique.

A première vue, et si l'on se réfère aux commentaires du Coran les plus en vogue, comme ceux de Zamaḫšarī († 1143), de Bayḍāwī († 1286), on est porté à croire que ces phrases doivent être interprétées d'une façon figurée et métaphorique. Mais ces ouvrages sont très postérieurs au Coran. L'interprétation qu'ils donnent est celle née du mouvement mu'tazilite, mouvement intellectualiste qui s'est affirmé dans la deuxième moitié du VIII^e^ siècle, c'est-à-dire plus d'un siècle et demi après la mort du Prophète. Il nous faut donc remonter aux premières décades de l'Islam, car c'est là que nous pourrons trouver la première, partant la plus intéressante interprétation de ces anthropomorphismes.

Les premiers Musulmans, compagnons de Muḥammad et leurs disciples, se défendaient d'interpréter ces versets puisque toute tentative de ce genre devait être vaine : Dieu seul, disaient-ils, en connaît la véritable signification[1]. Après leur mort, l'orthodoxie, représentée par les partisans de « la tradition », ne voulait pas se prêter à autre chose qu'à une compréhension littérale des expressions anthropomorphiques contenues dans le Coran. L'école

1. Cf. Ibn Ḫaldūn, 3^e^ partie, 70.

ḥanbalite notamment, combattit en faveur de cette conception trop humaine de Dieu[1]. Cette compréhension littérale eut des défenseurs célèbres à toutes les époques. Au XII^e siècle, un théologien andalou, Abū ʿĀmir al-Qurašī († 524/1130) allait jusqu'à dire à propos de ceux qui ont tenté d'interpréter métaphoriquement ces expressions : « Les hérétiques allèguent le verset coranique « aucune chose ne lui est semblable ». Or, cela veut dire seulement que rien ne peut lui être comparé quant à sa *divinité*; mais en ce qui concerne sa forme, il est fait comme toi et moi[2]. » Plus tard, au XIV^e siècle, un autre docteur célèbre, Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyyah († 728/1328) aurait cité dans un de ses sermons, un texte sur la « descente » de Dieu. Pour bannir toute ambiguïté, le cheikh descendit quelques degrés de sa chaire en disant : « tout comme je descends ici[3] ». Ibn Ḫaldūn rapporte qu'un adepte des anthropomorphistes disait : « Ne me demandez pas de vous parler de la barbe de Dieu... Quant au reste, je saurai répondre à toutes les questions qu'il vous plaira de m'adresser[4]. » Il va sans dire qu'Ibn Ḫaldūn condamne catégoriquement cette conception.

Cette tendance n'était cependant pas celle de tous les Musulmans. En effet, dès la deuxième moitié du VIII^e siècle, les Muʿtazilites se déclarèrent hostiles à une pareille interprétation. Ils ont spiritualisé par une explication métaphorique toutes les expressions du Coran qui attribuent à Dieu la forme humaine. Mais contre cette interprétation figurée, les orthodoxes, et en particulier les Ḥanbalites, protestèrent de tout temps[5]. L'attitude ferme et intransigeante de ces derniers, l'approbation tacite ou exprimée que la majorité des Musulmans leur accordait, porta des Muʿtazilites mêmes à renier leur doctrine et à se ranger dans le camp adverse. On pense surtout au fameux Aš'arī († 324/935) qui, après avoir pris part au mouvement rationaliste muʿtazilite, déversa, sur ce dernier, le flot de sa raillerie, parce qu'il cherchait des explications figurées aux termes matériels des textes saints. « Si quelqu'un nous demande, écrit-il : « Dieu a-t-il un visage ? » Nous répondrons : « Il en a un » et nous contredisons par là les fausses doctrines, car il est écrit : « Et la face de ton Seigneur demeure pleine de gloire et de majesté » (LV, 27). — Et si quelqu'un me demande : « Dieu

1. Cf. Goldhizer, 86.
2. Id., 87.
3. Id.. 87.
4. Id., 87.
5. Cf. Goldziher, 88; Ibn Ḫaldūn, 74 et sqq.

a-t-il des mains ? » je réponds : « Certes », car il est écrit : « La main de Dieu est au-dessus de vos mains » (XLVIII, 10 et XXXVIII, 74). Et il est écrit : « Ses deux mains sont étendues » (V, 69)[1]. » Pour échapper, cependant, à l'anthropomorphisme grossier, Aš'arī dit qu'il ne faut pas entendre en pareil cas des membres humains et que tout cela est à comprendre *bilā kayf*, « sans comment ».

C'est là exactement l'opinion de la vieille orthodoxie, ces expressions se rapportent à une réalité, mais on ne sait comment celle-ci doit être comprise.

Les disciples d'Aš'arī, qui voulaient raisonner, tout en s'appuyant sur les « traditions », tentèrent de concilier la doctrine de leur maître, et celle des Mu'tazilites. Mais ils furent attaqués par les deux partis opposés et leur tentative échoua.

Dans ce débat, l'ensemble de la communauté semblait appuyer l'école traditionnelle. Les Rationalistes ne cessèrent de perdre de leur influence jusqu'au siècle dernier où ils succombèrent sous les coups des partisans de l'orthodoxie[2].

On peut donc résumer comme suit les phases de cette lutte : Toute interprétation métaphorique était bannie durant les cent cinquante années qui suivirent la mort du Prophète. La réaction des Mu'tazilites, qui se manifesta seulement vers le milieu du VIII[e] siècle, a été fortement attaquée par la majorité des docteurs de la loi, qui préférait entendre ces phrases sans interprétation aucune, et qui finit par remporter un triomphe complet sur les rationalistes.

C'est là pour nous un point capital, car on peut, dès maintenant, inférer que la communauté islamique prenait à la lettre, mais « sans comment », ces formules anthropomorphiques. Par conséquent, il semble nécessaire d'exclure de nos métaphores toutes les phrases où il s'agit de se figurer Dieu à l'image de l'homme.

S'il y a grande probabilité que les Arabes aient ainsi compris ces expressions coraniques, il serait extrêmement intéressant, primordial même, d'essayer de savoir, toujours d'après le Coran, comment le Prophète se représentait Allah. Cela pourrait jeter, peut-être, une nouvelle lumière sur la question qui nous occupe ici. — D'après le texte coranique, Muḥammad a certes conçu avec des attributs puissamment empreints de monothéisme, le Dieu sur la

1. Rapporté par Goldziher, 100.

2. Nyberg, dans son article sur la *Mu'tazilah* (*E. I.*, II, 841), dit que cette secte a survécu jusqu'à nos jours dans la secte šī'ite des Zaydiyyah. Cf. *ibid.*, IV, 1264. Pour ce qui concerne la *Šī'ah*, voir *ibid.*, IV, 362 et sqq.

voie duquel il conduisait ses Croyants[1]. Il est l'Un, le Très-Haut, le Tout-Puissant, le Généreux, etc.[2]. Mais il est aussi le Dieu du combat, qu'il fait livrer aux ennemis par son Prophète et les Fidèles de celui-ci. Cet attribut a eu comme conséquence de mêler à l'idée de Dieu Un et Tout-Puissant, quelques traits d'inspiration humaine : « Ils méditent une ruse et moi aussi, je médite une ruse » (LXXXVI, 15-16)[3]. Dans ce langage, qui nous montre le Maître de l'univers réagissant contre les intrigues des méchants, se reflète sans doute la propre politique du Prophète[4]. Mais, comme on vient de le noter, ce langage fait descendre Allah de sa hauteur transcendantale et en fait un collaborateur de Muḥammad aux prises avec les luttes de ce monde[5].

D'autres versets coraniques semblent corroborer encore cette manière de voir. Ce sont ceux où il est question de la honte de Dieu (II, 24) : « Dieu n'a pas honte de proposer en exemple... »; de sa moquerie (II, 14) : « Dieu se moque des Infidèles »; de la parole qu'il n'adressera pas aux Damnés et du regard qu'il ne leur jettera pas (II, 71).

Mais tout cela, au fond, ne peut nous donner une certitude sur la manière dont le Prophète se représentait Allah. Il le décrit, sans doute, comme on décrit un être humain. Mais cette description répond-elle à une conviction de Muḥammad, ou bien a-t-elle pour but de faire comprendre, en la concrétisant, sa pensée à ses contemporains ? De même, il leur a décrit d'une façon toute matérielle les peines de l'Enfer et les joies du Paradis. Il est impossible de connaître l'intention de Muḥammad. Cependant, la description qu'il fait d'Allah a été prise à la lettre par les adeptes de sa religion qui ont toujours refusé d'interpréter métaphoriquement les versets où Dieu est représenté à l'image de l'homme. Si donc il est hors de notre pouvoir de sonder l'âme de Muḥammad et sa pensée intime, nous avons, par contre, une pensée claire, c'est celle de la majorité écrasante des Musulmans qui ont compris à la lettre le texte coranique, et qui ont rejeté toute interprétation figurée. En conséquence, nous aboutissons à la conclusion suivante : les expressions anthropomorphiques ne constituent pas de métaphores, et cela malgré notre vif désir de les comprendre d'une façon spiritualiste.

1. Cf. Goldziher, 21 et sqq.
2. Cf. *E. I.*, I, 304, l'article de Macdonald sur les noms divins.
3. Cf. aussi *Cor.*, LXVIII, 45; VII, 182; VIII, 30; XXVII, 51; VII, 95-97; voir Goldziher, 22.
4. Cf. *Cor.*, VIII, 60.
5. Cf. Goldziher, 23.

Ce ne sont pas là toutes les difficultés. Il faut faire face à d'autres encore, qui relèvent surtout de la critique interne du texte. Peut-on proposer, par exemple, en guise de conclusion à notre travail, une évolution de la métaphore dans le Coran ? A première vue, cette question semble injustifiée et on inclinerait à répondre : « Pourquoi pas ? » Mais la question est loin d'être aussi simple. En effet, le classement des sourates n'est pas chronologique, il a été établi d'après leur longueur. Les « traditions » qui nous renseignent sur la chronologie de ces chapitres[1] doivent être écartées à cause du doute qui plane sur leur authenticité[2]. Il est plus sûr d'étudier la question d'après la langue et le style, et surtout d'après le fond du Coran. C'est ce que Nöldeke a tenté au XIX^e siècle. Son examen lui a permis d'établir quatre groupes différents. Trois se rapportent à l'activité du Prophète à la Mecque, et le quatrième à son activité à Médine. Voici, d'après cet auteur, les caractères distinctifs de ces groupes :

Les sourates de la première période de La Mecque[3] sont courtes. Il y est question du Jugement dernier, des délices du Paradis, réservées aux Pieux, des souffrances de l'Enfer que subiront les Païens. C'est la période de l'enthousiasme, de la passion, du style brillant aux images hardies et grandioses, du style poétique et rythmé, voire saccadé, suivant « le battement fiévreux du cœur de Muḥammad ». Dans ces chapitres, Dieu est mis en scène, et parle, comme chez les Prophètes de l'Ancien Testament. Muḥammad y fait un fréquent emploi de formules de serment pour attester la vérité de sa prédication.

Dans la deuxième période de La Mecque[4], les sourates sont plus longues. Elles contiennent des récits bibliques : Noé, Abraham, etc.

1. Cf. Wāḥidī († 468/1075), *'Asbāb an-nuzūl* (les Causes de la Révélation), le Caire, 1316 H. Voir la biographie de cet auteur dans *G. A. L.*, I, 411; *Supp.*, I, 730). Cf. aussi Ibn an-Nadīm († 385/995), *Kitāb al-Fihrist*, édition Fluegel, Leipzig, 1871-1872, I, 25 sqq.

2. Cf. *supra*, 42.

3. Cf. Nöldeke, 74-117. Voici, d'après cet auteur, le classement chronologique des chapitres du Coran :

Première période mecquoise : 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85, 73, 101, 99, 82, 81, 53, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 70, 55, 112, 109, 113, 114, 1.

Deuxième période mecquoise : 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18.

Troisième période mecquoise : 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13.

Période médinoise : 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5.

4. Id., 117-143.

On passe de l'exaltation originelle au calme qui devait succéder à la passion première. La poésie diminue, les formules anciennes de langage sont abandonnées, les serments se font au nom du Coran et de l'Écriture.

Les sourates de la troisième période de La Mecque[1] ont pour sujets des récits bibliques aussi et une très simple esquisse du culte. L'organisation de l'Islam commence à peine à se dessiner. Le style devient plus prosaïque. La rime subsiste, mais non le rythme. Il y a des répétitions (cf. *Cor.*, XXXIX, 24), c'est le prélude des sourates de Médine.

Dans celles-ci[2] Muḥammad parle comme chef religieux et politique. Il tranche les questions civiles et rituelles et dicte les lois fondamentales de la nouvelle religion. Le style rappelle celui de la dernière période mecquoise. Comme à ce moment, le rythme a disparu et la rime seule subsiste. Les versets sont longs. Muḥammad se sert de mots nouveaux pour les idées nouvelles qu'il lance et qu'il énonce sous une forme nouvelle aussi.

Tels sont les principaux caractères que Nöldeke a pu relever dans les quatre groupes de sourates qu'il distingue dans le Coran.

Pour ce qui est de la période médinoise, aucune contestation sérieuse n'est possible : Les traits qui caractérisent la forme et le fond, à cette période et à celle de La Mecque, sautent aux yeux. Mais la distinction que l'auteur établit entre les chapitres mêmes de La Mecque, ne semble pas, croyons-nous, définitive ni absolument indiscutable. Toutefois, nous sommes obligés de l'adopter dans notre classement des métaphores afin de voir si l'art de Muḥammad a évolué, parce qu'elle est la seule reposant sur des bases scientifiques.

Les difficultés de notre sujet ne sont pas encore épuisées. La distinction qu'on peut établir entre les métaphores « voulues et travaillées » et celles qui sont « spontanées » est parfois bien délicate. La racine *F Ṭ R*, « rompre, fendre[3] » donne-t-elle une métaphore dans *fāṭiru s-samawāt*, « celui qui fend les cieux » (XLII, 9)[4] ? Nous n'inclinons pas à le croire. Cette phrase doit correspondre à une vérité d'ordre religieux : le ciel et la terre ne faisaient qu'une seule et même chose. Dieu les aurait séparés en les fendant.

1. Id., 143-164.
2. Id., 164-234.
3. Cf. Fīrūzābādī, *Qāmūs*, II, 110.
4. On a traduit par « créateur », ce qui est inexact. Cf. Kasimirski, II, 117. Voir aussi Montet, 645.

Enfin, il faut signaler une dernière difficulté, peut-être la plus sérieuse de toutes, parce que la plus fréquente ; elle touche au sens d'un bon nombre de mots[1]. En voici quelques exemples : Les commentaires du Coran discutent la signification du verset *allaḏī ʿallama bi-l-qalam* (XCVI, 4), « ... Qui a appris [à l'homme] par le moyen du calame », c'est-à-dire par l'écriture. Bayḍāwī le commente par « l'action de tracer des caractères avec un roseau ». Nous inclinons à croire qu'il y a là une métonymie : l'instrument est employé à la place de l'écriture.

Les discussions existent aussi au sujet de l'expression coranique (L, 36) ... *li-man kāna la-hu qalb*, « à celui qui a un cœur ». Les uns y voient une métaphore : le cœur serait employé à la place de l'intelligence, de la raison[2]. D'autres voient dans le mot cœur un emploi propre[3]. Le Coran appuie la deuxième thèse. En effet, nous lisons (XXII, 45) : « Que ne vont-ils de par le monde ? alors leurs cœurs *comprendraient* et leurs oreilles entendraient. » D'après ce verset, le cœur assume les fonctions que nous attribuons à la raison. Il n'y a donc pas de métaphore dans l'expression en question.

On peut aisément multiplier les exemples, pensons surtout aux *hapax legomena* (LIII, 61 ; CXII, 2 ; etc.) ; mais nous nous contentons d'un dernier. Le serment :

wa-s-sābiḥāti sabḥan
« Par celles qui nagent hardiment » (LXXIX, 3),

est expliqué de cinq manières différentes. Ce peuvent être les anges, les astres, les âmes, celles des conquérants, les chevaux de ces derniers. C'est là l'opinion des commentateurs[4]. Il est permis de croire que l'expression « celles qui nagent » désigne les astres, le soleil et la lune en particulier. En effet, le verbe *sabaḥa*, « nager », d'où est tiré le participe actif *sābiḥāt*, se rencontre deux fois dans le texte coranique, appliqué à la lune et au soleil[5]. La métaphore qui en découle, malgré sa hardiesse, et peut-être à cause de cette hardiesse même, est très belle : le soleil (ou la lune) est un nageur, le ciel serait la mer, l'autre immensité bleue...

Voilà l'ensemble des difficultés auxquelles nous avons dû faire face et les solutions que nous leur proposons.

1. Il ne faut pas oublier que treize siècles nous séparent de Muḥammad.
2. Cf. Sulamī, 61.
3. Cf. Jurjānī, 164.
4. Cf. Bayḍāwī à propos de LXXIX, 3.
5. Cf. *Coran*, XXI, 34 ; XXXVI, 40.

CHAPITRE IV

MÉCANISME DE LA COMPARAISON ET DE LA MÉTAPHORE

Ce chapitre est consacré à l'étude des moyens de comparaison coraniques et des éléments qui constituent celle-ci. On y a étudié aussi les différents types de métaphores qui se rencontrent dans le Coran.

A. — La comparaison : ses outils.

§ 1. — Les grammairiens arabes considèrent les verbes estimatifs *ḫāla*, *ḥasiba*, « croire », « imaginer », et le verbe *ʿalima*, « connaître » (quelqu'un sous tel ou tel aspect), comme des instruments de comparaison[1]. Le dernier s'emploierait dans des phrases où la comparaison ne soulève aucun doute. Par contre, les verbes « croire », « imaginer », s'emploieraient dans des phrases où la comparaison serait incertaine[2]. Suyūṭī donne[3], en exemple, le verset suivant :

wa-llaḏīna kafarū ʾaʿmālu-hum ka-sarābin bi-qīʿatin yaḥsabu-hu ẓ-ẓamʾānu māʾan

« Et ceux qui sont Infidèles, leurs œuvres [sont] comme « un mirage dans un désert que l'[homme] altéré croit [être] « de l'eau » (XXIV, 39).

En fait, on sent bien que *yaḥsabu* a sa valeur normale de verbe d'estimation. Il n'y a donc pas là d'instrument de comparaison. De même dans un autre verset :

wa-yaṭūfu ʿalay-him wildānun muḫalladūna ʾiḏā raʾaytaʾhum ḥasibtaʾhum luʾluʾan manṯūran

« Autour d'eux tourneront des éphèbes toujours jeunes. « S'il t'advient de les voir, tu les croiras des perles défaites « [du collier] » (LXXVI, 19).

1. Cf. Qazwīnī, II, 176; Suyūṭī, II, 51.
2. Cf. Qazwīnī, II, 176.
3. Cf. Suyūṭī, II, 51.

On ne retiendra par conséquent, comme véritables instruments de comparaison, que les outils suivants : La préposition *ka*, « comme » et le « nom verbal circonstanciel » qui gouvernent le cas indirect ; le nom-préposition *miṯl*, « pareil » ; les complexes *ka-ḏālika*[1], « comme cela » (= ainsi) ; *ka-lladī*[1], « comme celui qui » et sa série ; *ka-mā*[1], « comme » ; *ka-man*[1], « comme qui » ; *ka-'an*[1], *ka-'anna*[1], *ka-'anna-mā*[1], « on dirait que » ; le nom verbal *sawā'*, « pareil, la même chose » ; « l'élatif de comparaison » qui introduisent des phrases verbales ou nominales, au nominatif, à l'acception de *ka-'anna* qui régit le cas direct ; et, enfin, la sixième forme, *tašābaha*, « se ressembler », de la racine *Š B H*, « ressembler ».

La deuxième partie de la comparaison amenée par *ka*, *ka-'anna* et parfois *ka-ḏālika*, est un substantif (ou un nom verbal) seul, suivi d'une épithète ou d'une proposition relative assez développée. Quant à la deuxième partie de la comparaison qui est toujours une phrase introduite par les autres outils, elle est assez développée avec les relatifs, plus ramassée avec les autres, comme on le verra dans l'exposé suivant.

§ 2. — La préposition *ka*, « comme », est assez fréquente dans le texte coranique. Elle gouverne naturellement le cas indirect comme toutes les prépositions arabes.

wa-hiya tajrī bi-him fī mawjin ka-l-jibāl

« [l'arche] voguait, les emportant sur des vagues [hautes] « comme des montagnes » (XI, 44).

Cette préposition est suivie soit d'un nom seul, comme dans l'exemple cité, soit d'un nom suivi lui-même d'une épithète :

wa-l-qamara qaddarnā-hu manāzila ḥattā 'āda ka-l-'urjūni l-qadīm

« A la lune, Nous avons assigné des phases [successives] « jusqu'à ce qu'elle revînt comme un vieux rameau de dattes » (XXXVI, 39).

Elle peut être suivie d'un *maṣdar*, « nom verbal » :

wa-mina n-nāsi man yattaḫiḏ min dūni llāhi 'andādan yuḥibbūna-hum ka-ḥubbi llāh

« Il y a des gens qui prennent des divinités, en dehors de

1. Il est à noter que, dans ce complexe, le véritable instrument de comparaison rest la préposition *ka*.

« Dieu, leur vouant un amour comme l'amour de Dieu » (II, 160)[1].

Bien entendu, le terme auquel on compare peut introduire une phrase relative :

*wa-'in yasta*ġ*īṯū yu*ġ*āṯū bi-mā'in ka-l-muhli yašwī l-wujūh*
« S'ils demandent secours, on les secourra avec une eau « comme le métal en fusion qui rôtit les visages » (XVIII, 28).

La deuxième partie de la comparaison est souvent renforcée par une proposition coordonnée renfermant un élatif de comparaison, introduit par *bal*, « plutôt », *'aw*, « ou bien » :

'in hum 'illā ka-l-'an'āmi bal hum 'aḍallu sabīlan
« Ils ne sont que comme des bêtes, ou plutôt ils sont plus « égarés [encore] » (XXV, 46)[2].

Elle peut se développer aussi, grâce à une relative commençant par une préposition :

wa-'inna yawman 'inda rabbi-ka ka-'alfi sanatin mim-mā ta'uddūn
« Un jour de ton Seigneur [est] comme mille ans de ce « que vous comptez » (XXII, 46)[3].

Dans d'autres versets, le *ka*, comme les relatifs et surtout le complexe *ka-maṯal*, « comme l'exemple[4] », introduit de longues périodes :

wa-ḍrib la-hum maṯala l-ḥayāti d-dunyā ka-mā'in 'anzalnā-hu mina s-samā'i fa-ḫtalaṭa bi-hi nabātu l-'arḍi fa-'aṣbaḥa hašīman taḏrū-hu r-riyāḥ...
« La vie d'ici-bas [est] comme une eau que Nous faisons « descendre du ciel. Les plantes de la terre y puisent et elles « deviennent rapidement de la paille éparpillée par le vent » (XVIII, 43).

Après le *ka*, nous abordons tout naturellement les complexes où cette préposition figure :

1. Cf. *Coran*, XXI, 104; XLIX, 2; etc.
2. Cf. *ibid.*, II, 69; XVI, 79.
3. Cf *ibid.*, XXI, 104; XIII, 19; etc.
4. Cf. *infra*, § 7 de ce même chapitre.

§ 3. — *ka-ḏālika*, « comme cela » (= ainsi).

Ce complexe présente un emploi assez singulier. On a d'abord une énumération, une description assez développée, que *ḏālika*, « cela », résume, et l'on a alors une comparaison entre ce terme, ramassant l'idée à comparer, et un autre objet. C'est pourquoi cet outil se rencontre non seulement dans les paraboles, mais aussi après les prescriptions[1], les récits bibliques[2]. C'est un procédé oratoire qui est loin d'être sans effet sur l'auditeur.

wa-llāhu lladī 'arsala r-riyāḥa fa-tuṯīru saḥāban fa-suqnā-hu 'ilā baladin mayyitin fa-'aḥyaynā bi-hi l-'arḍa ba'da mawti-hā, ka-ḏālika n-nušūr

« Et c'est Dieu qui envoie les vents qui soulèvent des « nuages. Nous les poussons vers une terre morte pour lui « rendre la vie. Comme cela [sera] la résurrection » (XXXV, 10).

Dans cet exemple, la comparaison porte sur un nom. Ailleurs elle porte sur une phrase verbale :

fa-qulnā ḍribū-hu bi-ba'ḍi-hā ka-ḏālika yuḥyi llāhu l-mawtā

« Nous dîmes : Frappez-la [la victime], avec l'un de ses « membres[3] [la victime ressuscita] : comme cela (= ainsi) « Dieu ressuscitera les morts » (II, 68).

Avec cet instrument de comparaison, nous avons, comme on vient de le voir, des phrases assez longues. Mais cela n'est pas général :

fa-'in qātalū-kum fa-qtulū-hum ka-ḏālika jazā'u l-kāfirīn

« S'ils vous attaquent, tuez-les : comme cela (= telle) [est] « la punition des Infidèles » (II, 187).

§ 4. — *ka-lladī*, « comme celui qui ».

Cet outil introduit, grâce à sa qualité de relatif, des comparaisons développées. Avant d'en donner des exemples, notons que le

1. Cf. *Cor.*, II, 162, 183, 216-217, 242-243; etc.
2. *Ibid.*, III, 35; VII, 99; etc.
3. Le contexte indique qu'il s'agit des membres de la vache. Cf. le commentaire de Bayḍāwī.

féminin de ce moyen de comparaison ne se rencontre qu'une seule fois dans tout le Coran :

wa-lā ṯakūnū ka-llaṯī naqaḍaṯ ġazla-hā min baʿdi quwwaṯin
« Ne soyez pas comme celle qui a défait ce qu'elle a filé « après l'avoir solidement tordu » (XVI, 94).

On ne le trouve pas au féminin pluriel. Par contre, il figure dans une dizaine de versets au masculin pluriel : *ka-lladīna*, « comme ceux qui[1] ». Partout cet outil est suivi d'une phrase verbale[2] :

fa-'iḏā jā'a l-ḫawfu ra'ayṯa-hum yanẓurūna 'ilay-ka ṯadūru 'aʿyunu-hum ka-llaḏī yuġšā ʿalay-hi mina l-mawṯ
« Si la peur arrive, tu les verras te regarder avec des yeux « qui se révulsent comme [ceux de] celui qui s'évanouit du « fait de la mort » (XXXIII, 19).

Une fois cependant, on le rencontre suivi d'une phrase nominale commençant par une préposition :

[*'anṯum*] *ka-llaḏīna min qabli-kum kānū ašaddu min-kum quwwaṯan...*
« [vous êtes] comme ceux qui, avant vous, étaient plus « forts que vous... » (IX, 70).

Cet instrument est beaucoup moins fréquent dans le texte coranique que les deux précédents.

§ 5. — *ka-mā*, « comme ».

Nous passons au relatif neutre *mā* qui, affixé à *ka*, voit sa valeur de relatif s'obscurcir pour devenir l'équivalent d'une conjonction de comparaison, très fréquente dans le texte coranique où elle introduit toujours un verbe. Son équivalent français est « de la même façon que », « comme ». Toutefois, sur les cinquante-quatre exemples où *ka-mā* figure comme lien de comparaison, le Coran offre encore un emploi de cet outil où *mā* a conservé, semble-t-il, sa valeur primitive de relatif neutre :

qālū yā Mūsā jʿal la-nā 'ilāhan ka-mā la-hum 'ālihaṯun
« Ils dirent : « Moïse ! Fais-nous une divinité comme ce « qu'ils ont en fait de divinité » (VII, 134).

1. Cf. *Cor.*, III, 101, 150; VIII, 21, 49; XXXIII, 69;
2. *Ibid.*, II, 261, 266; VI, 70.

Souvent *ka-mā* introduit un fait simple, ordinaire ou vraisemblable, désigné par une sorte de paronomase :

yaʿrifūna-hu ka-mā yaʿrifūna ʾabnāʾa-hum
« Ils le connaissent [le Livre] comme ils connaissent leurs « fils » (II, 141).

nalʿanu-hum ka-mā laʿannā ʾaṣḥāba s-sabt
« Nous les maudirons [les gens du Livre] comme nous « avons maudit les gens du Sabbat » (IV, 50).

Parfois, la présence de *ʾillā*, « que » (particule restrictive), devant *ka-mā*, donne plus de force et de vigueur à la comparaison :

allaḏīna yaʾkulūna r-ribā lā yaqūmūna ʾillā ka-mā yaqūmu llaḏī yaḫabbaṭu-hu š-šayṭānu mina l-massi
« Ceux qui mangent [le produit de] l'usure, ne se lèveront « [au jour de la résurrection] que comme un [convulsionnaire] « agité par le Démon » (II, 276).

§ 6. — *ka-man*, « comme qui ».

La préposition *ka* affixée à *man*, pronom relatif indéfini « comme qui », sert à désigner les personnes. Les comparaisons amenées par ce complexe sont toutes interrogatives et exclamatives. L'emploi qui prévaut est le suivant[1] : la première partie de la comparaison commence par *ʾa-fa-man* ou *ʾa-wa-man*, « est-ce que qui », suivi d'un verbe ; la deuxième par *ka-man*, « comme qui » suivi également d'un verbe :

ʾa-fa-man kāna muʾminan ka-man kāna fāsiqan ?
« Est-ce que [celui] qui est croyant [est] comme [celui] « qui est incrédule ? » (XXXII, 18).

Parfois *ka-man* introduit une proposition nominale :

ʾa-fa-man yaʿlamu ʾanna-mā ʾunzila ʾilay-ka min rabbi-ka l-ḥaqqu ka-man huwa ʾaʿmā
« [celui] qui sait que ce qui t'a été révélé par ton Seigneur « [est] la vérité, [est-il] comme [celui] qui [est] aveugle ? » (XIII, 19)[2].

1. Cf. *Cor.*, III, 156; VI, 122; IX, 19; etc.
2. Cf. *ibid.*, XLVII, 17.

A signaler, d'autre part, un verset commençant par un verbe précédé d'une particule interrogative :

'a-ja'allum siqāyala l-ḥājji wa-'imārala l-masjidi l-ḥarāmi ka-man 'āmana bi-llāh

« Mettez-vous à égalité la distribution d'eau aux pèlerins, « l'entretien de la Mosquée sainte et la foi en Dieu ? » (littéralement : et ceux qui ont cru en Dieu ?) (IX, 19).

§ 7. — *ka-miṯl.*

La préposition *ka* se trouve aussi combinée avec *miṯl*, « pareil », une seule fois ; à *maṯal*, « exemple parabolique », plusieurs fois. On en parlera à propos de ces deux mots-outils.

§ 8. — *ka-'anna*, « on dirait que... ».

Nous passons au complexe *ka-'anna*, « on dirait que », qui présente une forme « allégée » *ka-'an* et une forme « combinée » *ka-'anna-mā.*

On a vu que le *ka* gouverne le cas indirect. Avec *ka-'anna*, on a le cas direct comme le montrent les exemples qu'on citera par la suite. On a vu aussi que le *ka* introduit toujours le terme auquel on compare un objet. Le contraire se passe avec *ka-'anna.* En effet, après cet outil, on a l'objet comparé, puis l'objet auquel on compare :

ka-'anna-hum 'a'jāzu naẖlin munqa'ir

« On dirait qu'ils sont des stipes creux de palmiers » (LIV, 20).

Ce complexe sert à introduire des comparaisons imaginaires, invraisemblables :

wa-yaṭūfu 'alay-him ġilmānun la-hum ka-'anna-hum lu'lu'un maknūn

« Ils seront servis par des esclaves à eux, dont on dirait « qu'ils sont des perles dans la coquille » (LII, 24)[1].

Il amène des phrases nominales :

ka-'anna fī 'uḏunay-hi waqran

1. Cf. *Cor.*, VII, 187; VII, 170; XXIV, 35; etc.

« On dirait que, dans ses oreilles, [il y a] une lourdeur « [surdité] » (XXXI, 6)[1],

ou des phrases verbales :

nabaḏa farīqun mina llaḏīna 'ūtū l-kitāba kitāba llāhi... ka-'anna-hum lā ya'lamūn

« Un groupe, de ceux qui ont reçu le livre, a jeté [négligé] « le Livre de Dieu... on dirait qu' (= comme s') ils ne savent « pas » (II, 95)[2].

La forme « allégée » *ka-'an* est invariablement suivie d'une proposition négative, avec *lam* gouvernant l'apocopé. Le sens est donc celui d'une comparaison avec un fait non réalisé :

yasma'u 'āyati llāhi tutlā 'alay-hi ṯumma yuṣirru mustakbiran ka-'an lam yasma'-hā

« Il entend les versets [miraculeux] de Dieu, récités devant « lui, et il persiste dans son orgueil : On dirait qu'il [comme s'il] « ne les a pas entendus » (XLV, 7)[3].

Ce complexe, comme *ka-mā* n'introduit pas d'éléments hyperboliques. Il sert à établir des comparaisons normales, c'est-à-dire vraisemblables ou vraies.

La forme combinée *ka-'anna-mā* ou *fa-ka-'anna-mā* est toujours suivie d'une phrase verbale. Le verbe y est tantôt à l'accompli[4], tantôt à l'inaccompli[5].

ka-'anna-mā, comme *ka-'anna*, sert à introduire des comparaisons manifestement hyperboliques :

wa-man yušrik bi-llāhi fa-ka-'anna-mā ḫarra mina s-samā'

« Celui qui associe à Allah [une autre divinité], c'est comme « s'il tombait du ciel » (XXII, 32)[6].

§ 9. — Nom verbal circonstanciel.

Nous abordons maintenant un autre outil de comparaison que les stylistes et grammairiens arabes ne considèrent pas comme tel.

1. Cf. *Cor.*, VII, 187; XXXVII, 63; XLI, 34; etc.
2. Cf. *ibid.*, XLVI, 34; LXX, 43; LXXIX, 46.
3. *Ibid.*, IV, 75; VII, 90; X, 13, 25, 46; etc.
4, *Ibid.*, V, 35 *bis*; XXII, 32.
5. *Ibid.*, VI, 125; VIII, 6.
6. Voir aussi *ibid.*, VI, 125; V, 35 *bis*.

Nous voulons parler du « nom verbal circonstanciel » tiré presque toujours du verbe formant le premier élément de la comparaison et qui est invariablement *au cas direct* :

wa-ṭarā l-jibāla ṭaḥsabu-hā jāmidaṭan wa-hiya ṭamurru marra s-saḥāb

« Tu vois les montagnes, tu crois qu'elles sont immobiles. « [En réalité] elles passent du passage des nuages [comme « passent les nuages] » (XXVII, 90)[1].

Cet instrument de comparaison gouvernant toujours un nom au cas indirect peut se traduire aussi par « à la manière de » ou tout simplement par « comme » :

fa-šāribūna šurba l-hīm

« buvant à la manière des [chameaux] mourant de soif » (LVI, 55).

Il lie les deux parties de la comparaison, comme le font les autres outils, peut-être même avec plus d'harmonie et de bonheur, à cause justement de l'affinité de son, jointe à celle de la signification, qui existe entre lui et le premier élément de la comparaison[2].

§ 10. — *taššābaha*, « se ressembler ».

La sixième forme *taššābaha*, « se ressembler », de la racine *Š B H*, « ressembler », se trouve comme instrument de comparaison dans le Coran. Les comparaisons qu'elle établit sont insignifiantes, esthétiquement parlant :

wa-qāla llaḏīna lā ya'lamūna law-lā yukallimu-nā llāhu 'aw

1. Cf. Suyūṭī, II, 52. Pour cet auteur, il y a dans cet exemple une comparaison corroborée (cf. *supra*, 32), c'est-à-dire ne renfermant pas d'instrument de comparaison exprimé. Car d'après lui, on devrait avoir : *wa-hiya ṭamurru ka-marri s-saḥāb*, « elles passent comme passent les nuages », comme on a : *wa-lā ṭajharū la-hu ka-jahri ba'ḍi-kum li-ba'ḍ*, « n'élevez pas votre voix devant lui comme vous le faites les uns devant les autres », XLIX, 2. Mais là, le *maṣdar* n'est plus au *cas direct*, condition absolument indispensable pour qu'il puisse servir d'outil de comparaison, parce que la présence de *ka* devant ce « nom verbal » entraîne sa mise *au cas indirect*.

2. Y a-t-il lieu de parler, à ce propos, de la suggestion par le son d'un sens qui dépasserait celui du mot? Nous n'inclinons pas à le croire. Tout ce que l'on peut dire ici, c'est que la concision avec laquelle cette comparaison est rendue produit en nous un effet certain. Ajoutons que l'harmonie des vocables du Coran, son rythme et ses rimes exercent un charme indéniable sur l'auditeur arabe. On sait, par ailleurs, que ce livre est destiné, avant tout, à être recité et psalmodié. Ce charme, né de l'harmonie des versets du Coran, est l'un des éléments qui constituent la poésie, toute particulière, de ce livre.

ta'tī-nā 'āyatun ka-ḏālika qāla llaḏīna min qabli-him... tašā-bahat qulūbu-hum

« Ceux qui ne savent pas [la vérité] ont dit : « Pourquoi « Dieu ne nous parle-t-il pas ou un signe miraculeux ne nous « parvient-il pas [de sa part]. Ainsi ont dit ceux qui [sont « venus] avant eux... : leurs cœurs se ressemblent » (II, « 112)[1].

§ 11. — *miṯl*, « pareil ».

Un autre mot-outil, *miṯl*, « ressemblance », « pareil », est très souvent employé. Il se rencontre au singulier :

'inna hāḏā la-huwa l-fawzu l-'aẓīmu li-miṯli hāḏā fa-l-ya'mali l-'āmilūn

« C'est là certes la grande victoire ; pour [atteindre] quelque « chose de pareil, les hommes doivent travailler » (XXXVII, 58, 59).

Il se trouve aussi au duel[2], au pluriel :

wa-'iḏā ši'nā baddalnā 'amṯāla-hum

« Si Nous le voulons, Nous [les détruisons et Nous] les « faisons remplacer par leurs pareils » (LXXVI, 28).

On le trouve au nominatif[3], au cas direct[4], au cas indirect[5]. Suivi du relatif *mā*, il introduit une phrase verbale :

qālū miṯla-mā qāla l-'awwalūn

« Ils ont dit [quelque chose de] pareil à ce que dirent les « Anciens » (XXIII, 83)[6].

L'expression unique dans tout le texte coranique :

laysa ka-miṯli-hi šay'un

« Nulle chose n'est comme son pareil [comme ressemblance « à lui] (= n'est semblable à lui) » (XLII, 9),

est l'objet d'une interprétation particulière chez les grammairiens

1. Cf. *Coran*, VI, 99, 142; XXXIX, 24.
2. *Ibid.*, III, 11.
3. *Ibid.*, IV, 175.
4. *Ibid.*, XL. 31.
5. *Ibid.*, II, 21.
6. *Ibid.*, II, 190; etc.

arabes[1]. C'est en effet la seule fois que *miṯl* est précédé de *ka*, autre instrument de comparaison.

Les éléments introduits par *miṯl*, comme ceux amenés par *šibh*, *ka-'an* et *ka-mā*, sont, en général, dénués de toute hyperbole.

§ 12. — *Maṯal*, « exemple parabolique ».

Maṯal, étymologiquement « similitude », come *miṯl*, puis « exemple parabolique » et « parabole », ne s'emploie, dans le Coran, que dans les phrases paraboliques[2].

Sister, à la suite de Fleischer, a cru voir dans le complexe *ka-maṯal* un pléonasme[3]. Cette opinion est fort douteuse, car *maṯal* n'évoque pas en arabe l'idée de comparaison, mais seulement l'idée d'un exemple parabolique.

La première partie de la parabole est introduite par *maṯal*, la deuxième par *ka-maṯal* :

maṯalu lladīna yunfiqūna 'amuwāla-hum fī sabīli llāhi ka-maṯali ḥabbatin...

« La parabole de ceux qui dépensent leurs biens dans la « voie de Dieu est comme la parabole d'un grain [de blé]... » (II, 263).

Cela souffre des exceptions. En effet, la deuxième partie peut être amenée par *ka* seulement ; *maṯal* reste sous-entendu :

wa-maṯalu kalimatin ḫabīṯatin ka-šajaratin ḫabīṯatin

« L'exemple d'une mauvaise parole est comme un mauvais « arbre » (XIV, 31).

L'expression *ḍaraba maṯalan*, « proposer en exemple », comme l'outil précédent, ne s'emploie que pour annoncer une parabole :

wa-ḍaraba llāhu maṯalan rajulayni 'aḥadu-humā 'abkamu...

« Dieu propose en exemple deux hommes, l'un d'eux est « muet... » (XVI, 78).

On trouve une variante de *ḍaraba*, c'est *ja'ala*, « poser » :

wa-ja'alnā-hu maṯalan

« Nous le posâmes en exemple » (XLIII, 59).

1. Cf. *supra*, 10.
2. Cf. *supra*, 6-7, la distinction à établir entre parabole et comparaison.
3. Cf. Sister, 11.

Ailleurs, on rencontre *ḍaraba* sans *maṯalan* :

ka-ḏālika yaḍribu llāhu l-ḥaqqa wa-l-bāṭila [*maṯalan*]
« C'est comme cela que Dieu propose la vérité et l'erreur « [en exemple] » (XIII, 18).

La première partie de la parabole est introduite par cette formule, la deuxième par la préposition comparative *ka* :

wa-ḍrib la-hum maṯala l-ḥayāti d-dunyā ka-mā'in
« Propose-leur l'exemple de la vie d'ici-bas comme une « eau... » (XVIII, 43).

Ici la parabole, comme on le voit, est doublée d'une comparaison. Toutefois, on pourrait sous-entendre *maṯal* après le *ka* : *ka-maṯalı mā'in*, « comme l'exemple d'une eau ».

Dans un autre verset, cette expression est précédée d'un appel lui conférant une sorte de solennité qui ne se rencontre nulle part ailleurs :

yā 'ayyuhā n-nāsu ḍuriba maṯalun...
« O gens ! un exemple a été proposé... » (XXII, 72).

§ 13. *Elatif de comparaison.* — Le Coran emploie naturellement l'élatif pour la comparaison de supériorité :

wa-naḥnu 'aqrabu 'ilay-hi min ḥabli l-warīd
« Et Nous sommes plus près de lui que son artère carotide » (L, 15).

La deuxième partie de la comparaison introduite en français par « que », l'est en arabe par *min*.

On sait que la langue arabe tire ses élatifs des verbes qualitatifs ou actifs de la première forme. Lorsqu'elle doit instituer une comparaison où entrera un nom, un participe passif de la première forme, un participe actif ou passif d'une forme dérivée, elle utilise, suivis d'un spécificatif, des élatifs de sens vague qui rendent le comparatif de supériorité ou celui d'infériorité[1] :

1. Cf. Gaudefroy-Demombynes et Blachère, 363. Voir *infra*, 62, comment le Coran rend le comparatif d'égalité. On n'a pas cru nécessaire de parler du superlatif relatif, rendu en arabe par ce qu'on appelle *'auzānu l-mubālaġah*, « les thèmes d'intensité », dont les principaux sont : *fa'īl*, *fa'ūl*, *fa''āl*, etc. comme *samī'*, « qui entend bien », II, 177; *šakūr*, « qui remercie bien », XXXV, 27; *ġaffār*, « qui pardonne beaucoup », LXXI, 9, appliqués à Dieu dans chaque page du Coran.

'aʿẓam, « plus grand »; *'aqall*, « plus rare »;
'aḍʿaf, « plus faible »; *'ašadd*, « plus intense ».

'ūlā'ika 'aʿẓamu darajatan mina llaḏīna 'anfaqū min baʿd...

« Ceux-là sont à un degré plus élevé que ceux qui ont « dépensé après... » (LVII, 10).

fa-sayaʿlamūna man 'aḍʿafu nāṣiran wa-'aqallu ʿadadan

« Ils sauront qui est moins assisté et qui sont les moins « nombreux » (LXXII, 25).

Il arrive d'ailleurs, par une recherche de style, pour insister sur la comparaison, que le Coran étende cette construction à des mots dont on pourrait tirer un élatif :

fa-hiya ka-l-ḥijārati 'aw 'ašaddu qaswatan

« Ils [vos cœurs] sont alors comme la pierre ou plus durs « [encore] » (II, 69).

L'élatif *'aqsā*, « plus dur », existe[1].

Les *maṣdar* : *ḫayr*, « bien », et *šarr*, « mal », sont utilisés, suivis ou non de *min*, pour rendre l'idée d'un comparatif de supériorité :

la-maġfiratun mina llāhi wa-raḥmatun ḫayrun mim-mā tajmaʿūn

« Certes un pardon de Dieu et une miséricorde [sont] « meilleurs [mieux] que ce que vous amassez » (III, 151)[2].

Dans les phrases interrogatives, la deuxième partie de la comparaison est introduite par *'am*, « ou bien » :

'a-'arbābun mutafarriqūna ḫayrun 'ami llāhu l-wāḥidu l-qahhār

« Est-ce que des maîtres multiples valent mieux ou bien « Allah l'Unique, le Tout Puissant ? » (XII, 39).

L'interrogation qui précède *'am* est toujours introduite par l'attaque vocalique interrogative *'a*, « est-ce que ».

On trouve dans le Coran un autre nom verbal qui sert d'outil dans les comparaisons d'égalité, c'est *sawā'*, « la même chose ». Il est invariablement suivi de la préposition *ʿalā*, suivie elle-même d'un pronom personnel enclitique :

1. Cf. Gaudefroy-Demombynes et Blachère, 364.
2. Cf. *Cor.*, II, 51, 58; etc.

sawā'un ʿalay-nā 'a-jaẓiʿnā 'am ṣabarnā
« Même chose est pour nous, soit que nous soyons inquiets, « soit que nous soyons constants (même chose est pour nous, « est-ce que nous sommes inquiets, ou est-ce que nous sommes « constants ?) » (XIV, 25).

La place de ce deverbal est souvent au début de la phrase[1]. Rarement on le trouve à sa fin :

fa-ṣbirū 'aw lā taṣbirū sawā'un ʿalay-kum
« Patientez ou ne patientez pas : c'est même chose pour « vous » (LII, 16).

Les éléments de la comparaison sont comme on le voit dans ces derniers exemples, deux verbes reliés par *'am* ou *'aw*.

§ 14. — Il nous reste un dernier outil qu'on rencontre dans le Coran ; c'est la préposition *min* « par rapport à » :

'a-raḍītum bi-l-ḥayāti d-dunyā mina l-'āḫirah
« Préférez-vous la vie de ce monde à l'autre [vie] ? » (IX, 38).

Ce dernier instrument de comparaison, rare dans le texte coranique, peut se classer aussi avec l'élatif. Car le parallèle qu'il établit n'est autre chose qu'un parallèle comparatif.

L'examen détaillé des instruments de comparaison qui se rencontrent dans le Coran, montre que l'outil le plus précieux, et, en même temps, le plus fréquent, est *ka* et les complexes où cette préposition figure, notamment *ka-'anna*, *ka-'anna-mā*, *ka-llaḏī*, *ka-ḏālika*, *ka-maṯal*. Quant aux autres instruments, *ka-mā*, *miṯl*, *šibh*, leur intérêt est tout à fait secondaire, parce qu'ils n'amènent souvent que des comparaisons dénuées de tout élément esthétique et hyperbolique, partant de valeur et d'intérêt littéraires, surtout aux yeux des Arabes[2].

Ces outils, quoique assez nombreux, rendent, comme on l'a vu, des nuances peu variées. L'arabe paraît cependant s'en contenter puisque, depuis treize siècles, deux ou trois nouvelles *combinaisons* seulement ont été trouvées[3].

* * *

1. Cf. *Cor.*, XXXVI, 9; II,5; VII, 192; XXVI, 136; etc.
2. Rappelons à ce propos, l'un de leurs proverbes : *'aʿḏabu š-šiʿri 'akḏabuh*, « la plus douce des poésies [est] la plus mensongère » (= la plus hyperbolique).
3. Cf. Gaudefroy-Demombynes et Blachère, 363, 471 et 472.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des outils liant les deux parties d'une comparaison. Il faut maintenant dire un mot des éléments qui la constituent.

A considérer la nature des termes comparés, on voit que ce sont très souvent deux noms concrets :

wa-l-qamara qaddarnā-hu... ka-l-ʿurǰuni -l-qadīm
« A la lune, Nous avons assigné [des phases successives]... « comme un vieux rameau de dattes » (XXXVI, 39[1]).

Le second est concret et le premier abstrait. Ce cas est beaucoup plus rare :

wa-llḏīna kafarū ʾaʿmālu-hum ka-sarāb
« Les œuvres de ceux qui n'ont pas cru [seront vaines] « comme un mirage » (XXIV, 39).

Les comparaisons de concret à abstrait ne se rencontrent pas dans le Coran.

Quant à la comparaison de noms abstraits, elle ne s'y trouve pas non plus. Tout ce que l'on peut y relever, ce sont des notions verbales abstraites peu appréciables du point de vue esthétique :

ʾāminū ka-mā ʾāmana n-nās
« Croyez comme crurent les gens » (II, 12[2]).

Si l'on examine à présent le sujet de la comparaison, on le trouve simple (tiré d'un seul mot) :

tarmī bi-šararin ka-l-qaṣr
« Il (le feu de l'Enfer) lance des étincelles [grosses] comme « des bûches » (LXXVII, 32).

ou composé (tiré d'une phrase), mais ce n'est pas le cas le plus fréquent :

... ka-maṯali l-ḥimāri yaḥmilu asfāran[3]
« Comme l'exemple de l'âne chargé de livres » (LXII, 5).

Ici, c'est à « l'âne chargé de livres » que les Infidèles sont comparés.

1. Cf. *supra*, 51, § 2.
2. Cf. *Cor.*, II, 162; II, 141; IV, 50; etc.
3. Le mot *sifr*, pluriel *ʾasfār*, désigne un livre de grand format en général, et en particulier, une des parties, *juzʾ*, pluriel *ʾajzā*, du Pentateuque. Cf. *Qāmūs*, II, 48.

Ces exemples types de comparaisons coraniques dévoilent un réalisme manifeste. On peut, en effet, presque toujours, se représenter le croquis, parfois le tableau, qui a été à la base de ces figures de rhétorique.

Est-il besoin de noter enfin que lorsqu'on désire louer, on compare quelque chose de médiocre à quelque chose de précieux : « des cailloux comme des rubis », et que c'est le contraire qui se passe lorsqu'on veut dénigrer ou rabaisser : « des rubis comme du verre »? Cependant, quand on compare dans une phrase *interrogative* quelque chose de grand, d'important, à quelque autre de médiocre :

'a-fa-man yaḫluqu ka-man lā yaḫluq

« Est-ce que celui qui crée [est] comme celui qui ne crée « pas ? » (XVI, 17[1]),

l'intention de celui qui compare est nettement différente de celle qu'on vient de noter. En effet, dans cet exemple coranique, on n'a pas pour but de dénigrer, mais bien de s'étonner. En somme, la différence entre les deux procédés est claire : d'une part, on affirme quelque chose, de l'autre on interroge avec étonnement.

B. Mécanisme de la métaphore.

Une étude approfondie du mécanisme de la métaphore devrait embrasser, à la fois, l'étude de la structure de cette figure, et l'analyse de ses thèmes. On trouvera ces derniers, classés dans les chapitres suivants, d'après leur origine. Ici, il sera donné seulement quelques exemples typiques de métaphores envisagées simplement du point de vue de leur structure matérielle, de leur technique. Nous essaierons de montrer dans quelle mesure une métaphore coranique ne fait que se substituer à une comparaison.

« Le but visé dans les métaphores du Coran est celui-là même que les écrivains visent en général, lorsqu'ils créent les leurs : Rendre concrètes des notions, des idées abstraites. Cependant toutes les métaphores du Coran ne suivent pas cette voie. Il y en a qui restent entièrement dans le domaine du concret : »

1. Cf. aussi, *Cor.*, II, 276.

nisā'u-kum ḥarṯun la-kum...
« Vos femmes sont, pour vous, un labour... » (II, 223).
yā 'ayyuhā lladīna 'āmanū 'inna-mā l-mušrikūna najasun
« O Croyants, les païens sont une souillure » (IX, 28[1]).

Notons toutefois, qu'à la différence des comparaisons, ce n'est point là le cas le plus fréquent.

Ces deux exemples, où les deux éléments de la comparaison sont exprimés, représentent le type de métaphore coranique le plus simple. En voici un troisième du même type, mais où le parallèle est renforcé par la particule restrictive *'illā*, « que »[2] :

wa-mā l-ḥayātu d-dunyā 'illā la'ibun wa-lahwun
« La vie d'ici-bas n'est que jeu et amusement » (VI, 32).

Ce sont là trois exemples de métaphores par définition ou, si l'on veut, par subordination. Ce genre de figure est assez fréquent dans le texte coranique, comme on le verra à la lecture du classement.

Un deuxième type de métaphore, où les éléments de la comparaison se retrouvent facilement, est celui où le « vérificateur »[3] est nettement exprimé :

wa-šta'ala r-ra'su šayban
« Et la tête s'est enflammée de blancheur » (XIX, 3).

La blancheur des cheveux est comparée aux flammes. L'expression « de blancheur » joue le rôle de « vérificateur ». Il est à noter que cette métaphore ne manque pas de hardiesse. Ce « vérificateur » se rencontre assez fréquemment dans les métaphores coraniques, en particulier dans celles où des notions abstraites et d'autres concrètes se trouvent en présence :

rabba-nā 'afriġ 'alay-nā ṣabran
« Seigneur verse sur nous de la constance (de la patience) » (VII, 123).

La patience jouant le rôle de « vérificateur » est comparée à un liquide qu'on déverse.

1. Cf. *Cor.*, II, 20.
2. Cf. *supra*, 52, « les Infidèles ne sont que des bêtes ».
3. Cf. *supra*, 11. C'est un mot avertisseur de l'emploi métaphorique devant lequel on se trouve.

qul lā 'attabi'u 'ahwā'a-kum
« Dis : je ne suivrai pas vos caprices » (VI, 56[1]).

Le « vérificateur » est ici « les caprices » qui sont comparés à une direction (à moins que ce ne soit à un objet que l'on poursuit).

Jusqu'ici, les métaphores que nous avons données en exemples étaient aisées à comprendre, même détachées du contexte, à cause justement de la présence de ce « vérificateur ». Celles que nous allons étudier doivent, pour être comprises, prendre place dans le contexte, en raison de l'absence du premier élément de la comparaison :

'ihdi-nā ṣ-ṣirāṭa l-mustaqīm
« Conduis-nous dans le droit chemin » (I, 5),

c'est-à-dire dans la vraie religion, dans l'Islam.

kitābun 'anzalnā-hu 'ilay-ka li-tuḫrija n-nāsa mina ẓ-ẓulumāti 'ilā n-nūr
« Livre que Nous t'avons révélé pour que tu tires les hom-« mes des ténèbres à la lumière » (XIV, 1),

c'est-à-dire de l'égarement à la bonne direction, de l'idolâtrie à l'adoration de Dieu[2].

Nous passons à une quatrième sorte de métaphore, plus proche de la comparaison que la précédente, parce qu'elle renferme, à côté du premier élément de la comparaison, une partie essentielle du deuxième :

maqālīdu s-samawāt, « les clés des cieux » (XXXIX, 63).

Les cieux sont comparés à des objets fermés (armoires, trésors, coffres, etc.). Mais ceux-ci ne sont pas mentionnés, c'est une de leurs parties qui l'est : la clé.

Les exemples suivants sont comparables au précédent. Mais, au lieu d'une partie du deuxième élément de la comparaison, on a un verbe (ou un nom) qui ne s'emploie habituellement qu'avec ce deuxième élément supprimé :

wa-llaḏīna yanquḍūna 'ahda llāhi min ba'di mīṯāqi-h
« Et ceux qui défont le pacte de Dieu, après l'avoir noué » (XIII, 25).

1. Cf. *Cor.*, XLIII, 31; XX, 17; X, 22; XIII, 22; XI 12; VI, 67; II, 39; IX, 110; etc.
2. *Ibid.*, VI, 116; XI, 22; VI, 60; VIII, 63; XXI, 81.

Le pacte est comparé à une corde qui n'est pas mentionnée. Mais le verbe défaire, détordre, la rappelle.

yas'alūna-ka ʿani s-sāʿati 'ayāna mursā-hā
« Ils te questionnent sur l'Heure : Quand est-ce qu'elle « jettera l'ancre » (VIII, 186).

L'Heure (de la Résurrection) est comparée à un navire qui est évoqué par l'expression « jeter l'ancre[1] ».

Dans les versets suivants, on abandonne le domaine de la comparaison pour celui de l'évocation pure :

wa-ḫfiḍ janāḥa-ka li-l-mu'minīn

« Baisse ton aile pour les croyants » (= sois plein de mansuétude envers les croyants) (XV, 88).

wa-ḫfiḍ la-humā janāḥa ḏ-ḏulli
« Baisse pour eux (pour tes parents) l'aile de l'humilité » (XVII, 25).

Ces métaphores évoquent l'oiseau qui prend ses petits sous ses ailes[2].

Nous abordons maintenant une nouvelle sorte de métaphore qui est formée par toute une proposition :

wa-mā jaʿalnā l-qiblata llatī kunta ʿalay-hā 'illā li-naʿlama man yattabiʿu r-rasūla mim-man yanqalibu ʿalā ʿaqibay-h
« Et Nous n'avons changé la direction que tu suivais que « pour distinguer celui qui suit le Messager, de celui qui « retourne sur ses pas » (II, 138).

Le contexte montre que l'expression « retourner sur ses pas » veut dire « renier sa foi ».

'a-lam tara 'anna-hum fī kulli wādin yahīmūn
« Ne les (les poètes) vois-tu pas errer de val en val » (XXVI, 225).

c'est-à-dire exagérer dans leurs satires et leurs panégyriques, s'éloigner de la vérité, tel un égaré[3]. Cf. plus loin, § 429.

1. Cf. *Cor.*, II, 80; XI, 5; XIII, 3; XVIII, 1; XXI, 15.
2. Voir *infra*, au § 61 du classement, une autre interprétation du mot « aile ».
3. Cf. aussi XI, 79; XVI, 110; XVIII, 31, 39; XVIII, 40.

Il faut signaler à part une métaphore plus complexe que les précédentes, moins accessible au premier abord :

wa-kulla 'insānin 'alzamnā-hu ṭā'ira-hu fī 'unuqi-h
« A tout homme Nous imposâmes son oiseau sur son cou » (XVII, 14).

Le Coran donne au mot « oiseau » le sens de « destin » qu'on subit passivement, comme la mort.

Dans l'exemple qui suit, on a le type de la métaphore hardie, de la métaphore à éléments hétérogènes. Mais, hâtons-nous de le dire, elle est extrêmement rare :

fa-'aḏāqa-ha llāhu libāsa l-jū'i wa-l-ḫawf
« Dieu lui fit goûter l'habit de la faim et de la peur » (XVI, 113).

Signalons enfin une métaphore reposant sur une sorte de jeu de mots :

maṯalu lladīna ḥummilū t-tawrāta ṯumma lam yaḥmilū-hā ka-maṯali l-ḥimāri yaḥmilu 'asfāran
« L'exemple de ceux qu'on chargea du Pentateuque, et « qui ne l'ont pas ensuite porté [est] comme l'exemple de « l'âne portant des livres » (LXII, 5).

Les expressions « qu'on chargea » et « qui ne l'ont pas porté » sont au figuré; par contre, « l'âne portant des livres » est au sens propre. Il faut noter que, dans le texte arabe, c'est la racine *ḤML* « porter » qui se retrouve dans les trois propositions. Une traduction du texte arabe moins littérale donnerait « ceux qui ont reçu le Pentateuque [afin d'en observer les enseignements] et ne les observent plus, sont pareils à un âne chargé de livres ».

Remarquons, pour terminer, que le Coran compte parmi ses figures des métaphores filées, suivies :

'ūlā'ika lladīna štarū ḍ-ḍalālata bi-l-hudā fa-mā rabiḥat tijāratu-hum
« Ceux-là sont ceux qui ont troqué la bonne direction « contre l'égarement. Leur commerce n'a pas rapporté » (II, 15)[1].

1. *Ibid.*, VI, 60; XI, 22; XVI, 28; XVII, 31; XVIII, 1; etc.

Voilà les types de métaphores que l'on rencontre dans le texte coranique. Leur mécanisme est, comme on l'a vu, assez simple. Rares sont les métaphores qui manquent de chaînons dans la comparaison, rares sont celles qui, quittant tout lien avec cette dernière, exercent sur le lecteur un pouvoir évocateur et suggestif, rares enfin sont celles qui sont hardies. La métaphore du Coran peut être qualifiée de «classique», en ce sens qu'elle ne présente rien de complexe, rien de singulier.

Cette étude du mécanisme de la comparaison et de la métaphore est intéressante à plusieurs égards. Tout d'abord, elle révèle la technique stylistique de l'ouvrage. Elle peut fournir, d'autre part, si on la compare à des études semblables sur des œuvres du x^e siècle, âge d'or de la littérature arabe, du xx^e, époque de la renaissance de l'arabe, des indications utiles sur les caractéristiques de cette langue, sur son génie particulier, sur son dynamisme et sa vitalité : Il serait souhaitable que l'on tentât un travail de ce genre. Elle nous permet, enfin, de croire qu'avant le Coran, une littérature florissante circulait chez les Arabes. Car la perfection que l'on rencontre dans le style coranique est impossible à imaginer chez un peuple sans passé littéraire.

DEUXIÈME PARTIE

Classement des figures du Coran

PRÉLIMINAIRES

Dans le chapitre précédent, nous avons donné, en étudiant le mécanisme de la comparaison, des exemples expressifs dignes d'être retenus et classés et d'autres inexpressifs, c'est-à-dire ne renfermant pas d'élément inattendu ou esthétique. Les comparaisons de ce dernier genre ne prendront pas place dans ce classement. Par contre, elles seront utiles pour l'étude de l'évolution de la comparaison dans le Coran. En voici quelques exemples :

'innā 'arsalnā 'ilay-kum rasūlan... ka-mā 'arsalnā 'ilā Fir'awna rasūlan

« Nous vous avons envoyé un Messager... comme Nous « avons envoyé à Pharaon un Messager » (LXXIII, 15).

Dans ce verset, il y a un argument en faveur de la mission de Muḥammad. L'instrument de comparaison est *ka-mā*, « comme[1] ». Cf. II, 160; III, 9, 31; IV, 79; VIII, 54, 56; XXIV, 63; XLIX, 2; etc.

wa-qālati l-yahūdu laysati n-naṣārā 'alā šay'in wa-qālati n-naṣārā laysati l-yahūdu 'alā šay'in wa-hum yatlūna l-kitāba ka-ḏālika qāla lladīna lā ya'lamūn

« Les Juifs disent : « la religion des Chrétiens ne repose sur « rien », les Chrétiens disent : « la religion des Juifs ne repose « sur rien ». Et pourtant les uns et les autres lisent les Écri- « tures. C'est ainsi qu'ont dit ceux qui ne savent pas » (II 107).

Muḥammad observe ici les querelles des Juifs et des Chrétiens. Il en profite pour dénigrer les uns et les autres : sa position n'en sortira que renforcée. Dans cet exemple, l'outil de comparaison est *ka-ḏālika*, « comme cela[2] ». Cf. II, 68, 137, 162, 183, 187, 217; III, 35, 42; VI, 53; XXIV, 58; etc.

1. Cf. *supra*, 54, § 5.
2. Cf. *supra*, 53, § 3.

wa-lā takūnū ka-lladīna ḫarajū min diyāri-him baṭaran
« Ne soyez pas comme ceux qui ont quitté leurs demeures « [pleins] de morgue » (VIII, 49).

Le Coran demande aux Musulmans d'être sincères et modestes : conseil d'ordre religieux et moral. L'instrument de comparaison est le complexe *ka-lladīna*, « comme ceux qui[1] ». Cf. II, 261, 266; III, 101; XXXIII, 69; LVII, 15; etc.

kutiba ʿalay-kumu ṣ-ṣiyāmu ka-mā kutiba ʿalā lladīna min qabli-kum
« Le jeûne vous a été prescrit comme il a été prescrit à ceux « qui [sont venus] avant vous » (II, 179).

Les adeptes de Muḥammad sont traités, par Dieu, comme le furent les peuples ayant reçu des livres révélés. C'est l'outil *ka-mā* « comme », qui lie, ici, les deux parties de la comparaison[2]. Cf. II, 102, 146, 194, 282; IV, 161; XVII, 7; XXIV, 54; XXVIII, 18; etc.

nabaḏa farīqun mina lladīna ʾūtū l-kitāba kitāba llāhi warāʾa ẓuhūri-him ka-ʾanna-hum lā yaʿlamūn
« Un groupe de ceux qui ont reçu le Livre, ont jeté le Livre « de Dieu derrière leur dos comme s'ils ne savaient pas » (II, 95).

Le Prophète attaque les Juifs qui ne veulent pas croire en sa mission. L'instrument de comparaison est *ka-ʾanna*, « comme si », « on dirait que[3] ». Cf. VII, 90; XI, 71; XXVII, 42; etc.

Il est inutile de multiplier davantage les exemples. Ceux qu'on vient de citer donnent une idée suffisamment claire de ce que nous appelons « comparaisons inexpressives ». D'autres utilisent l'outil *miṯl*, « pareil », II, 100, 131, 190, etc.; l'outil *maṯal*, « exemple parabolique », III, 52; XXXVI, 78; etc.; « l'élatif de comparaison », II, 214; IV, 12; V, 11; etc.

Au fond, Muḥammad ne fait, dans ces comparaisons, que présenter des arguments pour étayer sa mission d'apôtre. Ces arguments portent par leur évidence et non par ce que leur forme suggère.

1. Cf. *supra*, 53, § 4.
2. *Ibid.*, 54, § 5.
3. *Ibid.*, 56, § 8.

Voilà pour les comparaisons. Pour ce qui est des métaphores, il n'en est pas, à proprement parler, d'inexpressives. Ce sont plutôt des métaphores mortes, douteuses ou non spontanément senties. Car toutes les métaphores du Coran ne sont pas aussi vivantes que celles données en exemple lors de l'étude du mécanisme. En voici quelques-unes qu'on peut considérer comme mortes :

Le mot *mīṯāq*, étymologiquement « lien », n'est plus employé que dans le sens métaphorique de « pacte ». Cf. II, 25, 77, 78, 87; III, 184; IV, 94; V, 74; VIII, 73; XII, 80; LVII, 8.

Le verbe *'iʿtadā*, « passer, dépasser les limites », n'est plus employé que dans le sens d'« être injuste ». Cf. XXIII, 7; XXVI, 166; LXX, 31; LXXXII, 12.

Le verbe *'ittaqā*, « se protéger contre quelqu'un ou quelque chose », est uniquement employé pour « craindre Dieu ou le châtiment qu'Il fera subir aux Impies ». Cf. II, 19, 22, 38, 45; XXIII, 23; XXXIII, 37.

On a été contraint de mettre de côté des termes dont l'étymologie est incertaine comme les verbes *fasaqa*, *damdama*, *'iḫtanaka*, qui sont employés dans le Coran pour exprimer des notions abstraites : le premier, « s'écarter des préceptes divins; se livrer au désordre, au libertinage; être impie, immoral »; le deuxième, « perdre quelqu'un (Dieu) »; le troisième, « exterminer un peuple (Dieu) »; et qui semblent avoir eu pour sens premier une acception concrète : le premier, « sortir de son enveloppe (datte mûre) »; le deuxième, « éclater en invectives, en injures contre quelqu'un »; le troisième, « dévorer un pays (sauterelles) »[1]. Le manque de textes pouvant servir de point de comparaison nous oblige à éluder la difficulté que ces mots présentent.

Il a fallu également mettre de côté des termes à deux emplois concrets. Le verbe *'aḥṭaʿa*, par exemple, est appliqué aux hommes (XIV, 44; LIV, 8). Si l'on en croit le commentaire de Bayḍāwī et le dictionnaire de Fīrūzābādī (III, 99), ce mot servirait à qualifier le chameau, courant le cou tendu. Il est probable que c'est là le premier emploi de ce terme. Mais on ne peut rien affirmer[2].

1. Cf. Belot, 588, 209, 140.
2. Mêmes faits pour :
sāfaḥa, qui semble avoir eu pour sens premier, « éjaculer (sperme) » et pour sens dérivé, « commettre l'adultère ». Cf. Bayḍāwī, à propos de IV, 28, 29; V, 7.
samada, « lever la tête avec fierté (chameau) » et « s'amuser, afficher de l'insouciance ». Cf. Bayḍāwī, à propos de LIII, 61.
ġāʾiṭ, « terrain encaissé » et « aller à la selle ». Cf. Bayḍāwī, à propos de IV, 46; Belot, 564.

Il a fallu écarter aussi des verbes tels que *kafara*, *ġafara*[1]. Le premier signifie « couvrir » (à rapprocher de l'hébreu *kapar*). Le Coran n'emploie ce verbe que dans le sens d' « être infidèle ». Remarquer toutefois les versets V, 49, 91, 96, où le nom *kaffārah* a conservé, quelque peu, le sens primitif « qui couvre ». Il y aurait donc, pour ce mot, deux emplois, l'un donnant le sens premier et l'autre le sens dérivé. Par contre, *ġafara*, « couvrir », puis « pardonner », ne se rencontre qu'avec ce dernier sens. Il n'y a donc pas de métaphore, pas même de métaphore morte, puisque le Coran ne connaît cette racine qu'avec son sens abstrait.

Enfin, on n'a pas cru devoir tenir compte de phrases telles que :

wa-jā'at-hu l-bušrā
« Et la bonne nouvelle vint à lui » (XI, 77).

ḥattā ta'tia-humu l-bayyinah
« Jusqu'à ce que la preuve leur vienne » (XCVIII, 1).

fa-lammā ḏahaba... r-raw'
« Lorsque la peur... partit » (XI, 77)[2].

Ces notions abstraites traitées comme des personnes qui viennent et s'en vont, ne nous frappent pas et il est fort probable qu'elles ne frappaient pas davantage les contemporains de Muḥammad.

Le classement qui suit repose sur l'origine de la métaphore et des autres figures. Il comprend trois divisions principales : la Nature, l'Homme, parties du corps, fonctions, activité, la Vie Sociale, vie familiale, vie sédentaire, vie bédouine, et enfin des tropes divers. Les figures y sont citées dans l'ordre suivant : Animations, personnifications, apostrophes adressées aux ani-

1. Mêmes faits pour les mots suivants :
ẓalama, « déborder (rivière) » et « manquer à l'équité ». Cf. Belot, 466.
'aqala, « lier (une bête par les pieds) » et « être intelligent, comprendre ». Belot, 512.
ṣafaḥa, « aplatir quelque chose » et « pardonner ». Belot, 412.
nasaḫa, « effacer quelque chose » et « abroger (une loi) ». Belot, 822.
'afā, « être effacée (trace) » et « pardonner . Belot, 508.
kaẓama, « boucher (un conduit) » et « comprimer (la colère) ». Belot, 698.
faraṭa, « devancer les autres (cheval) » et « être injuste, commettre des excès ». Belot, 582, 583.
ṣabā, « se lever (astre) » et « aimer, changer de croyance, d'opinion ». Belot, 399.

2. Même chose pour :
'innā 'arsalnā-ka bi-l-ḥaqq
« Nous t'avons envoyé avec la Vérité » (II, 113).
Cf. XXX, 30; etc.

maux et aux choses, synecdoques ou métonymies, métaphores, comparaisons expressives et paraboles.

Est-il besoin de dire enfin, qu'il y a toujours quelque chose d'arbitraire et de factice dans un classement, quelque effort que l'on fasse ?

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE

Le ciel et les étoiles.

Les figures empruntées au ciel et aux étoiles sont peu variées et peu nombreuses. La métaphore y fait défaut. Par contre, les animations, les métonymies et les comparaisons y apparaissent souvent.

§ 1. — Le **ciel** se rencontre au sens propre, LXXXIV, 1; etc.

Il est animé et personnifié[1] dans un bon nombre de versets :

ʇusabbiḥu la-hu s-samawātu s-sabʿ
« Les sept cieux Le glorifient » (XLVI, 17).

wa-'aḏinaʇ li-rabbi-hā
« Il (le ciel) écoute son Seigneur » (LXXXIV, 2).

'an ʇaqūma s-samā'u... bi-'amri-h
« Que le ciel exécute... son ordre » (XXX, 24).

fa-mā bakaʇ ʿalay-himu s-samā'
« Le ciel n'a pas pleuré sur eux » (XLIV, 28).

'innā ʿaraḍnā l-'amānaʇa ʿalā s-samawāli... fa-'abayna 'an yaḥmilna-hā wa-'ašfaqna min-hā
« Nous avons proposé le dépôt aux cieux... Ils refusèrent « de s'en charger et en eurent peur » (XXXIII, 72).

fa-qāla la-hā wa-li-l-'arḍ
« Il dit à lui et à la terre » (XLI, 10).

wa-yā samā'u 'aqliʿī
« O ciel ! cesse [de pleuvoir] » (XI, 46).

1. Cf. *supra*, 6, note 1, la définition de la « personnification » par Littré.

« Le ciel » est employé en métonymie. Il remplace « la pluie » :

wa-'arsalnā s-samā'a ʿalay-him midrāran
« Nous envoyâmes le ciel sur eux en averses » (VI, 6). Cf. XI, 54; LXXI, 10.

Le Coran ne se sert pas du mot ciel pour créer des métaphores. Par contre, ce nom figure dans trois comparaisons :

sābiqū 'ilā maġfiratin min rabbi-kum wa-jannatin ʿarḍu-hā ka-ʿarḍi s-samawāti wa-l-'arḍ.
« Accourez à un pardon de votre Seigneur et à un paradis « dont la largeur est comme la largeur du ciel et de la terre » (LVII, 21).

A comparer à III, 127, où il n'y a pas d'instrument de comparaison.

wa-man yušrik bi-llāhi fa-ka-'anna-mā ḫarra mina s-samā'
« Quiconque associe à Dieu [d'autres divinités], on dirait « qu'il tombe du ciel » (XXII, 32).

wa-man yurid 'an yuḍilla-hu yajʿal ṣadra-hu ḍayyiqan... ka-'anna-mā yaṣṣaʿʿadu fī s-samā'
« Celui qu'Il veut égarer, Il rend sa poitrine étroite... comme « s'il escaladait le ciel » (VI, 125).

§ 2. — Le **soleil** et la **lune** sont, eux aussi, animés, personnifiés :

... wa-š-šamsa wa-l-qamara kullun fī falakin yasbaḥūn
« ... Le soleil et la lune : chacun nage dans une sphère « céleste » (XXI, 34). Cf. XXXVI, 40.

'a-lam tara 'anna llāha yasjudu la-hu... š-šamsu wa-l-qamar
« Ne vois-tu pas que devant Dieu se prosternent... le soleil « et la lune » (XXII, 18).

wa-man ḫalaqa s-samawāti... wa-saḫḫara š-šamsa wa-l-qamar
« Qui a créé les cieux... et a assujetti le soleil et la lune « à une marche » (XXIX, 61). Cf. XXXV, 14; XXXIX, 7.

§ 3. — Les **étoiles** se prosternent également devant Dieu :

'a-lam tara 'anna llāha yasjudu la-hu... n-nujūm
« Ne vois-tu pas que devant Dieu se prosternent... les « étoiles » (XXII, 18).

wa-mina l-layli fa-sabbiḥ-hu wa-'idbāra n-nujūm
« Glorifie-Le une partie de la nuit, lorsque les étoiles tour-
« nent le dos [pour s'en aller] » (LII, 49).

an-najmu ṯ-ṯāqib
« L'étoile perçant [l'obscurité] » (LXXXVI, 3)

semble être pris au sens propre. Cf. XXXVII, 10.

Les divisions du temps.

Nous avons quelques figures et comparaisons se rapportant à l'heure, au jour, au mois et à l'année. Nous les citerons ici, parce qu'elles sont fondées sur le mouvement des astres.

§ 4. — **Heure**, *sā'ah*, sans article, se rencontre au sens propre, VII, 32; X, 50; XVI, 63.

Avec article, « l'heure », *as-sā'ah*, prend une valeur particulière, considérable, pour désigner l'Heure à laquelle le monde prendra fin, la Résurrection se fera, le Jugement aura lieu :

wa-mā yudrī-ka la-'alla s-sā'ata qarīb
« Qu'en sais-tu ? Peut-être que l'Heure est proche » (XLII, 16).

Cf. VII, 186; XVI, 79; XVIII, 20; XIX, 77; XXI, 50; XXV, 12; XXXI, 34; XXXIII, 63; XLI, 47; XLII, 17; XLIII, 61, 85; LIV, 46; XLV, 31; LXXIX, 42.

On la trouve personnifiée :

'iqtarabati s-sā'ah
« L'Heure s'est approchée » (LIV, 1).

wa-'anna s-sā'ata 'ātiyatun lā rayba fī-hā
« L'Heure viendra, sans nul doute » (XXII, 7).

Cf. VI, 40; XII, 107; XV, 85; XXII, 54; XL, 61; XLIII, 66; XLVII, 20 où le verbe *'atā*, « venir », est employé. Ailleurs, c'est le verbe *jā'a*, « venir » également. Cf. VI, 31; XLVII, 20. Ailleurs encore, le verbe *qāma*, « se lever » :

wa-yawma ṯaqūmu s-sā'ah
« Le jour où se lèvera l'Heure » (XXX, 11).

Cf. XXX, 13, 54; XL, 49; XLV, 26; XVIII, 34; XLI, 50.

« Eloigner quelqu'un de l'Heure », c'est « l'empêcher de croire à son arrivée » :

fa-lā yaṣuddunna-ka 'an-hā man lā yu'minu bi-hā
« Que celui qui ne croit pas en Elle ne t'en détourne pas » (XX, 17).

L'Heure tremble :

'iṯṯaqū rabba-kum 'inna zalzalata s-sā'ati šay'un 'aẓīm
« Craignez votre Seigneur, car le tremblement de l'Heure « est chose effrayante » (XXII, 1).

Elle peut être vue :

ka-'anna-hum yawma yarawna-hā lam yalbaṯū 'illā 'ašiyyaṯan 'aw ḍuḥā-hā
« Le jour où ils la verront, on dirait qu'ils ne sont restés « qu'une soirée ou sa matinée » (LXXIX, 46).

Elle voit :

'iḏā ra'at-hum min makānin ba'īdin sami'ū la-hā ṯaġayyuẓan wa-zafīran
« Lorsqu'Elle les voit de loin, ils entendront d'Elle des cris « de fureur et des mugissements » (XXV, 13).

§ 5. — Le **jour**, *al-yawm*, se trouve au sens propre, XXX, 54, etc.

Il est employé, par métonymie, pour « ce qui s'y produit » :

wa-'innī 'aḫāfu 'alay-kum 'aḏāba yawmin muḥīṭ
« Je crains pour vous le supplice d'un jour enveloppant » (XI, 85); LXXIII, 17 : « Un jour qui blanchit les cheveux « des enfants. »

Cf. XI, 28, avec *yawmun 'alīm*, « jour douloureux », et XI, 3, avec *yawmun kabīr*, « grand jour » (= important).

Au pluriel, ce nom sert à désigner, toujours par métonymie, « les victoires » :

wa-tilka l-'ayyāmu nudāwilu-hā bayna n-nās
« Et ces journées [victorieuses] nous les accordons à tour « de rôle aux hommes » (III, 134).
'ayyamu llāh, « Les journées de Dieu » (XIV, 5)

désignent les jours où les châtiments célestes s'abattirent sur les générations impies.

Signalons enfin quelques périphrases, servant à désigner le Jugement dernier, où figure le nom *yawm*, « jour » :

yawm ad-dīn, « Jour de la rétribution » (I, 3).
yawm at-tanād, « Jour de l'appel réciproque » (XL, 34).
yawm al-faṣl, « Jour de la séparation » (XXXVII, 21).

Cf. LXXVII, 13, 14, 38; LXXVIII, 17, etc.

Ce sont là des métonymies servant à décrire les différents aspects de ce grand jour. Leur effet sur l'auditeur arabe est certain.

§ 6. — Le **mois**, *aš-šahr*, se trouve au sens propre II, 181.

Au même verset, ce mot, figurant encore deux autres fois, désigne « le croissant » et « le mois ».

fa-man šahida min-kumu š-šahra fa-l-yaṣum-h
« Celui d'entre vous qui voit la nouvelle lune, qu'il « la « jeûne »,

c'est-à-dire qu'il jeûne le mois tout entier.

Ce mot, au sens propre, se trouve dans une comparaison :

laylatu l-qadri ḫayrun min 'alfi šahr
« La nuit du *qadr*[1] est préférable à mille mois » (XCVII, 3).

Il convient de remarquer que M. Sister classe cette comparaison parmi les figures se rapportant aux astres, sous prétexte que le mot *šahr* signifie, ici, lune[2]. Ce qui ne paraît pas exact.

1. Nuit dans laquelle, selon « la tradition », tout le Coran (ou son début) aurait été révélé à Muḥammad. Cf. le commentaire de Bayḍāwī à propos de XCVII, 3.
2. Cf. Sister, 14.

§ 7. — L'**année**, *as-sanah*, se rencontre au sens propre II, 90, etc., et dans une comparaison :

wa-'inna yawman 'inda rabbi-ka ka-'alfi sanatin mim-mā ta'uddūn

« Et un jour [aux yeux] de ton Seigneur est comme mille « ans de ce que vous comptez » (XXII, 46).

Les phénomènes et les éléments de la nature

Les tropes dont le thème est emprunté aux phénomènes de la nature sont plus nombreux et plus intéressants que ceux empruntés au ciel, aux étoiles et à la division du temps.

§ 8. — Le **vent**, *ar-rīḥ*, obéit à une autorité :

fa-saḫḫarnā la-hu r-rīḥ

« Nous lui avons soumis le vent » (XXXVIII, 35). Cf. XXI, 81.

Au XV, 22, on a « les vents fécondants » *lawāqiḥ*, c'est-à-dire amenant la pluie.

Ce mot donne naissance à une métaphore :

wa-lā tanāza'ū fa-tafšalū wa-taḏhaba rīḥu-kum

« Ne vous disputez pas, car vous échoueriez et votre vent « s'en irait » (VIII, 48).

Cette dernière expression signifie « vous perdriez l'avantage que vous avez sur l'ennemi », ou, en style imagé, « et tomberait le vent qui, pour vous, s'est levé favorable ».

On rencontre ce nom dans :

mā yunfiqūna fī hāḏihi l-ḥayāti d-dunyā ka-maṯali rīḥin fī-hā ṣirrun 'aṣābat ḥarṯa qawmin ẓalamū 'anfusa-hum fa-'ahlakat-h

« Ce qu'ils (les Infidèles) dépensent en cette vie d'ici-bas, « est comme la parabole d'un vent accompagné de gelée qui « atteint le labour d'un peuple injuste envers lui-même, et « l'anéantit » (III, 113).

§ 9. — L'expression métaphorique :

'af'idatu-hum hawā', « leur cœur [est] air »

qui s'applique aux hommes terrifiés quand ils comparaissent devant Dieu, paraît signifier, « leur cœur est vide de pensées par l'effroi ». La voici dans le contexte :

... muhṭ'īna muqni'ī ru'ūsi-him lā yarłddu 'ilay-him ṭarfu-hum wa-'af'idatu-hum hawā'

« [Ils viendront] en courant, tête basse, sous le bandeau; « leurs paupières ne se refermant plus et leur cœur [est] « air » (XIV, 44).

Cette métaphore ne manque pas de hardiesse.

§ 10. — Le **nuage**, *as-saḥāb*, est obligé, par ordre de Dieu, de se maintenir entre le ciel et la terre :

'inna fī ẖalqi s-samawāti... wa-s-saḥābi l-musaẖẖari bayna s-samā'i wa-l-'arḍi la-'āyatin li-qawmin ya'qilūn

« Dans la création des cieux... et dans les nuages retenus « [par ordre] entre le ciel et la terre [se trouvent] des signes « pour les hommes d'entendement » (II, 159).

Ce mot se rencontre dans une comparaison :

wa-tarā l-jibāla taḥsabu-hā jāmidatan wa-hiya tamurru marra s-saḥāb

« Tu vois les montagnes, tu crois qu'elles sont immobiles, « alors qu'elles passent comme passent les nuages » (XXVII, 90).

§ 11. — La **pluie**, *al-ġayṯ* (et la végétation qui en résulte) se trouve dans une parabole :

'i'lamū 'anna-mā l-ḥayātu d-dunyā la'ibun wa-lahwun... ka-maṯali ġayṯin 'a'jaba l-kuffāra nabātu-hu ṯumma yahīju fa-tarā-hu muṣfarran ṯumma yakūnu ḥuṭāman

« Sachez que la vie d'ici-bas est un jeu et un amusement... « telle la parabole d'une pluie qui émerveille les Infidèles par « sa végétation. Puis celle-ci monte drue et tu la vois jaunir. « Puis elle devient paille hachée » (LVII, 19).

Cf. X, 25; XVIII, 43 où le mot *ġayṯ*, « pluie », est remplacé par *mā'*, « eau » (venant du ciel).

Il convient de noter que, dans ces trois paraboles, l'élément

« pluie » est secondaire par rapport à l'idée générale de la parabole qui peut être résumée comme suit : la vie d'ici-bas est éphémère, telle la vie des plantes (dans un pays sec).

§ 12. — L'**averse**, *aṣ-ṣayyib*, accompagnée des caractéristiques de l'orage, figure l'état de « ceux qui ont troqué la bonne direction contre l'égarement » :

ka-ṣayyibin mina s-samā'i fī-hi ẓulumātun wa-raʿdun wa-barqun yajʿalūna 'aṣābiʿa-hum fī 'āḏāni-him mina ṣ-ṣawāʿiqi ḥaḏara l-mawti... yakādu l-barqu yaḫṭifu 'abṣāra-hum

« [Ils sont] comme une averse du ciel accompagnée de « ténèbres, tonnerre et éclair : ils se mettent les doigts dans « les oreilles pour ne pas entendre le fracas de la foudre, par « crainte de la mort... Peu s'en faut que l'éclair ne leur ravisse « la vue » (II, 18, 19).

§ 13. — Le **tonnerre**, *ar-raʿd*, est personnifié :

wa-yusabbiḥu r-raʿdu bi-ḥamdi-h

« Et le tonnerre proclame sa louange » (XIII, 14).

§ 14. — La **foudre**, *aṣ-ṣāʿiqah*, se rencontre dans une comparaison :

fa-'in 'aʿraḍū fa-qul 'anḏartu-kum ṣāʿiqatan miṯla ṣāʿiqati ʿĀd

« S'ils se détournent, dis : Je vous prédis une foudre comme « celle [qui a anéanti] Ad » (XLI, 12).

Bayḍāwī, dans son commentaire, interprète « foudre » par « châtiment sévère ».

§ 15. — La **lumière** donne naissance à plusieurs figures :

wujūhun yawma'iḏin musfirah

« Des visages, ce jour-là [seront] rayonnants » (LXXX, 38).

Il s'agit des visages des gens pieux au jour du Jugement dernier.

Le mot « clarté », *ḍiyā'*, se trouve au sens propre X, 5; XXVIII, 71.

Le Pentateuque est une clarté :

wa-la-qad 'ātay-nā Mūsā wa-Hārūna l-furqāna wa-ḍiyā'an wa-ḏikran li-l-muttaqīn

« Nous avons donné à Moïse et à Aron le Livre qui distingue « le bien du mal, clarté et enseignement pour ceux qui craignent « Dieu » (XXI, 49).

Le mot *nūr*, « lumière », est plus fréquent que le précédent. On le trouve au sens propre VI, 1 ; X, 5.

Ce nom est animé, personnifié. Il remplit les fonctions d'un guide :

yawma tarā l-mu'minīna wa-l-mu'mināti yas'ā nūru-hum bayna 'aydī-him

« Le jour où tu verras les Croyants et les Croyantes, leur « lumière courant devant eux » (LVII, 12).

Le plus souvent, la « lumière » est employée pour « la bonne direction » :

'a-wa-man kāna mayṭan fa-'aḥyaynā-hu wa-ja'alnā la-hu nūran yamšī bi-hi fī n-nās...

« Est-ce que celui qui était mort, auquel Nous avons donné « la vie et une lumière le guidant parmi les hommes... » (VI, 122).

Cf. II, 258, 259; V, 18 *bis*; VI, 122; XIII, 17; XIV, 1, 5; XXIV, 40; XXXIII, 42; XXXV, 20; XXXIX, 23; LVII, 9, 13, 18, 29; LXV, 11; LXVI, 8.

Le Coran est une « lumière » : Ceux qui suivent le Prophète

wa-n-nūra llaḏī 'unzil

« et la lumière descendue [du ciel] » (VII, 156),

ceux-là prospéreront. Cf. IV, 174; XLII, 52; LXIV, 8.

L'Evangile aussi, V, 50. Le Pentateuque également, V, 48; VI, 91. Ces livres révélés « jettent la lumière », III, 181; XXII, 8; XXXI, 19; XXXV, 23.

« La lumière de Dieu », c'est « sa direction », en l'occurence, « l'Islam » :

yurīdūna 'an yuṭfi'ū nūra llāh

« Ils veulent éteindre la lumière de Dieu » (IX, 32). Cf. LXI, 8.

La parabole du XXIV, 35, décrit Dieu « lumière » :

Allāhu nūru s-samawāti wa-l-'arḍi maṯalu nūri-hi ka-miškātin fī-hā miṣbāḥun al-miṣbāḥu fī zujājatin az-zujājatu ka-'anna-hā kawkabun durriyyun... nūrun ʿalā nūrin yahdī llāhu li-nūri-hi man yašā'...

« Dieu est la lumière des cieux et de la terre. L'exemple « de sa lumière est comme une niche où se trouve un luminaire. « Le luminaire est dans un vase de verre. Le vase semblerait « être une étoile brillante... Lumière sur lumière. Dieu conduit « vers sa lumière qui Il veut... »

§ 16. — Les **ténèbres**, *aẓ-ẓulumāt*, ne sont employées qu'au pluriel. On les trouve au sens propre, VI, 1, 97; XXVII, 64; XXXIX, 8. A comparer à :

wa-mā taṣquṭu min... ḥabbatin fī ẓulumāti l-'arḍ...

« Aucun grain ne tombe dans les ténèbres de la terre... » (VI, 59),

c'est-à-dire ne pénètre dans la terre.

Souvent ce mot est employé pour « les ténèbres de l'égarement » :

kitābun 'anzalnā-hu 'ilay-ka li-tuḫrija n-nāsa mina ẓ-ẓulumāti 'ilā n-nūr

« Livre que Nous t'avons fait descendre afin que tu tires « les gens des ténèbres à la lumière » (XIV, 1).

Cf. II, 258, 259; V, 18; VI, 39, 122; XIV, 5; XXXIII, 42; LVII, 9; LXV, 11.

Parfois, le contexte peut nous permettre d'interpréter ce nom par « l'erreur », XXXV, 20; XIII, 17.

Ailleurs, les « ténèbres » signifient les « noirs périls » :

qul man yunajjī-kum min ẓulumāti l-barri wa-l-baḥr

« Dis : qui vous sauvera des ténèbres de la terre et de la « mer » (VI, 63).

Les œuvres des Infidèles sont :

... ka-ẓulumātin fī baḥrin lujjiyyin yaġšā-hu mawjun min fawqi-hi mawjun min fawqi-hi saḥābun ẓulumātun baʿḍu-hā fawqa baʿḍin

« ... Comme des ténèbres dans une mer profonde, couverte « par des vagues superposées que surmontent des nuées : « ténèbres entassées les unes sur les autres... » (XXIV, 40).

§ 17. — La **nuit** est animée, personnifiée :

wa-l-layli 'iḏā 'adbar
« Par la nuit lorsqu'elle tourne le dos (pour s'en aller) » (LXXIV, 36).

Elle « emballe et porte[1] » :

wa-l-layli wa-mā wasaq
« Par la nuit et ce qu'elle emballe et porte » (LXXXIV, 17).

Elle passe, marche :

wa-l-layli 'iḏā yasri
« Par la nuit lorsqu'elle passe » (LXXXIX, 3).

Elle ne peut devancer le jour :

wa-lā l-laylu sābiqu n-nahār
« Et la nuit ne peut devancer le jour » (XXXVI, 40).

Elle couvre :

wa-l-layli 'iḏā yaġšā
« Par la nuit lorsqu'elle couvre » (XCII, 1).

Elle couvre le soleil (XCI, 4); elle couvre le jour (VII, 52). Elle couvre les visages des malfaiteurs (X, 28).

§ 18. — La **journée**, *an-nahār*, possède un visage (= un commencement) :

wajha n-nahār, « le visage de la journée » (III, 65).

Comme les êtres humains, elle a le sens de la vue :

huwa lladī ja'ala... n-nahāra mubṣiran
« C'est Lui qui fit... la journée capable de voir » (X, 68).

Cf. XVII, 13; XXVII, 88; XL, 63.

1. Cf. *Qāmūs*, III, 289; Bayḍāwī explique *wasaqa* par « réunir », « cacher ».

§ 19. — Le **matin**, *aṣ-ṣubḥ*, respire (= point) :

wa-ṣ-ṣubḥi 'iḏā tanaffas
« Par le matin quand il respire » (LXXXI, 18).

§ 20. — La **matinée**, *aḍ-ḍuḥā*, paraît être employée, par métonymie, à la place de la journée :

wa-'aġṭaša layla-hā wa-'aḫraja ḍuḥā-hā
« Il assombrit sa nuit et fit sortir sa matinée » (LXXIX, 29).

Cf. XCIII, 1-2.

§ 21. — Le **mirage** sert de comparaison aux œuvres des Infidèles :

wa-lladīna kafarū 'a'mālu-hum ka-sarābin bi-qī'atin
« Et ceux qui n'ont pas cru, leurs œuvres sont comme un « mirage dans un désert » (XXIV, 39).

A la fin du monde, les montagnes seront comme un mirage :

wa-suyyirati l-jibālu fa-kānat sarāban
« Et les montagnes, poussées, seront un mirage » (LXXVIII, 20).

§22. — L'**ombre** se rencontre au sens propre (XIII, 35 ; LXXVI, 14).

Les ombres, comme les personnes, se prosternent :

wa-li-llāhi yasjudu man fī s-samawāti wa-l-'arḍi ṭaw'an wa-kurhan wa-ẓilalu-hum
« Devant Dieu se prosternent ceux qui sont dans les cieux « et sur la terre bon gré mal gré ainsi que leurs ombres » (XIII, 16).

Dans le verset suivant, l'ombre, évoquant la fraîcheur, paraît désigner, d'après le contexte, le lieu où elle se trouve (le Paradis) :

wa-mā yastawī l-'a'mā wa-l-baṣīr... wa-lā ẓ-ẓillu wa-lā l-ḥarūr
« L'aveugle et celui qui voit ne sont pas égaux, de même « l'ombre et la chaleur » (XXXV, 20).

Ceux qui n'auront pas adoré Dieu seront enveloppés d'ombres[1] de feu :

la-hum min fawqi-him ẓulalun mina n-nār
« Ils auront au-dessus d'eux des ombres de feu » (XXXIX, 18).

La montagne est comparée à une ombre :

wa-'iḏ naṯaqnā l-jabala fawqa-hum ka-'anna-hu ẓullaṯun
« Et lorsque Nous dressâmes la montagne au-dessus d'eux « comme si elle était une ombre » (VII, 170).

Les vagues aussi :

wa-'iḏā ġašiya-hum mawjun ka-ẓ-ẓulali da'ū llāh
« Et quand ils sont couverts de vagues semblables à des « ombres, ils implorent Dieu » (XXXI, 31).

§ 23. — Le **feu** est personnifié :

ṯad'ū man 'adbara wa-ṯawallā
« Il appellera celui qui se retournait et s'en allait » (LXX, 17).

bal ṯa'tī-him baġṯaṯan fa-ṯabhaṯu-hum fa-lā yasṯaṭī'ūna radda-hā
« Il vient à eux à l'improviste, les laissant interdits et inca- « pables de l'éloigner » (XXI, 41).

Il remplace, par métonymie, « l'idolâtrie » : la conséquence de l'acte est employée au lieu de l'acte lui-même :

wa-yā qawmi... 'ad'ū-kum 'ilā n-najāṯi wa-ṯad'ūn-ī 'ilā n-nār
« O mon peuple !... Je vous appelle au salut, et vous, vous « m'appelez au feu ! » (XL, 44).
(C'est Muḥammad qui parle.) Cf. II, 221.

L'expression « manger du feu » signifie « souffrir atrocement » : « Ceux qui gardent le secret sur ce que Dieu a fait descendre du Livre et le vendent à prix modique » :

1. Le nom *ẓullah*, pluriel *ẓulal*, désigne tout objet protégeant contre le soleil, c'est-à-dire mettant à l'ombre. Nous avons traduit par « ombre ». Le mot « ombrelle » nous a paru par trop précis.

'ūlā'ika mā ya'kulūna fī buṭūni-him 'illā n-nār
« Ceux-là ne mangent dans leurs ventres que le feu » (II, 169).

Cf. IV, 11.

« Allumer du feu » c'est « susciter une discorde », « exciter à la guerre » :

kulla-mā 'awqadū nāran 'aṭfa'a-hā llāh
« Chaque fois qu'ils allument un feu, Dieu l'éteint » (V, 69).

Le cas de ceux qui ont troqué la bonne direction contre l'égarement est :

ka-maṯali llaḏī stawqada nāran fa-lammā 'aḍā'at mā ḥawla-hu ḏahaba llāhu bi-nūri-him...
« Comme la parabole de celui qui chercha à allumer du feu. « Lorsqu'il éclaira ce qui se trouvait autour de lui, Dieu « emporta leur lumière » (II, 16).

Pour dire que les cheveux de la tête ont blanchi, le Coran se sert de l'expression :

wa-štaʿala r-ra'su šayban
« La tête s'est enflammée de blancheur (= de cheveux blancs) » (XIX, 3).

§ 24. — La **cendre** se rencontre dans une parabole doublée d'une comparaison :

*maṯalu llaḏīna kafarū bi-rabbi-him 'aʿmālu-hum ka-ramādin išta*dd*at bi-hi r-rīḥu fī yawmin ʿāṣifin*
« L'état de ceux qui ne croient pas en leur Seigneur [est tel « que] leurs œuvres sont comme une cendre dispersée par le « vent un jour d'orage » (XIV, 21).

§ 25. — L'**eau** et les verbes et noms qui s'y rapportent, sont assez nombreux dans le Coran.

L'eau se rencontre au sens propre L, 9, etc.
Le sperme est appelé « eau humble, méprisée » :

'a-lam naḫluq-kum min mā'in mahīn
« Ne vous avons-Nous pas créés d'une eau humble ? » (LXXVII, 20).

Le verbe « couler », *jarā*, est au sens propre LV, 50. Il donne naissance à une métaphore quelque peu éteinte :

'a-lam tara 'anna l-fulka tajrī fī l-baḥri bi-ni'mati llāh
« Ne vois-tu pas que les navires coulent (= voguent) en « mer par la grâce de Dieu ? » (XXXI, 30).

Cette métaphore se développe encore plus dans certains versets où elle affecte à la fois le verbe et le nom :

... aš-šamsa wa-l-qamara kullun yajrī...
« ... le soleil et la lune, chacun coule... » (XXXIX, 7).

Cf. XXXI, 28; XXXV, 14.

A l'instar du soleil et de la lune, le vent coule :

fa-saḫḫarnā la-hu r-rīḥa tajrī bi-'amri-h
« Nous lui avons soumis le vent coulant sur son ordre » (XXXVIII, 35; XXI, 81).

« Déborder », « déverser », *'afāḍa*, est au sens propre VII, 48; V, 86; IX, 93. Il est métaphorique dans :

fa-'iḏā 'afaḍtum min 'Arafātin fa-ḏkurū llāh
« Lorsque vous vous déverserez du mont Arafat, glorifiez « Dieu » (II, 194),

c'est-à-dire lorsque vous quittez le mont Arafat. Cf. II, 195 *bis*.

La métaphore est plus expressive encore ici :

... la-massa-kum fī-mā 'afaḍtum fī-hi 'aḏābun 'aẓīm
« Un grand supplice vous aurait atteint à cause de ce en « quoi vous avez débordé » (XXIV, 14).

c'est-à-dire à cause des propos libres et injurieux que vous avez tenus. Cf. X, 62; XLVI, 7.

Le verbe *ṭaġā*, « déborder » aussi, se trouve au sens propre LXIX, 11. Il est au figuré dans :

'allā taṭġū fī l-mīzān
« Ne soyez pas débordants dans la balance » (LV, 7),

c'est-à-dire ne pratiquez pas la fausse mesure.

Il apparaît aussi au figuré avec le sens d' « être intempérant » :

kulū min ṭayyibāti mā razaqnā-kum wa-lā taṭġū fī-h
« Mangez des bonnes choses que Nous vous avons données, « et n'y soyez pas débordants » (XX, 83).

La quatrième forme de ce verbe nous donne le sens d' « induire en erreur » :

qāla... rabba-nā mā 'aṭġaytu-hu wa-lākin kāna fī ḍalālin ba'īd
« Il dit... Seigneur ! Je ne l'ai pas fait déborder (je ne l'ai « pas induit en erreur), mais il était dans un égarement pro- « fond » (L, 26).

Ce concept s'oppose en effet à celui de « bonne direction » :

man yuḍlili llāhu fa-lā hādiya la-hu wa-yaḏaru-hum fī ṭuġyāni-him ya'mahūn
« Quiconque Dieu égare, n'a pas de guide (pour lui montrer « la voie droite) et Il les laisse, dans leur débordement, se « débattre » (VII, 185).

De même :

fa-staqim ka-mā 'umirta wa-man tāba ma'a-ka wa-lā taṭġū
« Va droit, comme tu as reçu l'ordre [de le faire] avec ceux « qui se sont repentis avec toi et ne soyez pas débordants » (XI, 114).

c'est-à-dire ne transgressez pas les ordres et les lois. Cf. LXVIII, 31 ; V, 72 ; V, 69 ; XVII, 62 ; XVIII, 79 ; XXIII, 77 ; X, 12 ; VI, 110 ; XXXVII, 29 ; II, 14 ; LXXIX, 37.

De même encore :

'a-lam tara kayfa fa'ala rabbu-ka bi'Ād... alladīna ṭaġaw fī l-bilād fa-'akṯarū fī-hā l-fasād
« Ne vois-tu pas comment ton Seigneur s'est comporté à « l'égard des Adites... qui se sont montrés tyrans dans le « monde, y multipliant le scandale » (LXXXIX, 5, 10, 11).

Cf. LIII, 53 ; XCVI, 6 ; XX, 25, 45, 47 ; LXXIX, 17 ; XXXVIII, 55 ; LXXVIII, 22 ; LII, 32 ; LI, 53.

Il arrive parfois que le mot ne présente pas un sens très précis :

mā zāġa l-baṣaru wa-mā ṭaġā
« La vue n'a pas dévié et n'a pas quitté son objectif en le « débordant (?) » (LIII, 17). Cf. XCI, 11; LXIX, 5.

§ 26. — La **masse d'eau**, *al-ġamrah*, est employée pour « l'ignorance », « l'insouciance » :

alladīna hum fī ġamratin sāhūn
« Ceux qui sont dans une masse d'eau, inattentifs » (LI, 11).

Cf. XXIII, 56, 65.

Le pluriel de *ġamrah* signifie « affres » :

wa-law tarā 'iḏi ẓ-ẓālimūna fī ġamarāti l-mawt
« Et si tu voyais les injustes [se débattre] dans les affres « de la mort » (VI, 93).

§ 27. — Le verbe *māja*, **onduler**, « s'agiter », « tourbillonner », se rencontre au figuré dans :

wa-taraknā ba'ḍa-hum yawma'iḏin yamūju fī ba'ḍ
« Nous laissâmes, ce jour-là, les uns tourbillonner dans les « autres » (XVIII, 99).

§ 28. — L'**écume**, *az-zabad*, remplace, dans une longue parabole, « les choses éphémères ». Cf. XIII, 18.

§ 29. — Les impies seront réduits à des **débris roulés par un torrent**, *ġuṭā'* :

fa-'aḫaḏat-humu ṣ-ṣīḥatu bi-l-ḥaqqi fa-ja'alnā-hum ġuṭā'an
« Un cri (de terreur) les saisit : Ce fut justice, Nous en « fîmes des débris roulés par un torrent » (XXIII, 43).

Les couleurs.

On relève quelques figures tirées du noir, du blanc et du bleu.

§ 30. — Le **noir** est l'emblème de la tristesse :

wa-'iḏā buššira 'aḥadu-hum bi-l-'unṯā ẓalla wajhu-hu muswaddan

« Et quand, à l'un d'eux est annoncée [la naissance d'] « une fille, sa mine reste noire » (XVI, 60). Cf. XLIII, 16.

§ 31. — Le **noir** peut exprimer l'humilité, le **blanc**, la joie et la gloire :

yawma tabyaḍḍu wujūhun wa-taswaddu wujuhun fa-'ammā lladīna s-waddat wujūhu-hum 'a-kafartum ba'da 'īmāni-kum fa-ḏūqū l-'aḏāba bi-mā kuntum takfurūn

« Le jour où des faces seront blanches et d'autres noires. « Quant à ceux dont les faces seront noires : « Avez-vous « apostasié [leur dira-t-on] après avoir cru ? » Goûtez donc « le supplice, en punition de votre infidélité » (III, 102).

Cf. III, 103; XXXIX, 61.

§ 32. — Le **bleu** est détesté des Arabes[1]. Les criminels seront donc bleus au Jugement dernier :

wa-naḥšuru l-mujrimīna yawma'iḏin zurqan

« Et Nous réunirons les criminels, ce jour-là, bleus » (XX, 102).

Le paysage.

Sous ce titre, nous groupons les figures tirées de la terre, des montagnes, des vallées, etc.

§ 33. — La **terre**, *al-'arḍ*, est parfois considérée comme une personne vivante. Dieu lui adresse la parole et elle lui répond :

ṯumma stawā 'ilā s-samā'i wa-hiya duḫānun fa-qāla' la-hā wa-li-l-'arḍi 'tiyā ṭaw'an 'aw karhan qālatā 'ataynā ṭā'i'īn

« Puis, Il se dirigea vers le ciel, encore en fumée, et lui dit « et [dit] à la terre : Venez de gré ou de force. Ils dirent : « Nous voici venus obéissants » (XLI, 10).

Cf. XI, 46, où il est dit à la terre d'absorber son eau ; XXXIII, 72, Dieu propose le dépôt du Coran à la terre qui refuse de s'en charger et en a peur ; XCIX, 5, Dieu donne à la terre la révélation ; X, 25,

1. Cf. Bayḍâwī, à propos de XX, 102.

la terre prend ses ornements et se pare; XCIX, 4, elle raconte son histoire; XXX, 24, elle exécute les ordres de Dieu; XVII, 46, elle le glorifie; LXXXIV, 5, elle écoute son Seigneur; XLIV, 28, elle ne pleure pas; XLI, 39, elle est « humble », *ḫāšiʿah*; LXXIII, 14, elle « frissonne », *tarjufu*.

L'expression « la terre qui devient étroite » (aux yeux d'une personne) signifie que « cette personne a le cœur oppressé, qu'elle court un danger » :

wa-yawma Ḥunaynin ʾiḏ ʾaʿjabatkum kaṯratu-kum fa-lam tuġni ʿan-kum šayʾan wa-ḍāqat ʿalay-kumu l-ʾarḍu bi-mā raḥubat ṯumma wallaytum mudbirīn

« Au jour de Ḥunayn où votre nombre, dont vous étiez « fiers, ne vous servit de rien; la terre en sa vaste étendue « fut étroite pour vous, et vous vous êtes enfuis » (IX, 25).

Pour donner un conseil de modestie, le Coran se sert de l'expression :

lā tamši fī l-ʾarḍi maraḥan ʾinna-ka lan taḫriqa l-ʾarḍ

« Ne marche pas sur terre avec ostentation [car] tu n'arri- « veras jamais à la transpercer... » (XVII, 39).

Les impies tremblent comme la terre :

massat-humu l-baʾsāʾu wa-ḍ-ḍarrāʾu wa-zulzilū

« La misère et le malheur les touchèrent et ils se mirent « à trembler » (II, 210).

Dieu ressuscitera les morts comme Il ressuscite, par la pluie, les terres mortes :

wa-llaḏī nazzala mina s-samāʾi māʾan bi-qadarin fa-ʾanšarnā bi-hi baldatan maytan ka-ḏālika tuḫrajūn

« Et [c'est Lui] qui fit descendre du ciel une eau avec « mesure, grâce à laquelle Nous ressuscitâmes une terre morte, « ainsi on vous sortira [des tombes][1] » (XLIII, 10).

Cf. VII, 55; XXXV, 10; L, 9-11.

1. Il est curieux de noter, dans cette phrase, le passage de la 3e personne du singulier à la 1re personne du pluriel. Ce changement du sujet grammatical n'est pas rare dans le Coran.

§ 34. — Pour l'expression « errer de val en val » (XXVI, 225), cf. *supra*, p. 68 et *infra*, § 429.

§ 35. — Le mot **montagne**, *jabal* (*ʿalam*, *ṭawd*, *wazar*), se rencontre au sens propre LXXIII, 14; XIV, 47.

La montagne est qualifiée, entre autres, par le mot *rāsī*, « fixe », qui a fini par la désigner :

wa-jaʿalnā fī l-'arḍi rawāsiya 'an tamīd
« Nous avons posé sur terre des [montagnes] fixes, afin « qu'elle n'oscille pas » (XXI, 32).

Cf. XIII, 3; XV, 19; XVI, 15; XXVII, 62; XLI, 9; L, 7; LXXVII, 27.

La montagne est personnifiée :

wa-saḫḫarnā maʿa Dāwūda l-jibāla yusabbiḥna...
« Nous avons soumis à David les montagnes qui glorifient... » (XXI, 79).

Cf. XXXVIII, 17; XXII, 18, elles se prosternent devant Dieu; XXXIII, 72, elles refusent le dépôt qu'Il leur propose; XXXIV, 10, Dieu leur demande de chanter avec David; XXXVIII, 17, elles sont soumises; LXXIII, 14, elles frissonnent; LII, 10, elles marchent; LIX, 21, la montagne est « humble », *ḫāšiʿ*.

Les nuages épais et gros sont des montagnes :

wa-yunazzilu mina s-samā'i min jibālin fī-hā min baradin
« Il fait descendre du ciel des montagnes chargées de grêle » (XXIV, 43).

« Atteindre la hauteur des montagne » c'est « être important » :

lā tamši fī l-'arḍi maraḥan... lan tabluġa l-jibāla ṭūlan
« Ne marche pas sur terre avec ostentation... [car] tu n'at- « teindras jamais la hauteur des montagnes » (XVII, 39).

Les vagues sont comparées à des montagnes :

wa-hiya tajrī... fī mawjin ka-l-jibāl
« Elle (l'arche) voguait... sur des vagues [hautes] comme « les montagnes » (XI, 44).

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

Les navires aussi :

wa-min 'āyāti-hi l-jawārī fī l-baḥri ka-l-'a'lām
« Un de ses signes [miraculeux], les navires [voguant] « sur mer comme les montagnes » (XLII, 31).

Cf. LV, 24; XXVI, 63, les deux parties de la mer fendue par le bâton de Moïse sont comme de grandes montagnes; LXXV, 11, la « montagne », *wazar*, est comparée à un « refuge ».

§ 36. — Le **plateau**, *an-najd*, est employé, selon Bayḍāwī, pour la voie du bien ou du mal :

wa-hadaynā-hu n-najdayn
« Et Nous lui avons montré les deux plateaux » (XC, 10),

mais le sens du mot n'est clair pour personne.

§ 37. — La **montée**, *al-'aqabah*, symbolise « une action difficile à accomplir » : Libération d'un esclave ou entretien de personnes durant une famine :

fa-lā qtaḥama l-'aqabah
« Il n'a pas [osé] se lancer dans la montée » (XC, 11).

Cf. XC, 12.

L'expression :

sa'urhiqu-hu ṣa'ūdan
« Je l'accablerai d'un sentier dur à monter » (LXXIV, 17),

paraît signifier : « Je lui ferai goûter des souffrances atroces ».

§ 38. — Le **bord caduc d'un abîme**, *šafā jurufin hār*, se rencontre dans une comparaison :

'a-fa-man 'assasa bunyāna-hu 'alā taqwā mina llāhi... ḫayrun 'am-man 'assasa bunyāna-hu 'alā šafā jurufin hārin
« Est-ce que celui qui bâtit son édifice (mosquée) sur le « fondement de la crainte de Dieu... vaut mieux ou bien celui « qui bâtit son édifice sur le bord caduc d'un abîme ? » (IX, 110).

§ 39. — Le **bord**, *al-ḥarf*, se trouve au figuré dans :

wa-mina n-nāsi man ya'budu llāha 'alā ḥarfin
« Et il est des gens qui adorent Dieu sur un rebord » (XXII, 11),

c'est-à-dire « non de tout leur cœur ».

§ 40. — **Fosse**, **trou**, *ḥufrah*, se rencontre dans l'expression :

wa-kuntum 'alā šafā ḥufratin mina n-nāri fa-'anqaḏa-kum min-hā
« Vous étiez sur le bord d'une fosse de feu et Il vous en « délivra » (III, 99).

§ 41. — **Dune**, **tas de sable**, *kaṯīb*, est au sens propre dans :

wa-kānati l-jibālu kaṯīban mahīlan
« Et les montagnes seront des tas de sable mouvants » (LXXIII, 14).

C'est Dieu qui les transformera ainsi, à la fin du monde.

§ 42. — La **poussière**, *al-habā'*, est au propre LVI, 5-6, « les montagnes seront réduites en poussière ».

Elle est au figuré :

fa-ja'alnā-hu habā'an manṯūran
« Nous l'avons réduite en poussière dispersée » (XXV, 25).

Il s'agit de l'œuvre des Infidèles.

§ 43. — La **pierre**, *al-ḥajar*, est animée :

wa-'inna min-hā lamā yahbiṭu min ḫašyati llāh
« Il en est (des pierres) qui tombent, de peur de Dieu » (II, 69).

Les cœurs des Infidèles sont durs comme la pierre :

ṯumma qasat qulūbu-kum... fa-hiya ka-l-ḥijārati 'aw ašaddu qaswatan...
« Puis vos cœurs se durcirent... et ils sont comme les pierres « ou plus durs [encore] » (II, 69).

§ 44. — Le **roc**, *aṣ-ṣafwān*.

L'état de celui qui dépense son bien pour se faire remarquer des hommes... est figuré par :

maṯali ṣafwānin ʿalay-hi ṯurābun fa-'aṣāba-hu wābilun fa-ṯaraka-hu ṣaldan...

« La parabole d'un roc couvert de terre qu'une averse « atteint et laisse tout nu... » (II, 266).

§ 45. — La **mer**, *al-baḥr*, est employée au sens propre XVII, 109 *bis*; etc.

Elle est soumise à l'homme par ordre de Dieu :

Allāhu lladī saḫḫara la-kumu l-baḥr

« C'est Dieu qui vous a soumis la mer » (XLV, 11).

§ 46. — L'**isthme**, *al-barzaḫ*[1], est au sens propre XXV, 55; LV, 20.

Il est au figuré et paraît signifier « obstacle » :

min warā'i-him barzaḫun 'ilā yawmin yubʿaṯūn

« Derrière eux (les morts) il y a un *barzaḫ*, jusqu'au jour « de la résurrection » (XXIII, 102).

Les animaux.

§ 47. — Les **chameaux chargés**, *al-ʿīr*, sont employés, par métonymie, pour « leurs propriétaires » :

'ayyaṯuhā l-ʿīru 'inna-kum la-sāriqūn

« O chameaux chargés ! vous avez volé » (XII, 70).

Cf. XII, 82, où ils sont interrogés.

Les « corpulents », *al-budn*, ce sont les chameaux corpulents :

wa-l-budna jaʿalnā-hā la-kum min šaʿā'iri llāh

« Les corpulents, Nous les considérons comme une attention « de Dieu à votre égard » (XXII, 37).

Les étincelles du feu de l'Enfer sont comparées à des bûches, lesquelles sont comparées à des chameaux jaunes :

1. Ce mot est d'origine arabo-iranienne. Cf. *E. I.*, I, 685.

'inna-hā tarmī bi-šararin ka-l-qaṣri ka-'anna-hu jimālatun ṣufrun

« Il (le feu de l'Enfer) projette des étincelles [grosses] « comme des bûches : on dirait qu'elles sont des chameaux « jaunes » (LXXVII, 32-33).

Le sort des Criminels est comparé à celui de ceux qui n'ajoutent pas foi aux versets du Coran :

lā yadẖulūna l-jannata ḥattā yaliju l-jamalu fī sammi l-ẖiyāṭ

« Ils n'entreront au paradis que lorsque le chameau aura « passé par le trou d'une aiguille » (VII, 38)[1].

C'est Dieu qui « dompte », « rend docile », la terre, comme on « rend docile » un chameau ou un cheval :

huwa llaḏī ja'ala la-kumu l-'arḍa ḏalūlan

« C'est Lui qui fit, pour vous, la terre docile » (LXVII, 15),

unie, plate, facile à parcourir. Cf. XVI, 71, où il s'agit des chemins dociles, c'est-à-dire praticables.

Les Infidèles :

fa-šāribūna šurba l-hīm

« Boiront comme boivent les chameaux mourants de soif » (LVI, 55).

Le verbe *ḥaṣḥaṣa*, « s'appuyer sur les genoux pour se mettre debout » en parlant du chameau chargé, est employé avec le mot « vérité » pour dire qu'elle apparaît, se dresse :

al-'āna ḥaṣḥaṣa l-ḥaqq

« Maintenant la vérité s'est dressée » (XII, 51).

§ 48. — Les **chevaux** sont employés, par métonymie, pour les cavaliers :

wa-'ajlib 'alay-him bi-ẖayli-ka wa-rajli-k

« Lance contre eux tes chevaux et tes piétons (fantassins) » (XVII, 66).

1. A comparer à St-Matthieu, XIX, 24; à St-Marc, X, 25; à St-Luc, XVIII, 25.

Si les Infidèles trouvaient au moment du danger, un refuge,

la-wallaw 'ilay-hi wa-hum yajmaḥūn
« Ils s'y précipiteraient en galopant » (IX, 57).

La femme délaissée par son mari est comparée à « la jument que le cavalier ne monte plus », *al-mu'allaqah* :

wa-lan tastaṭī'ū 'an ta'dilū bayna n-nisā'i wa-law ḥaraṣtum fa-lā tamīlū kulla l-mayli fa-taḏarū-hā ka-l-mu'allaqah
« Vous ne pourrez jamais assurer l'équité entre les femmes, « même en vous y efforçant. Ne penchez donc pas tout à fait « [vers l'une d'elles] car vous en laisseriez [une autre] comme « la jument abandonnée par son cavalier » (IV, 128).

§ 49. — L'**âne**, *al-ḥimār*, a une voix très désagréable parce que trop élevée ;

wa-ġḍuḍ min ṣawti-ka 'inna 'ankara l-'aṣwāti la-ṣawtu l-ḥamīr
« Baisse (adoucis) ta voix, [car] la plus désagréable des voix « est celle des ânes » (XXXI, 18).

Les Criminels s'enfuient, lorsqu'ils entendent la parole de Dieu :

ka-'anna-hum ḥumurun mustanfirah
« On dirait qu'ils sont des onagres épouvantés » (LXXIV, 51).

L'état de ceux qui ont reçu le Pentateuque afin d'en observer les enseignements, mais ne les observent plus, est figuré par :

maṯali l-ḥimāri yaḥmilu asfāran
« La parabole de l'âne chargé de livres » (LXII, 5).

§ 50. — La **bête de somme**, *ad-dābbah*, se prosterne :

'a-lam tara 'anna llāha yasjudu la-hu... d-dawābb
« Ne vois-tu pas que, devant Dieu, se prosternent... les « bêtes » (XXII, 18).

Cf. XXVII, 84, où la bête parle.

Les Infidèles sont des bêtes :

'inna šarra d-dawābbi... allaḏīna kafarū
« Les pires bêtes... sont les Infidèles » (VIII, 57).

Cf. VIII, 22, où les sourds-muets (les Incroyants) sont comparés aussi aux bêtes.

§ 51. — Les **troupeaux**, *al-'an'ām*. Ceux qui ne veulent pas croire en la parole de Dieu sont :

ka-l-'an'āmi bal hum 'aḍall
« Comme les troupeaux ou plutôt plus égarés [encore] » (VII, 178). Cf. XXV, 46.

Les Infidèles jouissent et mangent :

ka-mā ta'kulu l-'an'ām
« comme mangent les troupeaux » (XLVII, 13).

§ 52. — La **brebis** est employée à la place de « la femme »[1] :

'inna... 'aḫī la-hu tis'un wa-tis'ūna na'jatan wa-liya na'jatun wāḥidatun
« Mon frère... a quatre-vingt-dix-neuf brebis et j'ai une « seule brebis » (XXXVIII, 22, 23).

§ 53. — Le **veau**, *al-'ijl*, est au propre, XI, 72.

Il est employé pour « le veau d'or », cf. II, 49, 51, 86, 87; VII, 146, 151; XX, 90 :

fa-'aḫraja la-hum 'ijlan... fa-qālū hāḏā 'ilāhu-kum
« Il leur sortit un veau... Ils dirent : Ceci est votre Dieu. »

§ 54. — Le **chien**, *al-kalb*, est, pour les Arabes, un animal vil, méprisable et lâche. L'état de l'Infidèle est exprimé par :

maṯali l-kalbi 'in taḥmil 'alay-hi yalhaṯ 'aw tatruk-hu yalhaṯ
« La parabole du chien qui, poursuivi ou laissé en paix, « halète toujours » (VII, 175).

§ 55. — Le **groin**, *al-ḫurṭūm*, est employé à la place du nez, par esprit de dénigrement :

sanasimu-hu 'alā l-ḫurṭūm
« Nous le marquerons sur le groin » (LXVIII, 16).

Il s'agit de celui qui traite de légendes les versets du Coran.

1. Cf. *supra*, 33, note 2.

§ 56. — **Dépouiller** une bête, *kašaṭa*, est au figuré :

wa-'iḏā s-samā'u kušiṭat
« Et lorsque le ciel sera dépouillé » (LXXXI, 11).

Le ciel est comparé à une bête égorgée à laquelle on enlève la peau. Il s'agit de la fin du monde.

Un synonyme de *kašaṭa* c'est *salaḫa*. La nuit est comparée à une bête égorgée. Le jour, c'est la peau de cette bête :

wa-'āyatun la-humu l-laylu naslaḫu min-hu n-nahāra fa-'iḏā hum muẓlimūn
« Un signe pour eux [est] la nuit que nous dépouillons du « jour et les voici dans les ténèbres » (XXXVI, 37).

Cf. VII, 174, on se dépouille des versets de Dieu, c'est-à-dire on s'en éloigne, on ne les reconnaît pas comme vrais; IX, 5, les mois sacrés se dépouillent, c'est-à-dire passent.

§ 57. — *al-'abtar*, désigne, au propre, l'animal auquel on a coupé la queue. Au figuré, il indique « la personne sans progéniture ». C'est dans ce dernier sens qu'on le trouve :

'inna šāni'a-ka huwa l-'abtar
« C'est celui qui te hait qui a la queue coupée » (CVIII, 3).

§ 58. — Les Criminels seront **conduits** à l'Enfer comme les animaux **à l'abreuvoir** :

wa-nasūqu l-mujrimīna 'ilā jahannama wirdan
« Nous conduirons les Criminels à la Géhenne pour s'y « abreuver » (XIX, 89).

Cf. XIX, 72, où l'enfer est considéré comme un abreuvoir [pour les Infidèles].

§ 59. — L'état des Infidèles est figuré par :

maṯali lladī yan'iqu bi-mā lā yasma'u 'illā du'ā'an
« La parabole du berger parlant aux troupeaux qui ne « perçoivent que des sons... » (II, 166).

Les oiseaux.

§ 60. — L'**oiseau**, *aṭ-ṭayr*, se rencontre au XXVII, 17, où il fait, avec d'autres oiseaux, le métier de soldat.

Il glorifie Dieu :

'a-lam tara 'anna llāha yusabbiḥu la-hu ṭ-ṭayr...
« Ne vois-tu pas que l'oiseau glorifie Dieu... » (XXIV, 41).

Cf. XXI, 79; XVI, 81, les oiseaux sont retenus, dans l'air, par Dieu.

L'oiseau est employé à la place de l'augure, du destin, XVII, 14; VII, 128; XXVII, 48; XXXVI, 18[1].

§ 61. — L'**aile**, *al-janāḥ*, au sens propre, VI, 38.

Les anges ont des ailes, XXXV, 1.

Dieu, s'adressant à Moïse, dit :

wa-ḍmum yada-ka 'ilā janāḥi-k
« Joins ta main à ton aile » (XX, 23),

c'est-à-dire mets-la sous ton aisselle. Cf. XXVIII, 32.

« L'aile », c'est aussi « le côté », « le flanc ». L'expression « baisse l'aile », dans :

wa-ḫfiḍ janāḥa-ka li-l-mu'minīn
« Baisse ton aile devant les Croyants » (XV, 88),

signifie incline-toi devant eux; autrement dit, sois modeste et bienveillant. Cf. XXVI, 215; XVII, 25.

Abraham ayant détruit les idoles, les Païens vinrent le trouver :

yaziffūn[2], « les ailes déployées » (XXXVII, 92),

c'est-à-dire rapidement.

§62. — Les Fidèles auront auprès d'eux (au Paradis) des femmes aux grands yeux et aux regards chastes :

ka-'anna-hunna bayḍun maknūn
« On dirait qu'elles sont des œufs couvés » (XXXVII, 48).

1. Cf. *supra*, 69, premier exemple.
2. Ce mot s'applique à l'autruche prenant son vol.

Les insectes.

§ 63. — La **fourmi**, *an-namlah*, parle :

qāla t namlatun yā 'ayyuha n-namlu dẖulū masākina-kum
« Une fourmi dit : O fourmis ! Entrez dans vos demeures » (XXVII, 18).

Un synonyme de *namlah*, c'est *ḏarrah* (ce mot peut signifier aussi atome, grain de poussière).

'inna llāha lā yaẓlimu miṯqāla ḏarrah
« Dieu ne lèsera [personne] pas même du poids d'une fourmi » (IV, 44). Cf. X, 62; XCIX, 7, 8.

§ 64. — La **mouche**, *aḏ-ḏubāb*, se trouve dans une parabole. Cet insecte est, dans l'ordre des créatures, un être vil. O gens ! Une parabole a été proposée, écoutez-la :

'inna llaḏīna tad'ūna min dūni llāhi lan yaẖluqū ḏubāban wa-lawi jtama'ū
« Ceux (les dieux) que vous invoquez en dehors d'Allah, «ne créeront jamais une mouche, même réunis » (XXII, 72).

§ 65. — Le **moustique**, *al-ba'ūḍah*, est plus vil encore que la mouche. Il se rencontre dans une parabole :

'inna llāha lā yastaḥī 'an yaḍriba maṯalan mā ba'ūḍatan
« Dieu n'a pas honte de proposer en exemple un moustique » (II, 24).

§ 66. — Les **papillons**, *al-farāš*, se trouvent dans une comparaison se rapportant au Jugement dernier :

yawma yakūnu n-nāsu ka-l-farāši l-maboṯūṯ
« Le jour où les gens seront comme les papillons éparpillés » (CI, 3).

§ 67. — L'**araignée**, *al-'ankabūt*, et sa toile, fournissent le thème d'une comparaison parabolique. L'état de ceux qui prennent en dehors d'Allah « des alliés », *'awliyā'a*, est décrit par :

maṯali l-'ankabūti ttaẖaḏat baytan wa-'inna awhana l-buyūti la-baytu l-'ankabūt

« La parabole de l'araignée qui a pris une demeure. Et la « demeure la plus fragile est celle de l'araignée » (XXIX, 40).

§ 68. — Les **sauterelles**, *al-jarād*, se trouvent dans une comparaison : les Infidèles sortiront des tombes à la fin du monde :

ka-'anna-hum jarādun muntašir

« Comme s'ils étaient des sauterelles répandues » (LIV, 7).

Les végétaux.

§ 69. — Le verbe *'anbata*, « faire pousser une plante », est employé au figuré :

wa-llāhu 'anbata-kum mina l-'arḍi nabātan

« Et Dieu vous fit pousser de la terre [comme] une plante » (LXXI, 16),

c'est-à-dire vous créa. Cf. III, 32.

§ 70. — Le **jardin**, *al-jannah*, se rencontre dans une comparaison parabolique. L'état de ceux qui dispensent leurs biens en vue de l'approbation de Dieu... est figuré par :

maṯali jannatin bi-rabwatin 'aṣāba-hā wābilun fa-'ātat 'ukula-hā ḍi'fayn

« L'exemple d'un jardin sur une colline, qu'une averse « atteint et voici qu'il donne une récolte double » (II, 267).

§ 71. — Les arbres se prosternent :

'a-lam tara anna llāha yasjudu la-hu... š-šajar

« Ne vois-tu pas que devant Dieu se prosternent ... les arbres ? » (XXII, 18).

Cf. LV, 5; VII, 21, « goûter l'arbre ». Cf. le § 137.

L'arbre se rencontre dans une comparaison parabolique. Une bonne parole est :

ka-šajaratin ṭayyibatin... tu'tī 'ukula-hā kulla ḥīn[1]

1. Ce mot signifie aussi « saison ». Cf. Bayḍāwī, à propos de XIV, 29-30.

« Comme un bon arbre... qui donne à tout moment de ses « fruits » (XIV, 29-30).

Par contre, une méchante (mauvaise) parole est :

ka-šajaratin ḫabīṯatin jtuṯṯat
« Comme un méchant (mauvais) arbre coupé » (XIV, 31).

§ 72. — Les figures empruntées au **palmier** et à son fruit sont assez nombreuses.

Le vent déchaîné par Dieu contre les Adites impies, les arrachait :

ka-'anna-hum 'a'jāzu naḫlin munqa'ir
« Comme s'ils étaient des stipes creux de palmiers » (LIV, 20).

Cf. LXIX, 7, les Impies gisent comme s'ils étaient des stipes « vides », *ḫāwī*, de palmiers.

Le **rameau de dattes**, *al-'urjūn*, se trouve dans une comparaison :

wa-l-qamara qaddarnā-hu manāzila ḥallā 'āda ka-l-'urjūni l-qadīm
« A la lune, nous avons assigné des phases [successives] « jusqu'à ce qu'elle [en] revînt comme un vieux rameau « de dattes » (XXXVI, 39).

Il s'agit de la lune à son dernier quartier.

Les caractéristiques du noyau de datte se rencontrent dans quelques métaphores :

La **pellicule du noyau**, *al-qiṭmīr*, est une chose insignifiante, sans valeur. Les Divinités que les Idolâtres invoquent :

mā yamlikūna min qiṭmīr
« ne possèdent pas même la pellicule du noyau de datte » (XXXV, 14).

La **fibre** de la fente du noyau, *al-faṯīl*, est également une chose sans importance, minime. Les Pieux, au Jugement dernier,

lā yuẓlamūna faṯīlan
« ne seront lésés pas même de la fibre de la fente du noyau « de datte » (XVII, 73). Cf. IV, 52, 79.

La **fente du noyau**, *an-naqīr*, est aussi une chose sans valeur, très petite. Les Croyants qui font le bien, seront récompensés :

wa-lā yuẓlamūna naqīran
« et ne seront lésés pas même de la fente du noyau de datte » (IV, 123). Cf. IV, 56.

§ 73. — Le **grain** (**de blé**), *al-ḥabbah*, se rencontre dans une comparaison parabolique. L'état de ceux qui dispensent leurs biens dans la voie de Dieu est décrit par :

maṯali ḥabbatin 'anbatat sab'a sanābila fī kulli sunbulatin mi'atu ḥabbatin
« La parabole du grain qui fait pousser sept épis, chaque « épis portant cent grains » (II, 263).

§ 74. — La **semence**, *az-zar'*, se rencontre dans une comparaison parabolique qui, d'après Muḥammad, se trouverait dans l'Evangile appliquée à ses propres disciples :

ka-zar'in 'aḫraja šaṭ'a-hu fa-'āzara-hu fa-staġlaẓa fa-stawā 'alā sūqi-hi yu'jibu z-zurrā'a li-yaġīẓa bi-himu l-kuffār
« [Ils sont] comme une semence qui germe, prend de la « vigueur, grossit et se dresse sur ses tiges, faisant l'admiration « des semeurs, et remplissant de dépit les Infidèles » (XLVIII, 29).

§ 75. — Le **Chiendent**, *an-najm*, se prosterne :

wa-n-najmu wa-š-šajaru yasjudān
« Le chiendent et les arbres se prosternent » (LV, 5).

§ 76. — **Fleur**, *zahrah*, Dieu n'accorde les biens matériels qu'à titre d'épreuve :

lā tamuddanna 'aynay-ka 'ilā mā matta'nā bi-hi 'azwājan min-hum zahrata l-ḥayāti d-dunyā
« Ne porte pas [donc] tes yeux sur les biens matériels que « Nous avons accordés à certains, [biens qui sont] la fleur « (l'éclat) de la vie d'ici-bas » (XX, 131).

§ 77. — **Epine**, *šawkah*, est employée pour la « difficulté » :

wa-tawaddūna 'anna ġayra ḏāti š-šawkati takūnu la-kum
« Vous aurez voulu combattre celle (la troupe) qui n'a « pas d'épines » (VIII, 7),

c'est-à-dire facile à vaincre parce qu'elle est peu nombreuse et mal armée.

§ 78. — **Grain de moutarde**, *ḥabbatu ḫardal*, est la quantité la plus petite qu'on puisse avoir. Dieu dressera des balances d'une sensibilité inégalable au jour du Jugement. Aucune âme ne subira d'injustice :

wa-'in kāna miṯqāla ḥabbatin min ḫardal
« Pas même du poids d'un grain de moutarde » (XXI, 48).

Cf. XXXI, 15, Dieu tiendra compte des bonnes actions, même si elles sont du poids d'un grain de moutarde.

§ 79. — L'**herbage**, *al-hašīm*, se trouve dans une comparaison. Dieu déchaîna contre les impies un seul cri :

fa-kānū ka-hašīmi l-muḥtaẓir
« Et ils furent comme l'herbage de celui qui construit un « bercail » (LIV, 31).

§ 80. — **Herbe**, *'aṣf*, se rencontre dans une comparaison : Dieu envoya contre les soldats du corps expéditionnaire yamenito-abyssin[1] un fléau qui

ja'ala-hum ka-'aṣfin ma'kūl
« Les laissa comme une herbe dévorée » (CV, 5).

Pierres précieuses et métaux.

§ 81. — **Perles**, *lu'lu'*, est au sens propre LXXVI, 19. Les éphèbes qui serviront les Justes du Paradis sont :

ka-'anna-hum lu'lu'un maknūn
« Comme des perles dans leur écrin » (LII, 24).

Cf. LVI, 22, qui nous montre les femmes du Paradis, aux grands yeux, comme les perles dans les écrins.

1. Les Arabes appellent ces troupes « les gens de l'Eléphant ». Cf. Bayḍāwī, à propos de CV, 1 et sqq.

§ 82. — Les **hyacinthes**, les **coraux**, *al-yāqūl*, *al-marjān*. Les femmes aux regards chastes du paradis sont :

ka-'anna-hunna l-yāqūtu wa-l-marjān
« Comme si elles étaient des jacinthes et des coraux » (LV, 58).

§ 83. — Le verbe **rouiller**, *rāna*, se trouve dans une métaphore. Ce que les Infidèles ont perpétré :

rāna 'alā qulūbi-him
« a rouillé leurs cœurs » (LXXXIII, 14),

c'est-à-dire les a subjugués.

§ 84. — La **poix fondue**, *al-muhl*, se rencontre dans trois comparaisons. La nourriture du pécheur est

ka-l-muhli yaġlī fī l-buṭūn
« comme la poix fondue qui bouillonne dans le ventre » (XLIV, 45).

Cf. LXX, 8 : A la fin du monde, le ciel sera comme de la poix fondue; XVIII, 28 : Lorsque les Damnés de l'Enfer demandent à boire, ils recevront une eau, comme la poix fondue, qui rôtit la face.

Voilà l'ensemble des tropes empruntés à la nature. Il est intéressant de constater l'absence presque totale de tropes empruntés à la mer. Par contre, la terre, la montagne, la vallée, la dune, le bord d'un abîme, se rencontrent fréquemment (le mot terre se trouve, au propre et au figuré, plus de quatre cent cinquante fois). C'est donc devant un « Continental » que l'on se trouve. Mais si la mer ne figure pas dans des métaphores, la pluie vivifiante, l'eau, et les termes qui s'y rapportent, se retrouvent souvent. Rien d'étonnant, car cet élément est d'une importance capitale pour l'homme vivant dans un pays sec et en contact perpétuel avec le désert. D'autre part, les troupeaux, les animaux domestiques de toutes sortes, occupent une place importante dans les figures coraniques. Cela est fort compréhensible. Ces animaux fournissent une grande partie des moyens d'existence des habitants du Ḥijāz : laine, lait, viande, etc. Il y a donc une sorte de subconscient qui transparaît à travers la pensée de Muḥammad; et il est très intéressant de voir les préoccupations de l'homme, mi-bédouin, mi-citadin, apparaître même dans une forme d'art touchant la religion.

CHAPITRE II

L'HOMME : LES PARTIES DU CORPS HUMAIN

Le plan de ce chapitre est tout tracé. On commencera par les termes généraux, puis on parlera de la tête, du visage, des sens de la vue et de l'ouïe, de la poitrine et du cœur, pour finir par les quatre membres.

Termes généraux.

§ 85. — L'**être humain**, *al-'insān*, est employé pour les hommes :

'inna l-'insāna la-fī ḫusr
« Certes, l'homme est en perdition » (CIII, 2).

§ 86. — L'**âme**, *an-nafs*, est au sens propre II, 203; IX, 55. Au Jugement dernier, elle parle :

'an ṯaqūla nafsun yā ḥasraṯī...
« Qu'une âme dise : Malheur à moi... (que je regrette) » (XXXIX, 57).

Cf. XXXIX, 58, 59 et LXXXIX, 27, 28, 29, 30, où on l'apostrophe.

Elle remplace l'être humain en général :

kullu nafsin ḏā'iqaṯu l-mawṯ
« Toute âme goûtera la mort » (XXI, 36).

Cf. II, 67, 286; III, 54; XXV, 68. Cf. II, 150; etc.

L'expression métaphorique :

ḍāqaṯ 'alay-him 'anfusu-hum
« Leurs âmes devinrent étroites sur eux » (IX, 119),

signifie que ces personnes se sont trouvées oppressées.

Ce mot se trouve dans une comparaison :

mā ḫalqu-kum wa-lā ba'ṯu-kum 'illā ka-nafsin wāḥidatin
« Votre création et votre résurrection ne sont que comme « [s'il s'agissait d'] une seule âme » (XXXI, 27),

c'est-à-dire qu'elles sont, pour Dieu, choses aisées.

§ 87. — L'**esprit**, *ar-rūḥ*, désigne le Coran, son contenu :

'awḥaynā 'ilay-ka rūḥan
« Nous t'avons révélé un esprit » (XLII, 52).

En effet, ce mot est employé à la place de l'inspiration, de la révélation :

yulqī r-rūḥa... 'alā man yašā'u min 'ibādi-h
« Il jette l'esprit... à qui Il veut de ses serviteurs » (XL, 15).

Cf. XVI, 2; XCVII, 4.

§ 88. — Le verbe *zahaqa* se dit de l'âme qui quitte le corps. Il est au sens propre IX, 55.
Il est au sens figuré :

qul jā'a l-ḥaqqu wa-zahaqa l-bāṭil
« Dis : la Vérité vint et l'Erreur expira » (XVII, 83 *bis*; XXI, 18).

§ 89. — La **peau**, *al-jild*, écoute et répond :

wa-qālū li-julūdi-him li-ma šahidtum 'alay-nā qālū 'anṭaqa-nā llāhu lladī 'anṭaqa kulla šay'
« (Les Damnés) dirent à leurs peaux : Pourquoi avez-vous « témoigné contre nous ? Dieu, qui a fait parler toutes choses, « nous a fait parler, répondirent-elles » (XLI, 20).

Cf. XLI, 19, 21.

§ 90. — La **chair**, *al-laḥm*. Le Coran invite les Musulmans à ne pas dire du mal de leurs frères absents, et il demande :

'a-yuḥibbu 'aḥadu-kum 'an ya'kula laḥma 'aḫī-hi maytan
« Quelqu'un de vous aimerait-il manger la chair de son « frère mort ? » (XLIX, 12).

La médisance est donc aussi repoussante que l'idée de manger la chair d'un homme mort.

§ 91. — Le **sang**, *ad-dam*, est qualifié de faux, de « mensonger » :

wa-jā'ū ʿalā qamīṣi-hi bi-damin kaḏibin

« (Les frères de Joseph) marquèrent sa chemise d'un sang « mensonger » (XII, 18).

§ 92. — Les **os**, *al-ʿaẓm*, sont employés, par métonymie, à la place du corps tout entier :

rabbi 'innī wahana l-ʿaẓmu minnī

« Seigneur ! mes os sont faibles » (XIX, 3).

La tête et le visage.

§ 93. — La **tête**, *ar-ra's*, est au sens propre XIX, 3. Elle remplace les cheveux dans :

lā ta'ḫuḏ bi-liḥyaṯ-ī wa-lā bi-ra's-ī

« Ne me prenez pas [ainsi] par la barbe ni par la tête » (XX, 95).

La « tête des biens », c'est le capital :

fa-lakum ru'ūsu 'amwāli-kum

« Vous aurez vos capitaux » (II, 279).

L'expression :

ṯumma nukisū ʿalā ru'ūsi-him

« Puis ils eurent une rechute sur leurs têtes » (XXI, 66),

veut dire que les Païens, dont il s'agit dans ce verset, sont revenus à leurs anciennes et vaines discussions avec Abraham après avoir suivi le droit chemin. Cf. le contexte.

§ 94. — Le verbe *damaġa*, étymologiquement « léser le cerveau », puis « détruire et anéantir », est employé dans cette dernière acception :

naqḏifu bi-l-ḥaqqi ʿalā l-bāṭili fa-yadmaġu-h

« Nous lançons la vérité contre l'erreur : elle la détruit » (XXI, 18).

§ 95. — **Visage**, *wajh*, est au sens propre III, 102, 103; XVII, 99; XXV, 36; LI, 29.

Le visage est employé, par métonymie, à la place de l'être tout entier :

li-sa'yi-hā rāḍiyah
« Contents (les visages) de leurs efforts » (LXXXVIII, 9).

Cf. LXXV, 25, les visages croient qu'un malheur les attend; LXXXVIII, 2, 3, 5, ils sont consternés, accablés, fatigués et abreuvés d'une source d'eau bouillante; cf. aussi XII, 9; XVII, 7; XXVII, 92.

Les visages remplacent les yeux :

'ilā rabbi-hā nāẓirah
« Vers leur Seigneur, ils regardent » (LXXV, 23).

La journée a un visage, cf. plus haut, § 18.

Un qualificatif du visage sévère, c'est *'abūs*, « froncé ». Il est employé pour qualifier le jour chargé de malheurs :

'innā naḫāfu min rabbi-nā yawman 'abūsan
« Nous redoutons de notre Seigneur un jour froncé » (LXXVI, 10).

La « face du témoignage » c'est sa vérité, prise sans détour, vue de face et non pas sous un angle particulier :

... 'an ya'tū bi-š-šahādati 'alā wajhi-hā
Qu'ils (les témoins) apportent (déposent) le témoignage sur « sa face » (V, 107),

autrement dit sans le falsifier.

« Faire volte-face », signifie, d'après le contexte, renier la vraie religion à laquelle on s'est récemment converti pour reprendre l'ancienne croyance :

wa-'in 'aṣābat-hu fitnatun inqalaba 'alā wajhi-hi ḫasira d-dunyā wa-l-'āḫirah
« Si un malheur l'atteint (il s'agit de l'homme à la foi peu « solide), il fait volte-face, perdant [ainsi les biens de] ce « monde et l'autre » (XXII, 11).

L'expression « redresse ta face » veut dire croit ouvertement et sincèrement à une chose :

fa-'aqim wajha-ka li-d-dīni l-qayyim
« Redresse donc ta face pour la Religion droite » (XXX, 42).

Cf. X, 105; XXX, 29.

« Livrer sa face à Dieu », c'est se remettre à Lui :

fa-'in ḥājjū-ka fa-qul 'aslamtu wajhī li-llāh
« S'ils invoquent des arguments contre les tiens, dis : J'ai « livré ma face à Dieu » (III, 18).

Cf. II, 106; IV, 124; XXXI, 21.

On a enfin une comparaison métaphorique entre celui qui marche la face baissée et celui qui va la tête droite :

'a-fa-man yamšī mukibban ʿalā wajhi-hi 'ahdā 'am-man yamšī sawiyyan
« Celui donc qui marche la face baissée est-il mieux guidé « que celui qui va [regardant] devant soi ? » (LXVII, 22).

On a précisé plus haut la position à prendre au sujet de l'expression « visage de Dieu », LV, 27; XXVIII, 88; LXXVI, 9; XIII, 22; XCII, 20; XXX, 38; XVIII, 27; XXX, 37[1].

§ 96. — Le **front**, *an-nāṣiyah*, ne se rencontre pas au sens propre. Il est employé, par métonymie, au lieu « des cheveux qui le surmontent » :

la-'in lam yantahi la-nasfaʿan bi-n-nāṣiyah
« S'il ne cesse pas, Nous le saisirons par le front » (XCVI, 15).

Cf. LV, 41. Le front, qualifié de menteur et de pécheur, remplace la personne : XCVI, 16.

« prendre quelqu'un par le front » veut dire « le dompter, en être maître » :

mā min dābbatin illā huwa 'āḫiḏun bi-nāṣiyati-hā
« Pas une bête que Dieu ne prend par le front » (XI, 59).

§ 97. — **Œil**, *ʿayn*, est employé à la place du « regard » :

qālū fa-'tū bi-hi ʿalā 'aʿyuni n-nās

1. Cf. *supra*, 43 et sqq.

« Ils dirent amenez-le (Abraham) sous les yeux (regards) « des gens » (XXI, 62).

Cf. LIV, 37, Dieu efface les yeux des Impies.
L'œil remplace « la personne » :

wa-lā 'aqūlu li-llaḏīna taḏdarī 'aʿyunu-kum...
« Je ne dis pas à ceux que vos yeux méprisent... (XI, 33).

Cf. XL, 20, l'œil est traître.
L'expression « tendre les yeux » signifie « désirer » :

wa-lā tamuddanna ʿaynay-ka 'ilā...
« Ne tends pas tes yeux vers... » (XX, 131). Cf. XV, 88.

La fraîcheur, comme l'ombre, est une chose précieuse dans les pays chauds. Aussi la trouve-t-on souvent dans le Coran, accolée à l'œil, pour exprimer la satisfaction, la joie :

rabba-nā hab la-nā min 'azwāji-nā... qurrata 'aʿyunin
« Seigneur, accorde-nous une fraîcheur (froideur) d'œil « en nos femmes... » (XXV, 74).

Cf. XXVIII, 8; XXXII, 17. Cf. aussi XIX, 26; XX, 41; XXVIII, 12, où le nom « fraîcheur » est remplacé par le verbe « se rafraîchir »[1].
Pour ce qui est de l'expression « œil de Dieu », XL, 39; XX, 40; XXIII, 27, cf. plus haut 43 et sqq.

§ 98. — Le **regard**, *aṭ-ṭarf*, se trouve dans l'expression :

qāṣirālu ṭ-ṭarf
« Celles qui raccourcissent leur regard » (XXXVII, 47),

qui désigne « les femmes chastes ne désirant que leur mari ». Cf. XXXVIII, 52; LV, 56.

§ 99. — La **vue**, *al-baṣar*, des Infidèles témoigne, au jour du Jugement, contre eux :

šahida ʿalay-him... 'abṣāru-hum
« Leur vue témoigna (leurs yeux témoignèrent) contre eux » (XLI, 19). Cf. XLI, 21.

1. Bayḍāwī fait remarquer, à propos de XIX, 26, que les larmes de la joie sont froides, tandis que celles qui coulent à la suite d'une tristesse, sont plutôt chaudes,

La vue remplace « l'œil » II, 6 VI, 103; XVI, 80; XVII, 38; XXIII, 80; XXXII, 8; XLVI, 25; LXVII, 34; LXVII, 23.

La vue est employée au lieu de « la perspicacité », de « l'entendement » :

fa-ʿtabirū yā ʾulī l-ʾabṣār
« Méditez [cette leçon], ô vous qui possédez des vues » (LIX, 2).

Cf. III, 11; XXXVIII, 45.

L'expression « sceller la vue » à quelqu'un, c'est « l'empêcher de se rendre compte de la vérité » :

ṭabaʿa llāhu ʿalā... ʾabṣāri-him
« Dieu scella ... leur vue » (XVI, 110).

« Avoir un voile, une couverture sur les yeux », c'est « ne pas comprendre » :

ʿalā ʾabṣāri-him ġišāwah
« Sur leur vue [est] un voile » (II, 6). Cf. XLV, 22.

La même idée est rendue par :

sukkirat ʾabṣāru-nā
« Nos vues furent fermées » (XV, 15).

Le « clin d'œil » entre dans deux comparaisons :

ʾamru-nā ka-lamḥin bi-l-baṣar
« Notre ordre [est rapide] comme un clin d'œil » (LIV, 50).

Cf. XVI, 79, l'arrivée de la fin du monde est aussi rapide qu'un clin d'œil.

§ 100. — Le verbe **voir**, *ʾabṣara*, est employé au sens de « comprendre » :

wa-mā kānū yubṣirūn
« Ils ne voyaient pas » (XI, 22).

Les versets de Dieu sont qualifiés de « clairvoyants » :

fa-lammā jā'at-hum ʾāyātu-nā mubṣiratan
« Lorsque Nos versets clairvoyants leur parvinrent » (XXVII, 13).

Un synonyme de *'abṣara* c'est *ra'ā*. On le trouve dans le sens de connaître :

['inna sa'ya-hu] sawfa yurā
« [Son effort] sera connu » (LIII, 41).

Cf. II, 162; XCIX, 6. Cf. VII, 143, où le verbe « voir » a le sens de « reconnaître »; XX, 91; XXII, 62, 64; XXVI, 225; XLI, 14, où « voir » a le sens de « savoir ».

§ 101. — La **cécité**, *al-'amā*, est employée à la place de « l'égarement » :

wa-'ammā l'amūda fa-hadaynā-hum fa-staḥabbū l-'amā 'alā l-hudā
« Quant à Tamūd, Nous les guidâmes, mais ils préférèrent « la cécité à la bonne direction » (XLI, 16).

Le Coran est une cécité pour les Infidèles :

huwa 'alay-him 'aman
« Il est, à leurs yeux, une cécité » (XLI, 44),

c'est-à-dire une clarté aveuglante.

§ 102. — **Devenir aveugle**, *'amiya*, est employé à la place d' « être dans l'ignorance, dans l'égarement » :

fa-'inna-hā lā ta'mā l-'abṣāru wa-lākin ta'mā l-qulūb
« Les yeux ne deviennent pas aveugles, mais ce sont les « cœurs qui le deviennent » (XXII, 45).

Ce verbe signifie « ne pas comprendre » :

qad jā'a-kum baṣā'iru min rabbi-kum fa-man 'abṣara fa-li-nafsi-hi wa-man 'amiya fa-'aly-hā
« Votre Seigneur vous a donné des preuves [éclatantes]. « Qui voit, tant mieux pour lui. Qui devient aveugle, tant « pis pour lui » (VI, 104).

« Rendre quelqu'un aveugle », c'est « l'empêcher de comprendre ». Cf. XLVII, 25. « Rendre quelque chose aveugle », c'est « le rendre invisible, incompréhensible, insaisissable ». Cf. XI, 30; XXVIII, 66.

§ 103. — **Aveugle**, *'a'mā*, est souvent employé à la place d' « égaré » en parlant de l'Infidèle :

wa-mā 'anta bi-hādī l-'umyi 'an ḍalālati-him
« Tu ne saurais guider les Aveugles et les détourner de « (arracher à) leur égarement » (XXVII, 83).

Cf. II, 17, 166; VII, 62; X, 44; XVII, 74, 99; XXVII, 68; XXX, 52; XLIII, 39.

L'aveugle, c'est aussi l'opposé du clairvoyant :

qul hal yastawī l-'a'mā wa-l-baṣīr
« Dis : sont-ils égaux, l'aveugle et le clairvoyant ? » (VI, 50).

Cf. XIII, 17; XXXV, 20; XL, 60.

L'aveugle, avec le sens d' « ignorant », se trouve dans une comparaison :

'a-fa-man ya'lamu 'anna-mā 'unzila 'ilay-ka min rabbi-ka l-ḥaqqu ka-man huwa 'a'mā
« Celui donc qui sait que la révélation venue de ton Seigneur « vers toi est la vérité, est-il comme celui qui est aveugle ? » (XIII, 19).

Enfin, ce mot entre dans une comparaison : Les Infidèles et les Croyants

ka-l-'a'mā wa-l-'aṣammi wa-l-baṣīri wa-s-samī'
« se comparent à l'aveugle et au sourd, au clairvoyant et « à celui qui entend bien » (XI, 26).

§ 104. — **L'oreille**, *al-'uḏun*, retient ce qu'elle entend LXIX, 12. Le Prophète est appelé, par les Infidèles, « une oreille » :

wa-yaqūlūna huwa 'uḏunun
« Et ils disent : Il est une oreille » (IX, 61),

c'est-à-dire : il ajoute foi à tout ce qu'on lui raconte, il est réceptif.

L'expression « frapper sur les oreilles de quelqu'un » équivaut à « l'empêcher d'entendre, de comprendre » :

fa-ḍarabnā 'alā 'āḏāni-him
« Nous frappâmes sur leurs oreilles » (XVIII, 10).

§ 105. — **L'ouïe**, *as-samʿ*, des Infidèles témoigne contre eux :

šahida ʿalay-him samʿu-hum
« Leur ouïe a témoigné contre eux » (XLI, 19).

Cf. XLI, 21. Cf. XVII, 38, l'ouïe sera considérée comme responsable.

L'ouïe paraît remplacer l'oreille :

ʾanša'a la-kumu s-samʿ
« Il a créé, pour vous, l'ouïe » (XXIII, 80).

Cf. XXIII, 77; XXXII, 8; XLVI, 25; LXVII, 23.

« Ne pas pouvoir entendre » quand on a les oreilles en bon état, c'est « ne pas pouvoir comprendre » :

mā kānū yastaṭīʿūna s-samʿ
« Ils ne pouvaient entendre » (XI, 22).

« Jeter l'ouïe », c'est « tendre l'oreille pour écouter et comprendre » :

yulqūna s-samʿa wa-ʾakṯaru-hum kāḏibūn
« Ils jettent l'ouïe et la plupart d'entre eux sont des impos-
« teurs » (XXVI, 223). Cf. L, 36.

« Voler l'ouïe », c'est « prêter l'oreille » en se cachant :

ʾillā mani staraqa s'samʿ
« Sauf celui qui vole l'ouïe » (XV, 18).

Les Infidèles ont l'ouïe scellée par Dieu, c'est-à-dire qu'ils sont voués à l'erreur, qu'ils restent dans l'ignorance :

ḫatama llāhu ʿalā... samʿi-him
« Dieu scella ... leur ouïe (entendement) » (II, 6).

Cf. XLV, 22; XVI, 110, où l'on a *ṭabaʿa*, « sceller » aussi, au lieu de *ḫatama*.

§ 106. — La **surdité**, *al-waqr*, remplace la « non adhésion » à ce qu'on écoute. Les Infidèles ont un voile sur le cœur :

...wa-fī ʾāḏāni-him waqran
« ...et dans leurs oreilles est une surdité » (VI, 25; XVII, 48; XVIII, 55; XLI, 4, 44).

Ce nom se trouve dans une comparaison : quand les versets de Dieu sont récités devant l'Infidèle, il s'en détourne avec orgueil :

ka-'an lam yasmaʿ-hā ka-'anna fī 'uḏunay-hi waqran
« On dirait qu'il ne les a pas entendus, on dirait qu'une « surdité est dans ses deux oreilles » (XXXI, 6).

§ 107. — **Frapper de surdité**, *'aṣamma*, c'est empêcher de comprendre. Les Infidèles sont :

fa-'aṣamma-hum
« frappés de surdité (par Lui) » (XLVII, 25).

§ 108. — **Sourds**, *ṣumm*. Les Infidèles, les égarés, sont sourds. Ils ne peuvent entendre, comprendre la parole de Dieu, et ne le veulent pas :

ṣummun bukmun ʿumyun
« Sourds, muets et aveugles » (II, 17).

Cf. II, 166; VI, 39; XVII, 99; XXV, 73. Cf. aussi VIII, 22; X, 43; XXI, 46; XXVII, 82; XXX, 51; XLIII, 39.

§ 109 — La **joue**, *al-ḫad*, se trouve dans l'expression métaphorique suivante :

wa-lā tuṣaʿʿir[1] *ḫadda-ka li-n-nās*
« Et ne tourne pas ta joue aux gens » (XXXI, 17),

c'est-à-dire ne te détourne pas d'eux, ne les méprise pas.

§ 110. — Le **nez**, *al-'anf*, se rencontre seulement au sens propre et dans un seul verset (V, 49 *bis*).

§ 111. — L'**odeur** qui émane d'une chose, *an-nafḥah*, se trouve jointe à un mot abstrait :

wa-la'in massat-hum nafḥatun min ʿaḏābi rabbi-k...
« Si une émanation du supplice de ton Seigneur les attei- « gnait... » (XXI, 47).

1. *Aṣ-ṣa'ar* est une maladie qui atteint le cou du chameau et le maintient penché. Cf. Bayḍāwī, à propos de XXXI, 17.

§ 112. — La **bouche**, *al-fūh*, est au sens propre XIV, 10; XXIV, 14; XXXIII, 4.

« Sceller la bouche à quelqu'un » c'est « l'empêcher de parler, de se défendre » :

'al-yawma naḫtimu ʿalā 'afwāhi-him
« Ce jour-là, Nous scellerons leurs bouches » (XXXVI, 65).

§ 113. — La **langue**, *al-lisān*, est l'instrument de la parole :

yaqūlūna bi-'alsinati-him mā laysa fī qulūbi-him
« Ils (les Bédouins) disent avec leurs langues ce qui n'est « pas dans leurs cœurs » (XLVIII, 11).

Cf. XXIV, 14; XXVI, 12.
La langue des Infidèles portera témoignage contre eux :

yawma tašhadu ʿalay-him 'alsinatu-hum
« Le jour où leurs langues témoigneront contre eux » (XXIV, 24).

La langue est employée à la place du « langage » :

wa-hāḏā kitābun muṣaddiqun lisānan ʿarabiyyan
« Et cela [c'est] un livre [en] langue arabe, confirmant « [ce qui précède] » (XLVI, 11).

Cf. XIV, 4; XVI, 105; XIX, 97; XXVI, 195; XXX, 21; XLIV, 58.
La langue remplace « les paroles » :

fa-'iḏā ḏahaba l-ḫawfu salaqū-kum bi-'alsinatin ḥidād
« Lorsque la peur passe, ils vous blessent avec des langues « tranchantes (acerbes) » (XXXIII, 19).

La langue, c'est aussi « la renommée » :

wa-jaʿalnā la-hum lisāna ṣidqin
« Et Nous leur accordâmes une langue de sincérité » (XIX, 51).

Cf. XXVI, 84.
« Tendre la langue vers quelqu'un », c'est « le dénigrer, l'insulter » :

wa-yabsuṭū 'ilay-kum... 'alsinata-hum
« Et ils tendent vers vous leurs langues » (LX, 2).

Le cou et le tronc.

§ 114. — Le **cou**, *ar-raqabah*, désigne « l'homme esclave » ·

'aw ṭaḥrīru raqabah
« Ou bien libération d'un cou » (V, 91).

Cf. II, 172; IV; 94; IX, 60; LVIII, 4; XC, 13.

Le cou, *al-ʿunq*, remplace « la tête » et, peut-être, la personne tout entière

fa-ẓallat 'aʿnāqu-hum la-hā ḫāḍiʿīn
« Leurs cous restèrent baissés devant lui (le verset envoyé « par Dieu) » (XXVI, 3).

« Porter au cou » c'est, semble-t-il, « subir les conséquences de ses actes » ·

sayuṭawwaqūna mā baḫilū bi-hi yawma l-qiyāmah
« Au jour de la Résurrection, on leur passera au cou ce qu'ils « ont refusé de donner » (III, 176).

§ 115. — L'**artère carotide**, *ḥabl al-warīd*, se trouve dans la comparaison suivante :

wa-naḥnu 'aqrabu 'ilay-hi min ḥabli l-warīd
« Et Nous sommes plus près de lui que l'artère carotide » (L, 15),

c'est-à-dire Dieu connaît jusqu'aux plus secrets mouvements du cœur.

§ 116. — La **poitrine**, *aṣ-ṣadr*, se rencontre au sens propre XXII, 45. Elle est employée à la place du cœur qui est, pour le Coran, le siège de toutes nos facultés :

yaʿlamu... mā tuḫfī ṣ-ṣudūr
« Il connaît ... ce que cachent les poitrines » (XL, 20).

Cf. III, 27, 114, 115, 148; VIII, 45; XI, 7; XVII, 53; XXVII, 76; XXVIII, 69; XXIX, 9, 48; XXXI, 22; XXXV, 36; XL, 57, 80; LVII, 6; LIX, 9, 13; LXIV, 4; LXVII, 13; C, 10; CXIV, 5.

« Elargir, ouvrir la poitrine », c'est « être satisfait, heureux » :

wa-lākin man šaraḥa bi-l-kufri ṣadran...

« Mais quiconque ouvre son cœur à l'infidélité... » (XVI, 108).

Cf. XX, 26; XXXIX, 23; XCIV, 1.

« Rétrécir la poitrine » exprime l'idée contraire : c'est-à-dire « avoir le cœur serré » :

wa-la-qad na'lamu 'anna-ka yaḍīqu ṣadru-ka bi-mā yaqūlūn

« Et Nous savons que ta poitrine devient étroite à cause de « ce qu'ils disent » (XV, 97).

Cf. VI, 125; XI, 15; XXVI, 12. — Cf. aussi IV, 92 et VII, 1.

« Plier la poitrine », c'est « cacher ce que l'on pense » :

'inna-hum yaṯnūna ṣudūra-hum

« Ils plient leurs poitrines » (XI, 5).

§ 117. — Le **cœur**, *al-qalb*, *al-fu'ād*[1], est le siège de l'intelligence, de la compréhension (VII, 178; XXII, 45). Il est aussi le siège de la peur (XXII, 36; XXXIII, 26; LIX, 2). Il est également le siège de la foi et de la piété (XXII, 33; XLVIII, 11; XLIX, 14). C'est enfin le cœur qui reçoit la Révélation (XXVI, 193-194). Il est, d'après cet ensemble de fonctions, le synonyme de la raison, tout en gardant ses fonctions sentimentales.

Il est parlé du cœur par métonymie sans doute, comme on parlerait d'une personne :

mā kaḏaba l-fu'ād

« Le cœur n'a pas menti » (LIII, 11).

Cf. XXXIX, 46, les cœurs des Infidèles « se renfrognent » lorsqu'on invoque le nom d'Allah; XVII, 38, le cœur est considéré comme responsable...; LVII, 15; XXII, 53, les cœurs des Fidèles s'humilient, s'abaissent; LXXIX, 8-9, le cœur a une vue *baṣar*; XXIII, 65, les cœurs sont dans l'ignorance; L, 32, le cœur revient à Dieu, c'est-à-dire se repent; II, 225, les cœurs gagnent; XXI, 3, ils sont distraits.

« Un cœur vide » est « un cœur » (= esprit) inquiet, tourmenté, qui a perdu son équilibre » :

1. Les deux noms arabes sont synonymes. Toutefois, si l'on en croit Fīrūzābādī, le second pourrait désigner à la fois le cœur, les poumons et le foie. Cf. *Qāmūs*. I, 119, 321.

wa-'aṣbaḥa fu'ādu 'ummi Mūsā fāriġan
« Le cœur de la mère de Moïse devint vide » (XXVIII, 9),

lorsqu'elle a appris que son fils était tombé entre les mains de Pharaon.

« Un cœur épais » est « un cœur dur, incivil, grossier » :

wa-law kunta faẓẓan ġalīẓa l-qalbi la-nfaḍḍū min ḥawli-k
« Si tu étais violent, de cœur épais, ils t'auraient quitté » (III, 153).

« Le cœur qui se détend » est « un cœur qui se trouve satisfait, content » :

ṯumma ṭalīnu qulūbu-hum 'ilā ḏikri llāh
« Puis leurs cœurs se détendent à l'invocation de Dieu » (XXXIX, 24).

Cf. II, 69; V, 16; VI, 43; XXII, 52; XXXIX, 23, où il est question des « cœurs durs » ou qui se durcissent, c'est-à-dire qui ne veulent pas adhérer à l'Islam et persistent dans le Paganisme.

« Un cœur sain » est « un cœur pur, sans péché ». Au Jugement dernier, les biens et les enfants ne seront d'aucun secours pour les hommes. Seuls seront sauvés ceux qui viendront au devant de Dieu :

bi-qalbin salīm, « avec un cœur sain » (XXVI, 89).

Cf. XXXVII, 82.

Les Hypocrites qui se disent Croyants et qui ne le sont pas :

fī qulūbi-him maraḍ
« ont un mal dans leurs cœurs » (II, 9).

Cf. V, 57; VIII, 51; IX, 126; XXII, 52; XXIV, 49; XXXIII, 12, 32, 60; XLVII, 22, 31; LXXIV, 33.

Les cœurs des Infidèles sont aveugles. Cf. plus haut § 102.

« Avoir un voile sur le cœur », c'est « être incapable de comprendre » :

wa-ja'alnā 'alā qulūbi-him 'akinnatan
« Et Nous avons mis sur leurs cœurs des voiles » (XVII, 48).

Cf. VI, 25.

La même idée est exprimée dans :

qulūbu-nā ġulfun
« Nos cœurs sont incirconcis [disent les Infidèles] » (II, 82; IV, 154).

La même idée est encore exprimée dans le verset suivant, mais avec beaucoup plus de force :

ʿalā qulūbin ʾaqfālu-hā
« Certains cœurs ont leurs cadenas » (XLVII, 26).

Toujours la même idée dans :

wa-ḫatama ʿalā... qalbi-h
« Il (Dieu) scella son cœur (le cœur de l'Infidèle) » (XLV, 22).

Cf. II, 6; VI, 46; XLII, 23. Voir avec *ṭabaʿa*, « sceller », aussi, IV, 154; VII, 98, 99; IX, 88, 94; X, 75; XVI, 110; XXX, 59; XL, 37; XLVII, 18; XLIII, 3.

« Affermir les cœurs » signifie « les maintenir dans la foi, la croyance en Dieu » :

naquṣṣu ʿalay-ka... mā nuṯabbitu bi-hi fuʾāda-k
« Nous te contons... de quoi affermir ton cœur » (XI, 121).

Cf. XXV, 34.
La même idée est exprimée dans :

wa-rabaṭnā ʿalā qulūbi-him
« Nous avons affermi leurs cœurs » (XVIII, 13).

Cf. VIII, 11; XXVIII, 9.
« Serrer le cœur à quelqu'un » c'est « l'empêcher de reconnaître la vérité et par conséquent de se sauver ». Moïse, invoquant Dieu, dit, en parlant de Pharaon et de son entourage :

wa-šdud ʿalā qulūbi-him
« Serre [bien] leurs cœurs » (X, 88).

« Unir les cœurs » c'est « inspirer à un groupe d'hommes les mêmes sentiments, les mêmes idées » :

fa-ʾallafa bayna qulūbi-him
« Il unit leurs cœurs » (VIII, 64). Cf. III, 98; IX, 60.

L'idée contraire est exprimée dans :

wa-qulūbu-hum šattā
« Et leurs cœurs sont dispersés » (LIX, 14).

« Le cœur qui penche vers une personne » est « un cœur qui s'attendrit pour cette personne, qui l'aime ».

fa-jʿal ʾafʾidatan mina n-nāsi tahwī ʾilay-him
« Fais que des cœurs penchent vers eux » (XIV, 40).

Cf. LXVI, 4, où on trouve le verbe *ṣaġā*, « s'incliner » aussi.

« Un cœur dévié » est « un cœur qui n'est pas dans la vraie Foi » :

rabba-nā lā tuzigʰ qulūba-nā baʿda ʾiḏ hadayta-nā
« Seigneur, ne fais pas dévier nos cœurs après nous avoir « guidés » (III, 6). Cf. III, 5.

« Renvoyer, repousser les cœurs », c'est « les éloigner de quelque chose » :

ṣarafa llāhu qulūba-hum
« Dieu a repoussé (éloigné) leurs cœurs [de la foi] » (IX, 128).

« Les cœurs qui se retournent sur eux-mêmes » marque l'inquiétude, la perplexité :

yaḫāfūna yawman tataqallabu fī-hi l-qulūb
« Ils craignent un jour où les cœurs tourneront en tous « sens » (XXIV, 37).

Dieu tourne et retourne les cœurs des Infidèles, c'est-à-dire les empêche de croire :

wa-nuqallibu ʾafʾidata-hum... wa-naḏaru-hum fī ṭuġyāni-him yaʿmahūn
« Nous tournerons et retournerons leurs cœurs... et Nous « les laisserons dans leur débordement se débattre » (VI, 110).

Les Incroyants resteront dans le doute et l'incertitude jusqu'à ce que

taqaṭṭaʿa qulūbu-hum
« leurs cœurs soient coupés en petits morceaux » (IX, 111), c'est-à-dire jusqu'à leur mort.

La peur fait monter, selon le Coran, le cœur jusqu'à la gorge. Pour dire donc que l'effroi s'empare de quelqu'un, l'Arabe se sert de l'expression :

wa-balaġati l-qulūbu l-ḥanājir
« Les cœurs atteignent la gorge » (XXXIII, 10). Cf. XL, 18.

Pour dire que Dieu connaît toutes nos pensées et tous nos sentiments, le Coran emploie l'expression :

'inna llāha yaḥūlu bayna l-mar'i wa-qalbi-h
« Dieu s'interpose entre l'homme et son cœur » (VIII, 24).

Enfin, on relève une figure où se trouve l'artère aorte :

ṯumma la-qaṭa'nā min-hu l-waṯīn
« Puis, Nous lui coupons l'artère aorte » (LXIX, 46),

c'est-à-dire nous lui donnons la mort. Cf. le commentaire de Bayḍāwī à propos de ce verset.

§ 118. — Le **ventre**, *al-baṭn*, est au sens propre III, 31 ; VI, 140. Le ventre de la Mecque, c'est sa vallée, XLVIII, 24.

§ 118 *bis*. — La **matrice**, *ar-raḥim*, est employée à la place de la « parenté », des « proches » :

lan ṭanfa'-kum 'arḥāmu-kum... yawma l-qiyāmah
« Vos matrices ne vous serviront de rien au jour de la « Résurrection » (LX, 3). Cf. IV, 1 ; XLVII, 24.

Le dos, le flanc, etc.

§ 119. — Le **dos**, *aẓ-ẓahr*, est au sens propre VII, 171.
La « surface de la mer », c'est son « dos » : Si Dieu veut, il apaise le vent :

fa-yaẓlalna rawākida 'alā ẓahri-h
« Et ils [les navires] resteront immobiles sur son dos (le « dos de la mer) » (XLII, 31).

Cf. XXXV, 44, la surface de la terre est appelée son dos.
Le « dos de la maison », c'est la « porte de derrière » opposée à la porte d'entrée :

wa-laysa l-birru bi-'an ta'tū l-buyūta min ẓuhūri-hā wa-lākinna l-birra mani ttaqā...

« L'œuvre pie ne réside point dans le fait d'entrer chez les « gens par le dos de la maison, mais bien dans la crainte de Dieu... » (II, 185).

« Jeter derrière le dos », c'est « négliger », « ne pas suivre les prescriptions » :

nabaḏa farīqun... kitāba llāhi warā'a ẓuhūri-him

« Un groupe... a jeté le livre de Dieu derrière son dos » (II, 95). Cf. III, 184; VI, 94; XI, 94; LXXXIV, 10.

Un synonyme du mot *ẓahr*, c'est *'azr*. Il se rencontre dans une métonymie où il remplace tout le corps :

'ušdud bi-hi 'azrī

« Fortifie, par lui, mon dos » (XX, 32).

§ 120. — *ad-dubr*, le **derrière**, se trouve dans l'expression :

la-'akīdanna 'aṣnāma-kum ba'da 'an tuwallū mudbirīn

« Je briserai vos idoles après que vous aurez tourné le « derrière » (XXI, 58),

c'est-à-dire après votre départ.

Cette expression signifie, par extension, « s'enfuir » :

'iḏā laqītumu llaḏīna kafarū zaḥfan fa-lā tuwallū-humu l-'adbār

« Si vous rencontrez les Infidèles marchant contre vous, « (pour vous attaquer), ne leur tournez pas le derrière » (VIII, 15, 16). Cf. XVII, 49; LIV, 45.

« Retourner sur le derrière », c'est « revenir à l'ancienne et fausse croyance » :

'inna llaḏīna rtaddū 'alā 'adbāri-him min ba'di mā tabayyana la-humu l-hudā...

« Ceux qui retournent sur leur derrière après que la bonne « direction leur a été montrée » (XLVII, 27).

Ce mot sert à désigner « ce qui suit », « ce qui vient après » :

wa-mina l-layli fa-sabbiḥ-hu wa-'adbāra s-sujūd

« Glorifie-Le une partie de la nuit, et après la prosternation « (la prière) » (L, 39).

Ce dernier sens se rapproche de celui du nom *dābir*, « ce qui vient à la suite » (derrière) et qui « est le dernier[1] », qui se trouve dans :

fa-quli'a dābiru l-qawmi lladīna ẓalamū

qu'on peut traduire par :

« Le peuple injuste a été exterminé » (VI, 45).

Cf. VII, 70; VIII, 7; XV, 66.

Notons que le mot *dābir* peut être rendu par « racine », mais au sens figuré de « principe » et non au sens propre de « racine d'une plante ».

§ 121. — Le **flanc**, *al-janb*, se trouve au sens propre IX, 35. L'expression :

fī janbi llāh, « du côté de Dieu » (XXXIX, 57),

veut dire à son égard. Cf. le contexte.

« Le compagnon du flanc, du côté » (IV, 40), *wa-ṣ-ṣāḥibi bi-l-janb*, c'est « le bon ami », et peut être « la femme[2] ».

« Tomber sur le flanc », c'est « mourir » :

fa-'iḏā wajabat junūbu-ha fa-kulū min-hā

« Si elles (les chamelles) tombent sur le flanc, mangez-en » (XXII, 37).

Les quatre membres.

§ 122. — Le **bras**, *aḏ-ḏirā'*, se rencontre seulement au sens propre (LXIX, 32).

'aḍud est un synonyme de *ḏirā'*. Il est employé par métonymie, à la place du corps tout entier :

qāla sanašuddu 'aḍuda-ka bi-'aḫī-k

« Nous fortifierons, dit-il, ton bras par ton frère » (XXVIII, 35).

1. Cf. *Qāmūs*, II, 27.
2. Cf. Bayḍāwī, à propos de IV, 40.

Ce mot signifie « appui », « soutien », dans :

wa-mā kuntu muttaḫiḍa l-muḍillīna ʿaḍudan
« Je n'ai jamais pris ceux qui égarent comme bras » (XVIII, 49).

§ 123. — La **main**, *al-yad*, est au sens propre XIV, 10.
Les mains des Infidèles portent témoignage contre eux :

yawma tašhadu ʿalay-him ʾalsinatu-hum wa-ʾaydī-him
« Le jour où leurs langues et leurs mains témoigneront « contre eux » (XXIV, 24).

Cf. XXXVI, 65, les mains parlent.
Les mains remplacent « la personne » :

tabbat yadā Abī-Lahab
« Maudites soient les mains d'Abī-Lahab » (CXI, 1).

Cf. II, 191, Dieu dit aux Croyants de ne pas jeter leurs mains dans la ruine; XXX, 40; XLII, 29, les mains gagnent; II, 89; III, 178; IV, 65; VIII, 53; XVIII, 55; XXII, 10; XXVIII, 47; XXX, 35; XLII, 47; LXII, 7; LXXVIII, 41, les mains présentent (accomplissent) les actes.

La main droite remplace aussi « l'être tout entier » :

mā malakat ʾaymānu-kum
« Ce que vos [mains] droites possèdent » (IV, 3),

c'est-à-dire les esclaves que vous possédez. Cf. IV, 28, 29, 40; XVI, 73; XXIII, 6; XXIV, 31, 33, 57; XXX, 27; XXXIII, 49, 50, 52, 55; LXX, 30.

« Etre dans les mains de quelqu'un » c'est « être à sa merci » :

qul li-man fī ʾaydī-kum mina l-ʾasrā
« Dis aux prisonniers qui sont dans vos mains » (VIII, 71).

« Fermer la main », c'est « être avare » :

wa-yaqbuḍūna ʾaydiya-hum ʿ
« Et ils ferment leurs mains » (IX, 68).

« Une main enchaînée » est « une main qui ne donne rien, qui est chiche » :

wa-lā taj'al yada-ka maġlūlah
« N'enchaîne pas ta main » (XVII, 31).

« Etendre la main » a le sens opposé :

wa-lā tabsuṭ-hā kulla l-basṭ
« Ne l'étends pas complètement » (XVII, 31).

Cette même expression a une autre acception. Elle signifie « combattre » :

'iḏ hamma qawmun 'an yabsuṭū 'ilay-kum 'aydiya-hum
« Lorsqu'un peuple allait tendre vers vous ses mains [pour « vous attaquer] » (V, 14). Cf. LX, 2.

« Raccourcir les mains » exprime l'idée contraire, à savoir : « empêcher le combat » :

fa-kaffa 'aydiya-hum
« Il raccourcit leurs mains » (V, 14). Cf. IV, 93.

« La main » remplace « le pouvoir » :

alladī bi-yadi-hi 'uqdatu n-nikāḥ
« Celui qui a en sa main le contrat du mariage » (II, 238).

« Ceux qui ont des mains », ce sont « les personnes qui possèdent une grande force », « qui sont puissantes » :

wa-ḏkur 'ibāda-nā 'Ibrāhīma wa-'Isḥāqa wa-Ya'qūba 'ūlī l-'aydī
« Rappelle nos serviteurs Abraham, Isaac et Jacob qui « ont des mains » (XXXVIII, 45).

« Se mordre [le doigt de] la main », c'est « le symbole du regret » :

wa-yawma ya'aḍḍu ẓ-ẓālimu 'alā yadi-h
« Le jour où l'Injuste se mordra la main » (XXV, 29).

« Payer de sa propre main » a le sens de payer malgré soi :

ḥattā yu'ṭū l-jizyata 'an yadin
« Jusqu'à ce qu'ils donnent tribut de leurs propres mains » (IX, 29).

La main droite est préférable, dans le Coran, à la main gauche. Au Jugement dernier, chacun recevra son livre de comptes par la main droite ou par la main gauche. Celui qui :

'ūtiya kitāba-hu bi-yamīni-h
« aura reçu son livre par la droite » (LXXXIV, 7),

n'aura rien à craindre, au contraire. Mais celui qui :

'ūtiya kitāba-hu bi-šimāli-h
« aura reçu son livre par la gauche » (LXIX, 25),

sera invité à rendre un compte dur de ses actions passées.

« Se tourner les mains », c'est « le symbole du regret » :

fa-'aṣbaḥa yuqallibu kaffay-hi 'alā mā 'anfaq
« Il commença à retourner les mains sur ce qu'il a dépensé » (XVIII, 40).

L'expression « entre les mains » signifie « en présence », « devant », III, 44; V, 50; XXXIV, 11; XLI, 13, 42; LXXII, 27.

Elle a le sens de « ce que nous possédons » :

la-hu mā bayna 'aydī-nā
« A Lui ce qui [se trouve] entre nos mains » (XIX, 65).

Ailleurs, elle a le sens de « ce qui est apparent », ou de « ce qu'on a déjà commis, déjà fait » :

ya'lamu mā bayna 'aydī-him wa-mā ḫalfa-hum
« Il connaît ce qu'il y a entré leurs mains et derrière eux » (II, 256). Cf. XX, 109; XXII, 75.

De cette dernière acception, on peut rapprocher :

muṣaddiqan li-mā bayna yaday-h
« (le Coran) confirmant ce qu'il y a entre ses mains » (XXXV, 28),

c'est-à-dire les Livres sacrés qui ont été révélés avant lui. Cf. II, 91; III, 2; V, 52; VI, 92; XII, 111; XXXIV, 30; XLVI, 29. Cf. aussi II, 62; XXI, 28; XXXVI, 45; XLVI, 20.

Une idée opposée est exprimée dans :

wa-huwa lladī yursilu r-riyāḥa bayna yaday raḥmati-h
« C'est Lui qui envoie les vents entre les mains (en avant-« coureurs) de sa miséricorde » (VII, 55).

Ici, il s'agit des vents qui annoncent une pluie prochaine. Cf.

XXV, 50; XXVII, 64; XXXIV, 45, « entre les mains du supplice »; LVIII, 13, « entre les mains de votre invocation ».

Quant à la manière dont il faut comprendre l'expression « la main de Dieu » V, 69 *bis*; XXIII, 90; XXXVI, 82; XXXVIII, 75; LVII, 29; LXVII, 1, « sa main qui empoigne la terre », voir plus haut, 43 et sqq.

§ 124. — Le **doigt**, *al-'iṣba'*, se trouve dans l'expression :

yaj'alūna 'aṣābi'a-hum fī 'āḏāni-him
« Ils mettent leurs doigts dans leurs oreilles » (II, 18),

qui renferme à la fois une métonymie (les doigts remplacent les phalangettes) et une métaphore (ils bouchent les oreilles parce qu'ils ne veulent pas entendre ce qu'on leur dit). Cf. LXXI, 6.

Un synonyme de *'iṣba'*, c'est *banān*. Il se trouve dans une métonymie : les doigts remplacent les mains et les pieds :

wa-ḍribū min-hum kulla banān
« Frappez-les sur chaque doigt » (VIII, 12).

« Prendre avec la main », *tanāwaša*, se trouve dans une métaphore. Les Infidèles ne peuvent prendre (= comprendre) le Coran, parce qu'ils s'en trouvent très éloignés :

wa-qālū 'āmannā bi-hi wa-'annā la-humu t-tanāwušu min makānin ba'īd
« Ils dirent : Nous avons cru en lui. Mais comment pour-
« raient-ils le prendre, eux qui en sont si loin (XXXIV, 51).

§ 125. — La **jambe**, *as-sāq*, est au sens propre XXVII, 44. L'expression :

yawma yukšafu 'an sāqin
« Le jour où la jambe sera dégagée » (LXVIII, 42),

interprétée métaphoriquement par Bayḍāwī dans le sens de « jour chargé de malheurs[1] », paraît devoir être comprise au sens propre. En effet, la suite du verset semble étayer cette deuxième opinion :

wa-yud'awna 'ilā s-sujūdi fa-lā yastaṭī'ūn
« Et où ils seront appelés à se prosterner et n'y arriveront
« pas ».

1. On retrousse l'habit pour fuir plus vite devant un danger.

Cf. LXXV, 29, où la proposition « les jambes se croisent » peut également être comprise de deux façons : au propre et au figuré (comme signe de peur).

§ 126. — **Pied**, *rijl*, est au sens propre V, 70; LX, 12. Cf. aussi XXIX, 55. Les pieds des Infidèles, comme leurs langues et leurs mains, porteront témoignage contre eux :

yawma ŧašhadu ʿalay-him... ʾarjulu-hum
« Le jour où leurs pieds porteront témoignage contre eux » (XXIV, 24). Cf. XXXVI, 65.

§ 127. — **Pas**, *qadam*, est au sens propre XLI, 29.
Le pas remplace « la personne tout entière » :

wa-ŧabbiŧ ʾaqdāma-nā wa-nṣur-nā
« Et affermis nos pas, et donne-nous le triomphe » (II, 251).

Cf. III, 141; XLVII, 8.
« Le pas qui glisse » exprime « une inadvertance » :

wa-lā ŧaŧŧaḫiḏū ʾaymāna-kum daḫalan bayna-kum fa-ŧazilla qadamun baʿda ŧubūti-hā
« Ne vous trompez pas les uns les autres par de faux serments, « car alors un pied glisserait, après avoir été ferme » (XVI, 96).

L'expression « pas de sincérité, de franchise » signifie « rang élevé » :

wa-bašširi llaḏīna ʾāmanū ʾanna la-hum qadama ṣidqin ʿinda rabbi-him
« Et annonce aux Croyants qu'ils auront un pas de sin- « cérité chez leur Seigneur » (X, 2).

§ 128. — « Les pas de Satan » ce sont « ses instructions » ou bien les voies qu'il fraie » :

wa-lā ŧaŧŧabiʿū ḫuṭuwāti š-šayṭān
« Et ne suivez pas les pas de Satan » (II, 163).

Cf. XXIV, 21.

§ 129. — « Tourner sur ses talons », c'est « revenir à l'infidélité » :

wa-mā jaʿalnā l-qiblaŧa llaŧī kunŧa ʿalay-hā ʾillā linaʿ-lama man yaŧŧabiʿu r-rasūla mim-man yanqalibu ʿalā ʿaqibay-h

« Nous n'avons changé l'orientation que tu suivais que pour « reconnaître ceux qui suivraient l'Apôtre de ceux qui tour- « neraient sur leurs talons » (II, 138).

Cf. III, 138. Cf. aussi III, 142; VI, 70, où le verbe *'inqalaba* est remplacé par *'irtadda*, « revenir »; VIII, 50; XXIII, 68, où on trouve le verbe *nakaṣa*, « tourner sur ses talons ».

§ 130. — Les **traces**, *al-'āṯār*, ce sont les habitudes des aïeux, les exemples que ceux-ci donnent à leurs enfants :

'inna-hum 'alfaw 'ābā'a-hum ḍāllīna fa-hum ʿalā 'āṯāri-him yuhraʿūn
« Ils ont trouvé leurs pères égarés et sur leurs traces, ils « déferlent » (XXXVII, 68-69). Cf. XLIII, 22.

§ 131. — « Faire trébucher, glisser quelqu'un », c'est « l'empêcher de rester dans la bonne voie » :

fa-'azalla-humā š-šayṭānu ʿan-hā
« Satan les fit glisser de là » (II, 34).

Il s'agit d'Adam et d'Ève et de leur renvoi du Paradis. Cf. II, 205; III, 149.

§ 132. — « Faire glisser (disparaître) la vérité », se trouve dans :

wa-yujādilu lladīna kafarū bi-l-bāṭili li-yudḥiḍū bi-hi l-ḥaqq
« Les Infidèles discutent, se servant de faux arguments « pour faire glisser la vérité » (XVIII, 54).

Cf. XL, 5; XLII, 15.

§ 133. — « L'action de trébucher », *al-ṭaʿs*, est employée, comme une malédiction, dans le sens d' « anéantissement » :

wa-lladīna kafarū fa-taʿsan la-hum
« Et ceux qui sont Infidèles, qu'ils trébuchent » (XLVII, 9),

c'est-à-dire qu'ils soient anéantis. Cf. le Commentaire de Bayḍāwī.

Il est aisé de constater que les tropes de ce chapitre diffèrent de ceux du précédent. En effet, les figures tirées de la nature étaient

brillantes, poétiques. Ici, elles sont plutôt ternes et peu évocatrices. La cause paraît être dans le manque de métaphores et dans le nombre élevé de métonymies (on sait que la métaphore est la plus belle des figures de rhétorique). Dans la conclusion générale de ce travail, on essaiera de voir à laquelle des périodes de l'activité de Muḥammad ces tropes dépourvus d'éclat appartiennent : s'ils sont, par exemple, du début ou, au contraire, de la fin de sa carrière. Il suffit de remarquer maintenant le nombre considérable de figures tirées des yeux, des oreilles et, surtout, du cœur. Il sera tenu compte de cette remarque à la fin du chapitre suivant : « Fonctions et activité du corps », parce qu'il semble difficile de séparer la conclusion touchant le physique (parties du corps), de celle relevant du dynamisme et du physiologique.

CHAPITRE III

L'HOMME : LES FONCTIONS ET L'ACTIVITÉ DU CORPS

Ce chapitre comprend trois divisions, à savoir : Les besoins du corps et son activité physiologique, son activité physique et enfin l'activité spirituelle et intellectuelle de l'homme.

A. — Besoins du corps et activité physiologique.

Sous cette rubrique, seront groupés les termes se rapportant à la nutrition, au sommeil, à l'hygiène, à la stérilité, à la guérison, à la vieillesse, à la vie, et à la mort.

Nutrition.

§ 134. — **Jeûne**, *ṣawm*, se rencontre au sens propre II, 192; IV, 94; V, 91; etc.

Il apparaît dans un passage peu clair, avec, semble-t-il, le sens de « s'abstenir de parler » :

'innī naḏartu li-r-Raḥmāni ṣawman fa-lan 'ukallima l-yawma 'insiyyan

« J'ai fait vœu d'un jeûne au Miséricordieux, je ne parlerai « donc aujourd'hui à nul être humain » (XIX, 27)[1].

§ 135. — **Manger**, *'akala*, est au sens propre V, 4; etc.

Il est employé au figuré dans :

wa-lā ta'kulū 'amwāla-hum

« Ne mangez pas leurs biens (les biens des orphelins) » (IV, 2).

1. Autre explication : Le jeûne juif comportait le silence. Marie énonce donc ici la conséquence, mais ne parle pas de jeûne au sens figuré. Cf. Bayḍāwī, à propos de XIX, 27.

Cf. II, 184; IV, 33, 159; IX, 34. Cf. LXXXIX, 20, « vous mangez l'héritage »; II, 276; III, 125, « ceux qui mangent l'usure »; V, 46, 67, 68, « mangeurs de trafic illicite ». On a vu plus haut, § 23, « ceux qui mangent le feu dans leurs ventres ».

§ 136. — **Manger des fruits**, *fakiha*, ne se rencontre pas au sens propre. Il se trouve avec celui de « jouir ». Les gens pieux sont dans des jardins :

fākihīna bi-mā 'ātā-hum rabbu-hum
« Jouissant de ce que leur Seigneur leur accorda » (LII, 18).

Cf. XXXVI, 55; XLIV, 26.
De ce sens, ce verbe a passé à celui d' « être heureux », « content » :

'inqalabū fākihīn
« Ils retournèrent heureux » (LXXXIII, 31). Cf. LVI, 65.

Il s'agit des Mécréants qui rentrent joyeux chez eux, après avoir rencontré et raillé les Croyants.

§ 137. — **Goûter**, *ḏāqa*, est au sens propre XXXVIII, 57; LXXVIII, 24.
Il se trouve dans une métonymie :

fa-lammā ḏāqā š-šajarah
« Lorsqu'ils goûtèrent l'arbre » (VII, 21),

c'est-à-dire le fruit de l'arbre. Cf. plus haut, § 71.
Très souvent, il est employé avec le complément « supplice » :

fa-ḏūqū l-'aḏāb, « goûtez donc le supplice » (III, 102).

Cf. IV, 59; VI, 30; VII, 37; VIII, 35; XXXVIII, 7; XLVI, 33.
Cf. LIV, 37, 39, « Goûtez donc mon supplice et ma menace ».
Ce supplice est « douloureux », *'alīm*, XXII, 26; XXXVII, 37. Il est « dur », *šadīd*, X, 71; XLI, 26. Il est « grand », *kabīr*, XXV, 21. Il est « le plus proche », *al-'adnā*, XXXII, 21.
On peut goûter « l'ignominie », *al-ḫizy*, XXXIX, 27; « le supplice de l'ignominie », XLI, 15; le supplice de la « calcination », *al-ḥarīq*, III, 177; VIII, 52; XXII, 9, 22; le supplice du « brasier », *as-sa'īr*, XXXIV, 11; le supplice du « feu », *an-nār*, XXXII, 20; XXXIV, 41; le supplice « éternel », *al-ḫuld*, X, 53; XXXII, 14.

On goûte le « contact de l'Enfer », *massa saqar*, LIV, 48; « les suites amères de son acte », *wabāla 'amri-h*, V, 96; LIX, 15; LXIV, 5; LXV, 9; la « force », la « rigueur », *ba's*, VI, 65, 149; « la vie », *al-ḥayāh*, XVII, 77; « la mort », *al-mawt*, III, 182; XVII, 77; XXI, 36; XXIX, 57; XLIV, 56; « la tentation », *al-fitnah*, LI, 14; « le mal », *as-sū'*, XVI, 96; « l'habit de la faim et de la peur », *libāsa l-jū'i wa-l-ḫawf*, XVI, 113; « quelque chose de ce qu'on a fait », XXX, 40; « ce qu'on a fait », XXIX, 55; « ce qu'on a commis », XXXIX, 25; « ce qu'on a thésaurisé », IX, 35; « un bonheur », *na'mā'*, XI, 13; « une grâce », *raḥmah*, X, 22; XI, 12; XXX, 32; XXX, 35, 45, 50; XLII, 47.

Dans le verset suivant qui s'adresse au damné, on relève une ironie marquée qui vient renforcer la métaphore du verbe « goûter » :

ḏuq 'inna-ka 'anta l-'azīzu l-karīm
« Goûte, c'est toi le puissant, le noble » (XLIV, 49).

§ 138. — « Plus amère », *'amarr*, qualifie l'heure du Jugement dernier :

wa-s-sā'atu 'adhā wa-'amarr
« Et l'heure est plus terrible et plus amère » (LIV, 46).

§ 139. — Le mot «bon», « agréable au goût », *ṭayyib*, se rencontre au sens propre II, 54; etc. On le trouve avec son antonyme *ḫabīṯ*, « mauvais », « méchant », dans le verset suivant :

wa-l-baladu ṭ-ṭayyibu yaḫruju nabātu-hu... wa-llaḏī ḫabuṯa lā yaḫruju 'illā nakidan
« La bonne terre produit une [abondante] végétation... « alors que la mauvaise terre ne produit qu'une [végétation] « rabougrie » (VII, 56).

Cf. XXXIV, 14. Ici, « bonne » est l'équivalent de « fertile », « mauvaise » est l'équivalent de « stérile ».

De ce sens matériel, ce mot a passé à un sens moral :

salāmun 'alay-kum ṭibtum
« Paix sur vous, vous avez été bons » (XXXIX, 73),

c'est-à-dire vous avez été purifiés de vos péchés[1].

De même :

1. Cf. Bayḍāwī à propos de XXXIX, 73.

'ilay-hi yaṣ'adu l-kalimu ṭ-ṭayyib
« C'est vers Lui que montent les bonnes paroles » (XXXV, 11). Cf. XIV, 29; XXII, 24.

De même encore :

ḥattā yamīza l-ḫabīṯa mina ṭ-ṭayyib
« Jusqu'à ce qu'Il distingue le bon du mauvais » (III, 173).

Il s'agit des nouveaux Musulmans. « Le bon », c'est « le sincère », « le méchant », c'est « l'hypocrite ». Cf. IV, 2, où « le bon » signifie ce qui est « bien acquis », et « le méchant », ce qui est « mal acquis ».

Sommeil.

§ 140. — Le **sommeil**, *an-nu'ās*, couvre :

ṯumma 'anzala 'alay-kum min ba'di l-ġammi... nu'āsan yaġšā ṭā'ifatan min-kum
« Puis, après la tristesse, Il fit descendre sur vous un som-« meil... qui couvrait une partie d'entre vous » (III, 148).

Cf. VIII, 11, où « le sommeil » est concrétisé : Dieu l'étend sur les Musulmans.

§ 141. — Les **songes**, *al-'aḥlām*[1], sont personnifiés :

'am ta'muru-hum 'aḥlāmu-hum bi-hāḏā
« Ou bien leurs songes leur ordonnent-ils de [faire] cela ? » (LII, 32).

Hygiène.

§ 142. — **Purifier**, *ṭahhara*, est au sens propre II, 119, 222; IV, 60; VIII, 11; XXII, 27; LXXIV, 4. On le trouve au figuré :

'ūlā'ika llaḏīna lam yuridi llāhu 'an yuṭahhira qulūba-hum
« Ce sont ceux-là de qui Dieu n'a pas voulu purifier les « cœurs » (V, 45).

Cf. II, 232; VII, 80; IX, 109; XXXIII, 33, 53; LVIII, 13.

1. Bayḍāwī interprète ce mot par « raisons ». Cf. son commentaire à propos de LII, 32. Mais le Coràn ne semble pas appuyer ce point de vue. En effet *'aḥlām* a partout dana le texte coranique le sens de « songes ». Cf. XII, 44 *bis*; XXI, 5; LII, 32.

Les Infidèles sont une souillure dont il faut se purifier. Dieu, lui-même, se charge d'en purifier Jésus :

wa-muṭahhiru-ka mina lladīna kafarū
« Il te purifiera des Infidèles » (III, 48).

L'un des moyens de se purifier est l'aumône :

ḫuḏ min 'amwāli-him ṣadaqatan tuṭahhiru-hum
« Prends de leurs biens une aumône qui les purifiera » (IX, 104).

Signalons enfin l'expression :

lā yamassu-hu 'illā l-muṭahharūn
« Ne doit être touché (le Coran) que par les Purs » (LVI, 78),

interprétée par les commentateurs au propre aussi bien qu'au figuré. Cf. LXXX, 13-14; XCVIII, 2 et le commentaire de Bayḍāwī à propos de ces versets.

§ 143. — **Souillure**, *najas*, se trouve une seule fois dans tout le Coran :

yā 'ayyuhā lladīna 'āmanū 'inna-mā l-mušrikūna najasun
« Croyants, les païens sont une souillure » (IX, 28).

Par contre, *rijs*, « impureté, souillure », s'y rencontre plusieurs fois. Il est au sens propre, VI, 146.

Ce qui est défendu, proscrit par le Coran, est une « souillure » :

'inna-mā l-ḫamru wa-l-maysiru wa-l-'anṣābu... rijsun
« Le vin, les jeux de hasard, les idoles... sont des souillures » (V, 92). Cf. XXII, 31.

Ceux des Musulmans qui restent en arrière pour ne pas participer au combat sont une « souillure » (IX, 96). Le doute touchant l'honneur des femmes et leur chasteté est une « souillure » (XXXIII, 33). Le doute qui se mêle à la foi est aussi une « souillure » (IX, 126). Ceux qui ne croient pas et ceux qui ne comprennent pas seront couverts de « souillure » (VI, 125; VII, 69; X, 100).

Un synonyme de *rijs* est *rijz*. Si l'on excepte les passages :

fa-'anzalnā 'alā lladīna ẓalamū rijzan mina s-samā'

« Nous fîmes descendre sur les Injustes un fléau céleste » (II, 56).

Cf. VII, 131 *bis*, 162; XXIX, 33; XXXIV, 5; XLV, 10.

où le nom *rijz* se tire d'un autre sens de la racine *R J Z*, on relève ce mot avec le sens d' « impureté » dans le verset :

wa-r-rujza fa-hjur
« L'impureté, fuis-[la] » (LXXIV, 5).

Peut-être s'agit-il d'une métaphore (impureté = culte des Idoles)[1].

... wa-yuḏhiba ʿan-kum rijza š-šayṭān
« ... et pour éloigner de vous la souillure de Satan » (VIII, 11,)

c'est-à-dire les mauvaises pensées suggérées par Satan.

Stérilité.

§ 144. — **Stérile**, *ʿaqīm*, est au sens propre XLII, 49; LI, 29.

Ce mot se trouve dans deux expressions imagées : les Infidèles restent dans le doute, jusqu'à ce que :

ya'tiya-hum ʿaḏābu yawmin ʿaqīm
« leur parvienne le supplice d'un jour stérile » (XXII, 54).

Cf. LI, 41, « un vent stérile (destructeur) envoyé par Dieu sur les Adites impies ».

Maladie et guérison.

§ 145. — Le verbe « tomber malade », *mariḍa*, est au sens propre, XXVI, 80; etc.

La **maladie**, *al-maraḍ*, est souvent au sens figuré et accompagne le mot cœur :

wa-lladīna fī qulūbi-him maraḍ
« Et ceux dans les cœurs de qui est une maladie (un mal) » (VIII, 51).

1. Cf. Bayḍāwī à propos de LXXIV, 5.

Cf. plus haut, § 117, les autres exemples, cités à propos de « cœur ».

§ 146. — Le verbe « guérir », *šafiya*, est au sens propre XXVI, 80. La **guérison** est au figuré. Elle est attribuée au Coran :

huwa li-lladīna 'āmanū... šifā'un
« Il est, pour ceux qui ont cru..., une guérison » (XLI, 44).

Cf. X, 58; XVII, 84.

L'expression « guérir la poitrine (le cœur) de quelqu'un », c'est « lui permettre de se réjouir après avoir été attristé », c'est « lui offrir l'occasion d'assouvir une haine, une rancune » :

qātilū-hum yu'addib-humu llāhu bi-'aydī-kum wa-yuḫzi-him wa-yanṣur-kum 'alay-him wa-yašfi ṣudūra qawmin mu'minīn
« Combattez-les (les Infidèles). Dieu les châtiera par vos « mains et les couvrira d'ignominie. Il vous donnera la vic- « toire sur eux et guérira les poitrines d'un peuple croyant » (IX, 14).

L'âge et la vieillesse.

§ 147. — Les différentes périodes de l'âge de l'homme : enfance, âge viril et vieillesse, se trouvent dans cette phrase abstraite :

Allāhu lladī ḫalaqa-kum min ḍu'fin ṯumma ja'ala min ba'di ḍu'fin quwwatan ṯumma ja'ala min ba'di quwwatin ḍu'fan wa-šaybatan
« C'est Dieu qui vous créa d'une faiblesse (de rien). Puis « Il fit succéder à cette faiblesse une force. Puis, Il fit suivre « cette force d'une faiblesse et d'une vieillesse » (XXX, 53).

§ 148. — La vieillesse[1], signe de faiblesse, n'est pas bien appréciée dans le Coran qui l'appelle « l'âge le plus vil, le plus méprisable » :

wa-min-kum man yutawaffā wa-min-kum man yuraddu 'ilā 'arḏali l-'umur
« Certains d'entre vous meurent, d'autres arrivent jusqu'à « l'âge le plus vil » (XXII, 5). Cf. XVI, 72.

1. Ou plutôt une certaine sorte de vieillesse : celle qui s'accompagne de « radoterie ».

La vie et la mort.

§ 149. — **Mourir** est au sens propre XXII, 5. Il est employé à la place de « dormir » :

wa-huwa lladī yatawaffā-kum bi-l-layl
« Et c'est Lui qui vous fait mourir la nuit » (VI, 60).

§ 150. — **Vie** et **mort** (faire mourir, faire vivre; morts, vivants) se rencontrent au sens propre, II, 26; LIII, 45. Les idoles sont comme des morts, XVI, 20-21.

La mort est traitée comme une personne :

jā'a... l-mawt, « la mort vint » (XXIII, 101).

Cf. II, 127, 176; IV, 22, avec le verbe *ḥaḍara*, « venir » aussi; IV, 80, 101, avec *'adraka*, « atteindre ».

wa-la-qad kun-tum tamannawna l-mawta min qabli 'an talqaw-h
« Vous souhaitiez la Mort avant de la voir face à face » (III, 137).

Cf. le contexte ; il s'agit de guerriers allant au combat.

La mort est employée dans le sens de « grandes souffrances » :

wa-ya'tī-hi l-mawtu min kulli makān
« La mort s'offre à lui de toutes parts » (XIV, 20).

Pour le Bédouin, l'idée de « sécheresse » évoque celle de « mort ». Par contre, l'idée de « verdure » est pour lui le symbole de la « vie » :

fa-'aḥyā... l-'arḍa ba'da mawti-hā
« Il fit revivre ... la terre après sa mort » (II, 109).

Cf. II, 261; VII, 55; XVI, 67; XXV, 51; XXIX, 63; XXX, 18, 23, 49; XXXV, 10; XXXVI, 33; XLI, 39; XLIII, 10; XLV, 4; L, 11; LVII, 16.

« Le mort », c'est « l'Infidèle »; « le vivant », c'est « le Croyant » : XXVII, 82; XXX, 51; XXXV, 21; XXXVI, 70.

« Le mort », c'est « l'égaré »; « le vivant », c'est « la personne guidée » par le Coran :

'a-wa-man kāna maytan fa-'aḥyaynā-h...

« Est-ce celui qui était mort et auquel Nous avons rendu « la vie... » (VI, 122). Cf. VIII, 24; XXXVI, 11.

Ceux dont les cœurs sont malades :

yanẓurūna 'ilay-ka naẓara l-maġšiyyi ʿalay-hi mina l-mawt
« te jettent les regards de celui qui s'évanouit dans la mort » (XLVII, 22).

Si la peur survient, tu vois les Infidèles te regarder avec des yeux qui se révulsent :

ka-lladī yuġšā ʿalay-hi mina l-mawt
« comme [ceux de] celui qui s'évanouit dans la mort » (XXXIII, 19).

Voici enfin une dernière comparaison où « la mort » figure : Les adeptes de l'Islam naissant n'ont pas tous quitté de bon gré La Mecque pour Médine. Certains d'entre eux se comportaient, au moment de l'Hégire, comme des hommes

yusāqūna 'ilā l-mawt, « conduits à la mort » (VIII, 6).

§ 151. — **Débris d'ossements**, *ramīm*, se trouvent dans une comparaison : le vent néfaste envoyé par Dieu contre les Adites impies, faisait de tout ce qu'il atteignait quelque chose :

ka-r-ramīm, « comme des débris d'ossements » (LI, 42).

B. — Activité physique.

On a groupé ici les termes touchant aux actions du corps dans son ensemble et à l'activité manuelle en particulier. Il est intéressant de noter que presque toutes les figures qui vont suivre sont verbales, c'est-à-dire qu'elles renferment des verbes pris dans un sens métaphorique.

§ 152. — **S'incliner, se pencher**, *māla*, ne se trouve que dans le chapitre IV du Coran, et dans trois versets seulement. On l'a d'abord avec le sens d' « attaquer », de « tomber sur quelqu'un » :

fa-yamīlūna ʿalay-kum maylatan wāḥidatan

« Ils (les Infidèles) tomberaient sur vous de toute leur « masse » (IV, 103).

On l'a ensuite avec le sens d' « avoir un penchant pour une femme » :

wa-lan tastaṭī'ū 'an ta'dilū bayna n-nisā'i wa-law ḥaraṣtum fa-lā tamīlū kulla l-mayl

« Vous ne saurez assurer l'équité entre les femmes, même « en vous y efforçant, ne penchez donc pas tout à fait [vers « l'une d'elles] » (IV, 128).

On l'a enfin avec le sens de « s'écarter des préceptes divins » :

wa-yurīdu lladīna yattabi'ūna š-šahawāti 'an tamīlū maylan 'aẓīman

« Ceux qui suivent leurs caprices voudraient que vous vous « écartiez grandement [des préceptes] » (IV, 32).

§ 153. — Le verbe *janaḥa* a le même sens que le précédent; il signifie **s'incliner, se pencher vers**... Il se trouve dans un seul verset, accolé à un nom abstrait, la Paix :

wa-'in janaḥū li-s-salmi fa-jnaḥ la-hā

« S'ils penchent vers la paix, penche-toi aussi vers elle » (VIII, 63).

§ 154. — Un second synonyme de *māla*, c'est *ṣaġā*. Il se rencontre, dans deux versets, joint au mot « cœur » :

wa-li-taṣġā 'ilay-hi 'af'idatu lladīna lā yu'minūna bi-l-'āḫirah

« Que les cœurs de ceux qui ne croient pas à l'autre vie « penchent vers lui » (VI, 113. Cf. LXVI, 4).

§ 155. — *zāġa*, **dévier**, en parlant de la vue, est au sens propre, XXXIII, 10; XXXVIII, 63; LIII, 17. Il est au figuré et signifie « s'écarter de la bonne voie » :

fa-lammā zāġū 'azāġa llāhu qulūba-hum

« Lorsqu'ils se sont écartés, Dieu a fait dévier leurs cœurs » (LXI, 5).

Cf. III, 6; IX, 118. Cf. XXXIV, 11, « celui qui s'écarte de Notre ordre »; III, 5, « ceux qui ont les cœurs déviés » (qui ont une déviation dans leurs cœurs).

§ 156. — *lawā*, **courber**, en parlant de la langue, est au sens propre, III, 72; IV, 48. Il est aussi au sens propre, et signifie « tourner », la tête ou le corps, LXIII, 5; III, 147. Il est au figuré et a le sens de « n'être pas sincère dans son témoignage » :

wa-'in ṭalwū 'aw tu'riḍū
« Si vous êtes tortueux [dans votre témoignage] ou si vous « refusez de déposer... » (IV, 134).

§ 157. — **Monter**, *ṣa'ida*, est au sens propre, VI, 125; LXXIV, 17; etc. Il s'empreint d'abstraction dans :

'ilay-hi yaṣ'adu l-kaliṃu ṭ-ṭayyib
« Vers Lui montent les bonnes paroles » (XXXV, 11).

§ 158. — **S'élever**, *'alā*, est au sens propre, XXIII, 93; LXIX, 22; LXXXVIII, 10; XI, 84; XV, 74; LXXVI, 21. Il est au figuré dans :

'inna Fir'awna 'alā fī l-'arḍ
« Pharaon s'éleva (= fut orgueilleux) sur la terre » (XXVIII, 3).

Cf. XVII, 4 *bis*, 7; XXVII, 31; XLIV, 18; X, 83; XLIV, 30; XXIII, 48; XXXVIII, 76; XX, 67 où ce verbe, à la dixième forme, *'istaʿlā*, signifie « avoir le dessus sur »; XX, 77, *ad-darajātu l-'ulā*, « les dignités élevées »; IX, 40, « avoir haute la parole », c'est-à-dire « avoir le dessus, triompher ».

§ 159. — « Avoir basse la parole » a le sens opposé :

wa-ja'ala kalimata lladīna kafarū s-suflā wa-kalimatu llāhi hiya l-'ulyā
« Il rendit basse la parole des Infidèles et celle d'Allah fut « [maintenue] élevée » (IX, 40). Cf. XXXVII, 96.

§ 160. — **Tomber**, *saqaṭa*, se trouve au sens propre VI, 59; XIX, 25; etc. Il est au figuré :

fī l-fitnati saqaṭū
« En la tentation, ils sont tombés » (IX, 49).

A noter l'arabisme :

suqiṭa fī 'aydī-him
« Ils se repentirent » (VII, 148) (text. : il leur est tombé dans les mains).

§ 161. — *waqa'a*, est synonyme du précédent ; on le rencontre au sens propre VII, 170 ; XXII, 64.

Il se nuance d'abstraction dans :

qāla qad waqa'a 'alay-kum min rabbi-kum rijsun wa-ġaḍabun
« Il dit : il est certain que la malédiction et la colère de votre « Seigneur tomberont sur vous » (VII, 69),

c'est-à-dire que vous avez mérité cette malédiction et cette colère qui arriveront sans nul doute. Cf. VII, 131 ; X, 52 ; LII, 7 ; LXX, 1, « le supplice tombera » ; V, 93, « l'inimitié » ; IV, 101, « la récompense » ; LI, 6, « la rétribution » ; VII, 115, « la vérité » ; XXVII, 84, 87, « la sentence » ; LXXVII, 7, « ce qu'on vous promet ».

Le Jugement dernier est appelé *al-wāqi'ah*, « celle qui tombe », parce qu'il aura lieu sans aucun doute ; on peut la rendre par le mot « Événement » :

'iḏā waqa'ati l-wāqi'ah
« Lorsqu'arrivera l'Événement » (LVI, 1 ; LXIX, 15).

§ 162. — **Tomber dans l'abîme**, **s'abîmer**, *hawā*, est au sens propre LIII, 1, et offre la même évolution que le français :

wa-man yaḥlil 'alay-hi ġaḍabī fa-qad hawā
« Quiconque encourt Ma colère, va à l'abîme » (XX, 83).

Cf. LIII, 54.

§ 163. — On a noté plus haut, § 35, l'adjectif « fixes » accolé à « montagnes » et qui a fini par désigner ces dernières. Cf. XXI, 32 ; etc.

§ 164. — **Fixer**, *ṯabbata*, est au sens propre XIV, 29. Il est au figuré et signifie, « affermir », « soutenir » :

yuṯabbitu llāhu lladīna 'āmanū bi-l-qawli ṯ-ṯābiti fī l-ḥayāti d-dunyā

« Dieu soutient les Croyants dans ce monde par de fermes « propos » (XIV, 32).

Cf. II, 251 ; III, 141 ; IV, 69 ; XI, 121 ; XVI, 104 ; XVII, 76.

§ 165. — **Consolider**, *makkana*, est au sens propre XXVIII, 57. Il s'empreint d'abstraction dans :

wa-la-yumakkinanna la-hum dīna-hum
« Il consolidera (= affermira), pour eux, leur religion » (XXIV, 54).

De même dans :

makkannā li-Yūsufa fī l-'arḍ
« Nous avons consolidé (= établi solidement) Joseph sur « terre » (XII, 21, 56).

Cf. XVIII, 83 ; XVIII, 94 ; VII, 9 ; XLVI, 25 ; VI, 6 ; XXII, 42 ; XXVIII, 5.

L'adjectif *makīn* se rencontre dans : « Le fœtus est dans un lieu sûr », XXIII, 13. Cf. LXXVII, 21.

Il apparaît, à ce qu'il semble, avec un sens abstrait :

'inna-ka l-yawma... makīnun 'amīn
« Tu es aujourd'hui... bien en place, en sûreté » (XII, 54).

C'est Pharaon qui parle à Joseph. Cf. LXXXI, 20.

§ 166. — **Faire descendre**, *'anzala*, est au sens propre II, 159 ; II, 54 ; VII, 160 ; XX, 82 ; etc.

On le trouve dans des versets tels que :

wa-'iḏā qīla la-hum 'āminū bi-mā 'anzala llāh
« Et lorsqu'on leur dit : croyez à ce que Dieu a fait descen- « dre [sur Muḥammad] » (II, 85).

Cf. II, 84 ; III, 2, 5 ; XII, 2 ; XVII, 107 ; etc.

L'expression suivante ne doit pas être considérée comme métaphorique parce qu'elle répond à une croyance d'ordre religieux :

ṯumma 'anzala llāhu sakīñata-hu[1] *'alā rasūli-h*

1. Cf. *E. I.*, IV, 81, l'article *sakīnah*.

« Puis Dieu fit descendre sa sécurité (sa quiétude) sur son « Envoyé » (IX, 26, 40).

Cf. XLVIII, 4, 18, 26. Cf. aussi III, 148 : Il fit descendre sur vous... un sommeil.

§ 167. — **Faire descendre le seau dans le puits** *dalā* ou *'adlā*, est au sens propre XII, 19. Il est aussi au sens propre et signifie « être pendant », LIII, 8.

Il est au figuré et a le sens d' « engager quelqu'un » dans l'erreur :

fa-dallā-humā bi-ġurūrin
« Il les fit descendre [dans l'erreur] en usant de séduction » (VII, 21).

Il s'agit de la séduction d'Adam et d'Eve par Satan.

Ce verbe a, dans le verset suivant, le sens d' « offrir au juge » :

wa-lā ta'kulū 'amwāla-kum bayna-kum bi-l-bāṭili wa-tudlū bi-hā 'ilā l-ḥukkām
« Ne vous emparez pas injustement de vos biens (récipro-« ques) et n'allez pas les porter aux juges [dans l'intention « de les corrompre] » (II, 184).

§ 168. — **Sortir**, *ḫaraja*, est au sens propre, XVIII, 4; etc. Il remplace « faire pousser » la végétation :

alladī 'aḫraja l-mar'ā
« Qui fit sortir les pâturages » (LXXXVII, 4; XX, 55).

Ce verbe se trouve employé avec des notions abstraites :

wa-yuḫrij 'aḍġāna-kum
« Et Il fait sortir vos haines » (XLVII, 39, 32),

c'est-à-dire qu'Il « les efface », « les fait disparaître ». Cf. VI, 149, « faire sortir la connaissance », qui signifie « la montrer »; IX, 65, Dieu fera sortir ce que vous craignez, c'est-à-dire « fera connaître »; II, 258-259; V, 18; VI, 122; XIV, 1, « faire sortir quelqu'un des ténèbres de l'égarement ».

« Faire sortir » est employé aussi pour « ressusciter », *ba'aṯa* :

wa-min-hā nuḫriju-kum tāratan 'uḫrā
« Et de la terre, Nous vous ferons sortir une deuxième « fois » (XX, 57). Cf. XXIII, 37; XLVI, 16.

§ 169. — **Entrer**, *daḫala*, se rencontre au sens propre III, 32; etc. Il est joint à des notions abstraites et par là devient métaphorique :

wa-qad daḫalū bi-l-kufr
« Ils sont entrés dans l'infidélité » (V, 66).

Cf. XL, 49, faites entrer la famille de Pharaon dans le plus dur supplice; II, 204, Croyants, entrez dans la soumission à Dieu; CX, 2, les hommes entrent dans la religion de Dieu; IV, 174; VII, 150; IX, 100; XXI, 75, 86; XXVII, 19; XLII, 6; XLV, 29; XLVIII, 25; LXXVI, 31, entrer dans la miséricorde de Dieu; XLIX, 14, la foi n'a pas encore pénétré dans les cœurs des Bédouins.

Signalons enfin un emploi particulier de ce verbe. Il remplace, par euphémisme, l'accomplissement de l'acte conjugal :

min nisā'i-kumu llātī daḫaltum bi-hinna
« De vos femmes avec lesquelles vous avez eu des rap-« ports charnels (textuellement : chez lesquelles vous êtes « entrés) » (IV, 27 *bis*)[1].

§ 170. — **Faire entrer**, **introduire**, *salaka*, est au sens propre XXXIX, 22. Il est métaphorique à la quatrième forme dans les versets suivants :

...yuslik-hu 'aḏāban
« ... (Dieu) le fera entrer dans un supplice » (LXXII, 17).

Il s'agit de celui qui ne rend pas gloire à Dieu.

nasluku-hu fī qulūbi l-mujrimīn
« Nous l'introduirons dans les cœurs des criminels (des « scélérats) » (XV, 12). Cf. XXVI, 200.

Ici, il est question du Rappel, l'un des noms du Coran.

§ 171. — **Faire pénétrer**, *'awlaja*, est au sens propre, VII, 38; XXXIV, 2; LVII, 4. La succession du jour et de la nuit, et inversement, est traduite ainsi dans le Coran :

tūliju l-layla fī n-nahāri wa tūliju n-nahāra fī l-layl
« Tu fais pénétrer la nuit dans le jour et Tu fais passer « le jour dans la nuit » (III, 26).

1. Cf. *supra*, 28 et *infra*, § 301.

La parole est adressée à Dieu. Cf. XXII, 60; XXXI, 28; XXXV, 14; LVII, 6.

Le nom *walījah* est employé dans le sens de « nouer des rapports avec quelqu'un ». Muḥammad, s'adressant à son entourage, lui dit : « Ne croyez pas que Dieu va vous laisser comme vous êtes sans distinguer ceux d'entre vous qui combattent pour sa cause » :

wa-lam yallaḫiḏū min dūni llāhi wa-lā rasūli-hi... walī-jalan

« et ne nouent d'autres rapports qu'avec Lui et son Pro-« phète » (IX, 16).

§ 172. — « Coller son épiderme contre l'épiderme d'une autre personne », *bāšara*, est employé, par euphémisme, à la place de l'accomplissement de l'acte conjugal :

wa-lā tubāširū-hunna wa-'antum 'ākifūn

« N'ayez pas de contact avec elles (vos femmes) quand « vous êtes en période de retraite spirituelle » (II, 183 *bis*).

§ 173. — **Nager**, **voguer**, *sabaḥa*, ne se rencontre qu'attribué aux astres, à la lune et au soleil :

wa-huwa lladī ḫalaqa... š-šamsa wa-l-qamara kullun fī falakin yasbaḥūn

« Et c'est Lui qui a créé... le soleil, et la lune, chacun nage « dans une sphère céleste » (XXI, 34; XXXVI, 40).

Cf. LXXIX, 3 : Celles qui nagent hardiment. (Voir plus haut, § 2.)

Le nom *sabḥ* de LXXIII, 7, semble avoir pour sens « vaquer aux occupations journalières ». En effet, Dieu, s'adressant à Muḥammad, lui dit de se lever et de prier environ la moitié de la nuit... la prière de la nuit est plus efficace... [que celle du jour]. Car :

la-ka fī n-nahāri sabḥan ṭawīlan

« Tu as, pendant le jour, de nombreuses occupations » (LXXIII, 7).

§ 174. — **Plonger**, **s'enfoncer dans l'eau**, *ḫāḍa*, est employé au figuré et signifie « s'engager dans une conversation » :

ḥattā yaḫūḍū fī ḥadīṯin ġayri-h

« Jusqu'à ce qu'ils plongent dans une autre conversation » (IV, 139). Cf. VI, 67.

Ce verbe a un sens nettement péjoratif dans le verset suivant :

wa-'iḏā ra'ayta llaḏīna yaẖūḍūna fī 'āyāti-nā fa-'aʿriḍ ʿan-hum

« Et lorsque tu vois ceux qui plongent dans (= discutaillent « sur) nos versets, détourne-toi d'eux » (VI, 67). Cf. IX, 66.

De là, en parlant de ceux qui prétendent que Dieu a un fils :

fa-ḏar-hum yaẖūḍū... ḥattā yulāqū yawma-hum

« Laisse-les plonger (= ergoter)... jusqu'à ce qu'ils touchent « à leur Jour » (XLIII, 83).

Cf. VI, 91; LII, 12; LXXIV, 46; LXX, 42.

De là aussi :

wa-ẖuḍtum ka-llaḏī ẖāḍū 'ūlā'ika ḥabiṭat 'aʿmālu-hum

« Vous vous êtes plongés [dans la frivolité] comme eux « s' [y] sont plongés. Ceux-là vaines furent leurs œuvres » (IX, 70).

§ 175. — **Se lever**, *qāma*, est au sens propre, LXXIV, 2. Il est employé par métonymie, dans une tournure elliptique :

qumi l-layl

« Veille la nuit [en prière] » (text. : lève-toi la nuit) (LXXIII, 2, 20).

§ 176. — **Courir**, *saʿā*, se rencontre au sens propre, XX, 69; XXVIII, 19; XXXVI, 19; LXXIX, 22; etc.

Il est employé, par métonymie, dans le sens d' « accomplir » :

yawma yataḏakkaru l-'insānu mā saʿā

« Le jour où l'homme se rappellera ce qu'il a accompli » (LXXIX, 35). Cf. XX, 16; LIII, 40.

Ce verbe, suivi de la préposition *fī*, « dans », a un sens d'intensif dans :

wa-saʿā fī ẖarābi-hā

« Et s'emploie à démolir [les mosquées] » (II, 108).

Le nom *saʿy*, « course », est pris au sens d' « effort », d' « œuvre » :

alladīna ḍalla saʿyu-hum
« Ceux de qui les œuvres furent perdues » (XVIII, 104).

Cf. XXI, 94; LXXXVIII, 9; XCII, 4.

§ 177. — **Suivre** quelqu'un, *tabiʿa*, est au sens propre XLVIII, 15. Il est au figuré et signifie « suivre les instructions, les ordres de quelqu'un » :

wa-ṭ-ṭabaʿū ʾamra kulli jabbārin
« Et suivirent l'ordre de tout tyran (despote) » (XI, 62).

Cf. XI, 99, suivre l'ordre de Pharaon; IV, 85; VII, 17; XXXVIII, 85, suivre Satan; II, 204; VI, 143, suivre les pas de Satan; II, 96, suivre ce que Satan raconte; XXVI, 39, suivre les sorciers; XIV, 39, suivre Abraham; II, 138; III, 48; XXVI, 111, 215, etc., suivre le Prophète; VII, 138, suivre le chemin des libertins; X, 89, suivre le chemin de ceux qui ne savent pas; XXXI, 14, suivre le chemin de celui qui revient à Dieu; XL, 7, suivre la voie de Dieu; II, 36; IV, 115; XX, 49, 122; XXVIII, 57, suivre la bonne direction; II, 140, suivre l'orientation de quelqu'un, *al-qiblah*; III, 79, suivre l'Islam; III, 66; II, 114, suivre la « Religion », *dīn*, *millah*, de quelqu'un; XII, 38, des aïeux; III, 89; XVI, 124, d'Abraham; II, 165; VII, 2; XXXI, 20; XXXIX, 56, suivre ce que Dieu a fait descendre, c'est-à-dire la Révélation; VI, 50, 106; VII, 202; X, 16, 109; XXXIII, 2; XLVI, 8, ce qui a été révélé; LXXV, 18, le Coran; VI, 156; XXVIII, 49, le Livre (autre nom du Coran); XXXVI, 10, le Rappel (autre nom encore du Coran); XX, 134; XXVIII, 47, les versets; XXXIX, 19, la parole; III, 156, 168; V, 18, l'approbation de Dieu; XLVII, 3, la vérité, l'erreur; IV, 32; XIX, 60, les plaisirs (les désirs); II, 114; IV, 124, 134; V, 52, 54, 81; VI, 56, 151; VII, 175; XIII, 37; XVIII, 27; XX, 17; XXIII, 73; XXVIII, 50; XXX, 28; XXXVIII, 25; XLII, 14; XLV, 17; XLVII, 15, 18; LIV, 3, les caprices; IV, 156; VI, 116, 149; X, 37; LIII, 23, 29, les suppositions (les conjectures); III, 5, ce qui est équivoque; XLVII, 30, ce qui a provoqué la colère de Dieu; XI, 118, suivre les aises (s'attacher à ses aises).

Au II, 265, le verbe « suivre » se nuance d'abstraction grâce à son sujet :

qawlun maʿrūfun wa-maġfiratun ḫayrun min ṣadaqatin yatbaʿu-hā ʾaḏan

« Un langage usité [entre les honnêtes gens] et un pardon « valent mieux qu'une aumône que suivrait un dommage » (II, 265).

Au II, 264, on fait suivre une notion abstraite d'une autre notion abstraite :

alladīna yunfiqūna 'amwāla-hum... ṯumma lā yutbi'ūna mā 'anfaqū... 'aḏan...

« Ceux qui dispensent leurs biens... et ensuite ne font pas « suivre... de dommage ce qu'ils auront dispensé... » (II, 264).

Un synonyme de *tabi'a*, c'est *qafā* :

wa-lā taqfu mā laysa la-ka bi-hi 'ilmun

« Ne suis pas ce dont tu n'auras pas connaissance » (XVII, 38).

§ 178. — **Se détourner** de (quelqu'un), *'a'raḍa 'an*, se rencontre au sens propre, XXXII, 30. Il prend un caractère d'abstraction dans :

wa-'iḏā sami'ū l-laġwa 'a'raḍū 'an-h

« Quand ils entendent des propos oiseux, ils s'en détournent » (XXVIII, 55).

Cf. XXIII, 3. Cf. XLVI, 2, se détourner des avertissements; XXXVIII, 67-68, de l'Evénement; VI, 4; XV, 81; XVIII, 55; XXI, 33; XXXII, 22; XXXVI, 46, des versets de Dieu; XX, 100, 123, XXI, 43; XXIII, 73; XXVI, 4; LXXII, 17; LXXII, 50.

§ 179. — **S'en aller, tourner le dos**, *tawallā*, se trouve au sens propre, VIII, 15. Au figuré, il a le même sens que le précédent : « cesser d'obéir à quelqu'un » :

wa-'aṭī'ū llāha wa-'aṭi'ū r-rasūla... fa-'in tawallay-tum fa-'lamū 'anna-mā 'alā rasūli-nā l-balāġu l-mubīn

« Obéissez à Dieu. Obéissez au Prophète... Si vous tournez « le dos, sachez que Notre Prophète n'a d'autre mission que de « vous donner un avertissement clair » (V, 93).

Cf. II, 61; LIII, 34.

§ 180. — **Partir**, *ḏahaba*, est au sens propre XXVI, 14; etc. Il se nuance d'abstraction dans les exemples suivants :

fa-lammā ḏahaba ʿan ʾIbrāhīma r-rawʿ
« Quand la frayeur eut quitté Abraham » (XI, 77).

Cf. XI, 13, les malheurs partent.
Ce verbe se laisse traduire par « effacer » :

ʾinna l-ḥasanāti yuḏhibna s-sayyiʾāt
« Les bonnes actions effacent les mauvaises » (XI, 116).

« Faire partir » a le sens d' « anéantir » :

ʾin yašaʾ yuḏhib-kum wa-yaʾti bi-ḫalqin jadīd
« S'Il voulait, Il vous ferait partir et vous remplacerait « par une nouvelle création » (XIV, 22; XXXV, 17).

Il a le sens d' « épuiser », de « consommer » :

ʾaḏhabtum ṭayyibāti-kum fī ḥayāti-kumu d-dunyā
« Vous avez épuisé les bonnes choses (les plaisirs) dans ce « monde » (XLVI, 19).

§ 181. — **Atteindre** quelque chose, *balaġa*, est au sens propre : II, 192; V, 96; XIII, 15 *bis*; XVI, 7; XVII, 39; XVIII, 60, 84, 89, 92; XLVIII, 25.

Il est au figuré parce que l'objet à atteindre est de l'ordre abstrait :

wa-ʾiḏā balaġa l-ʾaṭfālu min-kumu l-ḥulum
« Lorsque vos enfants auront atteint leur puberté » (XXIV, 58).

Cf. XXIV, 57. — Cf. VI, 153; XII, 22; XVII, 36; XVIII, 81; XXII, 5; XXVIII, 13; XL, 69; XLVI, 14, atteindre la force de l'âge; XLVI, 14, atteindre quarante ans; IV, 5, atteindre le mariage (l'âge auquel on se marie); II, 231, 232, 234; VI, 128; LXV, 2, atteindre le terme (la durée légale d'une femme répudiée); VII, 131; XL, 69, le terme fixé par Dieu à notre vie; XVIII, 75, atteindre l'excuse, c'est-à-dire être excusable. Il est à noter que presque tous ces exemples intéressent l'idée de temps.

Les sujets y sont des personnes. Mais pas toujours :

ḥattā yabluġa l-kitābu ʾajala-h
« Jusqu'à ce que l'écrit (= le contrat) atteigne son terme » (II, 236).

On a enfin un mot abstrait qui joue le rôle du sujet :

wa-qad balaġanī l-kibar
« Alors que la vieillesse m'a atteint » (III, 35).

Cf. XVII, 24; XIX, 9.

§ 182. — **Marcher**, *mašā*, est au sens propre XVII, 39; XXXI, 17; etc. Les animaux qui rampent

yamšī ʿalā baṭni-h, « marchent sur leurs ventres » (XXIV, 44).

Le médisant, le calomniateur, est appelé :

mašša'in bi-namīm, « colporteur de médisances » (LXVIII, 11)

§ 183. — **Passer**, *marra*, est au sens propre, II, 261; etc. Il est au figuré :

wa-'iḏā marrū bi-l-laġw
« Et lorsqu'ils passent par les futilités » (XXV, 72).

§ 184. — **Traverser**, **passer**, *ʿabara*, se trouve au sens propre, IV, 46 : « le passant », *al-ʿābir*.

A noter, appliqué à un songe, le sens d' « interpréter », dans XII, 43.

Le nom *ʿibrah* a le sens de « leçon », d' « exemple », d' « enseignement » :

la-qad kāna fī qaṣaṣi-him ʿibratun
« Il y a un enseignement dans leur histoire » (XII, 111).

Il s'agit des fils de Jacob. Cf. III, 11; XVI, 68; XXIII, 21; XXIV, 44; LXXIX, 26.

§ 185. — **Passer** une rivière, *jāwaza*, se rencontre au sens propre, II, 250; VII, 134; X, 90, XVIII, 61.

A la sixième forme, il a le sens de « pardonner » :

wa-natajāwazu ʿan sayyi'āti-him
« Et Nous passons sur leurs mauvaises actions » (XLVI, 15).

§ 186. — **S'approcher** de quelqu'un ou de quelque chose, *qaruba*, est au sens propre, IX, 28; XII, 60; etc. Il se rencontre au figuré du fait qu'il est joint à un mot abstrait :

wa-lā ṯaqrabū z-zinā
« Ne vous approchez pas de l'adultère » (XVII, 34).

Cf. IV, 46, s'approcher de la prière (prier); VI, 152, s'approcher du vice; II, 183, s'approcher des prescriptions de Dieu (les outrepasser, les transgresser); VI, 153; XVII, 36, s'approcher des biens des orphelins (s'en emparer); II, 222, « s'approcher des femmes », est un euphémisme; II, 33; VII, 18, s'approcher de l'arbre, c'est manger de ses fruits.

§ 187. — **Revenir**, *fā'a, bā'a*[1], est uniquement employé avec des notions abstraites :

ḥattā ṯafī'a 'ilā 'amri llāh
« Jusqu'à ce qu'il (le parti) revienne à l'ordre de Dieu (XLIX, 9 *bis*).

fa-qad bā'a bi-ġaḍabin mina llāh
« Il revint alors avec (chargé de) la colère de Dieu » (VIII, 16).

Cf. II, 84; III, 108, 156; V, 32.

§ 188. — **Revenir**, *raja'a*, se trouve, lui, au sens propre, VII, 149; etc. Il se rencontre joint à des mots abstraits :

wa-'ilay-hi yurja'u l-'amru kullu-h
« C'est à Lui que tout revient (aboutit) » (XI, 123),

c'est-à-dire que Dieu est l'unique maître, le seul juge. Voir le contexte. Cf. II, 206; III, 105; VIII, 46; XXII, 75; XXV, 4; LVII, 5.

§ 189. — **Repousser, rejeter**, quelqu'un ou quelque chose, *radda*, est au sens propre, XII, 65 *bis*; XIV, 10; XVIII, 34; XXI, 41; etc. Il est métaphorique dans les expressions suivantes :

kulla-mā ruddū 'ilā l-fiṯnah...
« Chaque fois qu'ils sont rejetés dans la tentation... » (IV, 93).

A la huitième forme, ce verbe, suivi de la préposition *'an*, « de », se laisse traduire par « se détourner de » :

1. Ce verbe peut être interprété par « tomber », « descendre ». Cf. Bayḍāwī à propos de VIII, 16.

man yarṯadda min-kum ʿan dīni-h
« Quiconque de vous se détourne de sa religion » (V, 59).

Cf. II, 214.
Dans d'autres versets et à la première forme, il doit être rendu par « changer en », « rendre » :

wadda kaṯīrun min ʾahli l-kiṯābi law yaruddūna-kum kuffāran
« Bon nombre des gens du Livre désirent vous rendre « Infidèles » (II, 103; III, 95).

Jusqu'ici, « l'objet repoussé » était une personne. Dans les exemples suivants, ce sont des notions abstraites :

ʿaḏābun ġayru mardūd
« Un supplice qui ne pourra être repoussé (= écarté) » (XI, 78).

Cf. IV, 88, repousser (= rendre) les salutations; IV, 85, 92, repousser (= renvoyer) l'affaire à quelqu'un; XII, 110, repousser le « châtiment », *baʾs*; XLII, 46, le jour de malheur.

§ 190. — **Venir**, *ʾaṯā*, est au sens propre, XX, 62; etc. Il est au figuré dans :

ʾinna-kum la-ṯaʾtūna l-fāḥišah
« Vous pratiquez le vice » (XXIX, 27; XXVII, 55).

Cf. XXIX, 28.
A noter l'euphémisme :

ʾa-ʾinna-kum la-ṯaʾtūna r-rijāla ... min dūni n-nisāʾ
« Ainsi donc, vous avez commerce avec les hommes (text. : « vous allez aux hommes), ... plutôt qu'avec les femmes? » (XXVII, 56).

Cf. VII, 79; XXVI, 165; XXIX, 28; II, 222, « avoir commerce avec les femmes ».

§ 191. — **Porter**, *ḥamala*, se trouve au sens propre XXIX, 60; LXIX, 11; etc. Il est au figuré et signifie « charger de l'observance des prescriptions » :

wa-lā ṯuḥammil-nā mā lā ṭāqaṯa la-nā bi-h

« Et ne nous charge pas de ce que nous ne pouvons porter » (II, 286; XXIV, 53).

Cf. XXIV, 53, charger (quelqu'un) de communiquer une loi (aux hommes); XXXIII, 72, se charger du dépôt; LXII, 5, charger du Pentateuque.

« Porter » peut être suivi de mots abstraits :

wa-l-naḥmil ḫaṭāyā-kum

« Et nous porterons vos péchés » (XXIX, 11).

Cf. IV, 112; XXXIII, 58, porter l'imposture; XX, 110, porter une injustice (c'est-à-dire avoir à son actif une injustice).

L'expression « porteuse de bois » à brûler, semble désigner une personne médisante qui, par sa médisance (son bois à brûler), suscite (allume) les discordes[1] :

wa-mra'aṯu-hu ḥammālaṯa l-ḥaṭab

« Et sa femme est la porteuse du bois à brûler » (CXI, 4).

§ 192. — **Alléger**, *ḫaffafa*, ne se rencontre pas au sens propre dans le Coran. Le nom « léger », *ḫafīf*, s'y trouve, VII, 189; IX, 41.

Ce verbe est suivi de termes abstraits :

lā yuḫaffaf ʿan-humu l-ʿaḏāb

« Le supplice ne leur sera pas allégé » (III, 82).

Cf. II, 80, 157; XVI, 87; XXXV, 33; XL, 52. — Cf. II, 174; IV, 32; VIII, 67, prescriptions allégées, hommes allégés de leurs prescriptions.

§ 193. — **Poser, déposer, décharger, se décharger**, *waḍaʿa*, est au sens propre, IV, 103. Il est encore au sens propre dans l'expression « déposer son habit » (= se déshabiller), XXIV, 57, 59; « mettre en place une balance », « la dresser », est aussi au sens propre, XXI, 48. Il est en un sens dérivé et signifie « enfanter » (text. : déposer le fœtus), III, 31; XXXV, 12; XLI, 47; LXV, 4, 6; XLVI, 14. C'est par extension du sens propre qu'il arrive à signifier « construire » une mosquée, III, 90.

1. Cf. Sulamī, 87; Bayḍāwī à propos de CXI, 4.

Il est au figuré lorsqu'il s'agit de décharger quelqu'un de « prescriptions » comme dans l'exemple suivant :

wa-yaḍaʿu ʿan-hum ʾiṣra-hum
« Il les décharge de leur fardeau » (VII, 156).

Il s'agit des Juifs et des Chrétiens qui accepteraient de suivre la religion de Muḥammad. Cf. XCIV, 2.

§ 194. — Le nom *ḥiṭṭaṭun*, **décharge** (action de décharger) se rencontre uniquement au figuré :

wa-qūlū ḥiṭṭaṭun naġfir la-kum ḫaṭāyā-kum
« Dites : « Décharge ! » Nous vous pardonnerons vos fautes » (II, 55; VII, 161).

On remarque que, dans les quatre derniers paragraphes, les choses désignées par les termes abstraits sont comparées, implicitement, à un fardeau.

§ 195. — **Fardeau**, *wizr*, est au sens propre, XX, 90. Il est métaphorique (= poids d'une faute) dans :

man ʾaʿraḍa ʿan-hu fa-ʾinna-hu yaḥmilu yawma l-qiyāmaṭi wizran
« Quiconque s'en détourne, portera, au jour de la Résur-« rection, un fardeau » (XX, 100). Cf. XCIV, 2; XVI, 27.

De là :

wa-hum yaḥmilūna ʾawzāra-hum ʿalā ẓuhūri-him
« Ils porteront alors leurs fardeaux sur le dos » (VI, 31).

L'idée que « chaque âme répond seulement de ses actes propres » est exprimée dans la phrase métaphorique suivante :

wa-lā taziru wāziraṭun wizra ʾuḫrā
« Une [âme] chargée ne portera pas le fardeau d'une autre » (VI, 164; XVII, 16; XXXV, 19; XXXIX, 9; LIII, 39).

§ 196. — Un synonyme de *wizr*, c'est *ʾiṣr*. Il signifie, au sens propre, « poids », « fardeau », et au figuré, « obligation » :

wa-yaḍaʿu ʿan-hum ʾiṣra-hum
« Et il les déchargera de leur fardeau » (VII, 156).

C'est Muḥammad qui allégera les obligations religieuses des Juifs et des Chrétiens qui accepteraient de le suivre. Cf. II, 286.

Ce mot peut signifier aussi, toujours au figuré, « crime », « péché » :

wa-'aḫaḏtum... 'iṣrī

« Et vous avez pris... mon fardeau » (III, 75).

§ 197. — **Faisceau, botte** (d'herbes), *ḍiġṯ*, est au sens propre, XXXVIII, 43. Il est au figuré :

'aḍġāṯu 'aḥlām

« Bottes (amas) de songes (de rêveries) » (XII, 44; XXI, 5).

§ 198. — **Poids**, *ṯiql*, est au sens propre, XVI, 7. Il est au figuré dans :

wa-la-yaḥmilunna 'aṯqāla-hum wa-'aṯqālan ma'a 'aṯqāli-him

« Ils (les Infidèles) porteront leurs poids et des poids avec « leurs poids » (XXIX, 12),

c'est-à-dire et les poids (péchés) de ceux qu'ils ont induits en erreur.

« Jour lourd, chargé » est un jour « accablant » par le poids de ses malheurs :

wa-yaḏrūna warā'a-hum yawman ṯaqīlan

« Et (les Infidèles) laisseront derrière eux, un jour lourd » (LXXVI, 27).

« Parole lourde » est une parole d'une grande importance :

'innā sanulqī 'alay-ka qawlan ṯaqīlan

« Nous jetterons sur toi un lourd discours » (LXXIII, 5).

A comparer au français : « parole de poids, de grand poids ».

Cf. VII, 186, l'heure (de la Résurrection, du Jugement dernier), devient lourde dans les cieux et la terre; LII, 40; LXVIII, 46, lourds (chargés) d'obligations; XXXV, 17, l'âme lourde (trop chargée de péchés) appelle, en vain, à son secours; XIII, 13, lourds nuages (nuages chargés de pluie).

Les tropes qu'on vient de passer en revue relèvent, surtout, de l'activité du corps en général. Un grand nombre de ceux qui vont suivre, touchent, plus spécialement, à l'activité manuelle.

§ 199. — **Commencer**, *bada'a*, est au sens propre XII, 76; etc. Le Coran l'emploie avec le sens de « créer » :

ka-mā bada'a-kum ta'ūdūn
« Comme Il vous a créés d'abord, vous reviendrez [au jour « du jugement] » (VII, 28). Cf. LXXXV, 13.

En effet, ce verbe est très souvent suivi du mot « création », *ẖalq* :

qul sīrū fī l-'arḍi fa-nẓurū kayfa bada'a l-ẖalq
« Dis : Parcourez la terre et voyez comment Il a commencé « la création (= comment Il a créé le monde) » (XXIX, 19).

Cf. X, 4, 35 *bis*; XXI, 104; XXVII, 65; XXIX, 18; XXX, 10, 26; XXXII, 6.

Enfin, on relève l'expression métaphorique :

qul jā'a l-ḥaqqu wa-mā yubdi'u l-bāṭilu wa-mā yu'īd
« Dis : la vérité vint, l'erreur ne peut ni commencer ni « recommencer (= le règne de l'erreur est passé pour tou- « jours) » (XXXIV, 48).

§ 200. — **Finir**, **achever**, *'akmala*, est au sens propre, II, 181. Il se nuance d'abstraction dans :

al-yawma 'akmaltu... dīna-kum
« Aujourd'hui, J'ai achevé ... votre Religion » (V, 5).

§ 201. — Un synonyme du précédent, c'est *'atamma*. Il est au sens propre II, 183, 192, 233; VII, 138; IX, 4; XXVII, 27. Il est au figuré :

wa-'atmamtu 'alay-kum ni'matī
« J'ai parachevé, sur vous, Ma grâce » (V, 5).

Cf. II, 145; V, 9; XII, 6 *bis*; XVI, 83; XLVIII, 2. Cf. IX, 32; LXI, 8; LXVI, 8, Dieu qui achève (complète) sa lumière.

Ce verbe a le sens d' « être accompli » :

wa-tammat kalimatu rabbi-k
« Et la parole de ton Seigneur s'est accomplie » (VII, 133).

Cf. II, 118; VI, 115; XI, 120.

§ 202. — **Eloigner**, *zaḥzaḥa*, est au sens propre, III, 182. Il est au sens figuré :

wa-mā huwa bi-muzaḥziḥi-hi mina l-ʿaḏābi ʾan yuʿammar
« La longévité ne l'éloignera pas du supplice » (II, 90).

§ 203. — **Elever**, *rafaʿa*, est au sens propre, II, 60, 87; IV, 153, 156; XII, 101; XIX, 58. Il est aussi au sens propre et se laisse traduire par « construire », XXIV, 36. Cf. II, 121; XIII, 2; LV, 6; LXXIX, 28; LXXXVIII, 18. Dans « élever la voix », il est en un sens dérivé, XLIX, 2. Il est au figuré :

wa-rafaʿnā la-ka ḏikra-k
« Et Nous avons élevé (haussé) ta réputation » (XCIV, 4).

Cf. II, 254; VI, 83, 165; XII, 76; XLIII, 31; LVIII, 12, élever les hommes les uns au-dessus des autres (par la dignité).

Dans ces exemples, Dieu et l'homme élèvent; dans le suivant, c'est la bonne action :

wa-l-ʿamalu ṣ-ṣāliḥu yarfaʿu-h
« Et la bonne action l'élève » (XXXV, 11).

§ 204. — **Ouvrir**, *fataḥa*, est au sens propre, XII, 65; etc.
Il est au figuré et signifie « montrer », « dévoiler » :

ʾa-tuḥaddiṯūna-hum bi-mā fataḥa llāhu ʿalay-kum
« Leur parlez-vous de ce que Dieu a dévoilé pour vous? » (II, 71).

De ce sens, il est intéressant de rapprocher l'acception suivante :

rabba-nā ftaḥ bayna-nā wa-bayna qawmi-nā bi-l-ḥaqq
« Seigneur, ouvre (décide) entre notre peuple et nous par « la justice » (VII, 87). Cf. XXVI, 118; XXXIV, 25.

Ce verbe signifie aussi « donner », « accorder » :

mā yaftaḥu llāhu li-n-nāsi min raḥmatin fa-lā mumsikun la-hā
« La grâce que Dieu accorde aux hommes, personne ne « saurait l'intercepter » (XXXV, 2).

Cf. VII, 94, ouvrir (= répandre) les bénédictions du ciel et de la terre.

Il signifie aussi « faire triompher », « accorder la victoire » :

'innā fatahnā la-ka fatḥan mubīnan
« Nous t'avons accordé une victoire éclatante » (XLVIII, 1).

Cf. IV, 140; VIII, 19; XXXII, 28, 29; XLVIII, 18, 27; LVII, 10; LXI, 13; CX, 1. Voir le verbe « fendre », *falaqa*, au § 382.

§ 205. — **Elargir, dilater, ouvrir**, *šaraḥa*, se rencontre dans l'expression : « ouvrir sa poitrine à l'infidélité », XVI, 108, c'est-à-dire « s'y complaire ». Cf. VI, 125; XX, 26; XXXIX, 23; XC, 1. Voir plus haut, le § 116.

§ 206. — **Plier**, *ṭanā*, se rencontre dans l'expression « plier la poitrine », XI, 5. Cf. plus haut, § 116. Il se trouve aussi dans une deuxième phrase imagée :

ṭāniya 'iṭfa-h
« Pliant le flanc (le côté) » (XXII, 9).

c'est-à-dire « s'enorgueillissant ».

§ 207. — Un synonyme du précédent, c'est *ṭawā*. A la fin du monde, les cieux seront pliés par la main droite de Dieu, XXXIX, 67. La comparaison suivante montre comment Dieu s'y prendra pour accomplir cette opération :

natwī s-samā'a ka-ṭayyi s-sijilli li-l-kutub
« Nous plierons le ciel comme le scribe plie (roule) ses écrits « (ses papiers) » (XXI, 104).

Cf. « déployer la grâce » (= la répandre), XVIII, 15; XLII, 27. « Déployer un mort » (= le ressusciter), XLIV, 34.

§ 208. — **Sceller**, *ṭaba'a*, *ḫatama*, se rencontre dans l'expression « sceller les cœurs », VI, 46; VII, 98, 99; IX, 88, 94; X, 75; LXIII, 3; etc. Cf. plus haut, § 117.

§ 209. — **Effacer**, *maḥā*, se rencontre dans trois versets avec Dieu pour sujet :

wa-yamḥu llāhu l-bāṭil
« Et Dieu effacera le faux » (XLII, 23).

Cf. XVII, 13, Nous effaçâmes le signe de la nuit ; XIII, 39, Dieu efface ce qu'Il veut.

nasaḫa est un synonyme de *maḥā*. Cf. II, 100, « effacer un verset » (= l'abroger).

§ 210. — **Empoigner**, *qabaḍa*, se rencontre au sens propre, XX, 96. Il désigne le geste de l'oiseau serrant ses ailes :

'a-wa-lam yaraw 'ilā ṭ-ṭayri fawqa-hum ṣāffātin wa-yaqbiḍna
« Ne voient-ils pas les oiseaux, au-dessus d'eux, déployant « et serrant [leurs ailes] ? » (LXVII, 19).

Il signifie « fermer » dans l'expression suivante :

wa-yaqbiḍūna 'aydiya-hum
« Et ils ferment leurs mains » (IX, 68). Cf. le § 123 ;

c'est-à-dire : ils ne donnent pas, ils ne font pas l'aumône. Dans le même ordre d'idées, cf. II, 246.

« Un gage empoigné » est un gage « touché », « remis » :

wa-'in kuntum 'alā safarin wa-lam tajidū kātiban fa-rihānun maqbūḍatun
« Si vous êtes sur le point de partir en voyage, et que vous « ne trouvez pas une personne sachant écrire [exigez la] « remise d'un gage » (II, 283).

Dans le verset suivant, ce verbe a le sens de « faire disparaître » :

ṯumma qabaḍnā-hu qabḍan yasīran
« Puis, Nous l'avons empoignée doucement » (XXV, 48).

Il s'agit de l'ombre que Dieu fait disparaître lentement grâce au soleil qui se lève.

Pour l'expression « la terre tout entière sera empoignée par Dieu au jour de la Résurrection », XXXIX, 67, preuve de Sa toute-puissance, voir plus haut, § 123, *in fine*.

§ 211. — **Etendre, allonger**, *basaṭa*, se trouve employé au sens propre, VI, 93 ; XVIII, 17 ; XXX, 47.

Pour dire que Dieu « accorde les biens, les richesses, à profusion », le Coran se sert de l'expression :

Allāhu yabsuṭu r-rizqa li-man yašā'u min 'ibādi-h
« Dieu étend les biens à qui Il veut de ses serviteurs » (XXIX, 62).

Cf. XIII, 26; XVII, 32; XXVIII, 82; XXX, 36; XXXIV, 35, 38; XXXIX, 53; XLII, 10, 26.

Ce verbe, seul, signifie donc « donner » :

wa-llāhu... yabsuṭ, « Et Dieu... étend » (II, 246).

« Etendre la main », c'est « donner », « être libéral », XVII, 31. Cf. plus haut, § 123.

On a noté au § 123, l'expression « étendre, allonger la main », V, 14; LX, 2. On a noté aussi, au § 113, l'expression « étendre, allonger la langue », LX, 2.

Etendue, *basṭatun*, est employée au sens propre, II, 248. Au même verset, elle est au figuré :

wa-zāda-hu basṭatan fī l-ʿilm
« ...et a augmenté l'étendue de sa science » (II, 248).

« Etendre les mains vers quelqu'un », c'est « l'implorer », c'est « lui demander une grâce, une faveur ». Ceux qui adressent leurs prières aux idoles sont comparables à l'homme altéré qui, se trouvant dans l'impossibilité matérielle d'atteindre une eau, l'implore pour qu'elle monte d'elle-même à sa bouche :

ka-bāsiṭi kaffay-hi ʾilā l-māʾi li-yabluġa fā-h
« Tel [l'homme altéré] qui tend ses mains vers l'eau pour « qu'elle monte à sa bouche » (XIII, 15).

Cette image de l'Infidèle, du Païen, est d'autant plus belle et suggestive qu'elle sort de la bouche d'un Arabe pour qui l'eau est un élément particulièrement précieux.

§ 212. — Un synonyme du précédent, c'est *madda*. On le trouve au sens propre, XXII, 15; XXV, 47; XXXI, 26; LVI, 29; CIV, 9. On le trouve aussi dans l'expression : « c'est Lui qui a étendu la terre », XII, 3. Cf. XV, 19; L, 7; LXXXIV, 3.

« Biens étendus, » ce sont des « biens importants, considérables » :

wa-jaʿallu la-hu mālan mamdūdan
« Et Je lui ai donné des biens étendus » (LXXIV, 12).

« Etendre le supplice à quelqu'un », c'est « le lui prolonger » :

wa-namuddu la-hu mina l-ʿaḏābi maddan
« Et Nous lui étendrons abondamment le supplice » (XIX, 82).

De ce sens, ce verbe a passé à un autre, qui est voisin, celui d' « assister, d'aider » :

wa-'iḫwānu-hum yamuddūna-hum fī l-ġayy
« Et leurs frères les assistent dans l'égarement » (VII, 201).

Cf. XIX, 76; II, 14, assister, soutenir dans le débordement.

On a noté au § 97 l'expression « tendre, étendre le regard », XV, 88; XX, 131.

§ 213. — **Réunir**, *'allafa*, se trouve employé au sens propre, XXIV, 43.

On a relevé, au § 117, l'expression « unir, réunir les cœurs », III, 98; VIII, 64.

§ 214. — **Assembler**, *jama'a*, est employé au sens propre, III, 24, 151, 167; IV, 27; V, 108; X, 59; etc.

« Réunir, assembler les os » est une métonymie pour « ressusciter » :

'a-yaḥsabu l-'insānu 'an lan najma'a 'iẓāma-h
« L'homme croit-il que Nous n'assemblerons pas ses os? » (LXXV, 3).

« Assembler » est employé à la place de « préparer » :

fa-jama'a kayda-h « (Pharaon) assembla ses ruses » (XX, 62).

La quatrième forme, *'ajma'a*, se rencontre au sens propre, X, 72. Elle signifie « tomber d'accord » :

fa-lammā ḏahabū bi-hi wa-'ajma'ū 'an yaj'alū-hu fī ġayābati l-jubb
« Lorsqu'ils l'emmenèrent et décidèrent en parfait accord de « le jeter au fond du puits » (XII, 15). Cf. X, 72; XII, 103.

§ 215. — **Lier**, **joindre**, *waṣala*, se trouve seulement au figuré[1] :

wa-yaqṭa'ūna mā 'amara llāhu bi-hi 'an yūṣal
« Et ils coupent ce que Dieu a ordonné de joindre » (II, 25),

c'est-à-dire ils n'observent pas les prescriptions ordonnées par Dieu. Cf. XIII, 21, 25.

1. Il se rencontre au sens propre, mais dans le sens d'*arriver*, IV, 92; etc.

La deuxième forme, *waṣṣala*, marque « la succession, la continuité » :

wa-la-qad waṣṣalnā la-humu l-qawla laʿalla-hum yataḏakkarūn

« Nous leur avons fait parvenir sans interruption les paroles. « Peut être s'en souviendront-ils » (XXVIII, 51).

§ 216. — **Séparer, diviser**, *faraqa*, se rencontre au sens propre, II, 47; etc.

Il est au figuré et signifie « trancher, juger » :

fa-fruq bayna-nā wa-bayna l-qawmi l-fāsiqīn

« Tranche entre nous et le peuple impie » (V, 28).

Dans le verset suivant, il équivaut à « prendre une décision » :

fī-hā yufraqu kullu ʾamrin ḥakīm

« (Dans une nuit) où sont prises les sages décisions » (XLIV, 3).

La deuxième forme *farraqa* est employée avec un mot abstrait, « la religion » :

ʾinna lladīna farraqū dīna-hum

« Ceux qui ont divisé leur religion » (VI, 160; XXX, 31).

Dans le verset suivant, la cinquième forme *tafarraqa*, doit être rendue par « éloigner » :

wa-lā tattabiʿū s-subula fa-tafarraqa bi-kum ʿan sabīli-h

« Ne suivez pas les voies [des autres] car elles vous éloi- « gneraient de sa voie » (VI, 154),

c'est-à-dire ne suivez pas le Judaïsme, le Christianisme, etc., mais seulement l'Islam.

L'expression « dieux dispersés » est l'équivalent de « dieux multiples » :

ʾa-ʾarbābun mutafarriqūna ḫayrun ʾami llāhi l-wāḥidi l-qahhār

« Des dieux dispersés valent mieux ou bien Allah l'Unique, « le Tout-Puissant ? » (XII, 39). Cf. XII, 67.

Le Coran, le Pentateuque, etc., sont appelés *furqān*, « ce qui distingue » entre le vrai et le faux, II, 50, 181 ; III, 2; VIII, 29, 42; XXI, 49; XXV, 1.

Nous relevons enfin le serment :

fa-l-fāriqāti farqan
« Par celles qui séparent [le vrai du faux] nettement » (LXXVII, 4),

qui peuvent être, soit « les anges », soit « les versets du Coran », soit « les âmes belles et parfaites envoyées par Dieu pour animer certains corps », soit enfin « les vents du supplice ou de la miséricorde ». Cf. Bayḍāwī à propos de LXXVII, 4.

§ 217. — **Dispersés**, **divers**, *šaṯṯā*, *'aštāt*, est employé au sens propre, XX, 55; XXIV, 60; XCIX, 6.

Il est au figuré et signifie « rester sans fruit, sans résultat » :

'inna sa'ya-kum la-šaṯṯā
« Certes vos actes sont dispersés » (XCII, 4).

On a relevé au § 117 l'expression « cœurs dispersés » (LIX, 14).

§ 218. — **Défaire**, **dénouer**, *naqaḍa*, est au sens propre XVI, 94.

Il est au figuré et signifie « violer » l'alliance :

ṯumma yanquḍūna 'ahda-hum
« Ensuite, ils défont leur alliance » (VIII, 58).

Cf. II, 25; XIII, 25 et IV, 154; V, 16; XIII, 20, défaire « le pacte », *al-mīṯāq*; XVI, 93, « le serment », *al-'aymān*.

§ 219. — **Détordre**, *nakaṯa*, est au sens propre, XVI, 94.

Il est au figuré et signifie, comme le précédent, « violer » le serment :

wa-'in nakaṯū 'aymāna-hum
« S'ils défont (= violent) leurs serments » (IX, 12, 13).

Cf. VII, 131; XLIII, 49; XLVIII, 10.

§ 220. — **Dénouer**, **détacher**, *fakka*, est employé au sens de « libérer » :

fakku raqabah, « libération d'un cou » (XC, 13),

c'est-à-dire d'un homme esclave.

La septième forme de ce verbe doit être rendue par « se détacher de » : les Infidèles des gens d'Ecriture et les Idolâtres :

... munfakkīna ḥattā ta'tiya-humu l-bayyinah
« ... [ne] se détacheront [de leur croyance] que lorsque « l'évidence leur parviendra » (XCVIII, 1).

§ 221. — **Nouer**, *'aqada*, tient lieu de « prêter serment » :

wa-lākin yu'āḫiḏu-kum bi-mā 'aqadtumu l-'aymān
« Mais Il tiendra compte des serments que vous aurez « noués (= prêtés) » (V, 91).

La troisième forme *'āqada*, signifie « se prêter mutuellement serment » (IV, 37).

Les « nœuds » désignent les « engagements » :

'awfū bi-l-'uqūd, « tenez vos engagements » (V, 1).

Cf. II, 236, 238, « le nœud (= le contrat) du mariage ».
« Délier le nœud de la langue », c'est « faciliter la parole » (XX, 28).
« Les femmes qui soufflent dans les nœuds », désignent « les sorcières » (CXIII, 4).

§ 222. — **Repousser**, *kaffa*, est au sens propre XXI, 40. De là repousser quelqu'un pour « l'empêcher de nuire » :

wa-'iḏ kafaftu banī 'Isrā'īla 'an-k
« Lorsque j'ai éloigné de toi les fils d'Israël » (V, 110).

D'où « écarter un mal » :

'asā llāhu 'an yakuffa ba'sa lladīna kafarū
« Il est possible que Dieu écarte le danger des Infidèles » (IV, 86).

On a noté au § 123, l'expression « repousser, raccourcir les mains », IV, 79, 93; V, 14; XLVIII, 20.

§ 223. — La racine *J Ḏ Ḏ* fournit le nom concret *juḏāḏ*, « débris, fragment, morceau » d'une chose brisée, dans XXI, 59. Cette même racine fournit aussi un qualificatif employé métaphoriquement :

'aṭā'an ġayra majḏūḏ
« Un don non coupé (= continu) » (XI, 110).

§ 224. — La racine *M N N* fournit un qualificatif *mamnūn* qui pourrait signifier « coupé » :

fa-la-hum 'ajrun ġayru mamnūn
« Ils auront une récompense non coupée (= ininterrom-« pue) » (XCV, 6).

Mais ce mot signifie peut-être seulement ici, « non rappelée » à la mémoire de celui qui en a profité. Cf. XLI, 7; LXVIII, 3; LXXXIV, 25.

§ 225. — **Couper**, *qaṭa'a*, se trouve au sens propre V, 42; VII, 121; XII, 31, 50; XX, 74, etc.
Il est au figuré et signifie « anéantir, détruire » :

li-yaqṭa'a ṭarafan mina llaḏīna kafarū
« Pour anéantir une partie des Infidèles » (III, 122).

Ailleurs, il a le sens de « prendre une décision », « trancher » :

mā kuntu qāṭi'atan 'amran
« Je ne trancherai aucune question » (XXVII, 32).

« Couper une vallée », c'est « la traverser » :

wa-lā yaqṭa'ūna wādiyan
« Et ils ne traversent pas une vallée... » (IX, 122).

Cf. VII, 160, couper (= répartir) en douze tribus; VII, 167, en nations.
« Couper », c'est « négliger les prescriptions de Dieu » :

wa-yaqṭa'ūna mā 'amara llāhu bi-hi 'an yūṣal
« Et ils coupent ce que Dieu a ordonné de maintenir lié » (II, 25; XIII, 25).

Dans le verset suivant, ce verbe a le sens d' être « divisé, en désaccord » :

wa-taqaṭṭa'ū 'amra-hum
« Ils ont coupé leur affaire (= religion) entre eux » (XXI, 93; XXIII, 55).

« Couper les routes », c'est « pratiquer le brigandage » (XXIX, 28).
« Perdre tout moyen de se sauver » est rendu par « avoir les cordes

coupées » (II, 61). Cf. VI, 94, votre lien a été coupé (= vous avez été dispersés).

On a noté au § 117, « couper l'artère aorte » (LXIX, 46), c'est-à-dire « donner la mort »; au même paragraphe, « avoir le cœur coupé » (IX, 111), pour « mourir »; au § 118, « couper la matrice » (XLVII, 24), c'est-à-dire « tuer les parents »; au § 120, « couper (= tuer) le dernier d'un peuple » (VI, 45) (= exterminer ce peuple). Cf. VII, 70; VIII, 7; XV, 66.

§ 226. — **Séparer**, *faṣala*, est au sens propre II, 233, etc. « Sevrer un enfant », c'est « le séparer [de sa mère] » (XXXI, 13; XLVI, 14).

« Séparer », c'est « juger » :

'ini l-ḥukmu 'illā li-llāhi... wa-huwa ḫayru l-fāṣilīn
« Le jugement n'appartient qu'à Dieu... et c'est Lui [qui « est] le meilleur de ceux qui séparent » (VI, 57).

Cf. XXII, 17; XXXII, 25; LX, 3.

Voir plus haut, § 5, « le jour de la séparation », c'est-à-dire « du Jugement dernier » (XXXVII, 21; XLIV, 40; LXXVII, 13, 14, 38; etc.), parce que les bons seront définitivement mis à part des mauvais.

« La parole qui sépare » (le vrai du faux) est « une parole décisive » :

'inna-hu la-qawlun faṣlun
« C'est, certes, une parole qui sépare » (LXXXVI, 13).

Cf. XXXVIII, 19; XLII, 20.

La deuxième forme de ce verbe, *faṣṣala*, a le sens de « détailler » (= énumérer en détail) :

wa-qad faṣṣala la-kum mā ḥarrama 'alay-kum
« Il vous détailla ce qu'Il vous a défendu (de consommer « en nourriture) » (VI, 119).

Cf. VI, 97, 98, 126; VII, 50; XVII, 13.

§ 227. — **Partager**, **répartir**, *qasama*, est au sens propre LIII, 32; etc. Il est au figuré :

'a-hum yaqsimūna raḥmata rabbi-k
« Est-ce à eux de répartir la grâce de ton Seigneur ? » (XLIII, 31).

Cf. LI, 4, « celles qui répartissent une affaire », *al-muqassimāt*

'amran, qui peuvent être « les anges » ou « les vents » amenant les nuages chargés de pluie. Cf. Bayḍāwī à propos de LI, 4.

La sixième forme de ce verbe a le sens de « faire un serment réciproque » :

taqāsamū bi-llāh
« Jurez-vous mutuellement par Allah » (XXVII, 50; etc.).

§ 228. — **Déchirer**, en petits morceaux, *mazzaqa*, est employé au figuré :

wa-qāla llaḏīna kafarū hal nadullu-kum 'alā rajulin yunabbi'u-kum 'iḏā muzziq-tum kulla mumazzaqin 'inna-kum la-fī ḫalqin jadīd
« Vous indiquerons-nous, disent les Infidèles, un homme « qui vous enseignera qu'après avoir été déchirés en morceaux « sans nombre, vous serez [l'objet d'] une création nouvelle ? » (XXXIV, 7). Cf. XXXIV, 18.

§ 229. — **Fendre**, *ṣada'a*, se trouve au sens propre LIX, 21; LXXXVI, 12.

Il est au figuré et signifie « être réparti » :

min qabli 'an ya'tiya yawmun lā maradda la-hu mina llāhi yawma'iḏin yaṣṣadda'ūn
« Avant que n'arrive le jour fatal où les hommes seront « répartis [en groupes] » (XXX, 42). Cf. LVI, 19.

Cette image rend puissamment la foule compacte, dans laquelle on coupe.

Dans le verset suivant, ce verbe a le sens de « divulguer » :

fa-ṣda' bi-mā tu'mar
« Proclame ce qui t'est ordonné » (XV, 94).

§ 230. — La racine *Š D D* fournit, au sens propre, deux notions : celle de *ligature* et celle d'*intensité*, de *rigueur*. A la première appartient LXXVIII, 12. Cette notion passe au figuré dans :

wa-šadadnā mulka-h
« Et Nous avons lié son royaume » (XXXVIII, 19). (= Nous en avons fait un faisceau.)

A la seconde appartient *'aḏāb šadīd*, « supplice intense » (L, 25).

Mais il est fort vraisemblable que, du temps même de Muḥammad, *šadīd* n'avait plus, dans cette expression, un sens métaphorique.

On a noté au § 117, « lier, serrer le cœur » (X, 88), c'est-à-dire « le maintenir dans l'incrédulité », « l'empêcher de reconnaître la vérité ».

§ 231. — **Lapider**, *rajama*, se trouve au sens propre, XI, 93; XIX, 47; etc.

« Lapider l'invisible » est l'équivalent de « faire des conjectures » :

wa-yaqūlūna ḫamsatun sādisu-hum kalbu-hum rajaman bi-l-ġayb

« Et ils diront : [Ils étaient] cinq et le sixième était leur « chien. Pure conjecture ! » (XVIII, 21).

L'expression « Satan le lapidé », *aš-šayṭānu r-rajīm*, est devenue une sorte de cliché qui signifie : « Satan le maudit, le chassé » (III, 31; XVI, 100; etc.). Cf. le § 391.

§ 232. — **Lancer, jeter**, *qaḏafa*, se rencontre au sens propre XX, 39. Il passe au figuré dans :

qul 'inna rabbī yaqḏifu bi-l-ḥaqq

« Dis : Mon Seigneur lance la vérité » (XXXIV, 47).

Cf. XXI, 18.

wa-qaḏafa fī qulūbi-himu r-ru'b

« Et Il jeta l'épouvante dans leurs cœurs » (XXXIII, 26; LIX, 2).

« Lancer [quelque chose à] l'inconnu » est l'équivalent de « se lancer dans les conjectures » :

wa-yaqḏifūna bi-l-ġayb

« Et [se] lancent [dans] l'inconnu » (XXXIV, 52).

§ 233. — *ramā*, est un synonyme du précédent. Il est au sens propre VIII, 17 *bis*; LXXVII, 32; CV, 4. Il est métaphorique :

wa-man yaksab... 'iṯman ṯumma yarmi bi-hi barī'an...

« Et celui qui commet... un péché et ensuite le rejette sur « un innocent... » (IV, 112).

« Accuser une femme d'adultère » est rendu par :

'inna lladīna yarmūna l-muḥṣanāt

« Ceux qui jettent [sur] les femmes mariées [l'adultère] » (XXIV, 4, 6, 23).

§ 234. — *nabaḍa* est un autre synonyme de *qaḍafa*. On le trouve au sens propre XXVIII, 40; LI, 40. Il est métaphorique :

'a-wa-kulla-mā 'āhadū 'ahdan nabaḍa-hu farīqun min-hum

« Ainsi donc, toutes les foïs qu'ils contractent une alliance, « certains parmi eux la rejettent » (II, 94). Cf. VIII, 60.

On a noté au § 119 l'expression « jeter le livre de Dieu derrière le dos », c'est-à-dire, « le négliger » (II, 95; III, 184; etc.).

§ 235. — *'alqā*, est aussi un synonyme du précédent. Il est au sens propre XXVII, 28, 29.

Il s'empreint d'abstraction dans :

sanulqī fī qulūbi lladīna kafarū r-ru'b

« Nous jetterons l'épouvante dans les cœurs des Infidèles » (III, 144; VIII, 12).

A comparer au § 232. Cf. IV, 96. jeter le salut (= saluer); IV, 92, 93; XVI, 30, 88, jeter la soumission (= l'offrir); XX, 39, Dieu qui jette son affection (amour) sur Moïse; LX, 1, jeter l'amitié; LXXV, 15, jeter ses excuses (= les présenter); V, 69, jeter la haine et l'inimitié (= les semer); XVI, 88, jeter la parole (= parler); LIV, 25, jeter le Rappel (le Coran) sur quelqu'un (= le lui révéler).

§ 236. — **Changer, substituer**, *baddala*, est au sens propre XVI, 103; LXXVI, 28. Il se nuance d'abstraction dans :

ṯumma baddala ḥusnan ba'da sū'in

« Ensuite, il substitua le bien au mal » (XXVII, 11).

Cf. VII, 93; XXV, 70. — Cf. II, 207; XIV, 33, changer la grâce de Dieu.

§ 237. — **Mêler**, *ḫalaṭa*, est au sens propre VI, 147, etc. Il est au figuré :

ḫalaṭū ʿamalan ṣāliḥan wa-'āḫara sayyi'an
« Ils ont mêlé la bonne à la mauvaise action » (IX, 103).

Cf. II, 219, où ce verbe a le sens de « fréquenter ».

§ 238. — Un synonyme du précédent, c'est *labasa*, il est au sens propre VI, 65. Il est métaphorique :

wa-lā ṯalbisū l-ḥaqqa bi-l-bāṭil
« Ne mêlez pas le mensonge à la vérité » (II, 39; III, 64).

Cf.VI, 82, mêler la foi à l'injustice (à l'incrédulité).
Ce verbe peut signifier aussi « embrouiller » :

wa-li-yalbisū ʿalay-him dīna-hum
« Et pour embrouiller, à leurs yeux, leur religion » (VI, 138).

§ 239. — **Retourner**, *qalaba*, se rencontre au sens propre IX, 96; XII, 62; XXXIII, 66; XLVIII, 12; etc. Il est au figuré :

wa-qalabū la-ka l-'umūr
« Et ils ont renversé (retourné) les affaires à tes yeux » (IX, 48), c'est-à-dire, « ils ont essayé de te tromper ».

La succession du jour à la nuit et de la nuit au jour, est traduite par :

yuqallibu llāhu l-layla wa-n-nahār
« Dieu tourne et retourne la nuit et le jour » (XXIV, 44).

« Revenir, retourner à Dieu », c'est « mourir » :

wa-'ilay-hi ṯuqlabūn
« Et à Lui vous retournerez » (XXIX, 20).

Cf. VII, 122; XXVI, 50; XLIII, 13.
On a noté au § 95, « retourner sur sa face, faire volte-face », (XXII, 11); au § 117, les expressions : « les cœurs tournent en tous sens » (XXIV, 11) et « Dieu tourne et retourne les cœurs » (VI, 110); au § 123, « retourner les mains » (XVIII, 40) qui symbolise le regret; au § 129, « retourner sur ses talons » (II, 138), c'est-à-dire revenir aux anciennes croyances.

§ 240. — **Précipiter**, *'arkasa*, se trouve dans un seul verset :

'urkisū fī-hā, « Ils (les Infidèles) y ont été précipités » (IV, 93).

Il s'agit de la tentation. Cf. IV, 90.

§ 241. — **Eloigner**, **pousser**, *dara'a*, ne se rencontre qu'accompagné de notions abstraites :

qul fa-dra'ū ʿan 'anfusi-kumu l-mawt
« Dis : Eloignez de vous-mêmes la mort » (III, 162).

Cf. XXIV, 8, « éloigner le supplice »; II, 67, « éloigner la responsabilité d'un crime »; XIII, 22; XXVIII, 54, « repousser le mal par le bien » (= effacer la mauvaise action par la bonne).

§ 242. — **Eloigner**, *ṣarafa*, se rencontre au sens propre III, 146; XXIV, 43; etc. Il est métaphorique :

ṣarafa llāhu qulūba-hum
« Dieu a éloigné leurs cœurs [de la vérité] » (IX, 128)[1].

Cf. VI, 16; XI, 11; XXV, 66, éloigner le supplice de quelqu'un; VII, 143, Dieu éloigne les Infidèles de ses versets; XII, 33, éloigner les ruses; XII, 24, éloigner le mal et « l'immoralité », *al-faḥšā'*.

§ 243. — **Eloigner**, **détourner**, *ṣadda*, est au sens propre, IV, 64; V, 3; VIII, 34; XLVIII, 25; LXIII, 5. Il passe au figuré :

wa-lā yaṣuddunna-ka ʿan 'āyāti llāh
« Que [rien] ne te détourne des versets de Dieu » (XXVIII, 87).

Cf. XIV, 12; XXXIV, 42, détourner de ce que les ancêtres adoraient; IV, 58, détourner du Livre; XXXIV, 31, détourner de « la bonne direction », *al-hudā*; V, 93, détourner de la glorification de Dieu; XXVII, 43, ce qu'elle adorait l'a détournée.

On a noté, au § 4, détourner de l'heure (de la fin du monde), XX, 17.

Voir plus loin, au § 425, « détourner, repousser de la voie de Dieu », IX, 9; LXIII, 2; etc.

§ 244. — **Rendre** un bien, de l'argent, *dafaʿa*, est au sens propre III, 160; IV, 5, 7.

Il est métaphorique et signifie « repousser » :

1. Cette phrase peut signifier aussi « Que Dieu éloigne leurs cœurs ». Cf. Bayḍāwī à propos de IX, 128.

'idfa' bi-llatī hiya 'aḥsanu s-sayyi'ah
« Repousse le mal par le mieux » (XXIII, 98).

Cf. XLI, 34. — Cf. LII, 8; LXX, 2, le supplice ne sera pas repoussé = éloigné) des Infidèles.

§ 245. — **Verser**, **vider**, *'afraġa*, est au sens propre, XVIII, 95. Il est au figuré :

rabba-nā 'afriġ 'alay-nā ṣabran
« Seigneur, verse (vide) sur nous de la constance » (II, 251; VII, 123).

A la première forme, *faraġa*, ce verbe signifie au sens propre, « être libre, sans occupation », lorsque l'action qu'il exprime est attribuée à un homme (XCIV, 7).

Dire à quelqu'un, « je serai libre un jour ! », c'est « le menacer », « lui faire sentir qu'un règlement de comptes doit avoir lieu » :

sanafruġu la-kum 'ayyuhā ṯ-ṯaqalān
« Un jour viendra où Nous n'aurons plus à nous occuper « que de vous, ô hommes et génies ! » (LV, 31).

On remarque la concision de cet arabisme, difficile à rendre en peu de mots.

§ 246. — **Verser**, *ṣabba*, est au sens propre XXII, 20; LXXX, 25. Il est métaphorique :

fa-ṣabba 'alay-him rabbu-ka sawṭa 'aḏāb
« Ton Seigneur versa sur eux un mélange[1] de supplice » (LXXXIX, 12).

Cf. XLIV, 48, verser sur sa tête quelque chose du supplice de l'eau bouillante.

§ 247. — **Remplir**, *mala'a*, se rencontre surtout au sens propre, III, 85; VII, 17; XI, 120; XXXII, 13; XXXVII, 64; XXXVIII, 85; L, 29; LVI, 53; LXXII, 8.

Une seule fois on le trouve au figuré :

wa-la-muli'ta min-hum ru'ban
« Et tu auras été rempli (= saisi) d'épouvante » (XVIII, 17).

1. Cf. *Qāmūs*, II, 367.

§ 248. — **Couvrir**, *ġašiya*, se rencontre au sens propre XI, 6; XX, 81; XXXI, 31; XLIV, 10; LXXI, 6; etc. Il est au figuré :

yawma yaġšā-humu l-ʿaḏāb
« Le jour où le supplice les couvrira » (XXIX, 55).

Cf. XII, 107.
A la quatrième forme, ce verbe a le sens d' « empêcher de voir » :

fa-ʾaġšaynā-hum fa-hum lā yubṣirūn
« Nous les avons ainsi couverts : ils ne voient pas » (XXXVI, 8).

Ce qui couvre », *al-ġāšiyah*, est un des noms par lesquels le Coran désigne le jour du Jugement dernier. Cf. Bayḍāwī à propos de LXXXVIII, 1.

A la cinquième forme, ce verbe est employé, par euphémisme, pour exprimer l'accomplissement de l'acte conjugal :

fa-lammā taġaššā-hā, « lorsqu'il la couvrit » (VII, 189).

A rapprocher de « couvrir », *s'accoupler à* (en parlant d'un animal mâle).

On a noté au § 17, les personnifications : la nuit couvre (CXII, 1); elle couvre le jour (VII, 52); elle couvre le soleil (XCI, 4); elle couvre les visages des Infidèles (X, 28); au § 99, sur les yeux se trouve une couverture, un voile (II, 6; XLV, 22); au § 140, le sommeil couvre (III, 148; VIII, 11); au § 150 comme celui « qui est couvert », *yuġšā ʿalay-ḥ* (= qui s'évanouit) (XXXIII, 19; XLVII, 22).

§ 249. — Un synonyme du précédent, c'est *rahaqa*. Il se rencontre au propre X, 27; LXXX, 42. Il est métaphorique :

lā yarhaqu wujūha-hum... ḏillah
« L'humilité (l'ignominie) ne couvrira pas leurs visages » (X, 27).

Cf. X, 28; LXVIII, 43; LXX, 44. — Cf. XVIII, 72, couvrir de difficultés; XVIII, 79, couvrir d' « injustice », *ṭuġyān* et d' « infidélité », *kufr*.

§ 250. — **Envelopper**, **couvrir**, *ṭamma*, se rencontre une seule fois sous forme de nom d'agent, *ṭāmmah*, pour désigner le jour du

Jugement dernier, la Résurrection future. Cf. Bayḍāwī à propos de LXXIX, 34.

§ 251. — **Découvrir**, *kašafa*, se trouve au sens propre, XXVII, 44. Il passe au figuré dans :

rabba-nā kšif ʿan-nā l-ʿaḏāb
« Seigneur découvre-nous (= délivre-nous) du supplice » (XLIV, 11).

Cf. XLIII, 49; XLIV, 14. Voir le contraire au § 248, premier exemple. Il y a une suite dans l'idée de ces deux figures. — Cf. X, 98, découvrir les hommes du supplice de l'ignominie (qui les couvre); XXVII, 63, découvrir « du mal », *as-sū'*; VI, 17; X, 13, 107; XVI, 56; XXI, 84; XXIII, 77; XXXIX, 39, découvrir « du mal », *aḍ-ḍurr*; VII, 131 *bis*, découvrir « le fléau », *ar-rijz*; VI, 41, découvrir ce pourquoi il est appelé, invoqué.

« Enlever la couverture qui se trouve sur quelqu'un », c'est « le tirer de l'insouciance, de l'inattention » :

la-qad kunta fī ġaflatin... fa-kašafnā ʿan-ka ġiṭā'a-k
« Tu étais dans une insouciance... Nous t'avons enlevé ta « couverture » (= Tu ne te souciais guère... Nous t'avons dessillé les yeux) (L, 21).

On a noté, au § 125, l'expression « le jour où la jambe sera dégagée » (LXVIII, 42).

§ 252. — **Enlever**, **ôter**, *nazaʿa*, se trouve au sens propre VII, 26; XXVI, 32; LIV, 20, etc. Il passe au figuré :

wa-nazaʿnā mā fī ṣudūri-him min ġillin
« Et Nous avons enlevé (= extirpé) la haine de leurs « cœurs » (VII, 41; XV, 47).

Cf. III, 25, enlever « le pouvoir », *al-mulk*; XI, 12, enlever « la miséricorde », *ar-raḥmah*.

§ 253. — **Prendre**, *'aḫaḏa*, est au sens propre XX, 95; etc.
Il se rencontre au figuré avec des acceptions diverses. Il signifie: « s'emparer de » :

wa-lā ta'ḫuḏ-kum... ra'fatun
« Que la compassion ne s'empare pas de vous » (XXIV, 2).

Cf. II, 202, l'orgueil prend (= s'empare de) l'Infidèle; II, 256, le sommeil ne prend pas Dieu; VII, 71; XI, 67; XVI, 114; XXVI, 156, 158, 189, le supplice prend les Incroyants; VII, 76, 89, 154; XXIX, 36, « le frisson », *ar-rajfah*; XI, 70, 97; XV, 73, 83; XXIII, 43; XXIX, 39; « le cri », *aṣ-ṣayḥah*, II, 52; IV, 152; LI, 44; « la foudre », *aṣ-ṣā'iqah*; XLI, 16, la foudre du supplice ignominieux.

Il a le sens de tirer, de faire sortir :

'aḫaḏa rabbu-ka min banī 'Ādama min ẓuhūri-him ḏurriy-yāṯa-hum

« Ton Seigneur prit du dos des fils d'Adam leurs descen-« dants » (VII, 171).

Il signifie « punir », « châtier sévèrement » :

fa-'aḫaḏa-humu llāhu... wa-llāhu šadīdu l-'iqāb

« Dieu les prit ... et le châtiment de Dieu est dur » (III, 9).

Cf. VI, 42; VII, 92, 93, 94, 127; VIII, 54; XIII, 32; XXIII, 66, 78; XXIX, 39; XL, 5, 22, 23; XLIII, 47; LIV, 42; LXXIX, 25.

Dans le verset suivant, il a un sens plus fort encore, celui d' « anéantir » : Que de cités auxquelles Je donnai avec profusion alors qu'elles étaient injustes :

ṯumma 'aḫaḏtu-hā

« Puis Je les pris (= anéantis) » (XXII, 47). Cf. XI, 104.

Il signifie « priver de », et par là se rapproche, quelque peu, de l'acception précédente :

qul 'a-ra'aytum 'in 'aḫaḏa llāhu sam'a-kum wa-'abṣā-ra-kum

« Dis : Voyez-vous, si Dieu vous prenait l'ouïe et la vue » (VI, 46).

« Prendre l'engagement (de quelqu'un) », c'est « l'accepter et exiger sa mise en application » :

wa-la-qad 'aḫaḏa llāhu mīṯāqa banī 'Isrā'īl

« Dieu prit l'engagement des fils d'Israël » (V, 15).

Cf. II, 60, 77, 78, 87; III, 184; VII, 168; XXXIII, 7.

« Prendre » a aussi le sens d' « accepter », « d'agréer ».

wa-ya'ḫuḏu ṣ-ṣadaqāt
« Et (Dieu) prend les aumônes » (IX, 105).

Cf. VII, 170, 198; XIX, 13; LI, 16; LIX, 7.
Ce verbe a le sens de « faire » attention :

ḫuḏū ḥiḏra-kum
« Prenez vos précautions » (IV, 73, 104).

On a noté, au § 96, l'expression « prendre par le front » (XI, 59).

§ 254. — **Laisser**, *waḏara*, est au sens propre, VI, 91 ; etc.
Il est métaphorique :

wa-yaḏarūna warā'a-hum yawman ṯaqīlan
« Et laissent derrière eux un jour lourd (chargé) » (LXXVI, 27).
Cf. LXXV, 21, laisser l'autre vie.

§ 255. — **Frapper**, *ḍaraba*, se rencontre au sens propre, II, 57; VII, 160; VIII, 12; XXVI, 63; etc.
Il a le sens de « frayer », « ouvrir » :

fa-ḍrib la-hum ṭarīqan fī-l-baḥri yabasan
« Frappe-leur dans la mer une voie à sec » (XX, 79).

Ce verbe se trouve dans quelques locutions qui sont des arabismes :

wa-lammā ḍuriba bnu Mariama maṯalan
« Lorsque le Fils de Marie a été frappé [en] exemple » (XLIII, 57),

c'est-à-dire « a été proposé » en exemple. Cf. XIII, 18; XVIII, 31; XXII, 72; XLIII, 58; LXVI, 10; etc.

« Frapper dans la terre », *ḍaraba fī l-'arḍ*, signifie « voyager » : II, 274; III, 150; IV, 102; V, 105; LXXIII, 20.

« Frapper dans la voie de Dieu », c'est « partir en expédition contre les Infidèles » (IV, 96). Cf. Bayḍāwī à propos de ce verset.

Signalons enfin l'expression *ḍaraba ʿan-hu ṣafḥan*, impossible à traduire textuellement et qui équivaut à « passer sous silence » (XLIII, 4).

§ 256. — Un synonyme de *ḍaraba*, c'est *qaraʿa*. Il se rencontre comme nom d'agent avec ou sans article.

Sans article, il a le sens de « supplice », de « malheur », de « fléau »:

wa-lā yazālu lladīna kafarū tuṣību-hum bi-mā ṣana'ū qāri'ah

« Les Infidèles ne cessent d'être atteints, à cause de ce qu'ils « ont fait, par un malheur » (XIII, 31).

Avec article, ce mot désigne « le choc qui fracasse » (LXIX, 4; CI, 1, 2). Cf. le chapitre CI, 1-8.

§ 257. — **Tenir**, *masaka*, se trouve au sens propre XVI, 81; XXII, 64; XXXV, 39 *bis*; LXVII, 19; etc.

Il est au figuré et signifie « intercepter » :

fa-lā mumsika la-hā

« Nul ne peut l'intercepter » (XXXV, 2). Cf. XXXIX, 39.

Il s'agit de la grâce de Dieu.

Il signifie « s'attacher à » :

fa-hum bi-hi mustamsikūn

« Ils sont attachés à lui (au livre) » (XLIII, 20).

Cf. VII, 169. — Cf. XLIII, 42, s'attacher à ce qui a été révélé; II, 257; XXXI, 21, s'attacher à l'anse solide (= à la Foi, au Coran).

§ 258. — **Toucher**, *lamasa*, *massa*, se rencontre au sens propre, VI, 7; XI, 67; etc. Il est métaphorique :

wa-'iḏā massa-hu l-ḫayr

« Et quand le bien le touche » (LXX, 21).

Cf. VI, 17, Dieu touche « par un bien », *bi-ḫayrin*; III, 116, « le bonheur », *al-ḥasanah*, touche; VII, 93, *as-sarrā'* (synonyme du précédent); XV, 54, « la vieillesse », *al-kibar*; XXXV, 32; L, 37, « la lassitude », *al-laġūb*; XV, 48; XXXV, 32, « la fatigue », *an-naṣab*; III, 168; VII, 188; XXXIX, 62, « le malheur », *as-sū'*; III, 134 *bis*, *qarḥ*, « douleur »; VI, 17; X, 13; XII, 88; XVI, 55; XVII, 69; XXI, 83; XXX, 32; XXXIX, 50, « le malheur », *aḍ-ḍurr*; VII, 93; X, 22; XI, 13; XLI, 50, *aḍ-ḍarrā'* (synonyme du précédent); II, 210, « la misère », *al-ba'sā'*; XVII, 85; XLI, 49; LXX, 20, « le mal », *aš-šarr*; V, 77; VI, 49; VIII, 69; XI, 50; XIX, 46; XXXVI, 17, « le supplice », *al-'aḏāb*.

On a noté au § 111, si « une émanation », *nafḥatun*, du supplice de ton Seigneur touchait les Infidèles (XXI, 47).

Ce verbe est employé, par euphémisme, pour l' « accomplissement de l'acte conjugal » :

lam yamsas-nī bašarun
« Aucun homme ne m'a touchée (= déflorée) » (III, 42).

Cf. XIX, 20; II, 237, 238; XXXIII, 48; LVIII, 4, 5; IV, 46; V, 9.
Cf. LV, 56, 74, avec le verbe *ṭamaṯa*[1], synonyme du précédent.

§ 259. — **Atteindre**, *'aṣāba*, est au sens propre, II, 267; etc.
Il passe au figuré :

'aṣāba-humu l-baġy
« L'injustice les a atteints » (XLII, 37).

Cf. XXII, 11; XXIV, 63, « la tentation », *al-fitnah*; VII, 98, Dieu atteint les Infidèles « par leurs fautes », *bi-ḏunūbi-him* (= par les conséquences de leurs fautes); VII, 155; IX, 52. Il les atteint « par son supplice », *bi-'aḏābi-h*; IX, 91; XXIV, 63, le supplice atteint; III, 159; IV, 65, 74; IX, 50; XXVIII, 47; XLII, 29, « le malheur », *al-muṣībah*; III, 116; IV, 80, 81; VII, 128; XVI, 36; XXX, 35; XXXIX, 52; XLII, 47, *as-sayyi'ah* (synonyme du précédent); III, 166, « la douleur », *al-qarḥ*; VI, 124, « l'humiliation, le mépris », *aṣ-ṣaġār*; XII, 56, Dieu atteint « par sa grâce », *bi-raḥmati-h*; XXII, 11, « le bien », *al-ḫayr*, atteint; IV, 80, 81; IX, 50, *al-ḥasanah* (le bienfait, le bonheur); IV, 75, « la grâce », *al-faḍl*; II, 268, « la vieillesse », *al-kibar*; IX, 121, « la soif », *aẓ-ẓama'*, « la fatigue », *an-naṣab*, « la faim », *al-maḫmaṣah*.

§ 260. — **Aplanir**, *mahada*, est au sens propre, LI, 48.
Il se trouve au figuré :

wa-man 'amila ṣāliḥan fa-li-'anfusi-him yamhadūn
« Et ceux qui font le bien, à leurs âmes ils aplanissent « [le chemin du paradis] » (XXX, 43). Cf. LXXIV, 14.

1. Ce verbe signifie aussi « avoir ses menstrues » en parlant d'une femme; « corrompre », « salir ». Cf. *Qāmūs*, I, 169.

C. — Activités spirituelle et intellectuelle de l'homme.

Cette troisième partie est consacrée aux termes religieux et intellectuels.

§ 261. — **Dieu**, *Allāh*. Les Infidèles font de leurs caprices (passions) des dieux :

'a-ra'ayta mani ttaḫaḏa 'ilāha-hu hawāh
« As-tu vu ceux qui prennent leurs caprices pour leur Dieu ? » (XXV, 45; XLV, 22).

§ 262. — **Seigneur**, **maître**, *rabb*, se trouve dans une comparaison :

'a-'arbābun mutafarriqūna ḫayrun 'ami llāhi l-wāḥidi l-qahhār
« Est-ce que des maîtres multiples valent mieux, ou bien « Allah, l'Unique, le Tout-Puissant ? » (XII, 39).

§ 263. — **Ange**, *malak*, se rencontre, lui aussi, dans une comparaison :

... mā hāḏā bašaran 'in hāḏā 'illā malak
« Ce (Joseph) n'est pas un homme, c'est un véritable « ange » (XII, 31),

c'est-à-dire qu'il est d'une très grande beauté.

§ 264. — **Idole**, **pierre dressée**, *nuṣub*, est au sens propre, V, 4. Elle se trouve dans une comparaison. Un jour viendra où les Infidèles sortiront des tombes en courant :

ka-'anna-hum 'ilā nuṣubin yūfiḍūn
« Comme s'ils affluaient vers une idole » (LXX, 43).

§ 265. — **Créer**, *ḫalaqa*, se trouve au sens propre XL, 59; etc. Il est au figuré et signifie « inventer » :

wa-taḫluqūna 'ifkan
« Vous créez des mensonges » (XXIX, 16).

La « création » se trouve dans une comparaison :

la-ḫalqu s-samawāti wa-l-'arḍi 'akbaru min ḫalqi n-nās
« La création des cieux et de la terre est plus grande (impor-
« tante) que celle des hommes » (XL, 59).

§ 266. — **La piété, la crainte de Dieu**, *al-ṯaqwā*, sert de fondement :

la-masjidin 'ussisa ʿalā ṯ-ṯaqwā...
« Une mosquée fondée sur la piété... » (IX, 109).

Cf. IX, 110. Voir plus loin § 302.

§ 267. — La **foi**, *al-'īmān*, se trouve dans l'expression métaphorique suivante :

wa-llaḏīna ṯabawwa'ū d-dāra wa-l-'īmān
« Et ceux qui ont habité la maison et la foi » (LIX, 9).

Il s'agit ici des habitants de Médine qui n'avaient pas à quitter leurs foyers, comme les partisans mecquois du Prophète, et s'étaient convertis à l'Islam. Cf. II, 87, votre foi vous ordonne.

§ 268. — L'**invocation**, *ad-duʿā'*, est qualifiée de « large », c'est-à-dire « fréquente, répétée » :

wa-'iḏā massa-hu š-šarru fa-ḏū duʿā'in ʿarīḍ
« Et lorsque le malheur le touche, il (l'homme) a une invo-
« cation large » (XLI, 51).

§ 269. — **S'agenouiller**, *rakaʿa*, est employé, par métonymie, pour « prier » :

wa-rkaʿū maʿa r-rākiʿīn
« Agenouillez-vous avec ceux qui sont à genoux » (II, 40).

§ 270. — La **prière**, *aṣ-ṣalāh*, donne des ordres :

'a-ṣalātu-ka ṯa'muru-k...
« Ta prière (ta foi), t'ordonne-t-elle ?... » (XI, 89).

Cf. XXIX, 44, la prière défend (= détourne de) la pratique des turpitudes et du mal.

§ 271. — **Se prosterner**, *sajada*. On a noté, au chapitre premier, consacré à la nature, les personnifications du ciel, du soleil, de la

terre, des étoiles, des montagnes, des arbres, des bêtes, etc., qui se prosternent devant Dieu : XX, 18 et XII, 4; XIII, 16; XVI, 51; LV, 5; etc. Cf. les §§ 1, 2, 3, 22, 35, 50, 71, 75, etc.

§ 272. — **Glorifier**, *sabbaḥa*. On a noté au même chapitre premier la glorification de Dieu par le ciel, le tonnerre, la terre, les montagnes, les oiseaux, etc. XIII, 14; XVII, 46; XXI, 79; XXXVIII, 17. Cf. les §§ 1, 13, 33, 35, 60.

§ 273. — **Ressusciter**, *baʿaṯa*, est employé, au sens de réveiller, dans une métaphore suivie :

wa-huwa lladī yatawaffā-kum bi-l-layli... ṯumma yabʿaṯu-kum fī-h (*fī n-nahār*)
« C'est Lui qui vous fait mourir (= dormir) la nuit... puis « vous ressuscite (= réveille) le jour » (VI, 60).

§ 274. — La **résurrection**, *al-qiyāmah*, qui suivra la fin du monde et précédera le Jugement dernier, est animée :

ḫāfiḍah rāfiʿah, « elle abaisse, elle élève » (LVI, 3),

c'est-à-dire qu'elle abaisse les Infidèles et élève les Fidèles. Cf. les §§ 248, 250, où la résurrection est appelée « celle qui couvre », *al-ġāšiyah*, *aṣ-ṣāmmah*, le § 256, « celle qui frappe ». Cf. le § 33, où la résurrection future est comparée à la terre qui reverdit.

§ 275. — Le **feu de l'enfer** est, lui aussi, animé :

takādu tamayyazu mina l-ġayẓ
« Il bouillonne presque de colère » (LXVII, 8).

Cf. LXVII, 7, « on l'entend râler[1] », *samiʿū la-hā šahīqan*; L, 29, on lui adresse la parole et il répond; CIV, 4-9, où il est décrit avec une force et une vie intenses : « L'Infidèle sera jeté dans « le feu dévorant », *al-ḥuṭmah*... le feu attisé d'Allah qui se fera passage jusqu'aux cœurs et encerclera les Damnés par d'immenses colonnes. » Cf. aussi plus haut le § 23 où le feu est personnifié. Voir également LVI, 40-43, 52, 54 sq.; LXXIV, 26, 28 sq.; LXXVIII, 24-25; LXXXVIII, 4, 6.

1. M. Montet fait, à propos de ce mot, la remarque suivante : « Le rugissement infernal est comme un râle épouvantable d'un mourant qui ne mourra jamais. Le terme arabe employé est très fort et très expressif. »

§ 276. — La fin du monde est décrite en un style brillant, poétique et d'une imagination débordante de fantaisie et de richesse. Cf. les chapitres LXXXIV, LXXXII, LXXXI, LXXVIII, LXXVII, LVI, etc.

§ 277. — **Croyant**, *mu'min*, se trouve dans la comparaison suivante, qui renferme, à la fois, de l'étonnement et de l'ironie :

'am ḥasiba lladīna jtaraḥū s-sayyi'āti 'an naj'ala-hum ka-lladīna 'āmanū wa-'amilū ṣ-ṣāliḥāt

« Ceux qui font le mal croient-ils que Nous les traiterons « comme ceux qui croient et font le bien ? » (XLV, 20).

Au XLVII, 16-17, on relève une assez longue description du séjour des Fidèles, opposé à celui des Damnés : « Le paradis promis « à ceux qui craignent Dieu, renferme des ruisseaux dont l'eau « sera incorruptible, des ruisseaux de lait d'une saveur inaltérable, « des ruisseaux de vin, délices de ceux qui boivent, des ruisseaux « de miel filtré ; toutes espèces de fruits y sont offerts en même temps « que le pardon du Seigneur. Peut-on comparer celui qui jouit « d'un tel séjour à celui qui, jeté dans l'enfer, sera éternellement « abreuvé d'une eau bouillante qui lui déchirera les entrailles ? »

Dans les paragraphes suivants, on a noté les termes intellectuels :

§ 278. — **Imaginer**, *ẓanna*, est employé à la place de « croire » :

alladīna yazunnūna 'anna-hum mulāqū rabbi-him

« Ceux qui croient qu'ils rencontreront leur Seigneur » (II, 43). Cf. II, 230, 250.

Il est employé aussi à la place de « savoir », de « comprendre » :

wa-ra'ā l-mujrimūna n-nāra fa-ẓannū 'anna-hum muwāqi'ū-hā

« Les coupables virent le feu et comprirent qu'ils allaient « y être précipités » (XVIII, 51). Cf. LXIX, 20 ; LXXII, 12.

La scène se passe à la fin du monde, au Jugement dernier, sans doute.

§ 279. — **Trouver une issue, une solution**, *'aflā*. Les versets du Coran possèdent la qualité d'en offrir :

qul Allāhu yaflī-kum... wa-mā yutlā ʿalay-kum fī l-kitāb
« Dis : Dieu vous trouve une solution... et ce qui est récité, « devant vous, dans le Livre [, vous en offre] » (IV, 126).

§ 280. — **Parler**, *naṭaqa*, est attribué au Coran :

hāḏā kitābu-nā yanṭiqu ʿalay-kum bi-l-ḥaqq
« Voici notre livre, qui parle contre vous selon la vérité » (XLV, 28).

Cf. XXIII, 64. — Cf. XXVII, 16, « on nous a enseigné le langage des oiseaux », *manṭiqa ṭ-ṭayr*.

§ 281. — *takallama* est un synonyme du précédent :

ʾam ʾanzalnā ʿalay-him sulṭānan fa-huwa yatakallamu...
« Ou avons-Nous fait descendre sur eux une autorité qui « parle » (XXX, 34).

§ 282. — **Conter**, *qaṣṣa*, est attribué au Coran :

ʾinna hāḏā l-Qurʾāna yaquṣṣu ʿalā banī ʾIsrāʾīl...
« Ce Coran conte aux fils d'Israël... » (XXVII, 78).

§ 283. — **Appeler**, *nādā*, se trouve dans une phrase métaphorique. Les Infidèles qui ne veulent pas adhérer à l'Islam :

ʾūlāʾika yunādawna min makānin baʿīd
« Ceux-là on les appelle de loin » (XLI, 44),

c'est-à-dire qu'il leur est impossible de comprendre le Coran comme il est impossible à quelqu'un d'entendre lorsqu'on l'appelle d'un endroit éloigné de celui où il se trouve.

§ 284. — **Cri**, *ṣīḥah*, est employé au sens de « châtiment céleste » :

ʾinnā ʾarsalnā ʿalay-him ṣīḥatan wāḥidatan fa-kānū ka-hašīmi l-muḥtaẓir
« Nous avons envoyé contre eux un seul cri : Ils furent « comme l'herbage de celui qui construit un bercail » (LIV, 31).

§ 285. — **Se taire**, *sakata*, est attribué à la colère qui « s'apaise » :

wa-lammā sakata ʿan Mūsā l-ġaḍab
« Et lorsque la colère de Moïse se tut » (VII, 153).

§ 286. — **Muets**, *bukm*. Les Infidèles sont muets :

ṣummun bukmun ʿumyun
« Sourds, muets et aveugles » (II, 166).

Cf. II, 17; VI, 39; VIII, 22; XVII, 99.

§ 287. — **Confirmer**, *ṣaddaqa*. Le Coran confirme ce qui a été révélé avant lui :

wa-hāḏā kiṯābun muṣaddiqun
« Et ceci, c'est un Livre qui confirme... » (XLVI, 11).

Cf. II, 38; XXXV, 28.

§ 288. — La **sincérité**, *aṣ-ṣidq*, est employée, par métonymie, à la place de la dignité, de l'honneur qui sont accordés spontanément à l'homme sincère :

fī maqʿadi ṣidqin, « dans une place d'honneur » (LIV, 55).

Cf. X, 93, *mubawwa' ṣidq*, « place d'honneur »; XVII, 82, *mudḫal ṣidq, muḫraj ṣidq*, « entrée et sortie d'honneur ».

On a noté au § 113, l'expression « une langue de sincérité » (XIX, 51; XXVI, 84); au § 127, « un pas de sincérité (= d'honneur) » (X, 2).

§ 289. — **Mensonge**, *buhtān, kaḏib*, se trouve dans la phrase métaphorique suivante :

yā 'ayyuhā n-nabiyyu 'iḏā jā'a-ka l-mu'minātu yubāyʿna-ka ʿalā 'an lā... ya'tīna bi-buhtānin yaftarīna-hu bayna 'aydīhinna wa-'arjuli-hinn
« O Prophète, lorsque des Croyantes viennent te reconnaître, s'engageant... à ne plus tramer de mensonge entre « leurs mains et leurs pieds... » (LX, 12).

Zamaḫšarī note, à propos de ce verset, que la femme, après l'enfantement, présentait le nouveau-né à son mari et lui disait qu'il était de lui tout en sachant qu'il est d'un autre homme. « Le mensonge tramé entre les mains et les pieds », c'est-à-dire dans le ventre..., c'est « l'enfant attribué faussement et sciemment au mari ».

On a noté au § 91, l'expression « sang mensonger ».

§ 290. — **Sage**, *ḥakīm*, qualifie le Coran :

wa-l-Qur'āni l-ḥakīm, « par le sage Coran » (XXXVI, 1).

Cf. X, 1; XXXI, 1; XLIII, 3. — Cf. XLIV, 3, *'amr ḥakīm*, « affaire sage ».

§ 291. — **Insensé**, *safīh*, se trouve dans une comparaison. Quand on invite les Infidèles à croire à la mission de Muḥammad,

qālū 'a-nu'minu ka-mā 'āmana s-sufahā'
« ils disent : Croirons-nous comme ont cru les Insensés ? » (II, 12).

§ 292. — **Roseau**, **calame**, *qalam*, se trouve dans une métonymie :

alladī 'allama bi-l-qalam
« Celui qui apprit [à l'homme] par le [moyen du] calame » (XCVI, 4).

c'est-à-dire par l'écriture.

§ 293. — **Ecrire**, *kataba*, se rencontre suivi d'une notion abstraite :

kataba fī qulūbi-himu l-'īmān
« Il a écrit (= imprimé) la Foi dans leurs cœurs » (LVIII, 23).

Ce qui frappe dans ce chapitre, c'est la pauvreté des tropes touchant à l'activité spirituelle et intellectuelle. Ceci laisse entrevoir un nouveau trait de la psychologie de Muḥammad qui paraît être, avant tout, un personnage pratique. D'autre part, le nombre considérable de figures relevées dans les deux derniers chapitres (Parties du corps; Son activité), formant près de la moitié de tous les tropes du Coran (pensons au rôle du cœur, §117, à celui de l'oreille et de l'ouïe, §§ 104-108, de l'œil et de la vue, §§ 97-103, de la main et du toucher, §§ 123, 202 et sqq., de la langue et du goût, §§ 113-137), ce nombre considérable de figures se rapportant à l'homme, montre clairement l'importance que le Coran accorde à ce dernier, dont le salut a occupé une très notable partie de la carrière de l'Envoyé d'Allah.

CHAPITRE IV

LA VIE SOCIALE

Ce chapitre comprend les termes touchant à la vie familiale, à la vie sédentaire et à la vie nomade.

A. — Vie familiale.

On a groupé ici les tropes se rapportant aux membres de la famille, à la maison, aux meubles et aux ustensiles.

§ 294. — **Père**, *'ab*, désigne au sens propre, le « parent mâle », et, par extension, la « mère » :

ka-mā 'aḫraja 'abaway-kum mina l-jannaḥ
« Comme il (Satan) a fait sortir vos deux pères du paradis » (VII, 26).

Au pluriel, ce nom désigne les « ancêtres ».

wa-ttaba'tu millata 'ābā'-ī
« J'ai suivi la religion de mes Pères » (XII, 38).

§ 295. — **Mère**, *'umm*, est employée, par analogie, à la place de « source », d' « origine » :

wa-'inda-hu 'ummu l-kitāb
« Il (Dieu) a la mère du Livre (= du Coran) » (XIII, 39).

Cf. XLIII, 3. — Cf. III, 5, où ce nom a plutôt le sens d' « essence », de « charpente » : « Livre, en lui des versets bien bâtis (= solides) qui sont la mère du Livre ».

La Mecque, principal village du Ḥijāz, est appelée :

'umma l-qurā, « la mère des villages » (VI, 92).

Notons que cette périphrase a fini par désigner « la ville natale de Muḥammad ». Cf. XXVIII, 59; XLII, 5.

« La mère », c'est aussi « le refuge »[1] :

fa-'ummu-hu... nārun ḥāmiyah
« Sa mère est... un feu attisé (ardent) » (CI, 6, 8).

§ 296. — **Fils**, *'ibn*, se rencontre dans la périphrase « fils de la route » qui désigne « le voyageur ». Cf. II, 172, 211; IV, 40; VIII, 42; IX, 60; XVII, 28; XXX, 37; LIX, 7.

On le trouve aussi dans une comparaison : Ceux à qui Nous avons fait parvenir le Livre le connaissent :

ka-mā ya'rifūna 'abnā'a-hum
« Comme ils connaissent leurs fils » (II, 141; VI, 20).

§ 297. — **Frère**, *'aḫ*, se rencontre au sens propre XXIV, 60. Au pluriel, il désigne, par analogie (ou extension), « les adeptes de la religion musulmane » :

'inna-mā l-mu'minūna 'iḫwah
« Les Croyants sont des frères » (XLIX, 10).

Cf. XXXIII, 5. — Cf. XVII, 29, les prodigues sont les frères de Satan.

§ 298. — **Sœur**, *'uḫt*, est au sens propre XIX, 29, etc.
Elle est au figuré et désigne « une chose pareille à une autre » :

min 'āyatin... akbaru min 'uḫtihā
« Une merveille... plus grande que sa sœur[1] » (XLIII, 47).

Cf. VII, 36, une nation et sa sœur.

§ 299. — **Parenté**, *nasab*, est employée à la place de son effet habituel, « la protection » :

fa-'iḏā nufiḫa fī ṣ-ṣūri fa-lā 'ansāba bayna-hum
« Lorsque la trompette sonnera, les parentés ne [joueront] « plus entre eux » (XXIII, 103).

1. Cf. *'Itqān*, II, 44.
2. Nous traduisons à dessein le mot *'āyah*, par « merveille » et non par « miracle » parce que ce dernier est du genre masculin et qu'il serait bizarre avec le mot « sœur ».

§ 300. — La terre qui se couvre de verdure et de fleurs, est implicitement comparée à une nouvelle mariée qui se pare de beaux habits :

ḥattā 'iḏā 'aḫaḏati l-'arḍu zuḫrufa-hā wa-zzayyanat
« Et lorsque la terre revêt sa plus belle parure » (X, 25)[1].

§ 301. — L'accomplissement de l'acte conjugal, suite immédiate du mariage, est rendu par des euphémismes : toucher, § 258; entrer, § 169; approcher, § 186; venir, § 190; couvrir, § 248; coller sa peau contre celle d'une autre personne, § 172; être sous quelqu'un, § 444. Cf. nœud (= contrat) du mariage, § 221; au § 316, la « femme » est appelée « matelas », « lit »; au § 52, elle est appelée « brebis »; au § 384, elle est comparée à un labour; au § 355, elle est un habit pour l'homme.

Nous passons maintenant à l'habitat.

§ 302. — **Fonder**, *'assasa*, est employé au figuré :

la-masjidun 'ussisa 'alā t-taqwā
« Une mosquée fondée sur la piété » (IX, 109). Cf. X, 110.

§ 303. — **Pierre angulaire**, **pilier**, *rukn*, est employé à la place de « la suite », « des soldats » ou de « la tribu » qui sont, pour un chef, comme une pierre angulaire pour un édifice :

fa-tawallā bi-rukni-h
« (Pharaon) s'en alla escorté de sa suite » (LI, 39).

Cf. XI, 82.

§ 304. — **Construction**, **édifice**, *bunyān*, *binā'*, est au sens propre, IX, 110; etc.

Le « ciel » est un « édifice », II, 20; XL, 66; L, 6; LI, 47; LXXVIII, 12; LXXIX, 27; XCI, 5.

« L'édifice », c'est « le complot » dans la métaphore filée suivante :

qad makara llaḏīna min qabli-him fa-'atā llāhu bunyāna-hum mina l-qawā'idi fa-ḫarra 'alay-himu s-saqf

1, Cf. Sulamī, 92, « la terre, grâce à sa beauté et à sa fraîcheur, est comparée à une nouvelle mariée qui se pare de ses habits les plus beaux. »

« Leurs prédécesseurs avaient été, eux aussi, perfides. « Dieu s'attaqua aux fondements de leur édifice. Le toit « s'écroula sur eux » (XVI, 28).

La dernière phrase de ce verset équivaut à « ils subirent les mauvaises conséquences de leur complot ».

Ce nom se trouve dans une comparaison; Dieu aime ceux qui combattent dans sa voie en rangs serrés :

ka-'anna-hum bunyānun marṣūṣ

« Comme s'ils étaient une construction compacte » (LXI, 4).

§ 305. — **Mur**, *jidār*, est au sens propre XVIII, 81; LIX, 14.
Il est animé :

fa-wajadā jidāran yurīdu 'an yanqaḍḍ

« Ils trouvèrent un mur qui voulait s'effondrer » (XVIII, 76),

c'est-à-dire qui était sur le point de s'écrouler.

§ 306. — **Toit**, *saqf*, *samk*, est au sens propre XLIII, 32.
« Le ciel » est « un toit » :

wa-ja'alnā s-samā'a saqfan maḥfūẓan

« Et Nous fîmes du ciel un toit bien gardé » (XXI, 33).

Cf. LII, 5; LXXIX, 28. Voir le § 304.

§ 307. — **Demeure**, **maison**, *dār*, *nuzul*, *mubawwa'*, se rencontre dans des périphrases :

'in kānat la-kumu d-dāru l-'āḫirah

« Si l'autre demeure vous appartient (= vous est destinée) » (II, 88).

« L'autre demeure », c'est « le Paradis ». Cf. VI, 127; X, 26, « demeure de la paix »; XL, 42, *dār al-qarār*, « demeure du séjour fixe » qui désignent aussi « le Paradis »; XIV, 33, *dār al-bawār*, « demeure de la stérilité, de la perdition » qui remplace l'Enfer; ce dernier est « la demeure », *nuzul*, des Infidèles, XVIII, 102; les Croyants auront pour demeure les jardins du Paradis, XVIII, 107; XLI, 32.

§ 308. — **Gradin**, *darajah*, se rencontre avec le sens de « grade », « rang », « dignité » :

li-l-rijāli ʿalay-hinna darajatun
« Les hommes ont sur elles (sur les femmes) un gradin « (= le pas) » (II, 228).

Cf. III, 157; IV, 97, 98; VIII, 4; IX, 20; XVII, 22; XL, 15; XLVI, 18; LVII, 10. — Cf. le § 203, élever quelqu'un d'un gradin, II, 254; etc.

La dixième forme, *'istadraja*, « amener quelqu'un par degrés » (LXVIII, 44) est aussi au figuré. Elle signifie « insensiblement », « sans qu'il s'en aperçoive ».

§ 309. — **Porte**, *bāb*. On a vu que le Coran fait du « ciel » un « édifice ». Il est donc naturel de voir ce dernier avec des portes :

fa-fataḥnā 'abwāba s-samā'
« Nous ouvrîmes les portes du ciel » (LIV, 11).

Cf. VII, 38; XV, 14; LXXVIII, 19.

Cf. XVI, 31; XXXIX, 72, les portes de l'Enfer; VI, 44, ouvrir à quelqu'un les portes de toutes choses, c'est-à-dire lui prodiguer les dons; XXIII, 79, ouvrir une « porte au supplice dur », que Bayḍāwī interprète par « la faim ».

§ 310. — **Fermer la porte**, *'awṣada*, se trouve dans l'expression suivante :

ʿalay-him nārun mu'ṣadah
« (Les Infidèles) auront sur eux un feu fermé » (XC, 20),

entendez : « seront encerclés par le feu ».

§ 311. — **Clés**, *maqālīd* (singulier : *miqlād*), se trouvent attribuées aux « cieux » qui sont, on l'a vu, des « édifices ayant des portes » :

la-hu maqālīdu s-samawāt
« A Lui [appartiennent] les clés des cieux » (XXXIX, 63; XLII, 10).

Cf. VI, 59, Il a les « clés », *mafātiḥ*[1], de l'inconnu.

1. Ce pluriel peut signifier aussi : « trésor », « magasin ».

§ 312. — **Demeurer**, **séjourner**, *makaṯa*, se trouve joint à un mot abstrait :

mākiṯīna fī-hi 'abadan
« Ils y demeureront pour toujours » (XVIII, 2).

Il s'agit de « la récompense » qui est, sans doute, « le Paradis ».

§ 313. — **Habiter**, *sakana*, est attribué à l'eau. Nous fîmes descendre du ciel une eau avec mesure :

fa-'askannā-hu fī l-'arḍ
« que nous fîmes habiter dans la terre » (XXIII, 18).

§ 314. — **Poutres**, *ḫušub*, servent à établir une comparaison avec les Infidèles dont le discours est sans vie, car lorsqu'ils parlent :

ka-'anna-hum ḫušubun musannadah
« On dirait qu'ils sont des poutres étayées (LXIII, 4).

§ 315. — **Planche**, *lawḥ*, se trouve dans une périphrase :

wa-ḥamalnā-hu 'alā ḏāti 'alwāḥin
« Nous le portâmes sur (un objet) à planches » (LIV, 13),

c'est-à-dire sur une embarcation (= sur une arche).

Dans les paragraphes suivants, on trouve les tropes touchant aux choses de la maison, au chauffage et à l'éclairage :

§ 316. — **Etendre un matelas**, *faraša*, est au figuré :

wa-l-'arḍa farašnā-hā
« Et la terre, Nous l'avons étendue comme un matelas » (LI, 48).

Cf. II, 20. Il fit, pour vous, de la terre un matelas.
« Le matelas » sert à désigner, par euphémisme, « la femme » :

wa-furušin marfū'ah... fa-ja'alnā-hunna 'abkāran
« Et des matelas élevés... que Nous avons faits vierges » (LVI, 33, 35).

Il s'agit des femmes du Paradis.
Une variante de *firāš*, c'est *mahd* (*mihād*), XX, 55; XLIII, 9;

LXXVIII, 6, la terre est un matelas (lit, berceau); l'Enfer est aussi un lit (matelas, berceau), mais il est destiné aux Infidèles, II, 202; III, 10, 196; VII, 39; XIII, 18; XXXVIII, 56.

§ 317. — **Tapis**, *bisāṭ*, se rencontre dans :

wa-llāhu jaʿala la-kumu l-ʾarḍa bisāṭan
« Et Dieu fit, pour vous, de la terre un tapis » (LXXI, 18).

Cf. XIII, 3; XV, 19; LXXXIV, 3, « étendre », *madda*, la terre, comme l'on étend un tapis.

§ 318. — **Seau** plein, *ḏanūb*, se trouve dans une comparaison :

fa-ʾinna li-lladīna ẓalamū ḏanūban miṯla ḏanūbi ʾaṣḥābi-him
« Les Injustes auront un seau plein [de supplice] comme le « seau de leurs compagnons » (LI, 59).

§ 319. — **Coupe**, *kaʾs*, est au sens propre LXXVIII, 34.
Elle est employée au lieu de son contenu :

wa-yusqawna fī-hā kaʾsan...
« On leur y donnera à boire une coupe... » (LXXVI, 17).

Cf. XXXVII, 44-45; LII, 23; LVI, 18; LXXVI, 5.

Les paragraphes suivants renferment les termes touchant à l'éclairage et au chauffage :

§ 320. — **Flambeau**, *sirāj*, sert à désigner « le soleil » :

wa-jaʿala š-šamsa sirājan
« Et Il fit du soleil un flambeau » (LXXI, 15).

Cf. XXV, 62; LXXVIII, 13. — Cf. XXXIII, 45, le Prophète (Muḥammad) est un flambeau.

§ 321. — **Lampe**, *miṣbāḥ*, remplace « astre », « étoile » :

wa-zayyannā s-samāʾa... bi-maṣābīḥ
« Et Nous ornâmes le ciel... de lampes » (XLI, 11).

Cf. LXVII, 5.

§ 322. — **Bois à brûler**, *ḥaṣab*, *ḥaṭab*. Les dévoyés :

fa-kānū li-jahannama ḥaṭaban
« seront le bois à brûler de la Géhenne » (LXXII, 15).

Cf. XXI, 98, vous serez avec vos idoles le bois de la Géhenne.

§ 323. — **Combustible**, *waqūd*, sert à désigner les Infidèles :

hum waqūdu n-nār, « ils seront le combustible du feu » (III, 8).

Cf. LXVI, 6, le feu de l'enfer aura pour combustible « les gens et les pierres », *an-nāsu wa-l-ḥijārah*.

§ 324. — **Grosse bûche**, *qaṣr*, se rencontre dans une comparaison :

'inna-hā tarmī bi-šararin ka-l-qaṣr
« (Le feu de l'Enfer) lance des étincelles [grandes] comme « les grosses bûches » (LXXVII, 32).

B. — Vie sédentaire.

On a réuni ici les termes se rapportant à la société, à la ville, au village; à l'industrie et à ses produits; aux vêtements et aux parures; aux mots et instruments de commerce; à l'agriculture; aux divertissements et réjouissances et enfin aux châtiments.

§ 325. — La période préislamique, surnommée l'**Ignorance**[1] *al-jāhiliyyah*, entre dans quelques comparaisons : Les hommes à la foi peu solide

yaẓunnūna bi-llāhi ġayra l-ḥaqqi ẓanna l-jāhiliyyah
« imputent à Dieu autre chose que du bien, comme l'auraient « fait les gens de l'anté-Islam (de l'époque de l'Ignorance) » (III, 148).

Cf. XXX, 33, les femmes musulmanes doivent rester chez elles et s'abstenir de s'orner à la manière des temps de l'Ignorance; XLVIII, 26, les Infidèles ont dans leur cœur l'esprit de clan, esprit des temps de l'Ignorance.

1. Mot complexe. Cf. *E. I.*, I, 1027.

§ 326. — **Satan**, *šayṭān*, se trouve assez fréquemment dans le Coran. « Les compagnons des Infidèles » sont appelés « démons » :

wa-'iḏā ḫalaw 'ilā šayāṭīni-him

« Et lorsque (les Infidèles) sont seuls avec leurs démons » (II, 13).

Ce mot se rencontre dans quelques comparaisons ; les Musulmans ne doivent pas revenir au Paganisme, car ils seraient alors :

ka-llaḏī stahwat-hu š-šayāṭīn

« Comme celui que les démons auraient séduit » (VI, 70).

Cf. II, 276, ceux qui consomment le produit de l'usure ne se relèvent qu'à la manière d'un convulsionnaire que Satan fait trembler.

L'arbre où les Damnés chercheront une nourriture a d'affreux bourgeons :

ka-'anna-hu ru'ūsu š-šayāṭīn

« On dirait qu'ils sont des têtes de démons » (XXXVII, 63).

Les hypocrites qui disent à leurs coreligionnaires (juifs), « si vous êtes chassés de vos maisons, nous vous défendrons », sont comparables à :

aš-šayṭāni 'iḏ qāla li-l-'insāni kfur fa-lammā kafara qāla 'innī barī'un min-k

« Satan lorsqu'il dit à l'homme, « renie ». Et quand il eut « renié, il lui dit : Je ne suis pour rien dans ce que tu fais » (LIX, 16).

§ 327. — **Djinn**, *jān*, joue un rôle assez important dans la société arabe. Il y vit comme les autres êtres, et le peuple croit qu'il peut s'unir avec les êtres humains[1].

Le bâton de Moïse lui est comparé :

fa-lammā ra'ā-hā ṯahṯazzu ka-'anna-hā jān

« Lorsqu'il vit (son bâton) se tortiller comme un djinn » (XXVII, 10). Cf. XXVIII, 31.

1. Cf. *Inst. Musul.*, 56; *E. I.*, I, 1076, article *djinn*.

§ 328. — Le Coran est

bašīran wa-naḏīran
« un annonceur et un avertisseur » (XLI, 3).

Cf. VII, 55; XXV, 50; XXVII, 64; XXX, 45, les vents annonceurs (de pluie).

§ 329. — **Lieu de réunion**, *nādī*, est employé, par métonymie, à la place des hommes qui s'y réunissent :

fa-l-yaḍ'u nādiya-h
« Qu'il appelle son lieu de réunion » (XCVI, 17).

§ 330. — **Visiter**, *zāra*, suivi de « cimetière », forme une périphrase euphémistique désignant la « mort » :

ḥattā zurtumu l-maqābir
« Jusqu'au [jour où] vous avez visité les cimetières » (CII, 2).

§ 331. — **Place** où l'on s'assied, *maq'ad*, est qualifiée de sincère :

fī-maq'adi ṣidqin, « dans une place sincère » (LIV, 55),

c'est-à-dire dans une place d'honneur.

§ 332. — **Dépôt**, *'amānah* remplace les « prescriptions divines renfermées dans le Coran » :

'innā 'araḍnā l-'amānata 'alā s-samawāti wa-l-'arḍ
« Nous avons proposé le dépôt aux cieux et à la terre » (XXXIII, 72).

§ 333. — **Village**, *qaryah*, se trouve employé à la place de « ses habitants » :

wa-s'ali l-qaryata llatī kunnā fī-hā
« Interroge le village où nous étions » (XII, 82).

Cf. VI, 131; VII, 3, 99, 161; X, 98; XI, 119; XV, 4; XVII, 60; XVIII, 58; XXI, 6, 11, 74, 95; XXII, 44, 47; XXVI, 208; XXVIII, 58-59; XXXIV, 33; XLIII, 22; XLVI, 26; XLVII, 14; LXV, 8.

§ 334. — **Ville**, *balad*, est employée avec le sens de « terre » :

suqnā-hu li-baladin mayyitin
« Nous poussons (le nuage) vers une ville morte » (VII, 55).

Cf. II, 120; XIV, 38; XCV, 3, ville tranquille, en paix, c'est-à-dire ville dont les habitants sont en paix.

§ 335. — **Limites**, **frontières**, *ḥudūd*, sont employées à la place des « prescriptions », des « normes » :

tilka ḥudūdu llāh
« Telles sont les limites d'Allah » (II, 183).

Cf. II, 229, 230; IV, 17; IX, 98, 114; LVIII, 5; LXV, 1.
Il est à noter que cette acception est devenue, par la suite, un sens courant.

§ 336. — **Muraille d'une ville**, *sūr*, est au figuré : Le jour où les hypocrites diront aux Croyants, « laissez-nous prendre un éclat de votre lumière », arrière, leur dira-t-on,

fa-ḍuriba bayna-hum bi-sūrin
« Et une muraille sera dressée entre eux » (LVII, 13).

§ 337. — **Barrière**, **obstacle**, **digue**, *sadd*, est au sens propre XVIII, 92, 93.
Il est au figuré dans le verset suivant : Les Arabes qui ne voulaient pas croire en la mission de Muḥammad, Dieu a élevé

min bayni 'aydī-him saddan wa-min ḫalfi-him saddan
« devant eux une barrière, et derrière eux une barrière » (XXXVI, 8).

Dans les paragraphes suivants, on a réuni les termes se rapportant à l'industrie et à ses produits.

§ 338. — **Raccommoder**, **réparer** la vaisselle, *ḫaraṣa*, est employé dans le sens de « faire des conjectures », « mentir » : Les idolâtres ne suivent que leurs caprices :

wa-'in hum 'illā yaḫruṣūn
« Et ne font que raccommoder la vaisselle cassée » (X, 67).

Cf. VI, 116, 149; XLIII, 19; LI, 10.

§ 339. — **Flocons de laine**, teints en plusieurs couleurs, *'ihn*, se trouvent dans une comparaison : A la fin du monde :

takūnu l-jibālu ka-l-'ihn
« Les montagnes seront comme les flocons de laine » (LXX, 9).

Cf. CI, 4.

§ 340. — **Tresser une corde**, *barama*, est employé, à la quatrième forme, au sens de « décider », « concevoir » :

'am 'abramū 'amran fa-'innā mubrimūn
« Ont-ils tressé un projet ? Nous en tresserons un aussi » (XLIII, 79). Cf. plus haut le § 221.

§ 341. — **Détordre**, **défaire**, *naqaḍa*, se trouve dans une comparaison :

wa-lā takūnū ka-llatī naqaḍat ġazla-hā min ba'di quwwatin
« Ne soyez pas comme celle-là qui défit son fil après l'avoir « solidement tordu » (XVI, 94),

c'est-à-dire ne revenez pas au paganisme après votre conversion à l'Islam. Cf. plus haut le § 218 du classement et le § 4 du chapitre IV (Mécanisme de la comparaison).

§ 342. — **Fil**, *ḫayṭ*, se rencontre dans la phrase métaphorique suivante :

kulū wa-šrabū ḥattā yatabayyana la-kumu l-ḫayṭu l-'abyaḍu mina l-ḫayṭi l-'aswadi mina l-fajr
« Mangez et buvez jusqu'à ce que vous distinguiez nette« ment le fil blanc du fil noir de l'aurore » (II, 183).

§ 343. — **Corde**, *ḥabl*, est employée dans le sens de « religion » :

wa-'taṣimū bi-ḥabli llāh
« Cherchez refuge dans la corde de Dieu » (III, 98),

c'est-à-dire dans l'Islam.
« La corde » peut aussi remplacer « le pacte », « l'alliance » :

ḍuribat 'alay-himu ḏ-ḏillatu 'ayna mā ṯuqifū 'illā bi-ḥablin mina llāhi wa-ḥablin mina n-nās

« L'humilité les couvre partout où on les rencontre, à moins « qu'ils n'aient une corde de Dieu ou des hommes » (III, 108).

« La corde », *al-sabab*, c'est aussi « le moyen », « le lien » :

wa-taqatta'at bi-himu l-'asbāb
« Les cordes, entre eux, seront rompues » (II, 161).

§ 344. — **Teinture**, *ṣibġah*, est employée dans le sens de « religion », de « baptême[1] » :

ṣibġata llāh, « teinture de Dieu » (II, 132).

§ 345. — **Imbiber un habit d'une couleur**, *'ašraba*, est employé dans le sens d' « aimer profondément » :

wa-'ušribū fī qulūbi-himu l-'ijl
« Leurs cœurs furent imbibés [de l'amour] du veau d'or » (II, 87).

§ 346. — **Oindre**, *dahana*, est employé à la place d' « être facile », « complaisant » :

waddaw law tudhin fa-yudhinūn
« Ils auraient voulu te voir oindre (en matière de religion) « pour qu'ils le fassent » (LXVIII, 9).

C'est Dieu qui parle à Muḥammad des gens du Livre (Juifs et Chrétiens). Cf. LVI, 80.

§ 347. — **Coller**, *'aġrā*, est suivi d'un mot abstrait :

fa-'aġraynā bayna-humu l-'adāwata wa-l-baġḍā'
« Nous leur avons collé l'inimitié et la haine » (V, 17),

c'est-à-dire Nous avons fait adhérer à leurs âmes l'inimitié et la haine. (Il s'agit de certains Chrétiens).

§ 348. — **Cuir tanné**, *dihān*, se rencontre dans une comparaison. Lorsque le ciel se fendra :

1. La racine syriaque *Ś B'*, « baptiser », confirme cette interprétation. Cf. Féghali, *Emprunts Syriaques*, 72; Bayḍāwī, à propos de II, 132.

fa-kānat wardatan ka-d-dihān
« elle sera rouge comme le cuir tanné » (LV, 37).

Il s'agit, dans ce verset, du monde lors de sa fin.

§ 349. — **Terre à poterie**, *faḫḫār*, se trouve dans une comparaison :

ḫalaqa l-'insāna min ṣalṣālin ka-l-faḫḫār
« Il créa l'homme d'une boue sèche, comme celle [qui entre « dans la fabrication] des poteries » (LV, 13).

§ 350. — **Anse**, *'urwah*, remplace, métaphoriquement, « la foi en Dieu » :

fa-man... yu'min bi-llāhi fa-qad istamsaka bi-l-'urwati l-wuṯqā
« Celui qui croit en Dieu, s'est accroché à une anse solide » (II, 257). Cf. XXXI, 21.

§ 351. — **Sceau**, *ḫātam*, sert à qualifier Muḥammad :

... rasūla llāhi wa-ḫātama n-nabiyyin
« ... Il est l'Envoyé de Dieu et le sceau des prophètes » (XXXIII, 40),

c'est-à-dire le prophète final.

Les paragraphes suivants sont consacrés aux termes concernant l'habillement, la parure, etc.

§ 352. — **Laine foulée, pressée et entassée**, *lubdah*, est employée à la place de « grande quantité de biens » :

yaqūlu 'ahlaktu mālan lubadan
« J'ai dépensé, dit-il, des biens entassés » (XC, 6).

c'est-à-dire une énorme fortune. — Cf. LXXII, 9.

§ 353. — **Se dépouiller d'un habit**, *'insalaḫa*, est employé avec un mot abstrait : Conte-lui l'histoire de celui à qui Nous envoyâmes nos versets,

fa-nsalaḫa min-hā, « desquels il se dépouilla » (VII, 174),

c'est-à-dire qu'il rejeta. Cf. § 56.

§ 354. — **Habiller, couvrir d'un habit**, *'asbaġa*, est employé dans le sens de « combler de dons » :

wa-'asbaġa ʿalay-kum niʿama-h
« Et Il vous habilla (couvrit) de ses dons » (XXXI, 19).

§ 355. — **Habit**, *libās*, se rencontre, au figuré, dans plusieurs versets :

wa-jaʿalnā l-layla libāsan
« Et Nous fîmes de la nuit un habit » (LXXVIII, 10).

Cf. XXV, 49. — Cf. II, 183, une métaphore euphémistique : « les femmes sont des habits pour les hommes et les hommes sont des habits pour les femmes : ils se couvrent mutuellement »; VII, 25, l'habit de la piété (= la modestie, la pudeur); XVI, 113, l'habit de la faim et de la peur.

sirbāl et *ṯawb* sont des synonymes de *libās*.

Les Criminels auront, en Enfer,

sarābīl ... min qaṭirān
« des vêtements... de goudron » (XIV, 51).

Quant aux Infidèles, ils y auront :

ṯiyābun min nār
« des habits de feu » (XXII, 20).

§ 356. — **Doublure**, *biṭānah*, se trouve au sens propre, LV, 54. Elle est au figuré et signifie « homme de confiance » :

lā tattaḫiḏū biṭānatan min dūni-kum
« Ne prenez pas de doublure en dehors de vous » (III, 114).

La parole est adressée aux Musulmans.

§ 357. — **Voile**, *ḥijāb*, est au sens propre, XVII, 47, etc. Il est au figuré : Les Infidèles disent à Muḥammad :

wa-min bayna-nā wa-bayna-ka ḥijāb
« Et entre toi et nous [est] un voile » (XLI, 4).

c'est-à-dire un obstacle.

§ 358. — **Couverture**, *kinān*, se rencontre dans l'expression

« avoir une couverture sur le cœur » : VI, 25; XVII, 48; XVIII, 55; XLI, 4. Cf. plus haut le § 117.

Une variante de *kinān*, c'est *ġiṭā'*, « bandeau ». Cf. L, 21, « enlever le bandeau », c'est-à-dire « attirer l'attention », « montrer ».

« Avoir les yeux sous le bandeau », c'est « être dans l'ignorance » (XVIII, 101).

Une autre variante de *kinān*, c'est *ġišāwah*. Cf. plus haut, § 99. Au XII, 107, on a :

ġāšiyah min ʿaḏāb
« Une couverture, une enveloppe de supplice. »

§ 359. — **Ourler** un habit, *kaffa*, est employé dans le sens de « repousser, éloigner » quelqu'un. Cf. plus haut, le § 222, «lorsque j'ai ourlé les fils d'Israël » (V, 110).

Voir au § 123, « ourler (raccourcir) les mains » (IV, 79, 93; XLVIII, 20, 24), c'est-à-dire les empêcher de frapper, de nuire.

§ 360. — **Rouler le turban**, *kawwara*, se trouve dans la phrase métaphorique suivante :

yukawwiru l-layla ʿalā n-nahāri wa-yukawwiru n-nahāra ʿalā l-layl
« Il roule la nuit sur le jour et le jour sur la nuit » (XXXIX, 7).

c'est-à-dire que Dieu fait succéder la nuit au jour et le jour à la nuit. Cf. LXXXI, 1.

§ 361. — **Plier**, *ṭawā*, se trouve dans «plier les cieux», XXXIX, 67 Cf. plus haut le § 207.

§ 262. — **Etre usé** (habit), *baliya*, est au figuré :

wa-mulkin lā yablā
« Et un pouvoir qui ne connaîtra pas l'usure » (XX, 118).

§ 363. — **Etre cousu**, *raṯq*, se trouve dans le verset métaphorique suivant : les Infidèles ne savent-ils pas que les cieux et la terre

kānatā raṯqan fa-faṯaqnā-humā
« étaient cousus (ensemble) et que Nous les avons décousus ? » (XXI, 31).

Entendre : au début de la création du monde, le ciel et la terre formaient une seule masse, Dieu, par la suite, les a séparés.

Les paragraphes suivants renferment les termes touchant à l'ornementation :

§ 364. — **Raies**, *ḥubak*, remplacent les « étoiles » :

wa-s-samā'i ḏāti l-ḥubak, « par le ciel aux raies » (LI, 7).

§ 365. — **Ornement**, *zuḫruf*, se trouve dans l'expression suivante :

zuḫrufa l-qawl « l'ornement du langage » (VI, 112).

§ 366. — **Parure**, *zīnah*, se rencontre au sens propre XXVIII, 60; XXXIII, 28; etc.

Elle est au figuré; les biens et les enfants sont :

zīnatu l-ḥayāti d-dunyā
« La parure (l'ornement) de la vie d'ici-bas « (XVIII, 44).

Cf. LVII, 19, la vie d'ici-bas est une parure; II, 208, parer (orner) la vie d'ici-bas aux yeux de quelqu'un; VI, 138, parer l'infanticide aux yeux des Idolâtres; VI, 108, parer, à chaque nation, ses œuvres (= les lui montrer sous un beau jour); VI, 43, 122; VIII, 50; IX, 37; X, 13; XVI, 65; XXVII, 4; XXXV, 9; XL, 40, parer l'action, la mauvaise action; XLI, 24, parer ce qui s'est passé et ce qui va venir; XLVIII, 12, parer une idée dans les cœurs; XLIX, 7, parer la foi dans les cœurs; XIII, 33, parer aux Infidèles leurs méfaits; III, 12, parer aux hommes l'amour des passions.

Ce mot se trouve enfin dans une comparaison : Celui qui s'appuie sur une preuve évidente venant de son Seigneur, est-il

ka-man zuyyina la-hu sū'u 'amali-h
« Comme celui à qui on pare ses méfaits » (XLVII, 15).

§ 367. — **Beau**, *jamīl*, se rencontre dans quelques clichés :

fa-ṣabrun jamīlun, « belle patience » (XII, 18, 83; LXX, 5),

c'est-à-dire une patience qui ne connaît pas les gémissements et les

plaintes. Cf. LXXIII, 10, belle rupture (rupture qui ne provoque pas, qui ne blesse pas l'amour-propre).

Dans les paragraphes qui suivent, on trouve les termes se rapportant à tout ce qui touche au commerce.

§ 368. — **Balance**, *mīzān*, est au sens propre LV, 7; LVII, 25[1].
« La balance » remplace « la justice » :

wa-waḍa'a l-mīzān
« Et institua la balance » (LV, 6). Cf. XLII, 16.

Au Jugement dernier, les actions des hommes seront pesées :

fa-man ṯaqulat mawāzīnu-h
« Celui dont la balance penchera » (XXIII, 104; CI, 5),

prospérera (jouira de la félicité).

wa-man ḫaffat mawāzīnu-h
« Et celui qui aura une balance légère » (VII, 8; XXIII, 105; CI, 6),

perdra son âme.

wa-l-waznu yawma'iḏini l-ḥaqq
« Ce jour-là, la pesée sera la vérité (= la justice) » (VII, 7).

« Une chose pesée », c'est « une chose faite avec mesure, modération, sagesse » :

wa-'anbatnā fī-hā min kulli šay'in mawzūn
« Et Nous avons fait pousser [sur terre] de toute chose « [avec] pesée (avec mesure) » (XV, 19).

« Redresser la pesée » en faveur de quelqu'un, c'est « en avoir pitié, compassion » :

fa-lā nuqīmu la-hum yawma l-qiyāmati waznan
« Au jour de la Résurrection, Nous ne leur redresserons « aucune pesée » (XVIII, 105).

Il s'agit des Infidèles.

1. Cf. Bayḍāwī, à propos de LVII, 25.

« Pencher d'un côté », *ʿāla*, en parlant d'une balance, est employé dans le sens d' « être injuste » :

ḏālika ʾadnā ʾallā taʿūlū
« Cela est plus propice à ce que vous ne penchiez pas » (IV, 3).

Pour l'expression « poids d'un grain », IV, 44; X, 62; XXXIV, 3, 21; XCIX, 7, 8, voir plus haut le § 63. Cf. aussi le § 78 pour l'expression « poids d'un grain de moutarde », XXI, 48; XXXI, 15.

§ 369. — **Posséder**, *malaka*, est au sens propre XXIII, 6; etc.

« Posséder », c'est « pouvoir faire quelque chose en faveur de quelqu'un » :

yawma la ṯamliku nafsun li-nafsin šayʾan
« Le jour où l'âme ne possède rien pour une autre » (LXXXII, 19).

Cf. V, 80, adorer ce qui ne possède ni mal, ni bien (c'est-à-dire une idole); VII, 188; X, 50; XIII, 17; XX, 91; XXV, 4; XXXIV, 41, ne posséder ni bien ni mal; XVII, 58, ne pas posséder [le pouvoir] de délivrer du mal; LXXII, 21, ne pas posséder ni le mal ni la bonne direction; XIX, 90; XLIII, 86, ne pas posséder l'intercession; LXXVIII, 37, ne pas posséder de Dieu un moment pour lui dire un mot (signe qu'on en est méprisé); I, 3, Dieu est le possesseur (le maître) du jour de rétribution.

§ 370. — **Moyens de vivre**, *rizq*, est employé à la place de la « pluie qui en est la cause » :

wa-yunazzilu la-kum mina s-samāʾi rizqan
« Et c'est Lui qui fait descendre du ciel, pour vous, des « moyens de vivre » (XL, 13; XLV, 4).

§ 371. — **Commerce**, *ṯijārah*, est au sens propre LXII, 11.
Il est au figuré : Croyants :

hal ʾadullu-kum ʿalā ṯijāratin ṯunajjī-kum min ʿaḏābin ʾalīm
« Vous indiquerai-je un commerce qui vous sauvera d'un « supplice douloureux? » (LXI, 10).

Les versets qui suivent montrent la nature de ce commerce : « Croire en Dieu et en son Prophète, mettre biens et personnes au

« service de Dieu qui fera alors entrer ceux qui mettent en pratique « ces prescriptions, dans des jardins arrosés d'eau vive et dans de « paisibles demeures au milieu du Paradis de l'Eden. » Cf. XXXV, 26, « ceux qui récitent le Livre de Dieu, observent les prières et « dépensent les biens que nous leur accordons, qu'on les voie ou « non, aspirent à un commerce qui ne sera jamais stérile. »

Ce mot se trouve enfin dans une métaphore filée : les Infidèles ont échangé la bonne direction contre l'égarement :

fa-mā rabiḥat tijāratu-hum
« Leur commerce n'a pas rapporté » (II, 15).

§ 372. — **Troquer**, *baddala*, se trouve dans l'expression figurée suivante :

wa-man yatabaddali l-kufra bi-l-'īmān
« Celui qui troque la foi contre l'infidélité » (II, 102).

§ 373. — **Vendre**, **acheter**, *šarā*[1], se rencontre dans un nombre assez considérable de versets. On le trouve au sens propre XII, 20, 21.

Il est au figuré :

'ūlā'ika lladīna štarū ḍ-ḍalālata bi-l-hudā
« Ceux-là ont troqué la bonne direction contre l'égarement » (II, 15, 70).

Cf. IV, 47, acheter l'égarement; XXXI, 5, acheter « les propos d'amusement », *lahwa l-ḥadīṯ*; X. 112, Dieu achète aux Croyants leurs âmes; II, 203, acheter son âme (= mourir dans les combats contre les Infidèles); II, 84, 96; vendre son âme; III, 171, troquer la foi contre l'infidélité; V, 105, troquer le serment contre l'argent; III, 71; XVI, 97, troquer l'alliance de Dieu contre un prix vil; II, 73, 169; III, 184, troquer le Livre de Dieu (= le Coran) contre une matière de peu; II, 38; III, 198; V, 48; IX, 9, troquer les versets de Dieu contre un prix modeste; II, 80; IV, 76, troquer l'autre vie contre la vie présente.

§ 374. — **Prêter**, *'aqraḍa*, à Dieu, c'est « faire ce qu'Il commande », c'est « soutenir sa cause par tous les moyens » :

1. Ce mot a deux significations opposées. Il peut aussi être rendu par « troquer ».

man ḏā lladī yuqriḍu llāha qarḍan ḥasanan fa-yuḍā'ifa-hu la-hu 'aḍ'āfan kaṯīralan

« Quiconque prête à Dieu de bonne grâce, Dieu le lui rend « plusieurs fois » (II, 246).

Cf. V, 15; LVIII, 11, 17; LXIV, 17; LXXIII, 20.

§ 375. — **Usure**, *ribā*, se trouve dans l'expression métonymique « manger l'usure » (III, 125). Cf. le § 135.

Ce mot se trouve aussi dans une comparaison. Ceux qui pratiquent l'usure se lèveront au jour de la résurrection comme un convulsionnaire possédé par le démon :

ḏālika bi-'anna-hum qālū 'innamā l-bay'u miṯlu r-ribā wa-'aḥalla llāhu l-bay'a wa-ḥarrama r-ribā

« Cela parce qu'ils ont dit que la vente est comme l'usure. « Or, Dieu a permis la vente, mais Il a interdit l'usure » (II, 276).

§ 376. — **Mis en gage**, *rahīn*, se rencontre dans l'expression figurée suivante :

kullu mri'in bi-mā kasaba rahīn

« Tout homme est le gage de ses œuvres » (LXXIV, 41).

§ 377. — **Gagner**, *kasaba*, est au sens propre II, 266; XLV, 9.
Il est au figuré : l'âme sera sauvée si :

kasabat fī 'īmāni-hā ḫayran

« Grâce à sa foi, elle a gagné un bien (quelconque) » (VI, 159).

Ce verbe a le sens de « faire » :

ya'lamu mā ṯaksibu kullu nafsin

« Dieu connaît ce que toute âme gagne » (XIII, 42).

Cf. II, 286; III, 24.

Ailleurs, il a le sens de « commettre une faute » :

man kasaba sayyi'atan

« Quiconque gagne une mauvaise action » (II, 75).

Cf. II, 225; IV, 111, 112; VI, 120; XIV, 51; XVIII; 57, XXXV, 44; XLII, 32; XLV, 13.

§ 378. — **Perdre**, *ḫasira*, se trouve dans l'expression « perdre son âme », VI, 12, 20; VII, 8, 51; XI, 23; XXIII, 105.

§ 379. — **Prodiguer**, *'asrafa*, est au sens propre IV, 5; VI, 142; XXV, 67.

De ce sens, on doit rapprocher le suivant :

kulū wa-šrabū wa-lā tusrifū
« Mangez et buvez sans prodigalité (= excès) » (VII, 29).

C'est toujours la notion d'excès que donne ce verbe dans les versets suivants : Pardonne-nous nos fautes :

wa-'isrāfa-nā fī 'amri-nā
« Et notre prodigalité (= nos excès) en notre conduite » (III, 141).

Cf. XVII, 35, « qu'il ne soit pas prodigue (= qu'il n'abuse pas) du pouvoir de tuer », *fa-lā yusrif fī-l-qatl* (il s'agit de celui à qui Dieu donne le droit de se venger); XXXIX, 54, O Serviteurs, « qui êtes trop prodigues [en blâme, en mortification] envers vous-mêmes », *alladīna 'asrafū 'alā 'anfusi-him.*

Dans d'autres versets, ce mot a le sens d' « impie » :

wa-'anna l-musrifīna hum 'aṣḥābu n-nār
« Les prodigues (= les impies) sont les compagnons du « feu » (XL, 46).

Cf. V, 36; X, 13, 83; XX, 127; XXI, 9; XXVI, 151; XXXVI, 18; XL, 29, 36; XLIII, 4; XLIV, 30; LI, 34.

Ce mot a enfin le sens d' « être corrompu », d' « être perverti » :

'inna-kum la-ta'tūna r-rijāla ... min dūni n-nisā'i bal 'antum qawmun musrifūn
« Vous allez aux hommes ... et vous délaissez les fem- « mes. Mais vous êtes un peuple prodigue (= corrompu) » (VII, 79).

Les paragraphes qui suivent sont consacrés aux termes touchant à l'agriculture :

§ 380. — **Ensemencer**, *ḏara'a*, est au sens propre XVI, 13.
Il a le sens de « créer » :

huwa lladī ḏara'a-kum fī l-'arḍ
« C'est Lui qui vous sema dans la terre » (LXVII, 24).

Cf. VI, 137; VII, 178; XXIII, 8; XLII, 9.

§ 381. — **Blé fauché**, *ḥaṣīd*, est au sens propre X, 25.
Ce mot sert à désigner les villages impies anéantis par Dieu :

min-hā qā'imun wa-ḥaṣīd
« Il en est qui sont debout et d'autres qui sont fauchés » (XI, 102).

Cf. XXI, 15, faucher les Infidèles.

§ 382. — **Fendre le grain**, *falaqa l-ḥabb*, est au sens propre VI, 95.
Il est au figuré :

fāliqu l-'iṣbāḥ, « Il fend le matin » (VI, 96),

c'est-à-dire qu'Il le fait luire.

§ 383. — **Etre stérile**, en parlant d'une terre, *bāra*, est au figuré :

wa-makru 'ūlā'ika huwa yabūr
« La ruse (l'hypocrisie) de ceux-là restera stérile » (XXXV, 11).

Cf. XXXV, 26, commerce stérile ; XXV, 19; XLVIII, 12, peuple stérile (= perdu); XIV, 33, la demeure stérile (= l'Enfer).

§ 384. — **Labour**, *ḥarṯ*, est au sens propre II, 66.
Il est au figuré, et signifie « gain » :

man kāna yurīdu ḥarṯa l-'āḫirah
« Qui veut le labour de l'autre Vie » (XLII, 19).

Ce mot se trouve dans l'expression imagée qui suit :

nisā'u-kum ḥarṯun la-kum
« Vos femmes sont pour vous un labour » (II, 223).

§ 385. — **Jardin**, *jannah*, est au sens propre II, 268, etc.
On le trouve dans un long exemple parabolique dont voici l'essentiel : « Ceux qui dépensent leurs biens en vue de gagner l'approbation de Dieu, sont comparés à un jardin arrosé qui donne

de grandes quantités de fruits ». II, 267. Cf. XIII, 35; XVIII, 31-43; LXVIII, 17-33.

Et voici maintenant un mot se rapportant à la navigation :

§ 386. — **Jeter l'ancre**, *rasā*. L'heure de la Résurrection future est comparée, implicitement, à un navire :

yas'alūna-ka ʿani s-sāʿali 'ayyāna mursā-hā

« Ils t'interrogent sur l'heure : quand jettera-t-elle l'ancre ? » (VII, 186; LXXIX, 42).

Cf. LXXIX, 32, « Dieu fit jeter l'ancre aux montagnes », *wa-l-jibāla 'arsā-hā*, c'est-à-dire les fixa. On a noté, au § 35, la comparaison des bateaux à des montagnes. C'est le contraire qui se produit ici.

Les paragraphes suivants renferment les termes touchant aux divertissements et aux châtiments.

§ 387. — **Jouissance**, *matāʿ*, se trouve dans l'expresion :

wa-mā l-ḥayātu d-dunyā 'illā matāʿu l-ġurūr

« La vie d'ici-bas n'est que jouissance de séduction » (LVII, 20). Cf. III, 182; XIII, 26; XL, 42.

§ 388. — **Jeu**, *laʿib*, **divertissement**, *lahw*, servent aussi à qualifier la vie d'ici-bas :

wa-mā l-ḥayātu d-dunyā 'illā laʿibun wa-lahwun

« La vie d'ici-bas n'est que jeu et divertissement » (VI, 32). Cf. XXIX, 64; XLVII, 38; LVII, 19.

Cf. VI, 69; VII, 49, ceux qui ont fait de leur religion un jeu et un divertissement; XXIII, 117, Dieu n'a pas créé les hommes « par pur amusement », *ʿabaṯan*.

§ 389. — **Vin**, *ḫamr*, est employé à la place du « raisin qui le donne » :

'innī 'arānī 'aʿṣuru ḫamran

« Je me vois pressurant du vin » (XII, 36).

§ 390. — **Ivresse**, *sakratun*, est employée dans le sens d' « égarement » :

'inna-hum la-fī sakrati-him ya'mahūn
« Ils se débattent dans leur ivresse » (XV, 72; XVI, 72).

Cf. L, 18, l'ivresse de la mort (= l'agonie); XXII, 2, au jour de la Résurrection future, on verra les hommes ivres et ils ne seront pas ivres.

Et voici les termes se rapportant aux Châtiments :

§ 391. — **Lapider**, *rajama*, se trouve dans : Nous avons décoré le ciel par des lampes (= étoiles) :

wa-ja'alnā-hā rujūman li-š-šayāṭīn
« Et Nous les avons faites pierres à lapider les démons » (LXVII, 5).

Cf. au § 231, lapider l'inconnu (= faire des conjectures); XVIII, 21, Satan le lapidé (= le chassé, le maudit); LXXXI, 25; XXXVIII, 78; XVI, 100.

§ 392. — **Chaînes**, *'aġlāl*, seront enroulées au cou des Damnés, XL, 73. Cf. XIII, 5; XXXIV, 32; XXXVI, 7; LXXVI, 4.

Les « chaînes » remplacent les « interdictions » :

wa-yaḍa'u 'an-hum 'iṣra-hum wa-l-'aġlāl
« Il les décharge de leur fardeau et (les délivre) des chaînes » (VII, 156).

On a noté au § 123 l'expression « main enchaînée », c'est-à-dire qui ne donne pas, qui est avare, XVII, 31; V, 69.

C. — Vie nomade.

On a groupé ici les mots touchant à la vie bédouine et pastorale, aux guerres et razzias, aux pistes et voyages, etc.

§ 393. — **Se fixer**, *qarra*, se trouve dans l'expression « la demeure fixe, stable », c'est-à-dire la vie de l'au-delà, XL, 42. Cf. plus haut le § 307. Même sens, avec toutefois une nuance, dans :

wa-kullu 'amrin mustaqirrun
« Toute chose tend à la stabilité » (LIV, 3).

Un synonyme de *qarra*, c'est *'aqāma*, qu'on trouve dans :

'aḏābun muqīm, « un supplice fixe (= éternel) » (V, 41 ; XI,41).

§ 394. — **Dresser** (une tente), *ḍaraba*, se trouve dans l'expression métaphorique :

wa-ḍuribat 'alay-himu ḏ-ḏillatu wa-l-maskanah
« L'humilité et la misère furent dressées sur eux » (II, 58),

c'est-à-dire les enveloppèrent, les couvrirent. Cf. III, 108; le § 255 où sont exposés les divers sens de *ḍaraba*.

On a noté au § 104, l'expression : « Nous frappâmes sur leurs oreilles » (XVIII, 10).

§ 395. — **Piquet**, **pieu**, *watad*, est employé au figuré : n'avons-Nous pas fait de la terre un berceau

wa-l-jibāla 'awtādan
« et des montagnes des pieux ? » (LXXVIII, 7).

Ici, les montagnes sont à la terre ce que les pieux sont à la tente.

A noter l'expression énigmatique :

wa-Fir'awna ḏī l-'awtād
« Et Pharaon possesseur des pieux » (LXXXIX, 9;XXXVIII, 11).

§ 396. — **Accoudoir**, *murtafaq*. Les Infidèles auront l'Enfer pour accoudoir, XVIII. 28.

§ 397. — **Monter** à cheval, *rakiba*, est employé dans :

la-tarkabunna ṭabaqan 'an ṭabaq
« Vous monterez état après état » (LXXXIV, 19),

c'est-à-dire vous passerez d'un état à l'autre. Cf. Bayḍāwī à propos de ce verset.

§ 398. — **Monter en croupe**, *radif*, est employé dans le sens d' « être proche » :

qul ʿasā ʾan yakūna radifa la-kum baʿḍu lladī tastaʿjilūn
« Dis : peut-être que vous avez en croupe quelque chose « de ce que vous êtes impatients de voir » (XXVII, 76).

§ 399. — **Eperonner** un cheval, *hamaza*, est employé dans le sens de « harceler par des tentations » :

wa-qul rabbi ʾaʿūḏu bi-ka min hamazāti š-šayāṭīn
« Et dis : Seigneur, je cherche refuge auprès de toi contre les « coups d'éperon de Satan » (XXIII, 99).

§ 400. — Un mot dont le sens se rapproche de celui de *hamaza*, c'est *nazaġa*, « piquer un cheval pour l'exciter à courir ». Il est employé au sens de « tenter », de « suggérer des doutes » :

wa-ʾimmā yanzaġanna-ka mina š-šayṭāni nazaġun...
« Si une piqûre te vient de Satan... » (VII, 199; XLI, 36).

On le trouve aussi dans le sens de « semer la discorde » :

min baʿdi ʾan nazaġa š-šayṭānu bayn-ī wa-bayna ʾaḫī
« Après que Satan eut piqué (= semé la discorde) entre « mon frère et moi » (XII, 101).

Voici maintenant quelques termes se rapportant à l'eau, élément si précieux dans les contrées arides ou stériles.

§ 401. — On a relevé au § 167 la phrase « envoyer un seau dans un puits » (II, 184).

§ 402. — **Tirer du puits** (un seau), *našaṭa*, se trouve dans :

wa-n-nāšiṭāti naštan
« Par ceux qui tirent rapidement » (LXXIX, 2),

qui semblent être les anges élevant les âmes des Fidèles vers le ciel. Cf. Baydāwī à propos de LXXIX, 2.

§ 403. — **Mener à l'abreuvoir**, *ʾawrada*. Au jour de la Résurrection, les Infidèles seront

fa-ʾawrada-humu n-nār
« menés pour s'abreuver au feu » (XI, 100).

Cf. XIX, 72, 89; XXI, 98, 99; le § 58.

On a noté au § 211 l'image du Païen qui tend ses mains vers l'eau pour qu'elle monte à sa bouche (XIII, 15).

§ 404. — **Conduire** un troupeau, *sāqa*, est employé au figuré :

'innā nasūqu l-mā'
« Nous conduisons (= poussons) l'eau » (XXXII, 27).

§ 405. — **Garder des troupeaux**, *ra'ā*, est employé dans le sens de « tenir les engagements » :

wa-'ahdi-him rā'ūn
« Et qui observent leurs engagements » (XXIII, 8).

Les mots qui suivent se rapportent à la guerre et aux razzias.

On a relevé au § 307 l'expression *dāru s-salām*, « la demeure de la paix » (VI, 127; etc.).

On a noté aussi au § 235, « jeter la paix », « la soumission » (= l'offrir) (IV, 92, 93).

§ 406. — **Guerre**, *ḥarb*, se trouve personnifiée :

ḥattā taḍa'a l-ḥarbu 'awzāra-hā
« Jusqu'à ce que la guerre dépose ses charges » (XLVII, 5).

§ 407. — **Soldats**, *jund*, se trouve dans l'expression :

wa-li-llāhi junūdu s-samawāt
« A Dieu sont les soldats du ciel » (XLVIII, 4, 7),

(les anges). Cf. XIX, 76, où le mot « soldats » a le sens de « partisans »; LXXIV, 34, où il a le sens de « créatures ». Voir Bayḍāwī à propos de ces deux versets.

§ 408. — **Garde**, *ḥaras*. Le ciel a une garde :

fa-wajadnā-hā muli'at ḥarasan
« Nous l'avons trouvé rempli de gardes » (LXXII, 8).

§ 409. — **Guetteur**, *raṣad*. Celui qui cherche à écouter les secrets du ciel :

yajid la-hu šihāban raṣadan
« trouve un tison flamboyant qui le guette » (LXXII, 9).

Cf. LXXVIII, 21, l'Enfer guette; LXXXIX, 13, Dieu guette; LXXII, 27, Dieu envoie des guetteurs devant et derrière ses Envoyés.

§ 410. — La racine *M D D* , « renforcer », fournit, au propre, le participe *mumidd* dans VIII, 9. Elle fournit aussi, au figuré, un verbe : Dieu se moque des Infidèles

wa-yamuddu-hum fī ṭuġyāni-him
« et les renforce dans leur débordement » (II, 14).

Cf. VII, 201, renforcer dans « l'erreur », *al-ġayy*; XIX, 76, renforcer dans l'égarement.

La mer peut servir de renfort : si l'eau de la mer était changée en encre pour écrire les paroles de Dieu, elle se tarirait avant de les avoir toutes écrites

wa-law ji'nā bi-miṯli-hi madadan
« même si une autre mer venait la renforcer » (XVIII, 109).

Cf. XXXI, 26. — Cf. LII, 22, renforcer en fruits et en viande; XVII, 6; XXVII, 36, renforcer « en biens », *bi-māl*; XXIII, 57; LXXI, 11, renforcer en biens et en fils.

§ 411. — **Encercler**, **envelopper**, *'aḥāṭa*, est employé dans le sens d' « anéantir », de « détruire » :

wa-'uḥīṭa bi-ṯamari-h
« Ses fruits furent encerclés » (XVIII, 40).

Cf. X, 23; XII, 66.

On a noté au § 5 l'expression « jour enveloppant » (XI, 85). Cf. II, 75, la faute encercle celui qui la commet.

Ce verbe a, dans les versets suivants, le sens de « dominer » :

wa-llāhu muḥīṭun bi-l-kāfirīn
« Et Dieu encercle les Infidèles » (II, 18).

Cf. XVII, 62; XLVIII, 21; LXXXV, 20. — Cf. IX, 49; XXIX, 54, la Géhenne encercle les Damnés.

« Encercler une chose », c'est « la connaître », « l'embrasser » :

wa-lā yuḥīṭūna bi-šay'in min 'ilmi-h
« Ils n'encerclent rien de ce qu'Il connaît » (II, 256).

Cf. IV, 125; VIII, 49; X, 40; XVIII, 67; XVIII, 90; XX, 109; XXVII, 86; XLI, 54; LXV, 12; LXXII, 28.

Un synonyme de *'aḥāṭa*, c'est *ḥāqa* :

wa-lā yaḥīqu l-makru s-sayyi'u 'illā bi-'ahli-h

« L'œuvre de mal n'encercle que son auteur » (XXXV, 41),

c'est-à-dire ne retombe que sur son auteur. Cf. XL, 48, le pire supplice encercla la famille de Pharaon; VI, 10; XI, 11; XVI, 36; XXI, 42; XXXIX, 49; XL, 83; XLV, 32; XLVI, 25, ce dont les Infidèles se moquaient, les encercla.

§ 412. — La racine *K R R* contient l'idée d'aller à la charge et aussi de revenir. D'où le sens de « retour à la vie après la mort » :

fa-law 'anna la-nā karratan fa-nakūna mina l-mu'minīn

« Si nous revenions sur terre, nous serions des Croyants » (XXVI, 102). Cf. XXXIX, 59; LXXIX, 12.

§ 413. — **Toucher le but**, en parlant d'une flèche, *'aṣāba*, est au figuré :

'iḏā 'aṣābat-hum muṣībah

« Lorsqu'un malheur les atteint (les touche) » (II, 151).

Cf. VIII, 25, la discorde atteint. Voir plus haut § 259, les autres exemples.

§ 414. — **Frapper avec une lance**, *ṭa'ana*, est au figuré :

wa-ṭa'anū fī dīni-kum

« Et ils ont frappé (avec une lance) votre religion » (IX, 12; IV, 48),

c'est-à-dire ils ont insulté votre religion, ils se sont moqué d'elle.

§ 415. — **Frapper**, avec un instrument quelconque, *lamaza*, est employé dans le sens d' « insulter » :

wa-lā talmizū 'anfusa-kum

« Ne vous insultez pas les uns les autres » (XLIX, 11).

Cf. CIV, 1.

Un synonyme du précédent, c'est *hamaza*[1]. Il est employé dans le sens de « médire ». Cf. LXVIII, 11 ; CIV, 1.

§ 416. — **Blesser**, *jaraḥa*, est employé dans le sens de « commettre un péché » :

wa-ya'lamu mā jaraḥtum bi-n-nahār
« Et connaît ce que vous avez blessé pendant le jour » (VI, 60).

§ 417. — **Blesser au cœur**, *šaġafa*, est employé dans le sens d' « inspirer un grand amour » :

qad šaġafa-hā ḥubban
« Joseph l'a touchée au cœur d'amour » (XII, 30).

§ 418. — **Tuer**, *qatala*, est au sens propre : V, 33 ; etc.
Il est au figuré et doit être traduit par « maudire » :

qutila l-'insānu mā 'akfara-h
« Maudit soit l'homme. Qu'il est ingrat ! » (LXXX, 16).

Cf. LI, 10 ; LXXIV, 19 ; LXXXV, 4.
Il est aussi au figuré dans :

fa-qtulū 'anfusa-kum, « tuez vos âmes » (II, 51),

c'est-à-dire humiliez-les, rendez-les sobres et chastes.

§ 419. — **Bouclier**, *junnah*, se trouve dans l'expression :

'ittaḫaḏū 'aymāna-hum junnatan
« Ils ont fait de leur serment un bouclier » (LVIII, 17 ; LXIII, 2).

§ 420. — **Arc**, *qaws*, se trouve dans l'expression :

fa-kāna qāba qawsayn
« Il était à une distance de deux arcs » (LIII, 9),

comme on dit en français : à deux pas de moi.

1. Ce verbe signifie aussi, au propre, « éperonner un cheval ». Cf. le § 399.

§ 421. — **Fortifier** une place, *'aḥṣana*, est employé dans le sens d' « être chaste, vertueuse (femme) » :

wa-Maryama bnata 'Imrāna llatī 'aḥṣanat farja-hā
« Et Marie, fille d'Imran, qui fortifia (= garda) son sexe » (LXVI, 12; XXI, 91).

« Les femmes fortifiées, gardées », *muḥṣanāt*, sont « les femmes mariées », IV, 28; « les femmes de condition libre », IV, 29, 30; « les femmes pudiques », IV, 29; « les femmes honnêtes », XXIV, 4, 23. Cf. le commentaire de Bayḍāwī à propos de ces versets.

§ 422. — **Refuge**, *ma'wā*. Le Paradis est le refuge des Fidèles, LXXIX, 41. La Géhenne est le refuge des Infidèles, LXVI, 9. Cf. LXXIX, 39, le refuge (des Infidèles) c'est le feu de l'Enfer; XXIV, 56; XXIX, 24; XXXII, 20; XLV, 33; LVII, 14, le feu est le refuge (des Infidèles).

§ 423. — **Se réfugier**, *'i'taṣama*, se trouve dans l'expression :

wa-'taṣimū bi-llāh
« Réfugiez-vous en Dieu » (IV, 145).

Cf. III, 96; IV, 174; XXII, 78.
Cf. III, 98, se réfugier en la corde (= religion) de Dieu. Cf. le § 343.

§ 424. — **Prison**, *ḥaṣīr*, se trouve dans l'expression :

wa-ja'alnā jahannama li-l-kāfirīna ḥaṣīran
« Et Nous avons fait de la Géhenne une prison pour les « Infidèles » (XVII, 8).

Les paragraphes qui suivent renferment les mots se rapportant à la voie, à la bonne direction, à l'égarement, etc.

§ 425. — **Voie**, *sabīl*, est au sens propre, IV, 46; VII, 146; XV, 76; XVI, 15; XVII, 44; XX, 55; XXI, 32; XLIII, 9; LXXI, 19.
Il est au figuré :

qul hāḏihi sabīl-ī 'ad'ū 'ilā llāhi 'alā baṣīratin
« Dis : voici ma voie : j'appelle vers Dieu en toute clair- « voyance » (XII, 108).

Cf. XVI, 126, appeler à la voie du Seigneur ; XL, 7, suivre la voie de Dieu ; IV, 91, 101 ; XXII, 57 ; XXIV, 22, émigrer dans la voie de Dieu ; II, 149, 186, 245, 247 ; III, 11, 151, 160, 163 ; IV, 76, 77, 78, 86 ; XLVII, 5 ; LXI, 4 ; LXXIII, 20, combattre dans la voie de Dieu ; II, 215 ; IV, 97 ; V, 39, 59 ; VIII, 73, 75 ; IX, 19, 20, 24, 41, 82 ; XLIX, 15 ; LX, 1 ; LXI, 11, « lutter », *jāhada*, dans la voie de Dieu ; IV, 96, « frapper (= combattre) », *ḍaraba*, dans la voie de Dieu ; IX, 38, « partir en campagne », *nafara*, dans la voie de Dieu ; II, 263, 264 ; VIII, 62 ; IX, 34 ; XLVII, 40 ; LVII, 10, dépenser dans la voie de Dieu ; IX, 60, donner (l'aumône) dans la voie de Dieu ; III, 194, « subir un mal », *'ūḏiya*, dans la voie de Dieu ; III, 140, « être atteint (d'un malheur) », *'uṣība*, dans la voie de Dieu ; II, 274, être cerné dans la voie de Dieu ; II, 214 ; III, 94 ; IV, 158, 165 ; VII, 43, 84 ; VIII, 36, 49 ; IX, 9, 34 ; XI, 22 ; XIII, 33 ; XIV, 3 ; XVI, 90, 96 ; XXII, 25 ; XXVII, 24 ; XXIX, 37 ; XL, 40 ; XLVII, 1, 34, 36 ; LVIII, 17 ; LXIII, 2, repousser de la voie de Dieu ; VI, 116, 117 ; XIV, 35 ; XVI, 126 ; XXII, 9 ; XXXVIII, 25 ; XXXIX, 11 ; LIII, 31 ; LXVIII, 7, s'égarer de la voie de Dieu.

Dans ces exemples, « la voie de Dieu » remplace l' « Islam ». Celui-ci est appelé aussi

sawā'a s-sabīl, « le droit chemin » (LX, 1).

Cf. II, 102 ; V, 15, 65. — Cf. XVI, 9, une variante de *sawā'*, c'est *qaṣd*.

L'Islam est encore dénommé :

sabīla r-rašād, « la voie du bon sens » (XL, 41).

Cf. XL, 30 ; VII, 143.

Cf. XVII, 34, la voie de « l'adultère », *az-zinā* ; VII, 143, la voie de « l'erreur », *al-ġayy* ; VII, 138, la voie « des malfaisants », *al-mufsidīn* ; VI, 55, la voie « des criminels », *al-mujrimīn*.

Dans d'autres versets, la religion musulmane est remplacée par le seul mot *sabīl*, « voie », précédé de l'article : IV, 47 ; XIII, 33 ; XXVII, 24 ; XXXIII, 4, 67 ; XL, 40 ; XLIII, 36 ; LXXVI, 3.

Le mot *sabīl* a encore d'autres acceptions. Il signifie « reproche » :

mā 'alā l-muḥsinīna min sabīl
« Les bienfaiteurs n'encourent aucune voie » (IX, 92).

Cf. IX, 94 ; XLII, 39, 40.

Il signifie « argument « contre quelqu'un :

wa-lan yaj'ala llāhu li-l-kāfirīna 'alā l-mu'minīna sabīlan
« Et Dieu ne fraiera pas aux Infidèles une voie contre les « Fidèles » (IV, 140). Cf. IV, 92; III, 69.

On le trouve avec le sens de « lien », « relation » :

yā laylanī ttaḫaḏtu ma'a r-rasūli sabīlan
« Plût à Dieu que j'eusse pris une voie avec l'Envoyé » (XXV, 29). Cf. XXV, 59; LXXIII, 19; LXXVI, 29.

Il a le sens d' « issue » : Les femmes qui forniquent doivent être enfermées à la maison jusqu'à ce que la mort vienne les y prendre :

'aw yaj'ala llāhu la-hunna sabīlan
« Ou que Dieu leur trouve une voie « (IV, 19). Cf. IV, 136.

Dans le verset suivant, il signifie « moyen d'arriver à Dieu » :

la-nahdiyanna-hum subula-nā
« Nous leur montrerons nos voies » (XXIX, 69).

Il signifie aussi « conduite à observer » :

hadā-nā subula-nā
« Il nous a montré nos voies » (XIV, 15).

Il a le sens de « possibilité » : Tout Musulman doit visiter La Mecque s'il

staṭā'a 'ilay-hi sabīlan
« peut l'atteindre par une voie » (III, 91),

c'est-à-dire s'il a la possibilité de le faire.

Il signifie « guide » :

wa-man yuḍlili llāhu fa-mā la-hu min sabīl
« Et celui que Dieu égare n'a pas de voie » (XLII, 45).

On peut aussi sous-entendre : n'a pas de voie lui permettant de se sauver. Cf. IV, 142.

Enfin, ce mot est employé dans le sens de « moyenne » : N'élève pas ta voix en priant et ne l'abaisse pas trop non plus :

wa-btaġi bayna ḏālika sabīlan
« Cherche entre ces deux manières une voie » (XVII, 110).

Cf. IV, 149.

On a relevé au § 296, l'expression : « fils de la voie » (voyageur) : II, 172, 211 ; VIII, 42 ; LIX, 7.

On trouve dans le Coran plusieurs synonymes de *sabīl* :

ṣirāṭ, *ṭarīq*, *'ummah*, *šir'ah*, *minhāj*.

Ils sont tous employés au figuré. En voici des exemples :

Avec *ṣirāṭ*[1] :

'inna llāha rabbī wa-rabbu-kum fa-'budū-hu hāḏā ṣirāṭun mustaqīm

« Dieu est mon Seigneur et le vôtre. Adorez-le, c'est là une « voie droite » (III, 44).

Cf. XIX, 37 ; XXXVI, 61 ; XLIII, 64.

Cf. I, 5, 6 ; XXXVII, 118, montrer le droit chemin (= l'Islam) ; XX, 135, « les possesseurs », *'aṣḥab*, du droit chemin (= la vraie religion) ; XXIII, 76, s'écarter du droit chemin (même sens) ; VII, 15, couper la voie droite de Dieu (= l'Islam) ; XXII, 24 ; XXXIV, 6, montrer la voie de Dieu (même sens) ; VI, 126, 154 ; XIV, 1 ; XLII, 53, voie de Dieu (même sens) ; XXXVII, 23, montrer la voie de la Géhenne (= l'infidélité) ; II, 136, 209 ; III, 96 ; IV, 70, 174 ; V, 18 ; VI, 87, 162 ; X, 26 ; XVI, 122 ; XIX, 44 ; XXII, 53 ; XXIV, 45 ; XLII, 52 ; XLVIII, 2, 20, montrer une voie droite (= une bonne conduite) ; XVI, 78 ; XXXVI, 3 ; XLIII, 42, être sur une voie droite (même sens) ; XXIII, 75, appeler à une voie droite (même sens) ; XLIII, 61, suivre une voie droite (même sens) ; XXXVIII, 21, juger selon le droit chemin (= la justice).

Avec *ṭarīq*, *ṭarīqah* : le Coran :

yahdī 'ilā l-ḥaqqi wa-'ilā ṭarīqin mustaqīm

« montre la vérité et une voie droite » (XLVI, 29),

c'est-à-dire une religion vraie. Cf. LXXII, 11, nous étions sur maintes voies (= nous étions divisés en « sectes », *ṭarā'iq*).

« La voie », c'est « la bonne conduite » :

wa-'an law istaqāmū 'alā ṭ-ṭarīqah

« S'ils étaient restés sur la voie » (LXXII, 16),

c'est-à-dire s'ils n'avaient pas changé leur bonne conduite. Cf. XX, 104.

1. Cf. XXXVI, 66, *ṣirāṭ* au sens propre.

« La voie de la Géhenne », c'est « l'infidélité », IV, 167.
« Les voies » remplacent « les cieux » :

wa-la-qad ḫalaqnā fawqa-kum sab'a ṭarā'iq
« Nous avons créé au-dessus de vous sept voies » (XXIII, 17).

Avec *'ummah* : les Païens disent :

'innā wajadnā 'ābā'a-nā 'alā 'ummatin wa-'innā 'alā 'āṯāri-him muhtadūn
« Nous avons trouvé nos pères sur une voie (= religion) « et par leurs traces nous sommes guidés » (XLIII, 21).

Avec *šir'ah, šarī'ah* :

li-kullin ja'alnā min-kum šir'atan
« A chaque [peuple], Nous avons tracé une voie » (V, 52),

c'est-à-dire : Nous avons donné une loi. Cf. XLV, 17, où *šarī'ah* signifie « connaissance ».

Avec *minhāj* :

li-kullin ja'alnā... minhājan
« A chacun Nous avons tracé ... une voie » (V, 52),

c'est-à-dire Nous avons montré une manière d'agir, une conduite à suivre.

§ 426. — **Provisions**, **viatique**, *zād*, se trouve dans l'expression métaphorique :

wa-tazawwadū fa-'inna ḫayra z-zādi t-taqwā
« Munissez-vous de provisions, car la meilleure des pro- « visions, c'est la crainte de Dieu » (II, 193).

« Etre sur la bonne route », « s'égarer », prennent aux yeux du nomade une importance capitale. Aussi trouvons-nous ces expressions en très grand nombre dans le Coran.

§ 427. — **Bonne direction**, *rušd*, et les mots de la même famille, sont employés au sens de « vérité », de « vraie religion » :

lā 'ikrāha fī d-dīni qad tabayyana r-rušdu mina l-ġayy
« Pas de pression en matière de religion, la bonne direction « a été distinguée de la fausse route » (II, 257).

Cf. II, 182; VII, 143; XVIII, 9, 23; XL, 30, 41; LXXII, 2, 14.

Ce mot à le sens d'être « bien guidé ». Ceux qui ont en horreur l'infidélité :

'ūlā'ika humu r-rāšidūn
« Ceux-là sont sur la bonne voie » (XLIX, 7).

Cf. XI, 99, XVIII, 16.

Il signifie aussi « conduite à suivre » :

wa-la-qad 'ātaynā 'Ibrāhīma rušda-h
« Nous avons montré à Abraham sa voie » (XXI, 52).

Cf. XVIII, 65.

Dans les versets suivants, il a le sens de « sagesse » :

'a-laysa min-kum rajulun rašīd
« N'y a-t-il pas parmi vous un homme sur la bonne voie ? » (XI, 80),

c'est-à-dire guidé, sage. Cf. IV, 5; XI, 89.

Enfin, ce terme « s'oppose au mal » :

qul 'innī lā 'amliku la-kum ḍarran wa-lā rašadan
« Dis : je ne possède pour vous ni mal ni bonne direction » (LXXII, 21). Cf. LXXII, 10.

Le mot *hudā* est synonyme du précédent. On le rencontre au sens propre : XX, 10. On le trouve surtout au figuré :

wa-'ātaynā Mūsā l-kitāba wa-ja'alnā-hu hudan li-banī 'Isrā'īl
« Nous donnâmes à Moïse le Livre et en fîmes une direction « pour les fils d'Israël » (XVII, 2).

Cf. VI, 155; XXVIII, 43; XXXII, 23; XL, 56.

Cf. III, 2, l'Evangile est une direction; II, 1, 91, 181; VII, 50, 202, IX, 33; XVI, 66, 91, 104; XVII, 96; XVIII, 53; XXVII, 2, 79; XXXIV, 31; XLV, 10, 19; XLVIII, 28; LXI, 9; LXXII, 13, le Coran est une direction; XXXI, 2, les versets du Coran sont une direction; LIII, 23, l'Envoyé (ou bien le Coran[1]) est une direction; VII, 192; XVIII, 56, l'Islam est une direction; VI, 35, la foi (la

1. Cf. Bayḍāwī à propos de LIII, 23.

croyance en Dieu) est une direction ; III, 90, la maison, *al-bayt*, de La Mecque est une direction. Il s'agit, sans doute, de la *Ka'bah*.

Dans le verset suivant, ce mot signifie « voie » :

'inna-ka la-'alā hudan mustaqīm
« Tu es sur une direction droite » (XXII, 66).

Il a le sens de « conversion » :

laysa 'alay-ka hudā-hum
« Leur direction n'incombe pas à toi » (II, 274).

Dans ces deux versets, c'est Dieu qui parle à Muḥammad.

Il a enfin le sens de « voie conduisant au but », de « fidélité » :

'ūlā'ika lladīna štarū ḍ-ḍalālata bi-l-hudā
« Ceux-là (les Infidèles) ont troqué la bonne direction contre « l'égarement » (II, 15).

Cf. II, 4, 36, 114, 154; III, 66; XVIII, 12; XXII, 8; XXVIII, 37 XXXI, 4, 19; XXXII, 13; XLVII, 34; XCII, 12; XCVI, 11.

Le verbe *hadā*, diriger, guider, est au sens propre : IV, 97; VI, 97; XVI, 15, 16; XXI, 32; XXVII, 64; XXVIII, 21; XLIII, 9.

On le trouve au figuré dans des phrases telles que :

wa-llāhu lā yahdī l-qawma l-kāfirīn
« Et Dieu ne guide pas le peuple infidèle » (II, 266).

Cf. II, 260; III, 80; V, 56, 71, 107; IX, 19, 24, 37, 81, 110; XVI, 106, 109; XXXIX, 5; XLVI, 9; LXI, 5, 7; LXII, 5; LXIII, 6.

Cf. XII, 52, Dieu ne guide pas les ruses des traîtres; XVI, 39, Dieu ne guide pas celui qu'Il égare; II, 138, 209; III, 6, 96; VI, 84, 150; XIV, 25; XVI, 9, 95; XVIII, 23; XIX, 44, 59; XX, 52, 120; XXII, 16, 38; XXVI, 62, 78; XXXVII, 97; XXXIX, 58; XLI, 16; XLIII, 26; XLVII, 6; LXXIV, 34; LXXXVII, 3, Dieu guide; LXIV, 11, Il guide le cœur de celui qui croit en Lui; X, 9, Il guide ceux qui ont cru, par leur foi; XLIX, 17, Il dirige vers la Foi; XXIV, 35, vers Sa lumière; X, 36, « vers la Vérité », *'ilā l-ḥaqq*; LXXIX, 19, guider vers le Seigneur.

Ce verbe a le sens de « montrer clairement » par les récits :

'a-fa-lam yahdi la-hum kam 'ahlaknā qabla-hum
« N'a-t-il pas montré clairement le nombre [de générations] « passées que Nous avons anéanties » (XX, 128).

Cf. VII, 98; XXXII, 26.

Cf. IV, 31, Dieu montre les lois, les traditions des générations passées.

Il se rencontre avec le sens de « revenir » :

'innā hudnā 'ilay-k
« Nous sommes revenus à Toi » (VII, 155).

Le Coran peut guider :

'inna hāḏā l-Qur'āna yahdī
« Ce Coran guide » (XVII, 9).

Cf. XXI, 73; XXXII, 24, des chefs qui guident par l'ordre de Dieu; VII, 159, 180, un peuple qui guide « par la vérité », *bi-l-ḥaqq*; LXIV, 6, les Infidèles s'étonnent de voir des hommes guider.

On peut être guidé en embrassant l'Islam, III, 19; en obéissant à l'Envoyé, XXIV, 53; en suivant le Prophète, VII, 158, etc. Cf. II, 50, 129, 131, 145, 165; III, 99; XVII, 16; XIX, 78; XX, 81, 84, 135; XXIII, 51; XXVII, 24, 41; XXXII, 2; XLVI, 10; XLVII, 19.

« Les guidés », *al-muhtadūn*, et ceux qui ne le sont pas, c'est-à-dire les Fidèles et les Infidèles, se trouvent aux versets suivants : II, 152; IX, 18; XVI, 126; XXVIII, 56 et II, 15, 65; X, 46; XXXVI, 20; XLIII, 36, 48; LVII, 26.

Il y a des hommes qui sont « plus guidés », *'ahdā*, que d'autres : IV, 54; VI, 158; XVII, 86; XXXV, 40; XLIII, 23.

Enfin, il y a des guides (= prophètes), XIII, 8, chaque peuple a « un guide », *hādin*. Cf. XXV, 33, Dieu est un guide.

Le nom *hudā*, « bonne direction » et le verbe *hadā*, « guider », sont accompagnés dans un certain nombre de versets de leurs contraires :

wa-man yuḍlili llāhu fa-mā la-hu min hād
« Celui que Dieu égare n'a point de guide » (XIII, 33).

Cf. II, 24, 197; IV, 90; V, 104; VI, 77, 125, 141, 145; VII, 28, 154, 177, 185; IX, 116; X, 108; XIII, 27; XIV, 4; XVII, 99; XVIII, 16; XX, 122; XXII, 4; XXVII, 94; XXVIII, 85; XXXIV, 23, 49; XXXV, 9; XXXIX, 24, 37, 38, 42; XL, 35; LIII, 31; XCIII, 7.

§ 428. — **Egarement**, *ḍalāl*, est aussi fréquent que « bonne direction ». Il est employé dans le sens de « faux dieu » : Tel est Allah, votre vrai Seigneur et

fa-māḏā ba'da l-ḥaqqi 'illā ḍ-ḍalāl
« qu'y a-t-il après le vrai sinon l'égarement ? » (X, 33).

On le trouve surtout avec le sens d' « être loin de la vérité, loin de la vraie religion » : Lorsque Noé prit sur lui de guider son peuple, celui-ci lui dit :

'innā la-narā-ka fī ḍalālin mubīn
« Nous te voyons dans un égarement manifeste » (VII, 58).

Cf. II, 15; III, 158; VI, 74; VII, 59; XII, 8, 95; XVI, 38; XIX, 39; XXI, 55; XXVI, 97; XXXI, 10; XXXIV, 8; XXXVI, 23, 47; XXXIX, 23; XLII, 17; XLIII, 39; XLVI, 31; LIV, 24, 47; LXII, 2; XLVII, 29.

« L'égarement » est employé aussi dans le sens « d'ignorance » :

qul man kāna fī ḍ-ḍalālatį fa-l-yamdud la-hu r-Raḥmānu maddan
« Dis : Celui qui est dans l'égarement, que le Miséricordieux « l'y renforce puissamment » (XIX, 76).

« L'égarement » remplace « l'inefficacité » :

wa-mā kaydu l-kāfirīna 'illā fī ḍalāl
« Les ruses (= les manœuvres) des Infidèles ne sont que dans « l'égarement » (XL, 26),

c'est-à-dire resteront vaines. Cf. CV, 2, n'a-t-il pas [envoyé] leurs ruses « à l'égarement », *fī taḍlīl* (n'a-t-Il pas « rendu », *yaj'al*, vaines leurs ruses).

Il a enfin un sens très voisin du précédent, celui de « perte » :

fa-d'ū wa-mā du'ā'u l-kāfirīna 'illā fī ḍalāl
« Invoquez ! L'invocation des Infidèles n'est que dans « l'égarement » (XL, 53), n'est qu'en pure perte. Cf. XIII, 15.

Le verbe égarer a pour sujet Dieu :

yuḍillu llāhu man yašā'
« Dieu égare qui Il veut » (LXXIV, 34).

Cf. IV, 142; VI, 39; XIV, 32; XVI, 39, 95; XL, 36; XLII, 42.

Cf. XLVII, 1, 5, 9, Dieu égare (= rend vaines) les œuvres des Infidèles.

Satan égare :

wa-yurīdu š-šayṭānu 'an yuḍilla-hum

« Et Satan voudrait les égarer » (IV, 63). Cf. IV, 118; XXXVI, 62.

Les hommes égarent aussi :

wa-mā 'aḍalla-nā 'illā l-mujrimūn

« Les criminels seuls nous ont égarés » (XXVI, 99).

Cf. III, 62; IV, 113; VII, 36; XVI, 27; XX, 81, 87; XLI, 28; LXXI, 24, 28.

Cf. XIV, 39; XXV, 18, les idoles égarent; XXXVIII, 25, le caprice égare; VI, 119, égarer par les caprices.

« Egarer » a le sens d' « éloigner » :

la-qad 'aḍallanī 'ani ḏ-ḏikr

« Il (Satan) m'a égaré [loin] du Rappel » (XXV, 31).

Il a le sens d' « oublier », de « se tromper » : si vous ne trouvez pas deux témoins hommes, lorsque vous contractez un prêt à terme, mandez en un et deux femmes :

'an taḍilla 'iḥdā-humā fa-tuḏakkira 'iḥdā-humā l-'uḫrā

« Que l'une d'elles s'égare, l'autre lui rappelle » (II, 282).

C'est-à-dire si l'une se trompe, oublie un détail...

Dans le même ordre d'idées, on a « Dieu ne s'égare et n'oublie pas » (XX, 54).

« S'égarer » a le sens de « disparaître » :

ḍalla man tad'ūn

« Ceux que vous invoquez se sont égarés » (XVII, 69).

Cf. VII, 35; XL, 74; XLVI, 27.

Cf. « leurs mensonges », *mā kānū yaftarūn*, se sont égarés, VI, 24; X, 31; XXVIII, 75; « leurs invocations », *mā kānū yad'ūn*, se sont égarées, XLI, 48; « vos prétentions », *mā kuntum taz'umūn*, se sont égarées, VI, 94.

Le plus souvent, « s'égarer » prend le sens général de « s'éloigner de la vérité, du droit chemin, de la vraie religion », etc. Dis : je ne suivrai pas vos caprices :

qad ḍalallu 'iḏan, « car alors, je m'égarerais » (VI, 56).

Cf. IV, 116, 135, 175; V, 81; VII, 148; IX, 37; XVII, 16, 51; XX, 94, 122, XXV, 10; XXXIII, 36; XXXVII, 69; LIII, 2; LX, 1.

Les « égarés » sont « ceux qui ne croient pas en Dieu », I, 7; III, 84; XV, 56; XXVI, 19, 86; LVI, 51, 92 et XXIII, 108; XXXVII, 67; LXVIII, 26; LXXXIII, 32; XCIII, 7.

Les Infidèles tenaces sont les gens les plus égarés. Il ne sont que des bêtes :

bal 'aḍallu sabīlan, « et plus égarés [encore] » (XXV, 46).

Cf. XXV, 36, 44; XLI, 52; XLVI, 4.

Satan a pour métier « d'égarer », *muḍill*, XXVIII, 14, c'est-à-dire d'éloigner de la bonne voie, de la vraie religion.

§ 429. — **Errer**, *hāma*, est employé dans le sens « d'exagérer », de « s'éloigner de la vérité » :

'a-lam tara 'anna-hum fī kulli wādin yahīmūn
« Ne vois-tu pas (les poètes) errer de val en val? » (XXVI 225). Cf. plus haut le § 34.

§ 430. — **Perdre**, *'aḍā'a*, est au figuré :

wa-mā kāna llāhu li-yuḍī'a 'īmāna-kum
« Dieu ne vous fera pas, certes, perdre votre foi » (II, 138),

c'est-à-dire le bénéfice de votre foi. Cf. VII, 169; XI, 117; XII, 56, 90; XVIII, 29, Dieu ne perdra pas (= ne négligera pas) la récompense des bienfaiteurs; III, 193, Dieu ne perdra pas l'œuvre (= la récompense de l'œuvre).

Ce verbe a, dans le verset suivant, le sens de « négliger » : D'autres générations suivirent et

'aḍā'ū ṣ-ṣalāta, « négligèrent la prière » (XIX, 60).

Les figures relevées dans ce quatrième chapitre confirment, sur la psychologie de Muḥammad, les conclusions qu'on a pu tirer des chapitres précédents, du premier en particulier. En effet, l'intérêt primordial que présentent les pistes conduisant au but, pour un homme toujours en contact avec le désert, la peur de s'égarer, expliquent la fréquence avec laquelle le Coran évoque l'égarement, la bonne direction (§ 425 et sqq.). D'autre part, les termes se rapportant à la vie nomade, notés aux §§ 393-405, permettent de croire

que le Prophète arabe a connu et mis en pratique ce genre de vie. Et qui dit nomade, dit guerrier, et Muḥammad l'était doublement; car il avait non seulement à défendre, le cas échéant, ses troupeaux ou sa caravane, mais aussi une cause religieuse combattue durant plus de vingt ans par de puissants ennemis. Cette longue lutte, conduite par l'Envoyé d'Allah, a suscité, on peut le croire, le grand nombre de termes militaires des §§ 406-424.

Toutefois, Muḥammad n'était pas un pur nomade. Il était aussi citadin, et citadin Mecquois. Et l'on sait que le Mecquois est commerçant dans l'âme, et Muḥammad ne semble pas avoir fait exception[1]. La preuve en est fournie par les mots troquer, vendre, prêter, mettre en gage, perdre, gagner, etc. qui reviennent si souvent dans les versets du Coran (voir le § 368 et sqq).

« Continental », mi-citadin, mi-bédouin, guerrier et commerçant, tels sont les traits les plus marquants qui se dégagent des tropes du Coran pour caractériser la personnalité de Muḥammad. Et ces quelques traits sont d'autant plus intéressants qu'ils permettent, croyons-nous, d'entrevoir à travers la psychologie personnelle de cet homme, celle de ses concitoyens hijaziens, et de se faire une idée d'ensemble, assez sommaire d'ailleurs, sur l'état social des Arabes au début du VII^e^ siècle, éminemment représentés par leur Prophète, le plus grand personnage que l'Arabie ait jamais donné au monde.

1. La « Tradition » rapporte qu'il n'a fait, avant d'être appelé par Allah à guider les Arabes, que deux voyages de commerce.

CHAPITRE V

TROPES DIVERS

Il reste un certain nombre de figures qui n'ont pu trouver place spécialement dans aucun des chapitres précédents. Ce sont des noms ou noms-adjectifs de sens très général.

§ 431. — **Grand**, physiquement, *kabīr*, qualifie des notions abstraites :

wa-l'an-hum la'nan kabīran
« Maudis-les d'une grande malédiction » (XXXIII, 68),

c'est-à-dire solennellement. Cf. XVII, 89; XXXV, 29, grande grâce (= grâce infinie, sans limites); XI, 14; XVI, 43; XVII, 10; XXXV, 8; LVII, 7; LXVII, 12, grande (= importante, magnifique) récompense; LXXXV, 11, grand triomphe; XL, 10, grande haine; LXVII, 9; grand égarement; XXV, 53; grande « lutte », *jihād*; XVII, 33, grande faute; II, 216, grand péché; XLII, 35, les grands péchés (ceux qui résultent de l'inobservance des prescriptions religieuses); LXXXVIII, 24, le grand supplice (celui de l'Enfer); XI, 3, grand jour (celui du Jugement dernier); XXIX, 44, l'invocation de Dieu est plus grande... (= plus importante que toute autre chose).

Il est à remarquer que c'est là un changement de sens affaibli, tout à fait courant, qui ne frappe pas beaucoup le lecteur arabe.

§ 432. — **Large**, *'arīḍ*, a été relevé dans « une invocation large » (= fréquente, longue). Cf. le § 268.

§ 433. — **Etroit, gêne**, *ḍayyiq*, *ḍīq*, sont employés au figuré au sens de « chagriné », « angoissé » de « chagrin », d' « angoisse » :

lā ṭaku fī ḍīqin mim-mā yamkurūn
« Ne sois pas dans une gêne de ce que les Infidèles ourdis-« sent » (XVI, 128, XXVII, 72).

C'est Dieu qui parle à Muḥammad. Cf. IV, 92; VI, 125; XI, 15, rendre étroite, oppressée, la poitrine. Voir le § 116.

Cf. XI, 79; XXIX, 32 :

ḍāqa... ḏar'an
« La portée de son bras étendu fut étroite (= courte) »,

c'est-à-dire qu'il a été incapable d'accomplir telle ou telle chose.

Un synonyme de *ḍīq*, est *ḥaraj* : on le trouve avec le sens d' « obligation pénible » :

wa-mā ja'ala 'alay-kum fī d-dīni min ḥaraj
« En matière de religion, Dieu ne vous prescrit aucune « gêne » (XXII, 77).

Dans le verset suivant, ce mot a le sens de « scrupules » :

mā kāna 'alā n-nabiyyi min ḥarajin fī-mā faraḍa llāhu la-h
« Le Prophète ne doit éprouver aucune gêne au sujet de ce « que Dieu lui a accordé » (XXXIII, 38). Cf. le § 116.

§ 434. — **Epaisseur**, *ġilẓah*, est employée dans le sens de « rudesse », d' « impolitesse » :

wa-l-yajidū fī-kum ġilẓah
« Que les Infidèles trouvent en vous de l'épaisseur » (IX, 124).

Cf. LXVI, 9, sois épais (= grossier, rude) avec eux; XI, 61; XIV, 20; XXXI, 23; XLI, 50, supplice épais (= cruel); IV, 25, 153; XXXIII, 7, pacte épais (= solennel).

§ 435. — **Ampleur**, *sa'ah*, *wus'*, est employée avec le sens de « largesse », « richesse » :

li-yunfiq ḏū sa'atin min sa'ati-h
« Que celui qui a une ampleur dépense de cette ampleur » (que celui qui possède une fortune, dépense) (LXV, 7).

Cf. II, 248; XXIV, 22.

Ce mot a le sens de « capacité », de « pouvoir » :

lā yukallifu llāhu nafsan 'illā wus'a-hā
« Dieu ne charge une âme que (selon) son ampleur »,

c'est-à-dire Dieu n'impose à aucune âme une charge supérieure à ses forces, II, 286. Cf. II, 233; VI, 153; VII, 40; XXIII, 64.

« L'ampleur de Dieu », c'est « sa puissance », « sa richesse », IV, 129. Cf. II, 248, 271; etc. Dieu est « ample », *wāsi'* (généreux).

fa-qul rabbu-kum ḏū raḥmatin wāsi'ah
« Dis-leur : votre Seigneur est d'une bonté spacieuse » (VI, 148).

Cf. VII, 155; XL, 7, ma bonté contient (= embrasse) toutes choses; II, 256, « la chaise de Dieu contient les cieux et la terre » où « contient » peut être au propre ou au figuré, selon l'interprétation que l'on donne à « chaise ». Voir Bayḍāwī à propos de ce verset.

§ 436. — **Droiture**, *'istiqāmah* (et les mots de la même famille), se trouvent au figuré :

fa-staqim ka-mā 'umirt
« Redresse-toi comme il t'a été prescrit » (XI, 114),

c'est-à-dire agis avec rectitude, observe rigoureusement les prescriptions religieuses. Cf. XLVI, 12.

« Se redresser » a aussi le sens de « chercher, de suivre la vérité »

li-man šā'a min-kum 'an yastaqīm
« A celui d'entre vous qui voudrait se redresser » (LXXXI, 28).

Cf. XLII, 11, redresser la religion (= observer ses lois et prescriptions, les mettre en pratique); IX, 36; XII, 40; XXX, 29, la religion « droite », *qayyim* (vraie); XVIII, 2, livre droit; LXXIII, 6, « parole », *qīl*, droite (= ferme).

§ 437. — **Tortuosité**, *'i'wijāj*, est employée au figuré. Dis : O gens d'Ecriture, pourquoi détournez-vous de la voie de Dieu ceux qui ont la foi :

tabġūna-hā 'iwajan, « la voulant tortueuse » (III, 94).

Cf. VII, 84; XI, 22. Cf. XVIII, 1, XXXIX, 29, le Coran est sans tortuosité; XX, 107, « le héraut », *ad-dā'ī*, chargé, au jour du Jugement dernier, de rassembler les créatures, sera suivi sans tortuosité. Voir Bayḍāwī à propos de XX, 107.

§ 438. — **Dur**, *qāsī*, se trouve dans l'expression : « cœurs qui s'endurcissent », II, 69, notée au § 117.

§ 439. — **Etre tendre, molle** (une chose), est employé au sens de « être doux de caractère » :

fa-bi-mā raḥmatin mina llāhi linta la-hum
« C'est par une grâce de Dieu que tu es tendre (doux) « avec eux » (III, 153).

Cf. XX, 46, une parole tendre (douce).

§ 440. — **Rapprocher** quelqu'un de soi, *qarraba*, c'est «l'honorer», « le considérer comme un familier ». Jésus est :

mina l-muqarrabīn
« De ceux qui seront rapprochés (de Dieu) » (III, 40).

Cf. VII, 112; XXVI, 41; LVI, 11, 87; LXXXIII, 21, 28.

§ 441. — **Loin**, *baʿīd*, se trouve joint à des notions abstraites :

kāna fī ḍalālin baʿīd
« Il était dans une erreur lointaine (= profonde) » (L, 26).

c'est-à-dire dans le Paganisme.

Cf. IV, 116; XIV, 3, 21; XXII, 12.

Cf. II, 171; XXII, 52; XLI, 52, être « dans une division lointaine (= profonde, grave) », *fī šiqāqin baʿīd*.

Un retour *rajʿ*, « lointain », est un retour « impossible » (L, 3).

On a noté au § 283, l'expression qui décrit les Infidèles comme des gens qu'on appelle de loin et qui par conséquent n'entendent rien (XLI, 44).

« Faire des conjectures de loin », c'est « avancer des choses absurdes » (XXXIV, 52).

La locution *buʿdan la-hu*, « qu'il soit éloigné », prend un sens fort dans le Coran, où elle est une sorte de malédiction signifiant « qu'il soit anéanti » : la malédiction a suivi les Adites dans ce monde et dans l'autre. N'ont-ils pas en effet renié leur Seigneur ?

buʿdan li-ʿĀd, « loin d'ici les Adites » (XI, 63).

c'est-à-dire mort aux Adites. Cf. XI, 46, 71, 99; XXIII, 43, 46.

§ 442. — **Derrière**, *ḫalf*, a le sens de « ce qui va venir, ce qui va se produire » :

ya'lamu mā bayna 'aydī-him wa-mā ḫalfa-hum
« Il connaît ce qu'il y a entre leurs mains et ce qu'il y a « derrière eux » (II, 256). Cf. XXXVI, 45, et le § 123,

c'est-à-dire leurs actions passées et futures.

Le mot *warā'* est synonyme du précédent. Il est employé dans le sens d' « après ». Nous lui annonçâmes Isaac :

wa-min warā'i 'Isḥāqa Ya'qūb
« Et derrière Isaac, Jacob » (XI, 74).

Cf. II, 85, nous croyons en ce qui nous a été révélé et ne reconnaissons pas ce qui est derrière lui ; LXXVI, 27, ils laissent derrière eux un jour chargé.

Il a le sens de « autre chose », de « hormis » : Il vous est interdit d'épouser vos mères..., vos sœurs, vos nièces, les femmes déjà engagées dans le mariage :

wa-'uḥilla la-kum mā warā'a ḏālikum
« Et il vous est permis ce qui est derrière cela » (IV, 28),

c'est-à-dire hormis ces interdictions, vous pouvez vous marier avec la femme que vous désirez.

§ 443. — **Au-dessus**, *fawq*, est employé au figuré : Dieu dit à Jésus : Je te rappellerai à moi. Je t'arracherai aux Infidèles et Je mettrai tes partisans :

fawqa lladīna kafarū
« au-dessus des Infidèles » (III, 48). Cf. II, 208.

§ 444. — **Au-dessous**, *taḥt*, se trouve dans l'expression : la femme de Noé et celle de Loth :

kānatā taḥta 'abdayni min 'ibādi-nā ṣāliḥayn
« étaient au-dessous de deux de nos vertueux serviteurs » (LXVI, 10),

c'est-à-dire étaient unies, mariées à deux de nos serviteurs.

§ 445. —**Haut**, *'ālī*, est employé au sens de « vainqueur ». Nous dîmes à Moïse :

lā taḫaf 'inna-ka 'anta l-'a'lā
« N'aies pas peur, c'est toi qui seras le plus haut » (XX, 71).

Cf. XLVII, 37. On a noté aux §§ 158, 159, les expressions « avoir haute la parole » et « avoir basse la parole » (IX, 40).

Il signifie aussi « orgueilleux » : Nous avons sauvé les fils d'Israël de l'humiliant supplice :

min Fir'awna 'inna-hu kāna 'āliyan
« De Pharaon qui était haut (= superbe) » (XLIV, 30).

Cf. XXIII, 48.

§ 446. — **Cercle**, *dā'irah*, est employé au sens de « malheur » :

naẖšā 'an tuṣība-nā dā'irah
« Nous craignons que nous atteigne un renversement » (V, 57).

Cf. IX, 99; XLVIII, 6, le cercle du mal (= les pires vicissitudes).

CONCLUSION

Comme on a pu le voir, les tropes coraniques sont incapables, à eux seuls, de nous éclairer sur toute la psychologie de Muḥammad et de ses contemporains. Pas davantage, ils ne projettent une clarté bien vive sur la civilisation naissante des Arabes du VII^e^ siècle. Les notes formant la conclusion de chacun des chapitres du classement n'éclairent donc, tout compte fait, qu'un côté de la psychologie de ce peuple et ne révèlent que certaines particularités de son état social. Pour connaître à fond les Arabes de cette époque lointaine, l'étude systématique de tout le Coran, non uniquement celle de ses figures, ne suffirait pas ; il faudrait encore tenir compte des poèmes préislamiques et des « traditions » dont l'authenticité ne soulève pas de doutes sérieux.

On pourrait peut-être terminer ce travail en essayant de chercher si les métaphores du Coran ont, ou non, exercé une influence quelconque sur la littérature arabe. Mais à la réflexion, on se rend compte de l'étendue de cette question qui formerait, à elle seule, la matière d'un énorme travail. Songeons, en effet, qu'il faudrait alors passer en revue la production de treize siècles de vie littéraire... Toutefois, on incline à croire que les tropes du Coran restent uniques dans la littérature arabe, non parce qu'ils sont réellement inimitables, mais plutôt parce qu'ils ont pour le Musulman arabe ou arabisé, ce caractère sacré et divin qui les place, *à priori*, au-dessus du talent et de la capacité artistiques des hommes.

Ces tropes ont servi, on en est sûr, de point de départ à la constitution de la rhétorique arabe. C'est, en effet, dans le Coran et dans la poésie dite préislamique, que le prince ʿAbdallah ibn al-Muʿtazz († 296/908)[1] puisa, dès l'an 274/887-888, la matière de son *Kitāb al-badīʿ*[2], avec dix-sept catégories de belles façons de s'exprimer[3].

1. Cf. *E. I.*, II, 431.
2. Londres, 1935.
3. *E. I.*, I, 625. Actuellement, on en compte plus de cent, Cf. Qazwīnī. II, 284 et sqq.

Encore, ne faut-il pas exagérer l'importance de ce fait. Car les figures du Coran n'ont pas même été des modèles à imiter. Elles n'ont été que des sujets à admirer. Par conséquent, leur influence sur la stylistique reste vague. D'ailleurs, ce problème est étroitement lié au précédent, à celui qui chercherait l'influence de la métaphore du Coran sur la littérature arabe.

C'est donc ailleurs qu'il convient de trouver une conclusion qui émanerait, pour ainsi dire, du cœur même de notre sujet.

* * *

La « révélation » du Coran a duré plus de vingt ans. Par conséquent, on peut se demander si, pendant ce laps de temps, la métaphore de ce livre n'a pas évolué dans son fond et dans sa forme. On a constaté, en effet, dans les chapitres consacrés au classement des tropes, que ceux-ci n'avaient pas, du point de vue esthétique, la même valeur[1]. A quelle période de l'activité de Muḥammad ces figures appartiennent-elles? Autrement dit, y a-t-il eu évolution dans la stylistique du Coran, récité dans deux villes bien différentes l'une de l'autre, La Mecque et Médine. La première, ennemie déclarée de Muḥammad et de sa mission prophétique; la deuxième, amie et soutien de l'Islam naissant.

En examinant les figures classées au chapitre de la « nature », on constate que le quart seulement de ces tropes est daté de Médine. Le reste appartient à l'activité mecquoise de Muḥammad et se répartit, à peu près également, sur les trois périodes que Nöldeke y a pu distinguer[2].

Ce fait est très intéressant à noter. Car les figures se rapportant au ciel, à la terre, aux montagnes, aux vallées, etc., sont plus poétiques et plus expressives que celles qui touchent au corps humain ou à la vie quotidienne. En jetant un regard sur le fond et la forme de ces tropes, nous trouvons qu'ils traitent de la toute puissance de Dieu, de la fin du monde qui approche, du Jugement dernier, du sort des Infidèles, de celui des Fidèles... Pour traduire ces idées, le Coran se sert de la comparaison, de la personnification, de l'animation. Cette forme vivante, brillante et poétique (quoi de plus poétique que de voir le ciel, la terre, les arbres, se prosterner, écouter, parler) répond parfaitement aux intentions du Prophète

1. Cf. le chapitre II de la II[e] partie, *in fine*.
2. Cf. *supra*, 47, note 3.

mecquois se donnant pour un simple avertisseur, appelant son peuple à l'adoration d'un Dieu unique, sans avoir la moindre prétention à l'autorité terrestre. C'était un homme pacifique, très pacifique même[1] : sa fuite de La Mecque à Médine, dix ans après le début de ses prédications, le prouve d'une manière éclatante.

Les figures tirées des « parties du corps humain » sont surtout des métonymies. On sait que celles-ci sont, esthétiquement parlant, moins belles que les métaphores, les comparaisons heureuses et les animations. Or, en cherchant à quelle période de l'activité de Muḥammad ces tropes se rattachent, on trouve que le tiers seulement est de La Mecque (première et deuxième périodes) et que les deux autres tiers sont de Médine et de la troisième période mecquoise, période de transition, annonçant le réalisme médinois.

Les figures empruntées aux diverses « activités du corps » appartiennent surtout, elles aussi, à la période médinoise et à la période mecquoise de transition. Mais, au lieu des métonymies, on a, ici, un grand nombre de concrétisations, c'est-à-dire de juxtapositions de deux termes, l'un abstrait, l'autre concret, partant plus familier, ce qui lui confère la puissance d'assimiler, en quelque sorte, le premier : « Goûter l'ignominie », « jeter l'épouvante dans les cœurs », etc. Ces sortes de tropes n'ont pas une valeur esthétique beaucoup plus grande que celle des précédents.

Quant aux figures qui appartiennent à la « vie sociale », elles sont apparues, pour la première fois, certaines à La Mecque et la plupart à Médine ou peu avant l'Hégire. Elles produisent sur le lecteur des effets inégaux selon leur hardiesse, leur beauté, leur ingéniosité ou leur manque d'originalité.

Seules donc, les figures tirées de la nature appartiennent, presque toutes, à l'activité mecquoise du Prophète des Arabes. On en a saisi le motif. Pourquoi, maintenant, les autres tropes, ceux qui sont moins brillants et moins poétiques, appartiennent-ils surtout à l'activité médinoise[2] ? Autrement dit, quelles sont les raisons de cette évolution certaine de l'art coranique ?

Muḥammad qui parlait comme un pur Messager d'Allah à La Mecque, a poursuivi, sans doute, sa mission à Médine. Mais, ici, il ressemblait peu, très peu, à l'Apôtre qu'il était dans sa ville natale. Sa situation ayant changé, l'inspiration changea du même coup

1. A cette époque, Muḥammad avait un nombre très réduit d'adeptes.
2. Les comparaisons inexpressives et les métaphores mortes, dont on a parlé immédiatement avant le classement, sont, surtout, elles aussi, de l'activité médinoise de Muḥammad.

et une orientation nouvelle se dessina chez lui. Ce n'est plus l'homme hanté par la vision du Jugement que l'on trouve à Médine. C'est un combattant, un conquérant, un homme d'Etat, un organisateur de la communauté musulmane naissante, qui édicte les lois de la guerre, du partage du butin, du mariage, du divorce, de l'héritage, etc. Poète visionnaire à La Mecque, il devint à Médine politique réaliste[1], et les figures brillantes, les tableaux peints de couleurs ardentes se firent rares.

Voilà les raisons de cette évolution. Mais, ici et là, à La Mecque et à Médine, les adeptes de Muḥammad étaient charmés d'entendre réciter le Coran dont les tropes variés (métonymies, personnifications, périphrases imagées, métaphores condensées ou développées) et exprimant des nuances diverses : euphémisme, hyperbole (VII, 38), ironie (XXXI, 6), ennoblissement (XII, 31), dénigrement (LXII, 5), exerçaient une influence fascinatrice sur les nouveaux Musulmans. Ceux-ci, en effet, trouvaient, dans ce que leur Prophète récitait, la description de leur vie, les caractères distinctifs de leur pays, et tout ce qui se rapporte à la vie présente et future. Tout cela, rendu par des images saisissantes, par de véritables tableaux d'art : Les Infidèles sont comme les chiens qui halètent, que vous les chassiez ou non (VII, 175); ils fuient comme les ânes épouvantés par la vue d'un lion (LXXIV, 50-51); ils ne tirent aucun profit des Livres révélés qu'ils ont entre les mains, tel l'âne chargé de livres (LXII, 5); ils mangent comme les bêtes (XLVII, 13); ils ressemblent, dans leur idolâtrie, à l'homme altéré qui n'arrive pas à étancher sa soif (XIII, 15); leurs aumônes sont nuisibles comme un vent glacial qui s'abat sur un champ de blé (III, 113); stériles comme le rocher nu (II, 266). Leurs œuvres ressemblent aux ténèbres étendues sur une mer profonde (XXIV, 40), aux cendres que le vent disperse (XIV, 21), au mirage trompeur (XXIV, 39); leur demeure (l'idolâtrie) est aussi fragile que la toile de l'araignée (XXIX, 40); les Infidèles sont sourds, muets et aveugles (II, 166); ils seront fauchés (LIV, 31), leurs racines seront coupées (ils seront exterminés) (VII, 70); ils n'entreront au Paradis que lorsque le chameau aura passé par le trou d'une aiguille (VII, 38); ils seront poussés à l'Enfer comme un troupeau à l'abreuvoir (XIX, 89); ils y boiront une eau bouillante comme la poix fondue (XVIII, 28).

1. « Avec une sagacité calculée et réfléchie, dit Goldziher (p. 10), avec une prévoyance astucieuse et une prudence toute mondaine, il lutte à présent contre les adversaires qui, à l'intérieur et à l'extérieur, contrecarrent ses desseins. »

Les Fidèles, eux, auront pour demeure le Paradis, vaste comme le ciel et la terre (LVII, 12; III, 127) où des éphèbes toujours jeunes, comme des perles dans leur écrin, les serviront (LII, 24). Ils y auront des houris aux grands yeux noirs (LVI, 22), pareilles à des jacinthes et à des coraux (LV, 58), pareilles aussi à des œufs couvés (XXXVII, 47).

Au Jour de la Résurrection, le ciel sera comme la poix fondue (LXX, 8); il se fendra et sera rouge comme le cuir teint (LV, 37); il sera plié par Dieu comme le scribe plie ses papiers (XXI, 104). La Terre, ce jour-là, tremblera et les montagnes seront pareilles à des sables dispersés (LXXIII, 14); elles seront semblables à des atomes de poussière (LVI, 6); elles paraîtront comme un mirage (LXXVIII, 20); comme des flocons de laine teinte (LXX, 9; CI, 4).

Voilà des exemples de l'art du Coran groupés autour de trois idées. On pourrait facilement en réunir d'autres. Il suffit, ici, de constater l'indéniable valeur esthétique de ces images et de nous demander à quel point l'art littéraire du Coran, représenté excellemment par les tropes, a contribué au succès de la mission de Muḥammad.

Nous inclinons à croire que le Prophète des Arabes a pu voir son entreprise réussir grâce d'abord à la conviction sincère et tenace qu'il avait de sa mission, conviction qui lui fit supporter toutes les humiliations du début de sa carrière prophétique. Ce succès est dû aussi à ses qualités de chef et de guerrier, qui l'aidèrent à grouper autour de lui des partisans fidèles et décidés à se sacrifier pour sa cause. Son triomphe, enfin, fut favorisé par la puissance de son verbe où ses disciples voyaient une preuve de la véracité de sa mission et dont le souffle ardent lui permit de les mener jusqu'au sacrifice suprême « dans la voie d'Allah ». Ces trois facteurs, dont le dernier ne semble pas le moins important, ont contribué à faire de Muḥammad, aux yeux des adeptes de l'Islam, « l'Apôtre élu » et le « Sceau des Prophètes ».

Notre ami Monsieur Kh. Georr a bien voulu nous assister dans la correction des épreuves. Qu'il veuille bien recevoir ici l'expression de nos remerciements les plus sincères et les plus cordiaux.

INDEX A

Cet index renferme les mots arabes cités dans le classement comme ayant fait l'objet d'emploi métaphorique.

Les termes *commençant* par une lettre diacritée viendront après cette même lettre non diacritée, et dans l'ordre suivant :

a, ā, 'a, 'ā, 'a, 'ā; d, ḏ, ḍ; h, ḥ, ẖ; i, ī, 'i, 'ī, 'i, 'ī; s, š, ṣ; ṯ, ṱ, ṯ; u, ū, 'u, 'ū, 'u, 'ū; z, ẓ.

Toutefois, afin de rendre le classement aisé, il n'a été tenu compte, *à l'intérieur des mots*, d'aucun des signes diacritiques qui s'y trouvent.

'A

'*ab*, § 294, p. 195.
'*abṣara*, § 100, p. 118.
'*abtar*, § 57, p. 104.
'*aḍā'a*, § 430, p. 236.
'*aḍalla*, § 428, p. 234.
'*adlā*, § 167, p. 152.
'*afāḍa*, § 25, p. 92.
'*afraġa*, § 245, p. 181.
'*aftā*, § 279, p. 191.
'*aġlāl*, § 392, p. 219.
'*aġrā*, § 347, p. 207.
'*aḫ*, § 297, p. 196.
'*aḫaḏa*, § 253, p. 183.
'*aḥāṭa*, § 411, p. 223.
'*aḥlām*, § 141, p. 142.
'*aḥṣana*, § 421, p. 226.
'*aḥyā*, § 150, p. 146.
'*akala*, § 135, p. 139.
'*akmala*, § 200, p. 165.
'*a'lā*, § 445, p. 242.
'*allafa*, § 213, p. 170.
'*alqā*, § 235, p. 178.
'*a'mā*, § 103, p. 120.
'*amadda*, § 410, p. 223.
'*amānah*, § 332, p. 204.
'*amarr*, § 138, p. 141.
'*an'ām*, § 51, p. 103.
'*anbaṭa*, § 69, p. 107.
'*anf*, § 110, p. 122.
'*anzala*, § 166, p. 151.
'*aqraḍa*, § 374, p. 214.
'*a'raḍa*, § 178, p. 157.
'*arḍ*, § 33, p. 95.
'*arkasa*, § 240, p. 179.
'*aṣāba*, § 259, p. 187.
'*aṣāba*, § 413, p. 224.
'*aṣamma*, § 107, p. 122.
'*asbāb*, § 343, p. 207.
'*asbaġa*, § 354, p. 209.
'*ašraba*, § 345, p. 207.
'*asrafa*, § 379, p. 216.
'*assasa*, § 302, p. 197.
'*aštāt*, § 217, p. 172.
'*atā*, § 190, p. 161.
'*atamma*, § 201, p. 165.
'*awlaja*, § 171, p. 153.
'*awrada*, § 403, p. 221.
'*awṣada*, § 310, p. 199.
'*azalla*, § 131, p. 137.
'*azr*, § 119, p. 130.
'*azraq*, § 32, p. 95.

'Ā

'*āṯār*, § 130, p. 137.

'A

'*abara*, § 184, p. 159.
'*abūs*, § 95, p. 115.
'*aḍud*, § 122, p. 131.
'*alā*, § 158, p. 149.
'*alam*, § 35, p. 97.
'*amā*, § 101, p. 119.
'*amiya*, § 102, p. 119.
'*ankabūt*, § 67, p. 106.
'*aqabah*, § 37, p. 98.
'*aqada*, § 221, p. 173.
'*aqib*, § 129, p. 136.
'*aqīm*, § 144, p. 144.
'*arīḍ*, § 432, p. 238.
'*aṣf*, § 80, p. 110.
'*ayn*, § 97, p. 116.
'*aẓm*, § 92, p. 114.

'Ā

'*āla*, § 368, p. 213.
'*ālī*, § 445, p. 242.

B

bā'a, § 187, p. 160.
ba'aṭa, § 273, p. 190.
bāb, § 309, p. 199.
bada'a, § 199, p. 165.
baddala, § 236, p. 178; § 372, p. 214.
baḥr, § 45, p. 100.
ba'īd, § 441, p. 241.
balad, § 334, p. 205.
balaġa, § 181, p. 158.
baliya, § 262, p. 210.
banān, § 124, p. 135.
bāra, § 383, p. 217.
barama, § 340, p. 206.
barzaḫ, § 46, p. 100.
baṣar, § 99, p. 117.
basaṭa, § 211, p. 168.
bašīr, § 328, p. 204.
bāšara, § 172, p. 154.
baṭn, § 118, p. 129.
ba'ūḍah, § 65, p. 106.
bayḍ, § 62, p. 105.
binā', § 304, p. 197.
bisāṭ, § 317, p. 201.
biṭānah, § 356, p. 209.
bu'd, § 441, p. 241.
budn, § 47, p. 100.
buhtān, § 289, p. 193.
bukm, § 286, p. 193.
bunyān, § 304, p. 197.

D

dābbah, § 50, p. 102.
dābir, § 120, p. 131.
dafa'a, § 244, p. 180.
daḥaḍa, § 132, p. 137.
daḫala, § 169, p. 153.
dahana, § 346, p. 207.
dā'irah, § 446, p. 243.
dalā, § 167, p. 152
dam, § 91, p. 114.
damaġa, § 94, p. 114.
dār, § 307, p. 198.
dara'a, § 241, p. 180.
darajah, § 308, p. 199.
dihān, § 348, p. 207.
du'ā', § 268, p. 189.
dubr, § 120, p. 130.

Ḍ

ḍahaba, § 180, p. 157.
ḍalūl, § 47, p. 101.
ḍanūb, § 318, p. 201.
ḍāqa, § 137, p. 140.
ḍirā', § 122, p. 131.
ḍara'a, § 380, p. 216.
ḍarrah, § 63, p. 106.
ḍubāb, § 64, p. 106.

Ḍ

ḍalāl, § 428, p. 233.
ḍāll, § 428, p. 236.
ḍalla, § 428, p. 235.
ḍāqa, § 433, p. 239.
ḍaraba, § 255, p. 185; § 394, p. 220.
ḍayyiq, § 433, p. 238.
ḍiġṭ, § 197, p. 164.
ḍīq, § 433, p. 238.
ḍiyā', § 15, p. 85.
ḍu'f, § 147, p. 145.
ḍuḥā, § 20, p. 89.

F

fā'a, § 187, p. 160.
faḫḫār, § 349, p. 208.
fakiha, § 136, p. 140.
fakka, § 220, p. 172.
falaqa, § 204, p. 167.
falaqa l-ḥabb, § 382, p. 217.
faraqa, § 216, p. 171.
farāš, § 66, p. 106.
faraša, § 316, p. 200.
faṣala, § 226, p. 175.
fataḥa, § 204, p. 166.
fatīl, § 72, p. 108.
fawq, § 443, p. 242.
firāš, § 316, p. 200.
fu'ād, § 117, p. 125.
fūh, § 112, p. 123.

Ġ

ġamrah, § 26, p. 94.
ġašiya, § 248, p. 182.
ġayṭ, § 11, p. 84.
ġilzah, § 434, p. 239.
ġišāwah, § 358, p. 210.
ġiṭā', § 358, p. 210.
ġull, § 392, p. 219.
ġuṭā', § 29, p. 94.

H

habā', § 42, p. 99.
hadā, § 427, p. 232.
hāma, § 429, p. 236.
hamaza, § 399, p. 221.
hašīm, § 79, p. 110.
hawā, § 162, p. 150.
hawā', § 9, p. 83.
hīm, § 47, p. 101.
hudā, § 427, p. 231.

Ḥ

ḥabbah, § 73, p. 109.
ḥabl, § 343, p. 206.
ḥajar, § 43, p. 99.
ḥakīm, § 290, p. 194.

ḥamala, § 191, p. 161.
ḥaraj, § 433, p. 239.
ḥaras, § 408, p. 222.
ḥarb, § 406, p. 222.
ḥarf, § 39, p. 99.
ḥarṯ, § 384, p. 217.
ḥaṣab, § 322, p. 202.
ḥaṣḥaṣa, § 47, p. 101.
ḥaṣīd, § 381, p. 217.
ḥaṣīr, § 424, p. 226.
ḥaṭab, § 322, p. 202.
ḥijāb, § 357, p. 209.
ḥimār, § 49, p. 102.
ḥiṭṭah, § 194, p. 163.
ḥubak, § 364, p. 211.
ḥudūd, § 335, p. 205.
ḥufrah, § 40, p. 99.
ḥumur, § 49, p. 102.
ḥuṭmah, § 275, p. 190.

Ḫ

ḫabīṯ, § 139, p. 141.
ḫad, § 109, p. 122.
ḫāḍa, § 174, p. 154.
ḫaffafa, § 192, p. 162.
ḫalaqa, § 265, p. 188.
ḫalaṭa, § 237, p. 178.
ḫalf, § 442, p. 241.
ḫamr, § 389, p. 218.
ḫaraja, § 168, p. 152.
ḫaraṣa, § 338, p. 205.
ḫardal, § 78, p. 110.
ḫasira, § 378, p. 216.
ḫātam, § 351, p. 208.
ḫaṭama, § 208, p. 167.
ḫayl, § 48, p. 101.
ḫayṭ, § 342, p. 206.
ḫurṭūm, § 55, p. 103.
ḫušub, § 314, p. 200.
ḫuṭwah, § 128, p. 136.

'I

'ibn, § 296, p. 196.
'ibyaḍḍa, § 31, p. 95.
'ilāh, § 261, p. 188.
'imdād, § 410, p. 223.
'insalaḫa, § 353, p. 208.
'insān, § 85, p. 112.
'iṣba', § 124, p. 135.
'iṣr, § 196, p. 163.
'išta'ala, § 23, p. 91.
'istadraja, § 308, p. 199.
'istaqāma, § 436, p. 240.
'istiqāmah, § 436, p. 240.
'i'taṣama, § 423, p. 226.
'i'wijāj, § 437, p. 240.

'Ī

'īmān, § 267, p. 189.

'I

'ihn, § 339, p. 206.
'ijl, § 53, p. 103.
'iwaj, § 437, p. 240.

'Ī

'īr, § 47, p. 100.

J

jabal, § 35, p. 97.
jaḏḏa, § 223, p. 173.
jāhiliyyah, § 325, p. 202.
jama'a, § 214, p. 170.
jamaḥa, § 48, p. 102.
jamal, § 47, p. 101.
jamīl, § 367, p. 211.
jān, § 327, p. 203.
janāḥ, § 61, p. 105.
janaḥa, § 153, p. 148.
janb, § 121, p. 131.
jannah, § 70, p. 107; § 385, p. 217.
jarā, § 25, p. 92.
jarād, § 68, p. 107.
jaraḥa, § 416, p. 225.
jāwaza, § 185, p. 159.
jidār, § 305, p. 198.
jild, § 89, p. 113.
jimālah, § 47, p. 101.
jund, § 407, p. 222.
junnah, § 419, p. 225.
junūd, § 407, p. 222.

K

kabīr, § 431, p. 238.
kaḏib, § 289, p. 193.
kaffa, § 222, p. 173; § 359, p. 210.
kalb, § 54, p. 103.
karra, § 412, p. 224.
karrah, § 412, p. 224.
ka's, § 319, p. 201.
kasaba, § 377, p. 215.
kašafa, § 251, p. 183.
kašaṭa, § 56, p. 104.
kataba, § 293, p. 194.
kaṯīb, § 41, p. 99.
kawwara, § 360, p. 210.
kinān, § 358, p. 209.

L

labasa, § 238, p. 179.
laḥm, § 90, p. 113.
lahw, § 388, p. 218.
la'ib, § 388, p. 218.
lamasa, § 258, p. 186.
lamaza, § 415, p. 224.
lāna, § 439, p. 241.
lawā, § 156, p. 149.

lawḥ, § 315, p. 200.
layl, § 17, p. 88.
libās, § 355, p. 209.
lisān, § 113, p. 123.
lubdah, § 352, p. 208.
ɲu'lu', § 81, p. 110.

M

mā', § 25, p. 91.
madad, § 410, p. 223.
madda, § 212, p. 169.
mafātiḥ, § 311, p. 199
maḥā, § 209, p. 167.
mahada, § 260, p. 187.
mahd, § 316, p. 200.
māja, § 27, p. 94.
makṯa, § 312, p. 200.
makkana, § 165, p. 151.
māla, § 152, p. 147.
mala'a, § 247, p. 181.
malak, § 263, p. 188.
malaka, § 369, p. 213.
manna, § 224, p. 174.
maq'ad, § 331, p. 204.
maqālīd, § 311, p. 199.
maraḍ, § 145, p. 144.
mariḍa, § 145, p. 144.
marjān, § 82, p. 111.
marra, § 183, p. 159.
mašā, § 182, p. 159.
masaka, § 257, p. 186.
massa, § 258, p. 186.
matā', § 387, p. 218.
ma'wā, § 422, p. 226.
mawāzīn, § 368, p. 212.
mawzūn, § 368, p. 212.
mayt, § 150, p. 146.
mazzaqa, § 228, p. 176.
mihād, § 316, p. 200.
minhāj, § 425, p. 230.
miqlād, § 311, p. 199.
miṣbāḥ, § 321, p. 201.
mīzān, § 368, p. 212.
mu'allaqaṯ, § 48, p. 102.
mubawwa', § 307, p. 198.
muḍill, § 428, p. 236.
muhl, § 84, p. 111.
muhtadī, § 427, p. 233.
mu'min, § 277, p. 191.
murtafaq, § 396, p. 220.
musfirah, § 15, p. 85.
muswadd, § 30, p. 94.

N

na'aqa, § 59, p. 104.
nabaḏa, § 234, p. 178.
nādā, § 283, p. 192.
nādī, § 329, p. 204.
naḏīr, § 328, p. 204.
nafḥah, § 111, p. 122.
nafs, § 86, p. 112.
nahār, § 18, p. 88.
naḥl, § 72, p. 108.
na'jah, § 52, p. 103.
najas, § 143, p. 143.
najd, § 36, p. 98.
najm, § 3, p. 79; § 75, p. 109.
nakaṭa, § 219, p. 172.
namlah, § 63, p. 106.
naqaḍa, § 218, p. 172; § 341, p. 206.
naqīr, § 72, p. 108.
nār, § 23, p. 90.
nasab, § 299, p. 196.
našara, § 207, p. 167.
našaṭa, § 402, p. 221.
nāṣiyah, § 96, p. 116.
naṭaqa, § 280, p. 192.
naza'a, § 252, p. 183.
nazaġa, § 400, p. 221.
nu'ās, § 140, p. 142.
nūr, § 15, p. 86.
nuṣub, § 264, p. 188.
nuzul, § 307, p. 198.

Q

qabaḍa, § 210, p. 168.
qaḏafa, § 232, p. 177.
qadam, § 127, p. 136.
qafā, § 177, p. 157.
qalaba, § 239, p. 179.
qalam, § 292, p. 194.
qalb, § 117, p. 125.
qāma, § 175, p. 155.
qamar, § 2, p. 79.
qara'a, § 256, p. 185.
qarra, § 393, p. 219.
qarraba, § 440, p. 241.
qaruba, § 186, p. 159.
qaryah, § 333, p. 204.
qasama, § 227, p. 175.
qāsī, § 438, p. 240.
qaṣr, § 324, p. 202.
qaṣṣa, § 282, p. 192.
qaṭa'a, § 225, p. 174.
qatala, § 418, p. 225.
qaws, § 420, p. 225.
qayyim, § 436, p. 240.
qiṭmīr, § 72, p. 108.
qiyāmah, § 274, p. 190.
quwwah, § 147, p. 145.

R

ra'ā, § 100, p. 119.
ra'ā, § 405, p. 222.
rabb, § 262, p. 188.
ra'd, § 13, p. 85.
radda, § 189, p. 160.
radif, § 398, p. 220.
rafa'a, § 203, p. 166.
rahaqa, § 249, p. 182.

raḥim, § 118 *bis*, p. 129.
raḥīn, § 376, p. 215.
raja'a, § 188, p. 160.
rajama, § 231, p. 177; § 391, p. 219.
raka'a, § 269, p. 189.
rakiba, § 397, p. 220.
ramā, § 233, p. 177.
ramād, § 24, p. 91.
ramīm, § 151, p. 147.
rāna, § 83, p. 111.
raqabah, § 114, p. 124.
ra's, § 93, p. 114.
rasā, § 386, p. 218.
raṣad, § 409, p. 222.
rāsī, § 163, p. 150.
ratq. § 363, p. 210.
ribā, § 375, p. 215.
rīḥ, § 8, p. 83.
rijl, § 126, p. 136.
rijs, § 143, p. 143
rijz, § 143, p. 143.
rizq, § 370, p. 213.
rūḥ, § 87, p. 113.
rukn, § 303, p. 197.
rušd, § 427, p. 230.

S

sa'ā, § 176, p. 155.
sa'ah, § 435, p. 239.
sā'ah, § 4, p. 80.
sabab, § 343, p. 207.
sabaḥa, § 173, p. 154.
sabbaḥa, § 272, p. 190.
sabīl, § 425, p. 226.
sadd, § 337, p. 205.
safīh, § 291, p. 194.
saḥāb, § 10, p. 84.
sajada, § 271, p. 189.
sakana, § 313, p. 200.
sakata, § 285, p. 192.
sakrah, § 390, p. 219.
salaḥa, § 56, p. 104.
salaka, § 170, p. 153.
salam, § 405, p. 222.
salām, § 405, p. 222.
salm, § 405, p. 222.
sam', § 105, p. 121.
samā', § 1, p. 78.
samk, § 306, p. 198.
sanah, § 7, p. 83.
sāq, § 125, p. 135.
sāqa, § 404, p. 222.
saqaṭa, § 160, p. 149.
saqf, § 306, p. 198.
sarāb, § 21, p. 89.
sarābīl, § 355, p. 209.
sirāj, § 320, p. 201.
sirbāl, § 355, p. 209.
suflā, § 159, p. 149.
sūr, § 336, p. 205.

Š

šadda, § 230, p. 176.
šadīd, § 230, p. 176.
šafā jurufin hār, § 38, p. 98.
šafiya, § 146, p. 145.
šaġafa, § 417, p. 225.
šahr, § 6, p. 82.
šajar, § 71, p. 107.
šams, § 2, p. 79.
šarā, § 373, p. 214.
šaraḥa, § 205, p. 167.
šarī'ah, § 425, p. 230.
šaṭṭā, § 217, p. 172.
šawkah, § 77, p. 109.
šayṭān, § 326, p. 203.
šifā', § 146, p. 145.
šimāl, § 123, p. 134.
šir'ah, § 425, p. 230.

Ṣ

ṣabba. § 246, p. 181.
ṣada'a, § 229, p. 176.
ṣadda, § 243, p. 180.
ṣaddaqa, § 287, p. 193.
ṣadr, § 116, p. 124.
ṣafwān, § 44, p. 100.
ṣaġā, § 154, p. 148.
ṣa'ida, § 157, p. 149.
ṣā'iqah, § 14, p. 85.
ṣalāh, § 270, p. 189.
ṣarafa, § 242, p. 180.
ṣa'ūd, § 37, p. 98.
ṣawm, § 134, p. 139.
ṣayyib, § 12, p. 85.
ṣibġah, § 344, p. 207.
ṣidq, § 288, p. 193.
ṣīḥah, § 284, p. 192.
ṣirāṭ, § 425, p. 229.
ṣubḥ, § 19, p. 89.
ṣumm, § 108, p. 122.

T

ṭabi'a, § 177, p. 156.
ṭakallama, § 281, p. 192.
ṭanāwaša, § 124, p. 135.
ṭaqwā, § 266, p. 189.
ṭa's, § 133, p. 137.
ṭawallā, § 179, p. 157.
ṭijārah, § 371, p. 213.

Ṭ

ṭabbaṭa, § 164, p. 150.
ṭanā, § 206, p. 167.
ṭawb, § 355, p. 209.
ṭiql, § 198, p. 164.
ṭiyāb, § 355, p. 209.

Ṭ

ṭa'ana, § 414, p. 224.
ṭaba'a, § 208, p. 167.
ṭaġā, § 25, p. 92.
ṭahhara, § 142, p. 142.
ṭamma, § 250, p. 182.
ṭarf, § 98, p. 117.
ṭarīq, § 425, p. 229.
ṭarīqah, § 425, p. 229.
ṭawā, § 207, p. 167.
ṭawā, § 361, p. 210.
ṭawd, § 35, p. 97.
ṭayr, § 60, p. 105.
ṭayyib, § 139, p. 141.
ṭuwwiqa, § 114, p. 124.

'U

'uḏn, § 104, p. 120.
uḫt, § 298, p. 196.
'umm, § 295, p. 195.

'U

'umur, § 148, p. 145.
'urjūn, § 72, p. 108.
'urwah, § 350, p. 208.

W

waḍa'a, § 193, p. 162.
wādī, § 34, p. 97.
wajh, § 95, p. 115.
waqa'a, § 161, p. 150.
waqr, § 106, p. 121.
waqūd, § 323, p. 202.
warā', § 442, p. 242.
warīd, § 115, p. 124.
waṣala, § 215, p. 170.
waład, § 395, p. 220.
wazar, § 35, p. 97.
wazn, § 368, p. 212.
wird, § 58, p. 104.
wizr, § 195, p. 163.
wus', § 435, p. 239.

Y

yad, § 123, p. 132.
yamīn, § 123, p. 134.
yāqūt, § 82, p. 111.
yatawaffā, § 149, p. 146.
yawm, § 5, p. 81.

Z

zabad, § 28, p. 94.
zād, § 426, p. 230.
zaffa, § 61, p. 105.
zāġa, § 155, p. 148.
zahaqa, § 88, p. 113.
zahrah, § 76, p. 109.
zaḥzaḥa, § 202, p. 166.
zar', § 74, p. 109.
zāra, § 330, p. 204.
zayyana, § 366, p. 211.
zīnah, § 366, p. 211.
zuḫruf, § 365, p. 211.
zulzila, § 33, p. 96.

Ẓ

ẓahr, § 119, p. 129.
ẓanna, § 278, p. 191.
ẓill, § 22, p. 89.
ẓullah, § 22, p. 90.
ẓulumāt, § 16, p. 87.

INDEX B

Ce second index renferme la traduction française des termes arabes qui ont fait l'objet de l'index A.

A

abreuvoir (conduire à l'), § 58, p. 104; § 403, p. 221.
accoudoir, § 396, p. 220.
achever, § 200, p. 165.
acheter, § 373, p. 214.
âge vil, § 148, p. 145.
âge (périodes de l'), § 147, p. 145.
agenouiller (s'), § 269, p. 189.
agiter (s'), § 27, p. 94.
aide, § 410, p. 223.
aile, § 61, p. 105.
air, § 9, p. 83.
alléger, § 192, p. 162.
aller (s'en), § 179, p. 157.
âme, § 86, p. 112.
amener quelqu'un par degrés, § 308, p. 199.
amère (plus), § 138, p. 141.
ampleur, § 435, p. 239.
ancre (jeter l'), § 386, p. 218.
âne, § 49, p. 102.
ange, § 263, p. 188.
animal à queue coupée, § 57, p. 104.
année, § 7, p. 83.
annonceur, § 328, p. 204.
anse, § 350, p. 208.
aplanir, § 260, p. 187.
appeler, § 283, p. 192.
approcher (s'), § 186, p. 159.
araignée, § 67, p. 106.
arbres, § 71, p. 107.
arc, § 419, p. 225.
assembler, § 214, p. 170.
assistance, § 410, p. 223.
assister en troupes, en vivre, § 410, p. 223.
attaquer, § 412, p. 224.
atteindre, § 259, p. 187.
atteindre quelque chose, § 181, p. 158.
averse, § 12, p. 85.
avertisseur, § 328, p. 204.
aveugle, § 103, p. 120.
aveugle (devenir), § 102, p. 119.
aveugler, § 102, p. 119.

B

balance, § 368, p. 212.
balance qui penche, § 368, p. 213.
barrière, § 337, p. 205.
basse, § 159, p. 149.
beau, § 367, p. 211.
berger (cri du), § 59, p. 104.
bête de somme, § 50, p. 102.
blanc, § 31, p. 95.
blé (grain de), § 73, p. 109.
blesser, § 416, p. 225.
blesser au cœur, § 417, p. 225.
bleu, § 32, p. 95.
bois à brûler, § 322, p. 202.
bon, § 139, p. 141.
bord, § 39, p. 99.
bord caduc d'un abîme, § 38, p. 98.
botte d'herbes, § 197, p. 164.
bouche, § 112, p. 123.
bouclier, § 419, p. 225.
bras, § 122, p. 131.
brebis, § 52, p. 103.
bûche (grosse), § 324, p. 202.

C

calame, § 292, p. 194.
carotide (artère), § 115, p. 124.
cécité, § 101, p. 119.
cendre, § 24, p. 91.
cercle, § 446, p. 243.
cerveau (léser le), § 94, p. 114.
chaînes, § 392, p. 219.
chair, § 90, p. 113.
chameau, § 47, p. 101.
chameaux, § 47, p. 101.
chameaux assoiffés, § 47, p. 101.
chameaux chargés, § 47, p. 100.
chameaux corpulents, § 47, p. 100.
changer, § 236, p. 178.
charger l'ennemi, § 412, p. 224.
cheval (monter à), § 397, p. 220.
chevaux, § 47, p. 101.
chien, § 54, p. 103.
chiendent, § 75, p. 109.

ciel, § 1, p. 78.
clés, § 311, p. 199.
cœur, § 117, p. 125.
coller, § 347, p. 207.
coller l'épiderme (= la peau), § 172, p. 154.
combustible, § 323, p. 202.
commencer, § 199, p. 165.
commerce, § 371, p. 213.
conduire un troupeau, § 404, p. 222.
confirmer, § 287, p. 193.
conjugal (accomplissement de l'acte), § 301, p. 197.
consolider, § 165, p. 151.
construction, § 304, p. 197.
conter, § 282, p. 192.
coraux, § 82, p. 111.
corde, § 343, p. 206.
cou, § 114, p. 124.
cou (passer au), § 114, p. 124.
couler, § 25, p. 92.
coupe, § 319, p. 201.
couper, § 225, p. 174; § 223, p. 173.
courber, § 156, p. 149.
courir, § 176, p. 155.
cousu, § 363, p. 210.
couverture, § 358, p. 209.
couvrir, § 248, p. 182.
créer, § 265, p. 188.
cri, § 284, p. 192.
croupe (monter en), § 398, p. 220.
croyant, § 277, p. 191.
cuir tanné, § 348, p. 207.

D

datte (fente du noyau de), § 72, p. 108.
datte (fibre de la fente du noyau de), § 72, p. 108.
datte (pellicule du noyau de la), § 72, p. 108.
dattes (rameau de), § 72, p. 108.
déborder, § 25, p. 92.
décharge, § 194, p. 163.
décharger (se), § 193, p. 162.
déchirer, § 228, p. 176.
découvrir, § 251, p. 183.
défaire, § 218, p. 172; § 341, p. 206.
demeure, § 307, p. 198.
demeurer, § 312, p. 200.
dénouer, § 218, p. 172.
déposer, § 193, p. 162.
dépôt, § 332, p. 204.
dépouiller, § 56, p. 104.
déployer, § 207, p. 167.
dernier, § 120, p. 131.
derrière, § 120, p. 130.
derrière, § 442, p. 241.
descendre (faire), § 166, p. 151.
descendre le seau, § 167, p. 152.
dessous, § 444, p. 242.
dessus, § 443, p. 242.
détacher, § 220, p. 172.
détordre, § 219, p. 172.
détourner (se), § 178, p. 157.
déverser, § 25, p. 92.
dévier, § 155, p. 148.
dieu, § 261, p. 188.
digue, § 337, p. 205.
dilater, § 205, p. 167.
direction (bonne), § 427, p. 230.
dispersés, § 217, p. 172.
divertissement, § 388, p. 218.
divers, § 217, p. 172.
diviser, § 216, p. 171.
djinn, § 327, p. 203.
doigt, § 124, p. 135.
dompter un cheval, § 47, p. 101.
dos, § 119, p. 129.
doublure, § 356, p. 209.
dresser une tente, § 394, p. 220.
dresser (se), § 47, p. 101.
droit, § 436, p. 240.
droit (devenir), § 436, p. 240.
droiture, § 436, p. 240.
dune, § 41, p. 99.
dur, § 438, p. 240.

E

eau, § 25, p. 91.
eau (masse d'), § 26, p. 94.
écrire, § 293, p. 194.
écume, § 28, p. 94.
édifice, § 304, p. 197.
égare (celui qui), § 428, p. 236.
égaré, § 428, p. 236.
égarement, § 428, p. 233.
égarer, § 428, p. 234.
égarer (s'), § 428, p. 235.
effacer, § 209, p. 167.
élever, § 203, p. 166.
élever (s'), § 158, p. 149.
éloigner, § 202, p. 166; § 241, p. 180.
encercler, § 411, p. 223.
enfer (feu de l'), § 275, p. 190.
enflammer (s'), § 23, p. 91.
enlever, § 252, p. 183.
ensemencer, § 380, p. 216.
entrer, § 169, p. 153.
envelopper, § 250, p. 182; § 411, p. 223.
empoigner, § 210, p. 168.
épaisseur, § 434, p. 239.
éperonner un cheval, § 399, p. 221.
épine, § 77, p. 109.
errer, § 429, p. 236.
esprit, § 87, p. 113.
étendre, § 211, p. 168.
étoile, § 3, p. 79.
étroit, § 433, p. 238.
étroit (devenir), § 433, p. 239.
expirer, § 88, p. 113.

F

fardeau, § 195, p. 163.
fauché (blé), § 381, p. 217.
fendre, § 204, p. 167; § 229, p. 176.
feu, § 23, p. 90.
fil, § 342, p. 206.
fils, § 296, p. 196.
fin du monde, § 276, p. 191.
finir, § 200, p. 165.
fixe, § 163, p. 150.
fixer, § 164, p. 150.
fixer (se), § 393, p. 219.
flambeau, § 320, p. 201.
flanc, § 121, p. 131.
fleur, § 76, p. 109.
foi, § 267, p. 189.
fonder, § 302, p. 197.
fortifier, § 421, p. 226.
fosse, § 40, p. 99.
foudre, § 14, p. 85.
fourmi, § 63, p. 106.
frère, § 297, p. 196.
frapper, § 255, p. 185.
frapper avec une lance, § 414, p. 224.
frapper avec un instrument quelconque, § 415, p. 224.
froncé, § 95, p. 115.
front, § 96, p. 116.
frontières, § 335, p. 205.

G

gage (mis en), § 376, p. 215.
gagner, § 377, p. 215.
galoper, § 48, p. 102.
garde, § 408, p. 222.
garder un troupeau, § 405, p. 222.
gêne, § 433, p. 238.
glisser (faire), § 131, p. 137; § 132, p. 137.
glorifier, § 272, p. 190.
goûter, § 137, p. 140.
gradin, § 308, p. 199.
grain (fendre le), § 382, p. 217.
grand, § 431, p. 238.
groin, § 55, p. 103.
guérir, § 146, p. 145.
guérison, § 146, p. 145.
guerre, § 406, p. 222.
guetteur, § 409, p. 222.
guidé, § 427, p. 233.
guider, § 427, p. 232.

H

habit, § 355, p. 209.
habit usé, § 262, p. 210.
habit (quitter un), § 353, p. 208.
habit (couvrir d'un), § 354, p. 209.
habiter, § 313, p. 200.
haut, § 445, p. 242.
herbage, § 79, p. 110.
herbe, § 80, p. 110.
heure, § 4, p. 80.
humain (être), § 85, p. 112.
hyacinthes, § 82, p. 111.

I

idole, § 264, p. 188.
ignorance, § 325, p. 202.
imaginer, § 278, p. 191.
imbiber un habit d'une couleur, § 345, p. 207.
impureté, § 143, p. 143.
incliner (s'), § 152, p. 147.
insensé, § 291, p. 194.
intense, § 230, p. 176.
introduire, § 170, p. 153.
invocation, § 268, p. 189.
isthme, § 46, p. 100.
ivresse, § 390, p. 219.

J

jambe, § 125, p. 135.
jardin, § 70, p. 107; § 385, p. 217.
jeu, § 388, p. 218.
jeûne, § 134, p. 139.
joindre, § 215, p. 170.
joue, § 109, p. 122.
jouissance, § 387, p. 218.
jour, § 5, p. 81.
journée, § 18, p. 88.
jument attachée, § 48, p. 102.

L

labour, § 384, p. 217.
laine foulée et entassée, § 352, p. 208.
laine teinte, § 339, p. 206.
laisser, § 254, p. 185.
lampe, § 321, p. 201.
lance (frapper avec une), § 414, p. 224.
lancer, § 232, p. 177.
langue, § 113, p. 123.
lapider, § 231, p. 177; § 391, p. 219.
large, § 432, p. 238.
lever (se), § 175, p. 155.
lieu de réunion, § 329, p. 204.
lier, § 215, p. 170; § 230, p. 176.
limites, § 335, p. 205.
loin, § 441, p. 241.
lumière, § 15, p. 85.
lune, § 2, p. 79.

M

main, § 123, p. 132.
main droite, § 123, p. 134.
main gauche, § 123, p. 134.
main (prendre avec la), § 124, p. 135.
maison, § 307, p. 198.
malade (tomber), § 145, p. 144.

maladie, § 145, p. 144.
manger, § 135, p. 139.
manger des fruits, § 136, p. 140.
marcher, § 182, p. 159.
mariée (la nouvelle), § 300, p. 197.
matelas, § 316, p. 200.
matelas (étendre un), § 316, p. 200.
matin, § 19, p. 89.
matinée, § 20, p. 89.
matrice, § 118 *bis*, p. 129.
mauvais, § 139, p. 141.
méchant, § 139, p. 141.
mêler, § 237, p. 178.
mensonge, § 289, p. 193.
mer, § 45, p. 100.
mère, § 295, p. 195.
mirage, § 21, p. 89.
mois, § 6, p. 82.
montagne, § 35, p. 97.
montée, § 37, p. 98.
monter, § 157, p. 149.
monter à cheval, § 397, p. 220.
monter (sentier dur à), § 37, p. 98.
mort, § 150, p. 146.
morts, § 150, p. 146.
mouche, § 64, p. 106.
mourir (faire), § 149, p. 146.
moustique, § 65, p. 106.
moutarde (grain de), § 78, p. 110.
moyens de vivre, § 370, p. 213.
muets, § 286, p. 193.
mur, § 305, p. 198.
muraille d'une ville, § 336, p. 205.

N

nager, § 173, p. 154.
nez, § 110, p. 122.
noir, § 30, p. 94; § 31, p. 95.
nouer, § 221, p. 173.
nuage, § 10, p. 84.
nuit, § 17, p. 88.

O

obstacle, § 337, p. 205.
odeur, § 111, p. 122.
œil, § 97, p. 116.
œufs, § 62, p. 105.
oindre, § 346, p. 207.
oiseau, § 60, p. 105.
ombre, § 22, p. 89.
onagres, § 49, p. 102.
onduler, § 27, p. 94.
oreille, § 104, p. 120.
ornement, § 365, p. 211.
os, § 92, p. 114.
ossements (débris d'), § 151, p. 147.
ôter, § 252, p. 183.
ouïe, § 105, p. 121.
ourler, § 359, p. 210.
ouvrir, § 204, p. 166.

P

paix, § 405, p. 222.
palmier, § 72, p. 108.
papillons, § 66, p. 106.
parenté, § 299, p. 196.
parer, § 366, p. 211.
parler, § 280, p. 192.
partager, § 227, p. 175.
partir, § 180, p. 157.
parure, § 366, p. 211.
pas (un), § 127, p. 136.
pas de Satan, § 128, p. 136.
passer, § 183, p. 159.
passer une rivière, § 185, p. 159.
peau, § 89, p. 113.
penche (balance qui), § 368, p. 213.
pencher (se), § 152, p. 147.
pencher vers (se), § 153, p. 148.
pénétrer (faire), § 171, p. 153.
perdre, § 378, p. 216; § 430, p. 236.
père, § 294, p. 195.
perles, § 81, p. 110.
pesée (une), § 368, p. 212.
pesée (une chose), § 368, p. 212.
pied, § 126, p. 136.
pierre, § 43, p. 99.
pierre angulaire, § 303, p. 197.
pierre dressée, § 264, p. 188.
piété, § 266, p. 189.
pieu, § 395, p. 220.
pilier, § 303, p. 197.
piquet, § 395, p. 220.
planche, § 315, p. 200.
plante (faire pousser une), § 69, p. 107.
plateau, § 36, p. 98.
plier, § 206, p. 167; § 361, p. 210.
plonger, § 174, p. 154.
pluie, § 11, p. 84.
poids, § 198, p. 164.
poitrine, § 116, p. 124.
poix fondue, § 84, p. 111.
porte, § 309, p. 199.
porte (fermer la), § 310, p. 199.
porter, § 191, p. 161.
posséder, § 369, p. 213 .
poterie (terre à), § 349, p. 208.
poussière, § 42, p. 99.
poutres, § 314, p. 200.
précipiter, § 240, p. 179.
prendre, § 253, p. 183.
prêter, § 374, p. 214.
prière, § 270, p. 189.
prison, § 424, p. 226.
prodiguer, § 379, p. 216.
prosterner (se), § 271, p. 189.
provisions, § 426, p. 230.
puits (tirer un seau du), § 402, p. 221.
purifier, § 142, p. 142.

R

raies, § 364, p. 211.
rapprocher quelqu'un de soi, § 440, p. 241.
refuge, § 422, p. 226.
réfugier (se), § 423, p. 226.
regard, § 98, p. 117.
rejeter, § 189, p. 160.
remplir, § 247, p. 181.
rendre, § 244, p. 180.
renforcer, § 410, p. 223.
renfort, § 410, p. 223.
réparer la vaisselle, § 338, p. 205.
répartir, § 227, p. 175.
repousser, § 189, p. 160; § 222, p. 173.
ressusciter, § 273, p. 190.
résurrection, § 274, p. 190.
retourner, § 239, p. 179.
réunir, § 213, p. 170.
revenir, § 187, p. 160; § 188, p. 160.
roc, § 44, p. 100.
roseau, § 292, p. 194.
rouiller, § 83, p. 111.
rouler, § 207, p. 167.
rouler le turban, § 360, p. 210.

S

sable (tas de), § 41, p. 99.
sage, § 290, p. 194.
sang, § 91, p. 114.
satan, § 326, p. 203.
sauterelles, § 68, p. 107.
sceau, § 351, p. 208.
sceller, § 208, p. 167.
seau plein, § 318, p. 201.
seigneur, § 262, p. 188.
séjourner, § 312, p. 200.
semence, § 74, p. 109.
séparer, § 216, p. 171; § 226, p. 175.
siège, § 331, p. 204.
sincérité, § 288, p. 193.
sœur, § 298, p. 196.
souillure, § 143, p. 143.
soldats, § 407, p. 222.
soleil, § 2, p. 79.
solution (trouver une), § 279, p. 191.
sommeil, § 140, p. 142.
songes, § 141, p. 142.
sortir, § 168, p. 152.
soumission, § 405, p. 222.
sourds, § 108, p. 122.
stérile, § 144, p. 144.
stérile (être), § 383, p. 217.
substituer, § 236, p. 178.
suivre, § 177, p. 156.
surdité, § 106, p. 121.
surdité (frapper de), § 107, p. 122.

T

taire (se), § 285, p. 192.
talons (tourner sur ses), § 129, p. 136.
tanné (cuir), § 348, p. 207.
tapis, § 317, p. 201.
teinture, § 344, p. 207.
tendre (être), § 439, p. 241.
ténèbres, § 16, p. 87.
tenir, § 257, p. 186.
tente (dresser une), § 394, p. 220.
terre, § 33, p. 95.
terre à poterie, § 349, p. 208.
tête, § 93, p. 114.
toit, § 306, p. 198.
tomber, § 160, p. 149.
tomber dans l'abîme, § 162, p. 150.
tonnerre, § 13, p. 85.
torrent (débris roulés par un), 29, p. 94.
tortueux, § 437, p. 240.
tortuosité, § 437, p. 240.
toucher, § 258, p. 186.
toucher le but, § 413, p. 224.
tourbillonner, § 27, p. 94.
tourner le dos, § 179, p. 157.
traces, § 130, p. 137.
traverser, § 184, p. 159.
trébucher (action de), § 133, p. 137.
trébucher (faire), § 131, p. 137.
trembler, § 33, p. 96.
tresser une corde, § 340, p. 206.
troquer, § 372, p. 214.
trou, § 40, p. 99.
troupeau (conduire un), § 404, p. 222.
troupeau (garder un), § 405, p. 222.
troupeaux, § 51, p. 103.
tuer, § 418, p. 225.
turban (rouler un), § 360, p. 210.

U

usé (habit), § 262, p. 210.
usure, § 375, p. 215.

V

vallée, § 34, p. 97.
veau, § 53, p. 103.
vendre, § 373, p. 214.
venir, § 190, p. 161.
vent, § 8, p. 83.
verser, § 245, p. 181; § 246, p. 181.
viatique, § 426, p. 230.
vider, § 245, p. 181.
vie, § 150, p. 146.
village, § 333, p. 204.
ville, § 334, p. 205.
vin, § 389, p. 218.
visage, § 95, p. 115.
visiter, § 330, p. 204.

vivants, § 150, p. 146.
vivre (faire), § 150, p. 146.
vivre (moyens de), § 370, p. 213.
ventre, § 118, p. 129.
voguer, § 173, p. 154.
voie, § 425, p. 226.
voile, § 357, p. 209.
voir, § 100, p. 118.
vole (autruche qui), § 61, p. 105.
vue, § 99, p. 117.

NOTE ADDITIONNELLE

L'intérêt particulier que les paraboles du Coran présentent, nous porte à les grouper, d'après leurs thèmes, dans cet addenda[1].

Les Infidèles :

II, 16-17 : L'état (*maṯal*) de ceux qui ont troqué la bonne direction contre l'égarement est figuré par la parabole (*maṯal*) de celui qui chercha à allumer du feu. Lorsqu'il éclaira ce qui se trouvait autour de lui, Dieu emporta leur lumière... sourds, muets et aveugles...

Cf. plus haut, p. 91, § 23.

II, 18-19 : Ils sont aussi comparables à ces gens qui, au moment où les nues éclatent en averse, tonnerre et éclair, se mettent les doigts dans les oreilles, terrorisés par le fracas de la foudre et la menace de la mort... Et Dieu encercle les Infidèles : ils ne peuvent échapper au châtiment.

Cf. plus haut, p. 85, § 12, la traduction textuelle de ce passage.

II, 166 : L'état des Infidèles qu'on essaie, en vain, de convertir est figuré par la parabole de celui qui parle à des bêtes. Celles-ci ne perçoivent que des sons : sourds, muets et aveugles...

Cf. plus haut, p. 104, § 59.

VII, 175 : Et l'état de celui qui ne fait pas cas des versets du Coran, qui s'enlise dans les boues de ce monde et ne suit que ses caprices et passions, est figuré par la parabole du chien qui, poursuivi ou laissé en paix, halète toujours...

Cf. plus haut, p. 103, § 54.

XVI, 113 : Dieu propose cet exemple : Une cité vivait dans la paix la plus complète et dans l'opulence la plus large. Comme elle

1. Il n'a été cité que les versets renfermant le mot *maṯal*. Ce terme n'a, d'ailleurs, pas toujours, dans le Coran, le sens strict de parabole. On s'en rendra compte à la lecture de cet addenda et, surtout, à celle des versets coraniques arabes où la racine *M Ṯ L* figure.

s'était montrée ingrate, Dieu lui fit goûter, en punition, l'habit de la faim et de la peur... Et pourtant, un prophète, choisi parmi eux, avait été envoyé à ses habitants. Ils le traitèrent d'imposteur. Le châtiment de Dieu les surprit...

XXIX, 40 : L'état de ceux qui cherchent des protecteurs en dehors de Dieu est figuré par la parabole de l'araignée tissant sa demeure, « et la demeure la plus fragile est celle de l'araignée ».

Cf. plus haut, p. 107, § 67.

XXX, 27 : Dieu tire un exemple des hommes mêmes : Consentent-ils à partager leurs richesses avec leurs esclaves au point d'en faire leurs égaux?... (Certes non ; comment donc associer à Allah d'autres divinités !)

XXXVI, 12-29 : La longue parabole du village auquel furent envoyés trois prophètes. Ses habitants les traitèrent d'imposteurs... et le village fut anéanti...

Cf. le texte et comparez avec la parabole XVI, 113.

LXVI, 10 : Dieu a cité en exemple... la femme de Noé et celle de Loth qui trompèrent leurs maris et allèrent en enfer.

Les œuvres des Infidèles :

II, 266 : L'état de celui qui distribue ses biens pour se faire remarquer ou qui rappelle ses bienfaits à celui qui en a profité, est figuré par la parabole d'un roc, couvert de terre, qu'une averse atteint et laisse tout nu...

Cf. plus haut, p. 100, § 44.

III, 113 : Ce que les Infidèles dispensent en cette vie d'ici-bas, est figuré par la parabole d'un vent chargé de gelée qui s'abat sur le champ d'un peuple injuste et l'anéantit.

Cf. plus haut, p. 83, § 8.

XIV, 21 : Un exemple parabolique où les actions des impies sont comparées aux cendres que disperse le vent, un jour d'orage.

Cf. plus haut, p. 91, § 24. A confronter avec les comparaisons XXIV, 39, 40, citées plus haut, pp. 89 et 87, §§ 21 et 16.

LIX, 16 : Les Infidèles qui disent à leurs frères : « si vous êtes chassés de vos demeures, nous vous défendrons », sont compara-

bles à Satan qui se déclare innocent de l'apostasie qu'il a provoquée.

Cf. plus haut, p. 203, § 326.

Les Infidèles et les Fidèles :

VI, 122 : Une comparaison parabolique entre l'homme guidé et celui qui se trouve dans les ténèbres, c'est-à-dire entre le fidèle et l'infidèle, entre le musulman et le païen.

Cf. le texte et plus haut, pp. 146, 147, § 150; p. 86, § 15.

XI, 26 : Un exemple parabolique où les incrédules et les croyants sont comparés, les premiers à l'aveugle et au sourd, les seconds à celui qui voit et entend...

Cf. plus haut, p. 120, § 103.

XVI, 77 : La parabole de deux hommes : l'un est un esclave, dépourvu de toute autorité, l'autre est un homme libre, comblé de bienfaits et faisant secrètement et publiquement l'aumône. Est-il possible de mettre ces deux hommes sur le même pied ?...

XVI, 78 : Dieu cite aussi le cas de deux hommes : l'un est muet, propre à rien, à la charge de son maître, incapable de rendre le moindre service. Celui-ci peut-il être assimilé à un homme qui recommande le bien et suit la bonne voie ?

XVIII, 31-42 : Une longue parabole de deux hommes aussi : A l'un, Dieu a donné deux jardins plantés de vigne et entourés de palmiers... Leur propriétaire... dit à son voisin... « J'ai plus de biens que toi... » « Je ne pense pas que ce jardin puisse jamais dépérir. Je ne crois guère au Jugement Dernier »... Son interlocuteur répliqua : « Renies-tu Celui qui t'a créé ? » Pour moi, Dieu est mon maître... Il est possible qu'Il me donne quelque chose de plus beau que ton jardin. Il est possible aussi qu'Il lance sur ton jardin un trait de feu et l'anéantisse »... Ce qui arriva. Et l'infidèle se tordit les mains...

XXXIX, 30 : Dieu cite la parabole de deux serviteurs : le premier, ses nombreux maîtres se le disputent, le second, n'a qu'un seul maître (= Idolâtrie et adoration de Dieu).

Les Fidèles :

XLVIII, 29 : Le cas des disciples de Muḥammad est figuré par la parabole d'une semence...

Cf. plus haut, p. 109, § 74.

LXVI, 11 : Dieu a cité en exemple... la femme de Pharaon qui demanda à Dieu de lui construire une demeure au Paradis et de la sauver de son mari...

LXVI, 12 : Et Il a cité aussi Marie, fille d'Imran, qui vécut chaste...

Les œuvres des Fidèles :

II, 263 : L'état de ceux qui distribuent leurs biens dans la voie de Dieu est décrit dans la parabole d'un grain de blé qui engendre sept épis dont chacun porte cent grains...

Cf. plus haut, p. 109, § 73.

II, 267 : Et ceux qui distribuent leurs biens en vue de plaire à Dieu... leur état est figuré par la parabole d'un jardin sur une colline qu'une pluie abondante atteint et voici qu'il double sa récolte...

Cf. plus haut, p. 107, § 70.

La vie terrestre :

X, 25 : La vie de ce monde est comparée à l'eau que Dieu fait descendre du ciel... Lorsque la terre revêt sa plus belle parure et quand les hommes s'en croient les maîtres incontestés, le châtiment de Dieu surgit de jour ou de nuit et les récoltes se trouvent anéanties comme si aucune culture n'avait existé la veille...

Cf. plus haut, p. 84, § 11.

XVIII, 43 : La vie de ce monde est comparée à l'eau que Dieu fait descendre du ciel. La végétation en absorbe. Mais cela ne l'empêche pas de se dessécher et d'être éparpillée par le vent.

A comparer avec la parabole précédente qui est plus étoffée. Cf. plus haut, p. 84, § 11.

LVII, 19 : La vie de ce monde est figurée par la parabole d'une pluie...

A comparer aux deux précédentes. Cf. plus haut, p. 84, § 11.

Le Paradis :

II, 210 : L'entrée du Paradis n'est pas chose facile : témoin l'exemple de ceux qui sont venus avant vous. La misère et le malheur les touchèrent et ils furent ébranlés...

XIII, 35 : Une description parabolique (*maṯal*) du jardin promis à ceux qui craignent Dieu. Il est parcouru par des ruisseaux, ses fruits se reproduisent continuellement, l'ombre n'en est jamais absente...

Cf. le texte.

XLVII, 16-17 : La description parabolique du Paradis, séjour des Fidèles, et celle de l'Enfer, séjour des Infidèles...

Cf. plus haut, p. 191, § 277, le texte de cette parabole. A comparer avec la précédente.

Jésus :

III, 52 : Le cas (*maṯal*) de Jésus, est comme le cas (*maṯal*) d'Adam. Dieu l'a créé de terre...

XLIII, 57 : « Lorsque le Fils de Marie fut proposé en exemple (*ḍuriba maṯalan*), le peuple d'Israël s'en détourna. »

XLIII, 59 : « Jésus n'est qu'un serviteur que Nous avons comblé de grâce et avons donné en exemple (*maṯalan*) aux enfants d'Israël. »

Paraboles diverses se trouvant, chacune, une seule fois.

Dieu :

XXIV, 35 : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. L'exemple de sa lumière est comme une niche où se trouve un luminaire. Le luminaire est dans un vase de terre. Le vase semblerait être une étoile brillante... »

Cf. plus haut, p. 87, § 15.

Le Coran :

LIX, 21 : « Si Dieu avait fait descendre le Coran sur une montagne, elle se serait affaissée et fendue par respect pour Dieu... »

La bonne parole :

XIV, 29 : Une bonne parole est comparée à un bon arbre dont les racines sont solidement enfoncées dans le sol... Il donne des fruits, chaque saison, par la grâce de son Maître...

Cf. plus haut, pp. 107-108, § 71.

La mauvaise parole :

XIV, 31 : Par contre, une mauvaise parole est comparée à un mauvais arbre...

Cf. plus haut, p. 108, § 71.

Le faux et le vrai :

XIII, 18 : Une assez longue parabole où le faux est comparé à l'écume et la vérité à ce qui est précieux.

Cf. le texte et plus haut, p. 94, § 28.

Les idoles :

XXII, 72 : O hommes ! un exemple a été proposé, écoutez-le : « Ceux que vous invoquez en dehors de Dieu sont incapables de créer une mouche, même réunis à cet effet...

Cf. plus haut, p. 106, § 64.

Les paraboles que Dieu propose sont de toutes sortes :

II, 24 : Dieu n'a pas honte de proposer en exemple un moustique...

Cf. plus haut, p. 106, § 65 et le texte de ce verset.

TABLE DES MATIÈRES

Préface IX
Avant-propos et système de transcription XI
Bibliographie et Abréviations XIII

INTRODUCTION

I. — DEFINITION DE LA METAPHORE. SES DIFFERENTES ESPECES. SES PROBLEMES. SA FAMILLE 1

A. — Définitions de la métaphore :

Par Aristote, Cicéron, Elser 2
Par Marouzeau, Konrad 3

B. — Métaphore esthétique et métaphore du langage courant 3

Métaphore vivante et métaphore morte 4

C. — Problèmes inhérents à l'étude de la métaphore 4

La métaphore voile-t-elle la pensée ? 4
Quel est l'intérêt de l'étude des métaphores dans une œuvre ? 5

D. — Les figures qui s'apparentent à la métaphore 6

La personnification 6
La comparaison 6
La parabole 6
La synecdoque et la métonymie 7
Le symbole 7
Le mythe 8

II. — APERÇU SUR LA RHETORIQUE ARABE 8

A. — *Faṣāḥah* et *balāġah* 8
B. — *'ilm al-bayān* 9
1. *at-tašbīh* 10
2. *al-majāz* 10
a) *ḥaḏf* et *ziyādah* 10
b) *majāz mursal* 11
c) *'isti'ārah* 11
3. *al-kināyah* 12

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE SUR LA MÉTAPHORE DANS LE CORAN

CHAPITRE PREMIER. — **LES TRAVAUX DES AUTEURS ARABES.**

A. — Recherches bibliographiques 17

1. Rummānī 17
2. Ḫaṭṭābī 17
3. Bāqillānī 18

4. Jurjānī 18
5. Baṭalyawsī 18
6. Rāzī 18
7. Ibn Abī al-'Iṣba' 18
8. Sulamī 19
9. Zamlakānī 19
10. Ibn al-Qayyim 19
11. Suyūṭī 20
12. Ibn al-Bundār 20

B. — Analyse des ouvrages de :

a) Bāqillānī 21
b) Jurjānī 24
c) Baṭalyawsī 26
d) Sulamī 27
e) Suyūṭī 31

Conclusion 34

CHAPITRE II. — **LA QUESTION VUE PAR UN OCCIDENTAL** 35

CHAPITRE III. — **LES DIFFICULTES DU SUJET.**

1. Y a-t-il des métaphores dans le Coran ? 40
2. Y a-t-il des textes authentiques antérieurs ou contemporains ? 41
3. Que penser des expressions anthropomorphiques du Coran ? 43
4. Le problème de la chronologie des chapitres du Coran 47
5. Les incertitudes du texte 49

CHAPITRE IV. — **MECANISME DE LA COMPARAISON ET DE LA METAPHORE.**

A. — La comparaison : ses outils 50

§ 1. — *ḫāla, ḥasiba* et *'alima* 50
§ 2. — *ka* 51
§ 3. — *ka-ḏālika* 53
§ 4. — *ka-lladī* 53
§ 5. — *ka-mā* 54
§ 6. — *ka-man* 55
§ 7. — *ka-miṯl* 56
§ 8. — *ka-'anna* 56
§ 9. — Nom verbal circonstanciel 57
§ 10. — *tašābaha* 58
§ 11. — *miṯl* 59
§ 12. — *maṯal* 60
§ 13. — Elatif de comparaison 61
§ 14. — *min* 63
Nature des termes comparés 64
Objet de la comparaison 64

B. — Mécanisme de la métaphore 65
Principaux types de métaphores coraniques 66
Conclusion 70

Deuxième Partie

CLASSEMENT DES FIGURES DU CORAN

Préliminaires 73
Comparaisons inexpressives et métaphores mortes ou incertaines 73

CHAPITRE PREMIER. — **LA NATURE.**

1. Le ciel et les étoiles 78
2. Les divisions du temps 80
3. Les phénomènes et les éléments de la nature 83
4. Les couleurs 94
5. Le paysage 95
6. Les animaux 100
7. Les oiseaux 105
8. Les insectes 106
9. Les végétaux 107
10. Pierres précieuses et métaux 110

Conclusion 111

CHAPITRE II. — **L'HOMME : LES PARTIES DU CORPS HUMAIN.**

1. Termes généraux 112
2. La tête et le visage 114
3. Le cou et le tronc 124
4. Le dos, le flanc, etc 129
5. Les quatre membres 131

Conclusion 137

CHAPITRE III. — **L'HOMME : LES FONCTIONS ET L'ACTIVITE DU CORPS.**

A. — Besoins du corps et activité physiologique 139

1. Nutrition 139
2. Sommeil 142
3. Hygiène 142
4. Stérilité 144
5. Maladie et guérison 144
6. L'âge et la vieillesse 145
7. La vie et la mort 146

B. — Activité physique 147

1. Activité du corps en général 147
2. Activité manuelle 166

C. — Activités spirituelle et intellectuelle de l'homme 188

1. Termes religieux 188
2. Termes intellectuels 191

Conclusion 194

CHAPITRE IV. — **LA VIE SOCIALE.**

A. — Vie familiale 195

1. Les membres de la famille, etc 195
2. L'habitat 197
3. L'intérieur de la maison, chauffage, éclairage 200

B. — Vie sédentaire 202

1. La vie sociale 202
2. L'industrie et ses produits 205
3. L'habillement, la parure, etc 208
4. Les termes se rapportant au commerce 212
5. Les termes d'agriculture 216
6. La navigation 218
7. Les divertissements et les châtiments 218

C. — Vie nomade 219

1. Vie bédouine et pastorale 219
2. Guerre et razzias 222
3. Voies et sentiers, bonne direction et égarement 226

Conclusion 236

CHAPITRE V. — **TROPES DIVERS.**

1. Notion de grandeur..... 238
2. Droiture et tortuosité..... 240
3. Dureté et mollesse..... 240
4. Position des corps..... 241

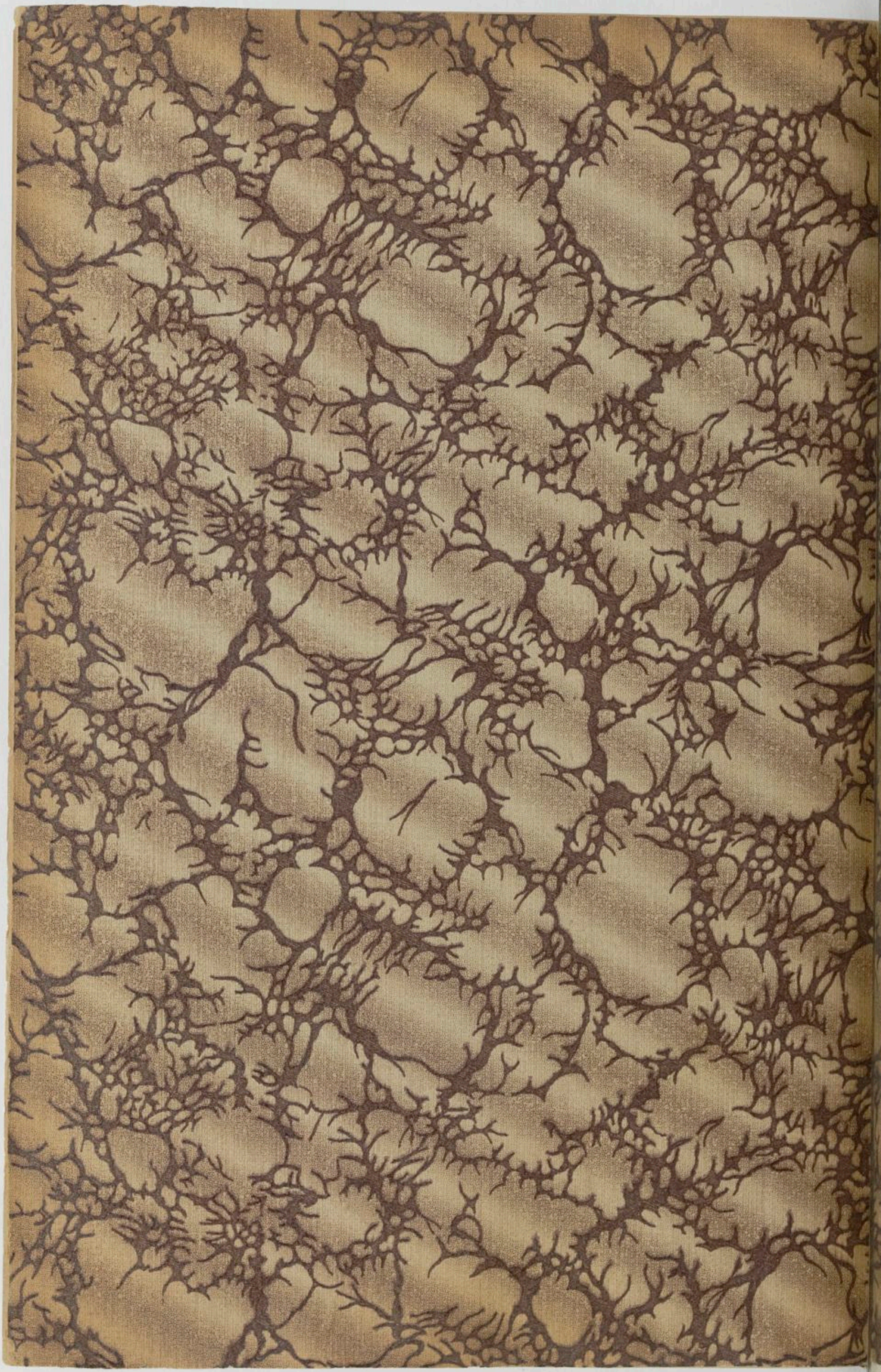
CONCLUSION GENERALE..... 245

Index A. — Mots arabes cités dans le classement..... 251
Index B. — Traduction française des termes de l'index A..... 257
Addenda. — Liste des paraboles du Coran..... 263
Table des matières..... 269

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS R.F.

Imprimerie BIÈRE, 18, rue du Peugue, Bordeaux — 1943
Autorisation n° 15.324

238
240
240
241
245
251
257
263
109
1945



BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE
3 7502 01126664 2