Connotation incomplète

« Al-Qasam »

Le serment

Il importe de souligner que le croyant se définit comme celui qui accepte l'existence de Dieu en l'absence de preuve catégorique. En effet, faute d'éléments irréfutables pour étayer ses affirmations, le croyant recourt au serment divin afin d'inviter à accorder foi à sa parole, de la même manière qu'on croit en Dieu. Dans ce cadre, la foi constitue le socle fondamental. Tel est précisément le rôle du serment divin dans le Coran ; sa signification réside dans une argumentation reposant sur des éléments indéniables afin d'établir des réalités difficiles à démontrer par des preuves scientifiques ou matérielles, lesquelles requièrent une adhésion strictement fondée sur la foi. Ce serment se décompose ainsi en deux parties : la première concerne ce qui ne peut être nié - comme illustré au début de la sourate At-Tariq où il est dit : « Par le ciel et par At-Tariq (intrus) ! Et si tu savais ce qu'est At-Tariq ? C'est une étoile perçante » - afin d'affirmer ensuite la seconde partie, objet du serment exprimée au verset quatre : « Toute âme a un protecteur », réalité inconnue nécessitant uniquement une croyance sincère.

« Al-`Ibāda » et « Ad-Du`ā' »

L'obéissance et l'invocation

Il est essentiel d'opérer une distinction rigoureuse et méthodique entre les notions de « Al-`Ibāda » et « Ad-Du`ā' », en raison des différences substantielles qui les caractérisent. Le terme « Ad-Du`ā' » se rapporte à la divinité ; ainsi, lorsqu'un individu adresse son « Du`ā' » à une entité autre que Dieu, il est alors considéré comme pratiquant le polythéisme par l'association d'autres divinités à Allah, ce qui le qualifie de « Mushrik », c'est-à-dire un non-croyant polythéiste. Cette réalité est explicitement affirmée dans le verset 116 de la sourate An-Nisa : « Quiconque associe d'autres divinités à Allah certes il est loin dans son égarement », indiquant que la croyance en une divinité autre que Dieu conduit inéluctablement à la damnation éternelle si l'individu décède dans cet état. En revanche, le concept d'« Al-`Ibāda » renvoie intrinsèquement à la religion plutôt qu'à la foi directement ; il concerne davantage la notion de seigneurie que celle de divinité proprement dite. Cette distinction trouve son fondement étymologique dans l'origine du mot « Al-`Ibād », pluriel de « Al-'Abd », dérivé du verbe arabe « 'A`bada », signifiant obéir. Par conséquent, affirmer qu'un croyant « 'A`bada » son Seigneur implique qu'il s'engage dans l'observance des commandements émanant du Seigneur en vue d'une récompense spécifique dans l'au-delà. À cet égard, le verset 21 de la sourate Al-Baqara stipule : « Ô gens ! (A`budū) votre (Rabbakum) qui vous a créés », traduit par « Obéissez à votre Seigneur » plutôt que par « Invoquez votre Dieu ». Cela signifie que tous ceux qui respectent les prescriptions religieuses dictées par leur Seigneur afin d'obtenir une rétribution au Jour du Jugement sont considérés comme serviteurs du Seigneur Créateur,

et non simplement comme croyants en Dieu, conformément au verset 63 de la sourate Al-Furqan : « Et les serviteurs d'Arrahman sont ceux qui marchent humblement sur terre, et lorsque les ignorants s'adressent à eux, ils répondent par des paroles de paix…. ». Dès lors, tout croyant qui obéit aux prescriptions religieuses autres que celles dictées par son Seigneur créateur est perçu comme un croyant « Mushrik » ayant associé des seigneurs - non pas des divinités - à Dieu, conformément au verset 21 de la sourate Ash-Shura : « Lui ont-ils fait des partenaires qui leur légifèrent de la religion qu'Allah n'a jamais dictée ? ». Toutefois, ce type spécifique de polythéistes fera l'objet d'un jugement lors du Jour du Jugement afin d'évaluer si leurs bonnes actions suffisent pour accéder au paradis, contrairement aux polythéistes non-croyants condamnés directement à l'enfer pour avoir adoré d'autres divinités. Cette analyse met ainsi en exergue la différence fondamentale entre le terme invocation « Ad-Du`ā' », intrinsèquement lié à la foi, et celui d'obéissance « Al-`Ibāda », spécifiquement rattaché à la sphère religieuse. Ainsi, lorsque Dieu évoque l'association d'une autre divinité que Lui-même, Il affirme comme mentionné précédemment dans le verset 116 de la sourate An-Nisa : « Quiconque associe d'autres divinités à Allah certes il est loin dans son égarement ». Cependant, lorsqu'Il résume ce qu'Il interdit aux croyants, Il déclare dans le verset 33 de la sourate Al-A'raf : « Dis : Mon Seigneur n'a proscrit que les turpitudes manifestes et dissimulées, le péché ainsi que la volonté dépourvue de légitimité », puis ajoute : « et de Lui associer ce dont nul fondement ne prouve qu'Il l'a révélé », faisant référence aux commandements religieux. (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, Voir également les paragraphes intitulés « Dieu et Seigneur » et « Allah et Ar-Rahman »)

« Al-`Ibād » et « Al`abīd »

Les serviteurs et les esclaves

Il convient de souligner avec une rigueur académique méticuleuse que, bien que les termes « Al-`Ibād » et « Al-`abīd » proviennent du même radical verbal, une distinction notable dans leurs connotations justifie leur usage différencié par Dieu. Ces deux expressions dérivent du verbe « 'abada », qui implique une soumission volontaire aux commandements d'une autorité supérieure en vue d'une récompense. Ainsi, Dieu emploie l'expression « Ibād Ar-Rahmān » (les serviteurs d'Ar-Rahmān) au verset 63 de la sourate Al-Furqan : « Et les (Ibād Ar-Rahmān) sont ceux qui marchent humblement sur terre, et lorsque les ignorants s'adressent à eux, ils répondent par des paroles de paix », sans recourir au terme « `abīd Ar-Rahmān ». Cette préférence lexicale souligne que le référent ici concerne des croyants obéissant librement à Ses prescriptions dans l'attente d'une rétribution lors du Jour du Jugement. Cette signification se manifeste également dans le cadre matrimonial évoqué au verset 32 de la sourate An-Nur : « Et épousez les femmes célibataires parmi vous ainsi que les vertueux parmi vos (`Ibād) serviteurs et vos ('Imāa') servantes ». Le terme « `abīd » n'y est nullement utilisé car il désigne plutôt des individus œuvrant volontairement pour un maître en échange d'un salaire - assimilables aux catégories contemporaines telles qu'ouvriers ou employés. Par ailleurs, le féminin pluriel de « 'ibād » est « 'Imāa' », tandis que son singulier est « Amâ », désignant respectivement une ouvrière ou employée.

En revanche, le vocable « Al-`abīd » constitue le pluriel de « `Abd Mamlūk » et non simplement de « `Abd », désignant un serviteur possédé - autrement dit un esclave. Ce sens esclavagiste est explicitement attesté au singulier dans le verset 75 de la sourate An-Nahl : « Allah a établi une analogie concernant un (`Abd Mamlūk), dépourvu de toute capacité », confirmant ainsi qu'il s'agit d'un subordonné asservi. De ce fait, lorsque Dieu évoque les événements du Jour dernier, Il emploie ce type spécifique de serviteur sous la forme plurielle « Al-`abīd » (esclaves), plutôt que celle d'« Al-`Ibād » (serviteurs), comme illustré au verset 182 de la sourate Al 'Imran : « Cela est en raison de ce que vous avez accompli, et il est certain qu'Allah ne fait point d'injustice aux (Al-`abīd) ». Ce passage met en évidence qu'au Jugement dernier l'être humain sera dénué de sa liberté décisionnelle acquise durant son existence terrestre. Cette idée est corroborée par le verset 111 de la sourate Tâ-Hâ qui affirme : « Les êtres seront sous la souveraineté absolue du Vivant, le Gardien vigilant ; quiconque commet une injustice sera inéluctablement voué à l'échec ».

Il apparaît donc clairement que lorsque Dieu emploie dans le Coran des termes tels que « `Ibād » (pluriel) ou « `Abd » (singulier), ainsi que leurs formes féminines plurielle (« 'Imāa' ») ou singulière (« `Amâ »), Il désigne des individus obéissant aux ordres de leur Seigneur ou employeur contre rémunération ; ces derniers étant conceptualisés également comme leurs seigneurs selon la terminologie coranique. À l'inverse, lorsqu'apparaissent les termes pluriels « `abīd » ou singuliers « `Abd Mamlūk », il s'agit d'individus soumis en raison d'un asservissement effectif. Enfin, quand Dieu parle de Lui-même concernant Ses créatures, Il se réfère à celles placées sous Sa miséricorde en tant que Créateur plutôt qu'en tant que propriétaire au sens juridique.

Il est donc essentiel de souligner que, dans chaque verset du Coran traduit en français ou dans d'autres langues étrangères où apparaît le terme « esclave », il convient de comprendre que l'équivalent arabe employé est généralement le mot « Al-`Abd » au singulier, ou son pluriel aux connotations plus larges « Al-`Ibād », qui désignent simplement le concept de « serviteur ». Seuls cinq versets spécifiques utilisent explicitement en arabe la forme plurielle distinctive « Al-`abīd », dérivée du pluriel de « `Abd Mamlūk ». Ces versets sont les suivants : celui déjà mentionné de la sourate Âl 'Imrân, le verset 51 de la sourate Al-Anfal : « Cela résulte de ce que tu as préparé pour toi-même. Et qu'Allah n'est pas injuste envers les (Al-`abīd) », le verset 10 de la sourate Al-Hajj : « Cela provient de ce que tes mains ont fait. Et qu'Allah n'est nullement injuste envers les (Al-`abīd) », le verset 46 de la sourate Fussilat : « Quiconque agit vertueusement le fait pour lui-même ; et celui qui commet un mal en subira les conséquences. Ton Seigneur n'est point injuste envers les (Al-`abīd) » ; enfin, le verset 29 de la sourate Qaf : « La parole ne sera jamais changée auprès de Moi, et Je ne suis point injuste envers les (Al-`abīd) ». Pour une analyse approfondie de cette problématique, il est également pertinent de se référer aux paragraphes traitant des notions relatives à « Vos domestiques », ainsi qu'à ceux abordant les concepts d'« Al-'Abd » et d'« Al-Hùrr ».

« Al-'Abd » et d'« Al-Hùrr ».

Le serviteur et le libre

Comme analysé dans la section consacrée aux termes « Al-`Ibād » et « Al-`abīd », le vocable « Al-`Ibād » fait référence aux serviteurs, tandis que « Al-`abīd » désigne les esclaves. Ainsi, lorsque Dieu emploie le terme singulier « Al-`abd » dans le verset 178 de la sourate Al-Baqara : « Ô vous qui avez cru, il vous a été prescrit la compensation lors des assassinats : (Al-Hùrr) par (Al-Hùrr), (Al-`Abd) par (Al-`Abd) et la femelle par la femelle », il s'agit d'évoquer l'individu commettant un meurtre sous ordre d'autrui en échange d'une rémunération, et non pas l'esclave agissant librement. Dans cette optique, celui qui réalise l'acte homicide sur instruction d'un tiers est considéré comme « Al-`abd» (le serviteur) et doit répondre personnellement de ses actes indépendamment de celui qui l'a mandaté. À l'inverse, lorsque l'assassin agit de sa propre initiative, il est qualifié d'« Al-Hùrr » (le libre dans sa décision) et engage pleinement sa responsabilité pénale sans possibilité de substitution. Autrement dit, si l'auteur du meurtre agit de manière autonome, il est tenu responsable devant l'État en tant qu'individu libre. En revanche, si l'homicide découle d'un ordre reçu, c'est celui ayant exécuté cet ordre - le serviteur - qui doit être poursuivi par les instances judiciaires. Cette règle s'applique également aux femmes ; qu'elles aient agi spontanément ou sous directives extérieures, elles doivent être poursuivies individuellement par les autorités compétentes. En conclusion, toute personne auteur d'un homicide assume une responsabilité personnelle exclusive et ne peut être remplacée ni exonérée par une substitution effectuée par autrui. Il convient enfin de souligner que ce verset fut révélé à une époque où un coupable riche ou jouissant d'une position sociale élevée pouvait échapper à la condamnation en se faisant substituer par un individu socialement moins important. Pour une analyse approfondie de cette problématique, il est également pertinent de se référer aux paragraphes traitant des notions relatives à « la compensation », ainsi qu'à ceux abordant les concepts d'« Al-`Ibād » et d'« Al`abīd ».

« Al-Ilah » et « Ar-Rabb »

Dieu et Seigneur

Il est essentiel de souligner les distinctions sémantiques entre les termes « Al-Ilah », désignant Dieu, et « Ar-Rabb », signifiant Le Seigneur. Le vocable « Ar-Rabb » renvoie à une entité active dotée de la liberté d'action, qui crée, établit des lois auxquelles on se conforme, juge, entre autres fonctions. Dans ce cadre, Dieu qualifie toute entité émettant des ordres envers autrui par le terme « Ar-Rabb », comme en témoigne le verset 50 de la sourate Youssouf : « Et le roi dit : "Apportez-le-moi." Lorsqu'il lui arriva, le messager dit : "Retourne auprès de ton seigneur (Rabb) et demande-lui pourquoi ces femmes ont cessé leurs dires" ». En revanche, celui qui obéit à ce Seigneur est désigné par l'appellation « Al-'Abd », c'est-à-dire serviteur, mais non comme un « 'Abd Mamlūk », esclave. C'est pourquoi, lorsqu'Allah évoque les croyants Lui obéissant, Il emploie dans le verset

31 de la sourate Ibrahim l'expression suivante : « Dis à Mes 'Ibâd (serviteurs) qui ont cru d'accomplir la prière et de dépenser secrètement et publiquement de ce que Nous leur avons attribué avant qu'arrive un jour où il n'y aura ni pacte ni amitié », sans recourir au terme « 'Abîd » (esclaves).

Par ailleurs, étant donné que le terme seigneur « Ar-Rabb » peut référer tant à une entité divine qu'humaine, il est mentionné dans le verset 21 de la sourate Al-Baqara : « Ô gens ! Obéissez à votre (Rabbakum) Seigneur qui vous a créés », afin de préciser que l'obéissance religieuse doit être exclusivement réservée au Seigneur créateur divin « Al-Ilah », dérivé du verbe « alaha », désignant l'entité suprême invisible vers laquelle les individus peuvent se tourner pour chercher refuge. Par conséquent, tout Dieu (Allah) est un Seigneur, mais tout seigneur n'est pas nécessairement un dieu puisqu'il peut être humain. Cette distinction souligne la nature spécifique et exclusive du Seigneur divin comparativement à celle plus large de seigneurie impliquant une obéissance directe pouvant concerner également des êtres humains. Ce principe est illustré dans le verset 31 de la sourate At-Tawbah : « Ils ont pris leurs rabbins et leurs moines pour seigneurs en dehors d'Allah », où Allah condamne ceux qui accordent obédience à leurs religieux comme s'ils étaient leur créateur.

Cette analyse permet ainsi de comprendre que l'adoration - entendue comme soumission absolue dans le domaine religieux - concerne uniquement le Seigneur divin. Dès lors, pour qu'un croyant soit considéré pieux, il doit accomplir strictement ce que son Seigneur divin lui a prescrit conformément au verset 21 de la sourate Al-Baqarah : « Ô gens ! Obéissez à votre Seigneur qui vous a créés ». De surcroît, il ne doit invoquer que son Dieu unique tel qu'indiqué dans le verset 17 de la sourate Al-Mu'minun : « Quiconque invoque aux côtés d'Allah une autre divinité sans disposer d'aucune preuve légitime verra son jugement réservé exclusivement à son Seigneur. Il est certain que les mécréants ne connaîtront jamais le succès ». Pour une analyse approfondie de cette problématique, il convient également de consulter les paragraphes traitant des notions relatives à « Allah et Ar-Rahman », ainsi que ceux abordant les concepts de « Les serviteurs et les esclaves »

« Allah » et « Ar-Rahman »

Au sein des deux termes distincts — Dieu et Seigneur — (voir les paragraphes « Al-Ilah » et « Ar-Rabb »), deux appellations différentes sont identifiées : « Allah » désigne le nom propre du Dieu unique, tandis que « Ar-Rahman » se réfère au titre de Seigneur. Cette distinction est clairement mise en évidence dans le verset 90 de la sourate Tâ-Hâ : « Et Aaron leur dit auparavant : "Ô mon peuple ! Vous avez été éprouvés par lui ; certes votre Seigneur est Ar-Rahman" », ainsi que dans le verset 98 de la même sourate : « Votre unique Dieu est Allah ; il n'existe aucune divinité en dehors de Lui ; Sa connaissance embrasse l'ensemble des choses ». De ce fait, dans le verset 110 de la sourate Ar-Rahman, Dieu souligne explicitement la possibilité de L'invoquer sous l'une ou l'autre dénomination en déclarant : « Dis : Invoquez Allah ou invoquez Ar-Rahman ; peu importe comment vous L'invoquez, c'est à Lui qu'appartiennent les meilleurs noms ». Par conséquent,

étant donné que chaque divinité est considérée comme un seigneur, le terme « Allah » est systématiquement employé pour désigner le concept général affirmant qu'il n'existe aucune divinité hormis Allah. Cette compréhension justifie l'injonction divine récurrente : « Croyez en Allah et au Jour dernier », laquelle traduit une intégration intrinsèque des notions de divinité et de seigneurie. À titre d'exemple, la sourate Hud, verset 61, énonce : « Et à Thamūd, leur frère Saleh dit : Ô mon peuple, adorez Allah ; vous n'avez point d'autre dieu que Lui », attestant ainsi que le terme « Allah » intègre simultanément les notions de divinité et de seigneurie. De surcroît, en tenant compte du fait que l'obéissance peut également être dirigée envers un maître humain, il est spécifiquement souligné dans ce même verset : « Vous n'avez point d'autre dieu que Lui ». (Voir les paragraphes relatifs à « l'obéissance et l'invocation »).

« Mā Malakat 'Aymānukum »

Domestiques

Il importe de souligner que l'expression « Mā Malakat 'Aymānukum » ne correspond en aucun cas aux interprétations traditionnelles qui lui sont souvent attribuées. Certains auteurs ont à tort avancé qu'elle désigne les femmes captives issues des conflits armés, ce qui constitue une erreur manifeste, car dans un tel contexte, le terme approprié aurait été « mā ghanimtum », comme l'indique explicitement le verset 41 de la sourate Al-Anfal : « Sachez que le cinquième de ce que vous avez acquis comme butin (mā Ghanimtum) revient à Allah, au messager, aux proches parents, aux orphelins, aux nécessiteux et aux sans-abri ». Il convient de noter avec insistance que les femmes ne sauraient en aucune circonstance être assimilées à du butin. Par ailleurs, certains exégètes ont incorrectement suggéré que cette expression se réfère aux esclaves ; cette hypothèse est également infondée puisque Dieu aurait alors utilisé explicitement les termes « Al-'abīd » (esclaves) ou « Mā Malakatum » (ce que vous possédez) plutôt que « Mā Malakatum 'Aymānukum ». Il convient de souligner avec rigueur qu'aucun individu, qu'il soit homme ou femme, ne saurait être assimilé à un simple bien matériel. En conséquence, lorsqu'il est question d'êtres humains, la terminologie divine employée est « Mā Malakatum 'Aymānukum » et non « Mā Malakatum », ce dernier terme étant réservé aux objets tels que le bétail. Ce point est notamment illustré dans le verset 71 de la sourate Yâ-Sîn qui énonce : « N'ont-ils pas observé que Nous avons créé pour eux, à partir de ce que (Nos mains) ont façonné, des bestiaux dont ils sont les propriétaires légitimes (Mālikūn) ».

Pour comprendre pourquoi Dieu utilise spécifiquement l'expression « Mā Malakatum » suivie de « 'Aymānukum » lorsqu'il fait référence aux êtres humains - formulation qu'Il a créée -, il convient d'examiner certains exemples coraniques. Lorsqu'Il évoque la conclusion d'un traité entre deux parties, Il emploie le terme « Aqqadtum » suivi de « Al-'Aymān ». Le mot « Al-Ayman » signifie littéralement l'avant-bras tandis que le verbe « Aqqadtum » signifie nouer ; cette locution symbolise métaphoriquement l'obligation morale d'honorer les engagements contractuels. Cette symbolique puise son origine dans la coutume consistant à sceller un accord par une poignée de main.

Ainsi, lorsque Dieu utilise l'expression complète « Mā Malakatum 'Aymānukum » au lieu de simplement dire « Mā Malakatum », Il désigne généralement des êtres humains placés sous notre tutelle et avec lesquels nous avons conclu un pacte - directement ou par l'intermédiaire de leurs proches - afin qu'ils travaillent et résident chez nous contre rémunération. C'est pourquoi Il privilégie précisément la formule « Mā Malakatum 'Aymānukum », désignant ceux qui sont sous votre responsabilité plutôt que le terme plus général et inapproprié pour les humains qu'est « Mā Malakatum ». Un exemple corroborant cette interprétation figure au verset 25 de la sourate An-Nisa traitant du mariage : il y est dit : « Et quiconque parmi vous ne peut se permettre d'épouser des femmes protégées et croyantes », puis il ajoute : « alors [qu'il épouse] parmi les jeunes croyantes de (Mā Malakatum 'Aymānukum) ». Cela signifie qu'il est licite d'épouser les servantes croyantes vivant sous votre toit et dont vous assumez pleinement la charge matérielle et morale - ce qui les distingue des femmes protégées (il convient ici d'approfondir la notion même de "femmes protégées"). De surcroît, ce passage poursuit par une injonction importante : « Épousez-les avec la permission de leurs familles et donnez-leur leur dot convenablement », confirmant ainsi que l'expression ne saurait en aucun cas s'appliquer ni aux femmes captives issues des conflits armés ni aux femmes esclaves ; autrement dit, Dieu n'aurait pas prescrit l'accord familial ni le versement d'une dot si tel avait été le cas. En outre, il importe également de relever que l'expression « Mā Malakatum 'Aymānukum » ne désigne pas exclusivement des femmes comme cela est communément admis mais peut aussi concerner des hommes.

Enfin, en distinguant deux catégories distinctes parmi les serviteurs ou employés - ceux exerçant leur activité chez autrui sans cohabitation et ceux résidant au domicile de leur employeur - Dieu a choisi d'employer le terme générique « Ibādukum » pour désigner la première catégorie, tandis qu'Il utilise l'expression spécifique « Mā Malakatum 'Aymānukum » pour qualifier la seconde. Cette distinction implique que tous les individus relevant du statut « Mā Malakatum 'Aymānukum » (domestiques) sont considérés comme vos « Ibādukum » (serviteurs), mais inversement, tous vos « Ibādukum » ne font pas nécessairement partie des « Mā Malakatum 'Aymānukum ». Pour une analyse approfondie de cette problématique complexe, il est également pertinent de consulter les sections traitant respectivement des notions relatives aux « esclaves et serviteurs » ainsi qu'à celle concernant « le bras et la main ».

« Al-'Ummī »

Celui qui ignore

Il est essentiel de souligner avec précision que le terme « Al-'Ummī » employé dans le Coran ne se limite pas exclusivement à désigner un individu incapable de lire et d'écrire, mais englobe également celui qui n'a jamais été exposé à une forme particulière de savoir. Cette notion renvoie ainsi aussi bien à l'analphabétisme qu'à toute autre sphère du savoir. Lorsque Dieu qualifie le Prophète d'« Al-'Ummī », comme indiqué au verset 157 de la sourate Al-A'râf : « ceux qui suivent le Messager, le Prophète (Al-'Ummī) », cette qualification ne doit en aucun cas être interprétée comme une indication d'ignorance du Prophète en matière de lecture et d'écriture. En effet, une telle hypothèse supposerait que l'ensemble des Arabes étaient dépourvus de ces compétences,

ce qui est explicitement contredit par le verset 2 de la sourate Al-Jumu‘ah : « C’est Lui qui a envoyé parmi les (Al-'Ummīyīn) un Messager issu d’eux, leur récite Ses versets, les purifie et leur enseigne le Livre et la sagesse ». Ce passage démontre clairement que tous les Arabes étaient désignés comme « 'Ummīyīn » en raison de leur ignorance préalable concernant la vérité divine, et non en référence à leur capacité de lecture, comme l’indique la dernière partie du verset : « alors qu’ils étaient auparavant manifestement égarés ». Une situation analogue est relevée dans le verset 7 de la sourate Ad-Duḥā adressé directement au Messager : « Et Il t’a trouvé égaré et Il t’a guidé ». Cette réalité s’explique par le fait que Dieu n’avait jusqu’alors jamais envoyé un messager arabe ni révélé un livre en langue arabe avant le Coran, conformément au verset 6 de la sourate Yā Sīn : « Ou prétendent-ils qu'il l'a inventé ? Bien au contraire, il s'agit de la vérité émanant de ton Seigneur, afin que tu avertisses un peuple qui n'avait reçu aucun avertisseur avant toi, dans l'espoir qu'ils puissent ainsi être informés ». Cette même condition concerne également le Messager selon le verset 52 de la sourate Ash-Shura : « C’est ainsi que Nous t’avons inspiré un esprit provenant de Notre ordre ; tu ne possédais aucune connaissance du livre ni de la foi ».

Par conséquent, dans le Coran, les termes « Al-'Ummī » au singulier et « Al-'Ummīyūn » au pluriel désignent des individus ignorant la véritable essence du message divin pour diverses raisons. Cette méconnaissance peut résulter soit de l’absence d’un texte sacré dans leur langue maternelle, soit de l’adhésion à un écrit révélé dans une langue étrangère qu’ils ne maîtrisent pas. Elle peut également découler d’une croyance en un livre révélé dans leur propre langue tout en restant analphabètes ou encore d’une capacité à lire et écrire sans toutefois s’engager dans une étude approfondie suffisante pour éviter une dépendance totale aux autres. À cet égard, Dieu affirme au verset 78 de la sourate Al-Baqara : « Parmi eux figurent des ('ummīyīn) qui ne connaissent le Livre que par ouï-dire et l’acceptent sans aucune preuve », indiquant ainsi leur adhésion passive aux paroles d’autrui sans en saisir pleinement la portée. Par conséquent, Dieu ajoute immédiatement : « Malheur à ceux qui élaborent des lois par leurs propres initiatives puis prétendent qu’elles émanent de Dieu afin d’en tirer un avantage personnel dérisoire. Ils encourent la condamnation tant pour les préceptes instaurés que pour les bénéfices obtenus ».

« Al-Ladhīna 'Ūtū Al-Kitāb »

Ceux qui ont reçu le livre

Il importe de souligner que chaque communauté à laquelle un messager a été envoyé dans sa langue propre est considérée comme une collectivité détentrice d’un Livre sacré, désignée dans le Coran par l’expression « Al-Ladhīna 'Ūtū Al-Kitāb » (ceux qui ont reçu le Livre). Dans ce cadre, le verset 5 de la sourate Al-Ma’idah énonce : « Aujourd’hui, les bonnes choses vous sont permises, et la nourriture de ceux qui ont reçu le Livre (Al-Ladhīna 'Ūtū Al-Kitāb) est licite pour vous, ainsi que votre nourriture leur est licite ; et les femmes protégées parmi les croyantes et les femmes protégées parmi ceux qui ont reçu le Livre avant vous », faisant explicitement référence aux communautés associées respectivement à la Torah, à l’Évangile et au Coran. Cependant, au sein de chacune de ces communautés coexistent deux catégories distinctes : celles qui ne saisissent

pas pleinement la vérité divine révélée dans leur Livre et celles qui en possèdent une compréhension claire ; c'est pourquoi Dieu emploie des terminologies différenciées. Le terme « Ahl Al-Kitāb » désigne ceux qui lisent leur Livre dans sa langue originelle avec une compréhension claire, comme l'illustre notamment le verset 109 de la sourate Al-Baqara : « Beaucoup parmi les (Ahl Al-Kitāb) aimeraient bien te faire revenir, après ta foi, à l'incroyance ». En revanche, les individus ignorant la véritable nature du message contenu dans leur Livre se voient attribuer l'appellation « Al-'Ummīyūn », conformément au verset 78 de cette même sourate : « Parmi eux se trouvent des ('Ummīyūn) qui ne connaissent le Livre que par ouï-dire et l'acceptent sans avoir aucune preuve ».

Au sein de ces trois communautés, certaines personnes adhèrent pleinement aux versets de leurs Livres sacrés respectifs tandis que d'autres en rejettent certains passages. Afin de distinguer ces catégories, le Coran utilise des expressions spécifiques. Par exemple, lorsqu'il s'agit d'individus qui lisent leur Livre et comprennent tous ses versets mais en récusent néanmoins quelques-uns, on rencontre l'expression « Ceux qui ont mécru parmi les « Ahl Al-Kitāb », comme illustré dans le verset 105 de la sourate Al-Baqara : « Ceux qui ont mécru parmi les (Ahl Al-Kitāb) et les polythéistes ne souhaitent en aucun cas qu'un bien provenant de votre Seigneur vous soit révélé ». À l'inverse, pour désigner les juifs et chrétiens acceptant sans réserve l'intégralité des versets de leur Livre ainsi que le message prophétique Mohammed, Dieu emploie l'expression « Al-Ladhīna 'Ūtū Al-`Ilm », signifiant littéralement « ceux qui ont véritablement reçu le savoir ». Cette notion est explicitement mise en évidence dans le verset 6 de la sourate Saba : « Et (Al-Ladhīna 'Ūtū Al-`Ilm) reconnaissent que ce qui t'a été révélé par ton Seigneur est une vérité incontestable guidant ainsi vers le chemin du Tout-Puissant, Digne de louange ». Par ailleurs, lorsque Dieu fait référence à des individus non seulement convaincus par l'ensemble des versets et messages divins mais également engagés dans une étude approfondie et rigoureuse du savoir révélé, il recourt à l'expression « Ar-Rāsikhūna Fī Al-`Ilm », conformément au verset 7 de la sourate Âl 'Imrân : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre composé de versets parfaitement structurés dont certains sont originaux tandis que d'autres présentent des similitudes. Ceux dont l'esprit penche vers l'égarement s'attachent à ces ressemblances afin de semer la discorde et d'en interpréter arbitrairement les raisons ; cependant seule Dieu en connaît la véritable raison. Quant aux (Ar-Rāsikhūna Fī Al-`Ilm), ils affirment : "Nous croyons en ces ressemblances ; tout émane de notre Seigneur." ». Il convient enfin d'insister sur ce point essentiel qu'à chaque verset où Dieu mentionne « Al-Ladhīna 'Ūtū Al-`Ilm » et « Ar-Rāsikhūna Fī Al-`Ilm », il fait explicitement référence au savoir (« `Ilm ») transmis par la Torah, l'Évangile ainsi que le Coran. (Voir paragraphe consacré à « Al-'Ummīyūn »).

« Yathunnu » et « Yu'uminu »

Présumer et croire

Il importe de souligner que la signification du verbe « Thanna » dans le Coran diffère notablement de celle généralement attribuée dans l'arabe vernaculaire, où il exprime habituellement une incertitude ou une simple hypothèse. Dans le cadre coranique, ce terme s'inscrit dans les règles linguistiques de l'arabe classique et revêt le sens d'« accepter comme vrai sans preuve », conduisant exclusivement à la foi. Ainsi, lorsque Dieu évoque les croyants, Il emploie le verbe « Yu'uminu » (croire), comme en témoigne le début du verset 4 de la sourate Al-Baqara : « Et ceux qui croient en ce qui t'a été révélé ainsi qu'en ce qui a été révélé avant toi ». Il précise ensuite : « Et quant à l'au-delà, ils en ont une certitude absolue », signifiant que la foi consiste à admettre sans preuve. Par ailleurs, puisque le croyant est celui qui est certain de la résurrection dans l'au-delà sans preuve tangible, Dieu recourt au verbe « Yathunnu » dans le verset 46 de la sourate Al-Baqara : « Ceux qui (yathunnun) qu'ils rencontreront leur Seigneur et qu'à Lui ils retourneront ». De ce fait, dans le langage coranique, « Yathunnu » désigne une certitude dépourvue de preuve matérielle et non une simple supposition, usage réservé exclusivement à Dieu. C'est pourquoi Dieu privilégie fréquemment l'expression « ceux qui croient en Dieu et au Jour dernier » plutôt que « ceux qui savent », car la foi en Dieu se manifeste par une conviction absolue envers tout ce qu'Il proclame.

En outre, concernant le refus opposé par Pharaon face à Moïse, il est déclaré au verset 37 de la sourate Ghafir : « J'(athunnu) qu'il ment », traduisant une certitude fondée sur un postulat dénué de preuve formelle. De même, lorsque Dieu évoque des événements futurs, Il utilise également le verbe « Thanna » à propos des croyants, comme illustré au verset 7 de la sourate Al-Haqqa : « J'étais sûr (thanantu) que j'allais faire face à mon jugement », démontrant ainsi que le croyant accepte pour vérité tout ce que Dieu énonce, renforçant sa foi en Sa parole. Par ailleurs, ce verbe qualifie également ceux qui adhèrent aveuglément aux propos émanant de leurs chefs religieux sans examen critique préalable ; tel est notamment le cas au verset 78 de la sourate Al-Baqara : « Parmi eux se trouvent des ignorants (ummiyun) qui ne connaissent le Livre que par ouï-dire et l'acceptent sans aucune preuve (yathunnun) ». Dès lors, accepter comme vrai les paroles d'autrui sans preuves équivaut à un assentiment quasi divin ; c'est pourquoi Dieu recommande expressément d'éviter toute acceptation infondée afin de prévenir toute transgression morale, conformément au verset 12 de la sourate Al-Hujurat : « Ô vous qui avez cru, évitez nombre de conjectures (at-thannu), car une partie des conjectures constitue un péché ». Pour une analyse approfondie sur cette thématique, voir le paragraphe intitulé « Celui qui ignore ».

« Âlima » et « Thakara »

Mettre en évidence et être au courant

Il est essentiel de souligner que le concept du verbe « Âlima » dans le Coran diverge de son usage courant en arabe, où il signifie l'acquisition d'une connaissance ou d'une conscience concernant ce qui était auparavant inconnu. En effet, lorsque Dieu souhaite exprimer cette idée, Il emploie le verbe « Thakara », comme en témoigne le verset 42 de la sourate Youssef : « Et il dit à celui qu'il croyait être sauvé d'entre eux : parle de moi (thkurnī) auprès de ton Seigneur », car le maître de celui destiné à sortir de prison ignorait la présence de Youssef en détention. Par ailleurs, Allah précise : « Alors, Satan lui fit oublier d'en parler (yathkura) à son Seigneur, et il demeura en prison plusieurs années », ce qui souligne que l'oubli humain constitue une forme d'ignorance. Cette même notion se retrouve dans le verset 63 de la sourate Al-Kahf : « En vérité, j'ai oublié le poisson, et nul ne m'a fait oublier cela si ce n'est le diable lorsqu'il m'a empêché de m'en souvenir (aThkur) ». C'est pourquoi la partie du cerveau responsable du stockage des informations est désignée en arabe par le terme « Thakira » (mémoire).

En ce qui concerne le terme « Âlima » dans le Coran, selon l'arabe classique, il renvoie à l'établissement certain de la vérité des choses par une preuve tangible et non à la prise de conscience après ignorance. Ainsi, au verset 94 de la sourate Al-Ma'ida, il est indiqué : « Ô vous qui avez cru, Allah vous mettra assurément à l'épreuve par une partie du gibier que vos mains et vos lances atteindront, afin qu'Il mette en évidence (yâlam) celui qui Le craint véritablement sans L'avoir vu », ce qui manifeste que Dieu soumet les êtres humains à une épreuve pour établir concrètement leur degré réel de crainte envers Lui malgré Son invisibilité.

Cette idée est également formulée dans le verset 3 de la sourate Al-Ankabut où Dieu déclare : « Nous avons soumis à l'épreuve ceux qui les ont précédés ; ainsi, Allah distingue clairement (yaâlam) entre ceux qui proclament la vérité et ceux qui profèrent le mensonge ». Sur cette base similaire, Dieu affirme aussi au verset 43 de la sourate Al-Baqara : « Si Nous avons modifié la direction de la qibla vers laquelle tu te tournais, c'était afin de distinguer clairement (naâlam) ceux qui suivent le Messager de ceux qui s'en détournent », mettant ainsi en exergue que ce changement d'orientation spirituelle constitue un moyen primordial pour révéler les croyants sincères face aux hypocrites.

Il en découle une distinction fondamentale entre les verbes « Âlima » et « Thakara », justifiant ainsi l'absence d'attribut correspondant au second lorsqu'il est appliqué à Dieu dans le Coran. Effectivement, Dieu ne peut ni ignorer ni oublier ; Il établit par une preuve manifeste les vérités des choses ainsi que ce que les êtres humains ignorent. Par exemple, un individu peut affirmer croire en Dieu ou Le craindre ; cependant ces paroles ne sont considérées par Dieu que si elles sont corroborées par des actes tangibles. C'est pourquoi Dieu s'attribue exclusivement le verbe « Âlima » et non « Thakara », étant qualifié d'« Al-Âlim » plutôt que d'« At-Thakir ».

« Shirk » et « Kufr »

Le polythéisme et la mécréance

Il est essentiel de procéder à une distinction rigoureuse entre les notions de polythéisme (Shirk) et d'incroyance (Kufr). Le polythéisme découle d'une méconnaissance de la réalité, tandis que l'incroyance émane d'une conscience éclairée et d'un savoir avéré. Néanmoins, un individu ignorant ne peut être qualifié de polythéiste que s'il adhère sans discernement aux affirmations des prétendus savants qu'il considère comme détenteurs du savoir, conformément au verset 6 de la sourate At-Tawba : « Et si l'un des (Mushrikīn) cherche refuge auprès de toi, accorde-lui protection jusqu'à ce qu'il ait entendu la parole d'Allah, puis guide-le vers ce qui lui procure un sentiment de sécurité, car ce sont des personnes ignorantes de la vérité. » De même, le verset 78 de la sourate Al-Baqara précise : « Parmi eux figurent des ignorants qui ne connaissent le Livre que par ouï-dire ; ils l'acceptent sans avoir la moindre preuve ». En revanche, celui qui possède une connaissance authentique des vérités religieuses est considéré comme mécréant (kāfir) uniquement s'il rejette certaines vérités divines, ajoute ou nie leur contenu, comme l'indiquent les versets 68 de la sourate Al-Ankabut : « Qui est plus injuste que celui qui invente contre Allah un mensonge ou qui dément la vérité lorsqu'elle lui vient ? N'y a-t-il pas pour les (kāfirīn) mécréants un châtiment humiliant en enfer ? », ainsi que le verset 83 de la sourate An-Nahl : « Ils reconnaissent bien les bienfaits d'Allah puis ils les renient ; la plupart d'entre eux sont (kāfirīn) mécréants. » Par conséquent, lorsque Dieu évoque les Juifs ayant nié avec pleine conscience les versets annonçant l'avènement du Messie 'Isa (Jésus) et Muhammad, tout en mentionnant ceux qui les ont suivis par ignorance, cela apparaît dans le verset 6 de la sourate Al-Bayyina : « Ceux qui ont mécru parmi les gens du Livre et les polythéistes seront dans le feu de l'Enfer, où ils demeureront éternellement. Ce sont eux les pires des créatures ».

Il ressort donc que le polythéiste typique est celui qui ignore la vérité révélée dans son Livre sacré et se fie exclusivement aux détenteurs du savoir - c'est-à-dire à ceux qui se présentent comme guides religieux au sein des diverses communautés. Pour cette raison, Dieu associe fréquemment ces deux catégories - mécréants et polythéistes - selon cet ordre précis afin d'indiquer qu'il ne saurait y avoir polythéisme sans incrédulité préalable ; cette relation est également soulignée dans le verset 105 de la sourate Al-Baqara : « Ceux qui n'ont pas cru parmi les gens du Livre ainsi que les polythéistes ne souhaitent nullement qu'un bien descende sur vous de la part de votre Seigneur ». Sur cette base coranique, Dieu met en garde ses guides contre l'établissement arbitraire de lois fondées sur leurs interprétations personnelles prétendument divines susceptibles d'égarer leurs disciples ; ceci est explicitement rappelé dans les versets 78-79 de la sourate Al-Baqara : « Parmi eux figurent des ignorants qui ne connaissent le Livre que par ouï-dire ; ils l'acceptent sans avoir la moindre preuve. Malheur à ceux qui élaborent des lois par leurs propres initiatives puis prétendent qu'elles émanent de Dieu afin d'en tirer un avantage personnel dérisoire. Ils encourent la condamnation tant pour les préceptes instaurés que pour les bénéfices obtenus ». La condition attribuée à ces polythéistes trouve également écho dans le verset 78 de la sourate An-Najm : « Ils n'en ont aucune connaissance ; ils ne suivent que des conjectures or il est évident que toute conjecture ne saurait remplacer une vérité quelconque ». Pour une étude approfondie, il convient également de consulter les sections consacrées aux notions de «

Polythéisme et mécréance », ainsi que celles traitant des concepts d'« Al-'Ummī » et du « Polythéisme entre la seigneurie et la divinité ».

« Shirk Al-Ilah » « Shirk Ar-Rabb »

Le Polythéisme entre la seigneurie et la divinité

Il est essentiel de différencier deux formes distinctes de polythéisme : l'une relative à la foi, l'autre strictement liée à la sphère religieuse. Lorsqu'une personne invoque une divinité autre qu'Allah, elle est alors considérée comme un polythéiste non croyant. Cette distinction est clairement établie dans le verset 221 de la sourate Al-Baqara : « N'épousez pas les polythéistes tant qu'ils n'ont pas embrassé la foi. En effet, une servante croyante est préférable à une polythéiste même si cette dernière vous attire. De même, ne donnez pas vos femmes en mariage à des polythéistes avant qu'ils ne deviennent croyants. En effet, un serviteur croyant est préférable à un polythéiste malgré l'attrait que ce dernier vous attire ». Ainsi, en cas de décès dans cet état de polythéisme, l'individu est directement destiné à l'enfer sans jugement préalable, car Allah ne juge que ceux qui ont professé la foi en Lui afin d'établir la distinction entre les bénéficiaires du paradis et ceux destinés à l'enfer.

Par ailleurs, certains individus associent des Seigneurs à Dieu, ce qui implique qu'ils professent leur foi en Allah tout en déléguant l'interprétation des affaires religieuses à d'autres personnes, dont ils adoptent les enseignements sans procéder à une vérification rigoureuse de leur validité. Cette problématique est explicitement abordée dans le verset 3 de la sourate Az-Zumar : « La religion appartient exclusivement à Allah ; quant à ceux qui prennent des référents en dehors de Lui, (et disent) nous ne leur obéissons que pour qu'ils nous rapprochent davantage d'Allah. Allah jugera entre eux concernant leurs divergences. En vérité, Allah ne guide pas celui qui est menteur et mécréant ». Dans cette optique, il s'agit d'une forme d'association entre les commandements divins et des ordres humains relevant du domaine religieux. Cependant, cette forme d'association ne constitue pas un polythéisme au sens large puisqu'elle concerne uniquement la sphère religieuse relative à la Seigneurie et non la foi elle-même liée à la divinité. C'est pourquoi, lorsque Dieu énonce les interdictions fondamentales regroupées en cinq catégories, Il déclare dans le verset 33 de la sourate Al-A'raf : « Dis : Mon Seigneur n'a proscrit que les turpitudes manifestes et cachées, le péché ainsi que ce qui manque de légitimité et Lui associer ce dont nul fondement ne prouve qu'Il l'a révélé ; ainsi que le fait d'attribuer à Allah des propos dont vous ignorez la véracité ». Ces interdictions religieuses ciblent exclusivement ceux qui croient en Lui ainsi qu'au Jour dernier. Ainsi, si un croyant décède dans cet état, il est alors considéré comme un croyant polythéiste et Dieu procédera à son jugement afin que ses œuvres révèlent clairement si sa balance penche vers le bien ou vers le mal.

« Al-Kāfirūn» et « Al-Kuffār»

Les mécréants et les athées

Il importe de souligner que le concept de mécréance se divise en deux catégories distinctes, à l'instar de celui du polythéisme. D'une part, on identifie un rejet explicite de l'existence divine ; d'autre part, un refus d'accepter certaines révélations divines ou une attribution erronée et mensongère de propos à Dieu. Autrement dit, une distinction s'établit entre les mécréants non-croyants « Al-Kuffār » et les mécréants croyants « Al-Kāfirūn ». Allah qualifie les premiers par l'appellation « Al-Kuffār », souvent traduite par « athées », en raison de leur reniement tant de Dieu que du Jour dernier. À ce titre, le verset 13 de la sourate Al-Mumtahina précise : « Ô vous qui avez cru, il vous est interdit de prendre pour alliés un peuple envers lequel Allah a manifesté Sa colère ; ceux-ci ont perdu tout espoir concernant l'au-delà, à l'instar des athées (Al-Kuffār) qui désespèrent du retour à la vie des défunts ensevelis ». En revanche, le vocable « Al-Kāfirūn » s'applique aux individus qui croient en Dieu et au Jour dernier mais rejettent un ou plusieurs messagers, certains livres sacrés ou versets spécifiques, ou encore prêtent faussement des paroles à Dieu. Cette réalité est illustrée dans la sourate Al-Kafirun où il est énoncé : « Dis : Ô vous, les mécréants (Al-Kāfirūn), je n'obéis pas à ceux auxquels vous obéissez, et vous ne vous obéissez pas à Celui auquel j'obéis. Je n'obéis pas à ceux que vous avez obéis, et vous n'obéissez point à Celui auquel j'obéis. À vous votre religion, et à moi la mienne ». Ce passage s'adresse notamment aux croyants parmi les juifs ayant instauré une religion divergente de celle prescrite par Dieu en prohibant ce qu'Il n'avait pas interdit et en ordonnant ce qu'Il n'avait pas prescrit, tout en Lui attribuant injustement ces actes. Par ailleurs, Allah avertit dans le verset 79 de la sourate Al-Baqara : « Malheur à ceux qui élaborent des lois par leurs propres initiatives puis prétendent qu'elles émanent de Dieu afin d'en tirer un avantage personnel dérisoire. Ils encourent la condamnation tant pour les préceptes instaurés que pour les bénéfices obtenus ». Dès lors, toute personne niant l'existence de Dieu ainsi que celle du Jour dernier est classée parmi les Kuffār (athées) et sera directement envoyée en enfer sans jugement préalable. Quant à celle qui croit en Dieu et au Jour dernier mais rejette certaines révélations ou prête faussement des commandements religieux à Dieu, elle est considérée comme un kafir (mécréant) et fera l'objet d'un jugement lors du Jour du Jugement où ses actions détermineront si sa balance penche vers le bien ou vers le mal.

«Al-Ghāwīn » « Aḍ-Ḍāllīn »

Les dévies intentionnels et les égarés involontaires

Comme exposé dans la section dédiée aux concepts de « Shirk » et « Kufr », respectivement le polythéisme et l'incroyance, il ressort que l'ignorance d'un individu quant à la vérité peut le conduire au polythéisme, tandis qu'une connaissance approfondie pourrait paradoxalement l'amener à l'incroyance. Dans cette optique, Dieu a introduit deux notions distinctes illustrant ces états : l'égarement involontaire et la déviation volontaire. Lorsqu'une personne fait preuve d'ignorance des vérités fondamentales, elle peut être entraînée par ses passions jusqu'à s'égarer elle-même ou être influencée par les discours d'autrui ainsi que par les tentations sataniques, ce

qui la détourne inconsciemment du droit chemin. À cet égard, Dieu affirme dans le verset 30 de la sourate Al-A'râf : « Un groupe a été guidé, tandis qu'un autre groupe a mérité l'égarement (Aḍ-Ḍalāla). En effet, ils ont pris les Satan pour alliés en dehors de Dieu, et ils croient à tort être bien guidés ».

Inversement, lorsqu'un individu possède une pleine conscience de la vérité mais choisit néanmoins de s'en détourner pour diverses raisons - telles que désobéir à certains commandements religieux, interdire ce que Dieu n'a pas prohibé ou négliger certains ou tous les versets coraniques - comme stipulé dans le verset 68 de la sourate Al-'Ankabut : « Personne n'est plus injuste que celui qui profère un mensonge à l'encontre d'Allah ou qui rejette la vérité lorsqu'elle lui est présentée. Ne sera-t-il pas réservé aux mécréants une demeure en Enfer ? » - cet individu est alors classifié parmi les « Al-Ghāwīn », ceux qui se sont volontairement écartés du droit chemin tout en croyant œuvrer pour le bien. Dès lors, Satan menace d'envoyer en Enfer deux catégories sous son influence : premièrement celles ignorantes de la vérité « Aḍ-Ḍāllīn », conformément au verset 119 de la sourate An-Nisā' : « Et certes Je les égarerai et Je leur inspirerai de fausses espérances », où il incite ces individus à suivre leurs désirs et penchants.

La seconde catégorie rassemble les mécréants disposant d'une connaissance explicite de la vérité, soit les « Al-Ghāwīn » ; c'est pourquoi lorsque Dieu évoque la vengeance exercée par Satan contre l'être humain, Il mentionne au verset 39 de la sourate Al-Hijr : « Il dit : Mon Seigneur, à cause de Ton ordre, qui m'a conduit à Te désobéir, je vais orner aux yeux de Tes serviteurs tout ce qui se trouve sur la terre afin de les détourner collectivement du droit chemin ». Le diable incite donc ces personnes à dévier du droit chemin par diverses tentations, persuadées d'agir justement pour le bien des croyants et d'eux-mêmes. Par conséquent, Adam est considéré parmi les « Aḍ-Ḍāllīn » (égarés involontaires) et non parmi les « Al-Ghāwīn » (dévies intentionnels), puisqu'il a désobéi à l'ordre divin sous l'influence du conseil satanique sans mesurer pleinement les conséquences de son acte, comme indiqué au verset 121 de la sourate Ta-Ha : « Ils en mangèrent tous deux ; alors leurs méfaits leur apparurent, et ils commencèrent à se couvrir avec les feuilles du Paradis. Et Adam désobéit à son Seigneur et s'égara ». Quant à Satan lui-même, il est classifié parmi les « Al-Ghāwīn », c'est-à-dire ceux qui se sont volontairement détournés du droit chemin et non simplement parmi ceux ayant subi un égarement accidentel ; en effet il connaissait parfaitement l'ordre divin relatif à sa soumission envers Adam mais choisit sciemment d'y désobéir. (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé «Le polythéisme et la mécréance »).

« Al-Islam » et « Al-Iman »

L'Islam et la croyance

Il importe de distinguer avec précision les concepts d'« Al-Islam » et d'« Al-Iman », distinction explicitement établie dans le verset 14 de la sourate Al-Hujurat : « Les dogmatiques déclarent :

Nous avons cru (Amanna). Dis-leur : Vous n'êtes pas encore cru ; il serait plus approprié d'affirmer : "Nous avons embrassé l'Islam", car la foi n'est pas encore solidement ancrée dans vos esprits. Si vous observez l'obéissance envers Dieu et Son messager, cela ne diminuera en rien vos œuvres. En vérité, Dieu est Pardonneur et Miséricordieux ». Cette différenciation met en lumière que l'Islam se conçoit principalement comme une reconnaissance volontaire de l'existence du Créateur ainsi qu'une soumission à Sa divinité. Dès lors, toute personne qui admet la divinité de son Créateur et s'y soumet est considérée comme musulmane. Par ailleurs, reconnaître librement une autre personne ou sa position et s'y soumettre constitue également une manifestation de cette soumission dans ce cadre. Ce principe est illustré par le verset 38 de la sourate An-Naml : « Il déclara : "Ô assemblée, lequel parmi vous sera capable de me présenter son trône avant qu'ils viennent à moi en tant que soumis (musulmans) ?" », où Salomon exprime son souhait que ses sujets dirigés par une reine le reconnaissent comme leur souverain unique et obéissent à ses ordres. À défaut, il se réserve le droit de les combattre afin de les contraindre à lui prêter allégeance en qualité de roi ; toutefois, il demeure incapable de leur imposer la reconnaissance divine ni la foi en Dieu, puisque Celui-ci n'impose jamais la croyance aux individus.

Le concept d'« al-iman » succède à celui d'Islam et englobe non seulement la reconnaissance du Créateur, mais également la foi en le Jugement dernier dans l'au-delà. Cette notion incite ainsi l'individu à un engagement profond envers la religion divine afin de se prémunir contre le châtiment ultime. Elle exige un recours réfléchi à la raison pour distinguer le bien du mal, contrairement à l'Islam qui repose sur une adhésion spontanée et simple à Dieu (la foi). Par conséquent, il convient d'affirmer que tout croyant est nécessairement musulman, tandis que tout musulman n'est pas obligatoirement un véritable croyant. En effet, lorsque certains professent leur foi sans manifester une conviction sincère, ils sont considérés comme musulmans, mais pour être considérés comme étant croyants authentiques, il est indispensable de traduire cette croyance par la pratique religieuse afin d'éviter l'Enfer. C'est pourquoi, lorsque Dieu s'adressa à Son messager en lui interdisant de contraindre les croyants à appliquer la religion, Il mentionna au verset 90 de la sourate Yunus : « Si ton Seigneur avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Es-tu donc celui qui contraint les gens », puis Il poursuit : « à être croyants », plutôt que « à ce qu'ils croient », soulignant ainsi que la contrainte dans le domaine religieux révèle et confirme véritablement la foi individuelle ; alors que pour être musulman, il suffit d'une simple adhésion de foi. En conséquence, chaque fois que Dieu prescrit un devoir religieux, Il s'adresse spécifiquement à ceux qui ont adhéré à Sa religion en employant des expressions telles que « Ô vous qui avez cru » ou « Ô croyants », jamais par des formules telles que « Ô ceux qui vous êtes soumis (aslamtum) » ou « Ô musulmans ».

Néanmoins, au moment ultime qu'est la mort - comme indiqué dans le verset 101 de la sourate Yussuf : « Fais-moi mourir en tant que musulman et joins-moi aux justes » - c'est le terme « musulman » qui est utilisé plutôt que celui de « croyant », soulignant ainsi que l'islam constitue le premier degré conduisant à la foi véritable et représente le fondement essentiel de la religion. Celui qui décède en reniant l'existence divine est considéré comme athée conformément au verset 35 de la sourate Al-Qalam : « Allons-nous traiter les musulmans comme les criminels ? », ses bonnes actions seront alors ignorées et il ira directement en enfer sans jugement préalable selon ce qui est stipulé dans le verset 78 de la sourate Al-Qasas : « Les criminels ne seront pas soumis à

des interrogatoires concernant leurs actes répréhensibles ». En revanche, si un individu meurt tout en reconnaissant librement son Créateur, il bénéficiera alors d'un jugement équitable déterminant son accès au paradis ou son châtiment.

Enfin, il convient de souligner que l'islam est intrinsèquement lié aux concepts fondamentaux de paix et de sécurité, lesquels dérivent linguistiquement du terme arabe « Al-Islam ». Toutefois, tandis que l'islam exprime une posture unilatérale d'obédience divine, les notions mêmes de paix et sécurité impliquent nécessairement une interaction réciproque entre plusieurs acteurs. À cet égard, le verset 61 de la sourate Al-Anfal prescrit explicitement : « Et s'ils inclinent vers la paix (as-silm), incline-toi aussi vers elle », tandis que le verset 24 de la sourate Ar-Ra'd proclame : « Paix (as-salam) sur vous pour votre patience ! Quelle excellente demeure finale ». (Afin de procéder à une analyse approfondie, il convient également de consulter les paragraphes consacrés aux notions relatives aux « Mécréants et athées », ainsi que celui traitant du concept de « Polythéisme entre la seigneurie et la divinité ».)

« As-sujūd» et « Ar- Rukūʿ »

Prosternation et inclinaison

Il est essentiel de souligner que les termes « Ar-Rukūʿ » (inclinaison) et « As-Sujūd » (prosternation) ne se réduisent pas à la simple description d'un mouvement corporel. En effet, le terme « Ar-Rukūʿ » incarne une obéissance totale, tandis que « As-Sujūd » traduit une humilité profonde. Ces actes peuvent revêtir une signification concrète ou symbolique selon le contexte exégétique du verset concerné. Par exemple, dans le verset 43 de la sourate Al-Baqara : « Accomplissez la prière et acquittez la zakât et inclinez-vous (Arka`ū) avec ceux qui s'inclinent », l'inclinaison est appréhendée comme un acte effectif, dépassant le simple geste mécanique, témoignant ainsi de l'exécution par le croyant de la prière et du versement de la zakât conformément aux prescriptions divines sans contestation. De même, lorsque Dieu ordonne aux anges ainsi qu'à Iblis (Satan) de se prosterner devant Adam, comme indiqué au verset 116 de la sourate Tâ-Hâ : « Lorsque Nous dîmes aux anges : Prosternez-vous (Asjudū) devant Adam ! Ils se prosternèrent sauf Iblis qui refusa », il ne s'agit pas ici d'une prosternation physique mais plutôt d'une reconnaissance symbolique de la grandeur divine manifestée par la création d'un être vivant doté de conscience, traduisant ainsi une humilité profonde.

En revanche, lorsque le texte sacré fait référence à une prosternation ou à une inclinaison de nature corporelle, il utilise le verbe « Kharra », signifiant un abaissement physique, suivi soit du terme « as-sujūd », soit du terme « ar-rukūʿ ». Concernant « as-sujūd », celui-ci est mentionné dans le verset 107 de la sourate Al-Isra : « Dis : Croyez-y ou ne croyez pas ; ceux à qui le savoir a été donné auparavant s'abaissent (Yakhirrūna) prosternés (sajidine) avec le menton », ce passage désignant les croyants parmi les Juifs et les Chrétiens qui baissent leur visage jusqu'à toucher leur poitrine lors de la récitation des versets coraniques. De même, pour ce qui est de « ar-rukūʿ », le

verset 24 de la sourate Sad en apporte témoignage : « Et David pensa qu'il avait été mis à l'épreuve. Il implora alors le pardon de son Seigneur, s'abaissa (kharra) incliné (Rāki`an) et se repentit sincèrement ».

Par conséquent, lorsque le terme « as-sujūd » (prosternation) et « ar-rukūʿ » (inclinaison) sont employés par Dieu sans l'ajout explicite du verbe « kharra » (s'abaisser), cela manifeste un commandement d'assujettissement et d'humilité authentiques envers Lui, à moins que le contexte n'indique expressément la réalisation rituelle de la prière. C'est notamment le cas dans le verset 102 de la sourate An-Nisa : « Et quand tu es parmi eux et que tu accomplis pour eux la prière, qu'un groupe d'entre eux se tienne avec toi ; qu'ils prennent leurs armes ; puis quand ils se prosternent (Sajadū), qu'ils soient derrière vous ». Ainsi, ce passage prescrit formellement l'exécution concrète de la prière où le croyant effectue physiquement l'inclinaison (« ar-rukūʿ ») et la prosternation (« as-sujūd ») en signe manifeste d'obéissance exclusive au Seigneur et d'humilité envers Lui seul. Il importe également de souligner que Dieu emploie systématiquement l'expression « inclinez-vous puis prosternez-vous », jamais dans l'ordre inverse, à l'exception notable du verset 43 de la sourate Âl 'Imrân adressé à Marie, mère de Jésus : « Ô Marie ! Sois soumise à ton Seigneur, prosterne-toi (Asjudī) et incline-toi (Arka`ī) avec ceux qui s'inclinent ». Cette particularité explique pourquoi, dans la tradition chrétienne, une prosternation initiale consistant en un abaissement du visage suivi d'un agenouillement est pratiquée.

« Umma wasata » et « As-Salat Al-Wusta»

Il importe de souligner que les termes « Al-Wusta » et « Wassata » présentent une signification proche, dans la mesure où la caractérisation attribuée à la prière correspond à celle conférée à la communauté du Coran. Toutefois, « Wassata » constitue un terme indéfini désignant le type de communauté, tandis que « Al-Wusta » est un terme défini exprimant la nature spécifique d'une prière parmi d'autres. Il convient de préciser que le mot « Wassata », traduit par « milieu » en langue arabe, ne se réfère pas au point central d'une surface délimitée, mais plutôt à l'ensemble de sa surface intérieure ; ainsi, une personne considérée comme étant au milieu d'une surface bornée se trouve en son intérieur et dispose de la liberté de se mouvoir dans cette zone sans franchir ses limites. Par conséquent, l'expression « As-salat al-wousta » incarne une prière ample où le croyant peut invoquer son Seigneur sous toutes formes, à tout moment et dans n'importe quelle situation — debout, assis ou couché — sous réserve toutefois de ne pas transgresser la limite établie par Dieu qui interdit l'invocation d'une autre divinité qu'Allah. Ce type de prière est désigné par le terme « Ad-Dhikr ». C'est dans ce sens qu'Allah déclare dans le verset 103 de la sourate An-Nisa : « Lorsque vous avez accompli la prière, invoquez Allah debout, assis ou couchés sur vos flancs ».

Ainsi, lorsque Dieu qualifie la communauté coranique de « wassata », cela reflète l'étendue considérable des permissions accordées par le Coran en comparaison avec la Torah qui comportait des commandements spécifiques et immuables. À cet égard, Dieu mentionne au verset 286 de la sourate Al-Baqara : « Notre Seigneur, ne nous impose point un fardeau aussi pesant que celui que

Tu as imposé à nos prédécesseurs ». Dès lors, la communauté coranique est définie comme une communauté « wassata », c'est-à-dire bénéficiant d'une liberté élargie quant aux actes licites sans pour autant dépasser les limites prescrites par Dieu — notamment celles interdisant tout préjudice porté à soi-même ou autrui. En conséquence, les dirigeants de cette communauté ont pour responsabilité d'instaurer des lois restreignant cette liberté conformément aux coutumes et traditions sociales. À cet égard, Allah affirme dans le verset 110 de la sourate Âl 'Imrân : « Vous êtes certes la meilleure communauté suscitée pour les gens ; vous ordonnez ce qui est convenable et interdisez ce qui est blâmable tout en croyant en Allah », ainsi que dans le verset 143 de la sourate Al-Baqara : « C'est ainsi que Nous avons fait de vous une communauté wassata ».

« As-Salat » et « Iqamat As-Salat»

La prière et l'accomplissement de la prière

Une distinction significative doit être établie entre les notions d'« As-Salat » (la prière) et d'« Iqamat As-Salat » (l'accomplissement de la prière). Lorsque Dieu évoque le rapport avec Lui dans une perspective générale, Il emploie exclusivement le terme « As-Salat », comme illustré dans le verset 31 de la sourate Maryam : « Et Il m'a rendu béni où que je sois, et Il m'a ordonné (As-Salat) et (Az-Zakat) tant que je vivrai ». Ce passage indique que Dieu a instruit 'Îsâ (Jésus) à instaurer un lien avec Lui sous toutes ses formes, incluant l'exécution des cinq prières quotidiennes. En revanche, lorsqu'Il prescrit l'établissement de la prière spécifiquement réalisée par l'inclinaison et la prosternation, Il utilise l'expression « Iqamat As-Salat» sous ses diverses formes telles que « aqimu as-salat » (accomplissez la prière) ou « aqim as-salat» (accomplis la prière). Par conséquent, lorsque Dieu fait référence aux individus pratiquant ce type précis de relation rituelle, Il recourt au terme « al-muqimi as-salat » (ceux qui accomplissent la prière), plutôt qu'à « al-mussallin » (les priants), ce dernier désignant un concept plus général englobant toutes les formes de prières, notamment la récitation des versets du Livre sacré, la glorification, le repentir et l'invocation — communément appelé (Ad-dhikr). Lorsqu'Il invite précisément à ce type de rappel divin, Dieu emploie l'expression « udhkuru Allah » (Rappelez-vous Allah), au lieu d'utiliser « akimu as-salat » (établissez la prière) ou « sallu » (priez).

Étant donné que Dieu a élaboré Ses versets avec une précision méticuleuse, il est essentiel, pour une compréhension rigoureuse du discours divin, de distinguer clairement les termes « as-salat » et « al-mussallun », qui désignent respectivement « la prière » et « les priants », ainsi que les expressions « ikamat as-salat », « akimu/akim as-salat » et « al-mukimin as-salat », traduisibles par « accomplissement de la prière », « accomplissez/accomplis la prière » et « ceux qui accomplissent la prière ». En somme, cela implique que tout acte d'accomplissement de la prière constitue une forme de prière ; néanmoins, toute manifestation de prière ne correspond pas nécessairement à un accomplissement rituel spécifique.

Ainsi, lorsque Dieu affirme dans le verset 4 de la sourate Al-Ma'un : « Malheur donc aux prieurs (al-mussallin) », il ne s'adresse pas aux croyants qui omettent d'accomplir la prière, comme cela a

parfois été interprété, mais vise plutôt les hypocrites de l'époque prophétique. En effet, ces derniers ne se rapprochaient de Dieu que dans le but d'être vus des fidèles, donnant ainsi l'illusion d'une foi authentique. Cette lecture est étayée par les versets précédant immédiatement ce passage : « As-tu vu celui qui nie la religion ? C'est lui qui repousse l'orphelin et n'encourage pas à nourrir le pauvre », ainsi que par ceux qui suivent : « Ceux qui négligent leur prière (as-salat), ceux qui exhibent ostensiblement leur piété et interdisent ce qui est utile ». De surcroît, cette interprétation trouve un appui supplémentaire dans le verset 142 : « Les hypocrites cherchent à tromper Dieu, alors qu'Il les laisse faire ; lorsqu'ils se lèvent pour la prière (accomplir as-salat), ils se lèvent avec paresse, affectant d'être vus des gens et invoquent (as-salat) rarement Dieu ». (Voir le passage relatifs à «Priez en sa faveur et Il prie en votre faveur »).

« Sallu alayhi » et « yussalli alaykum »

Priez en sa faveur et Il prie en votre faveur

Il est essentiel de souligner que les expressions « Sallu alayhi » et « yussalli alaykum » ne renvoient pas à l'accomplissement de la prière rituelle. En effet, Dieu a établi Ses versets avec une précision rigoureuse, attribuant à chaque terme et expression une signification spécifique. Ainsi, lorsqu'Il emploie des formules telles que « ne faites pas » ou « il vous est interdit », c'est pour marquer distinctement différentes formes d'interdiction, en précisant la nature propre à chacune. Cette distinction s'applique également au concept plus général de la prière en tant que relation avec Dieu ; puisque plusieurs types de prières existent, lorsqu'Il ordonne une prière formelle, Il utilise l'expression « Akimu as-salat », signifiant « accomplissez la prière ». À l'inverse, pour prescrire une forme indirecte de prière qui se traduit par la récitation des versets, des invocations ou des glorifications en tout temps et en toute situation, Il emploie le terme « udhkuru Allah », c'est-à-dire « Rappelez-vous d'Allah », plutôt que « sallu », qui signifie « priez ». (Voir les passages relatifs à « As-Salat » et « Ikamat as-salat »).

Par ailleurs, les invocations constituent intrinsèquement une composante essentielle de la prière générale et englobent deux catégories distinctes : celles relatives aux affaires terrestres et celles exclusivement orientées vers l'au-delà, impliquant uniquement le pardon des péchés et la Miséricorde divine. Ainsi, lorsque Dieu évoque une invocation concernant à la fois ce monde et l'au-delà, Il emploie le terme « oudàu » (invoquez), tandis qu'Il utilise le verbe « sallu » pour désigner les invocations strictement liées à l'au-delà. Cette distinction se manifeste dans des expressions telles que « Sallu alayhi » (priez en sa faveur), « salli alayhim » (prie en leur faveur) ou encore « yussalli alaykum » (Il prie en votre faveur). Un exemple probant apparaît dans le verset 43 de la sourate Al-Ahzâb : « C'est Lui qui, ainsi que Ses anges, (yussalli alaykum) prie en votre faveur afin de vous guider des ténèbres vers la lumière ; Il fait preuve d'une miséricorde profonde envers les croyants. » Ce passage signifie que les anges implorent Dieu pour le pardon de tous ceux qui sont sur terre, incluant naturellement les messagers et prophètes, comme cela est précisé dans le verset 5 de la sourate Ash-Shûrâ : « Et les anges glorifient leur Seigneur par louange et implorent Son pardon pour ceux qui sont sur terre. Certes, Allah est Celui qui pardonne infiniment,

le Tout Miséricordieux ». Lorsque Dieu accepte l'intercession des anges en faveur d'un individu et lui accorde Sa miséricorde, cela équivaut à une prière divine en sa faveur (« yussalli alayhi ») ; invoquer le pardon et la miséricorde représente indubitablement une qualité à la fois angélique et humaine dans ce monde, néanmoins, l'acceptation de cette invocation relève exclusivement de la prérogative divine.

Ainsi, lorsque Dieu énonce dans le verset 103 de la sourate At-Tawbah : « Prends de leurs biens une aumône qui les purifie et les améliore, et adresse des prières en leur faveur », cela fait référence à la prière du Prophète auprès de Dieu afin qu'Il leur accorde pardon et miséricorde — une forme d'intercession. Il précise ensuite : « En vérité, ta prière (salataka) constitue un apaisement pour eux », mettant en évidence que cette invocation pour le pardon est considérée comme une prière en leur faveur distincte de l'exécution formelle de la salat.

Ainsi, il est possible de saisir avec précision la signification du verset 56 de la sourate Al-Ahzab : « En vérité, Allah et Ses anges adressent leurs prières en faveur (yussalluna ala) du Prophète. Ô vous qui avez cru ! Priez en sa faveur (sallu alayhi) et soumettez-vous à cet appel ». Dans ce passage révélé par Dieu, Il n'ordonne pas aux croyants de demander à Allah qu'Il prie en faveur du Prophète selon l'usage courant ; autrement, Il aurait dit : « Demandez à Allah de prier en sa faveur ». Au contraire, Il exhorte les fidèles à adresser eux-mêmes leurs prières en sa faveur concernant l'au-delà, comme le font les anges, non seulement pour le Prophète mais également pour toute l'humanité. Un exemple typique relevant de ce type particulier de salat en faveur du prophète est bien connu parmi tous les croyants appartenant à la communauté coranique ; il concorde pleinement avec ce verset ainsi qu'avec la connotation coranique du terme (sallu) : «Ô Dieu, Maître de cette invocation parfaite et de la prière établie, accorde à Muhammad le moyen (al-Wasilah) et le mérite (al-Fadilah), ainsi que le rang honorable que Tu lui as promis. En vérité, Tu ne manques jamais à Tes promesses». Par cette pratique pieuse sincère, le croyant accomplit directement une prière en faveur du Prophète conformément au commandement divin sans intermédiation ni demande adressée séparément auprès d'Allah afin qu'Il prie Lui-même en sa faveur. Enfin, lorsque Dieu conclut le verset par « wa sallimu taslima », cela met impérativement en évidence l'obligation d'accepter son statut messianique et prophétique, puisque c'est Allah qui l'a désigné comme Messager exclusif, établissant ainsi son authenticité en tant que véritable prophète.

« Ar-Rassul » et « An-nabi »

Le messager et le prophète

Il est essentiel de souligner la distinction fondamentale établie dans le Coran entre les termes « Ar-Rassul » et « An-Nabi », une différenciation également présente dans la langue arabe. Le terme « Ar-Rassul » (messager) désigne toute personne investie de la mission de transmettre un message provenant d'une source spécifique à ceux qui doivent en prendre connaissance, que ce message soit communiqué par écrit ou oralement. Toute altération ou ajout au contenu du message

constitue une trahison manifeste témoignant d'un manque d'intégrité envers l'entité émettrice. Allah évoque cette notion à travers Ses messagers dans plusieurs versets coraniques, notamment au verset 15 de la sourate Yunus : « Lorsque Nos versets explicites leur sont récités, ceux qui ne s'attendent point à Notre rencontre répliquent : Apporte un Coran différent de celui-ci ou modifie-le. Dis-leur : Il ne m'appartient en aucun cas de le modifier de ma propre initiative. Je me limite strictement à ce qui m'a été révélé. Je redoute, en cas de désobéissance envers mon Seigneur, un châtiment d'un jour redoutable ».

Quant au terme « An-Nabi » (prophète) il provient du verbe « nabā », qui signifie être élevé ou supérieur, et non du verbe « nappaa' », signifiant annoncer des nouvelles ; autrement, l'expression correcte aurait été « al-munappii' » et non « An-Nabi ». Dieu utilise donc le terme « An-Nabi » pour souligner le rang élevé attribué à la personne concernée, qu'il s'agisse du Prophète Mohammed ou des autres prophètes, par rapport aux individus ordinaires. Par conséquent, dans le Coran, le terme « prophète » désigne toujours celui dont Allah a élevé la position parmi les hommes ; ainsi déclare-t-Il au verset 79 de la sourate Al-Isra : « Efforce-toi de veiller la nuit (pour contempler le Coran), afin que ton Seigneur te confère une position éminente dans l'au-delà ».

Ainsi, lorsque Dieu utilise l'expression « Rassulu Allah » (messager de Dieu), cela désigne précisément l'individu qu'Il a choisi pour transmettre de manière orale Son message au peuple de son époque. Cette expression souligne que le terme « Ar-Rassul » se réfère exclusivement à la fonction exercée par cette personne, fonction qui prend fin avec son décès, moment où commence la transmission directe du message divin à travers le Coran. En revanche, le terme « prophète » renvoie uniquement au statut ou à la position personnelle, indépendamment de sa mission ; en effet, certaines personnes détenaient ce statut sans pour autant recevoir un message divin. Ainsi, au Jour du Jugement dernier, cet individu sera interrogé exclusivement sur sa mission en tant que messager et non en tant que prophète, conformément au verset 6 de la sourate Al-A'raf : « Nous soumettrons assurément à l'interrogation ceux qui ont reçu des messagers ainsi que les messages eux-mêmes ». Néanmoins, il accédera au Paradis en vertu de son statut de prophète et non en qualité de messager, conformément au verset 69 de la sourate An-Nisa : « Quiconque obéit à Allah et à Son Messager sera compté parmi ceux qu'Allah a gratifiés par Ses bienfaits : les prophètes, les témoins et les vertueux. Quelle compagnie noble ». De ce fait, Dieu emploie systématiquement l'expression conjointe « Allah et le Messager », sans jamais utiliser celle d'« Allah et le Prophète ». Par conséquent, il est essentiel que son peuple lui témoigne un respect dû à sa qualité de prophète comme stipulé dans le verset 2 de la sourate Al-Hujurat : « Ô vous qui avez cru, ne dépassez pas la voix du Prophète et ne lui adressez pas une parole élevée comme vous le faites entre vous afin que vos actions ne soient annulées sans que vous en preniez conscience ».

Par ailleurs, lorsqu'Allah évoque le Messager, Il n'ordonne pas simplement à son peuple d'abaisser la voix mais leur impose un silence absolu, comme cela est explicitement indiqué dans le verset suivant : « Ceux qui restent silencieux en présence du Messager d'Allah sont ceux qu'Allah a attestés pour leur crainte (de l'Enfer) ; ils recevront pardon et une récompense élevée ». En effet, le Messager est considéré comme celui qui parle au nom d'Allah en transmettant exclusivement

le message qu'il a reçu. Par conséquent, son peuple doit observer un silence total lors de la lecture coranique conformément au verset 204 de la sourate Al-A'raf : « Lorsque le Coran est lu, prêtez-lui une écoute attentive et demeurez silencieux afin que vous puissiez recevoir miséricorde ». (Voir également la section intitulée « Allah et Son Messager »).

« Baàtha » et « Arsala »

Faire apparaître et envoyer

Il est essentiel d'opérer une distinction rigoureuse entre les verbes « Baàtha » (faire apparaître ou surgir) et « Arsala » (envoyer), car les textes religieux illustrent clairement que le terme « Arsala » est employé par Dieu pour désigner l'envoi d'un individu porteur d'un message divin destiné à son peuple, comme en atteste le verset 64 de la sourate An-Nisa : « Nous n'avons (arsalna) envoyé aucun messager que dans le but qu'il soit obéi avec la permission d'Allah. » En outre, étant donné que ce messager divin doit appartenir à ce peuple et s'exprimer dans sa langue, c'est pourquoi Dieu recourt au verbe « Baàtha » plutôt qu'à « arsala » dans le verset 129 de la sourate Al-Baqara : « Notre Seigneur, fais surgir (ibàth) parmi eux un messager qui leur récite Tes versets, leur enseigne le Livre ainsi que la sagesse, et les guide vers la vertu. Tu es incontestablement le Tout-Puissant et le Sage ».

Comme indiqué dans la section consacrée aux termes « Ar-Rassul » et « An-Nabi », le terme « Ar-Rassoul » (messager) désigne généralement une personne chargée de transmettre un message précis. Ainsi, lorsque Dieu mentionne un messager qui n'est pas envoyé directement par Lui — c'est-à-dire qui ne constitue pas un émissaire divin officiel — Il emploie le verbe « Baàtha » plutôt que « Arsala ». Cette distinction est illustrée dans le verset 59 de la sourate Al-Qasas : « Ton Seigneur ne détruit jamais les habitants d'une cité sans avoir préalablement (yabàth) fait apparaître parmi eux un messager qui leur récite Nos versets ». Ce passage se réfère à toute personne ayant assimilé et compris, d'une quelconque manière, la réalité du message divin avant de le transmettre à son peuple dans leur langue, en l'absence d'un ordre explicite émanant de Dieu.

Il en découle que lorsque Dieu emploie le verbe « arsala », c'est pour indiquer qu'Il a choisi une personne spécifique en tant que messager direct, ce qui implique automatiquement l'apparition du terme « baàtha » au sein de son peuple. Cependant, il est essentiel de noter que toutes les entités que Dieu suscite parmi un peuple ne sont pas nécessairement des envoyés directs de Sa part. Ainsi, lorsqu'Il s'exprime de manière générale afin d'inclure ces deux catégories conjointement, Il utilise le verbe « yaàti » (venir), comme en témoigne le verset 130 de la sourate Al-An'am : « Ô assemblée des djinns et des hommes, n'est-il pas venu (yaàti) des messagers issus de vos rangs, qui vous récitent Mes versets et vous avertissent du jour solennel ? ». Cette distinction repose sur le principe selon lequel Dieu choisit ses messagers exclusivement parmi les anges et les êtres humains - jamais parmi les djinns - conformément au verset 74 de la sourate Al-

Hajj : « Allah choisit parmi les anges des messagers, ainsi que parmi les êtres humains ». Or, puisque le message divin doit être communiqué à diverses communautés, y compris celle des djinns, Dieu recourt ici au verbe général « yaàti » afin d'englober toutes les possibilités. Cette interprétation permet également de mieux comprendre l'introduction de la sourate Al-Jinn : « Dis [Muhammad] : Il m'a été révélé qu'un groupe des djinns a écouté [le Coran] puis ils dirent : Nous avons entendu une lecture étonnante. »

« Allah et ar-assul »

Allah et le messager

Il convient de souligner avec rigueur que l'expression « Allah et ar-rassul » (Allah et le Messager) ne désigne pas deux entités distinctes, mais constitue la manifestation de la parole divine transmise par le Messager. En effet, le terme « prophète » n'est jamais associé conjointement à celui d'« Allah » dans le Coran, ce qui met en lumière la distinction conceptuelle entre « messager » et « prophète » (voir le paragraphe « messager » et « prophète »). Cette observation atteste clairement que l'expression « Allah et ar-rassul » se réfère à l'individu choisi par Dieu pour communiquer son message à l'humanité ; tant que cet individu est vivant, c'est lui qui transmet cette parole conformément aux versets 3 et 4 de la sourate An-Najm : « Il ne prononce pas ce qu'il veut ; mais c'est une révélation qui lui est inspirée ». Ce passage souligne que, durant sa vie, le Messager représente le porte-parole officiel de Dieu auprès de son peuple, lequel doit impérativement se conformer aux commandements divins qu'il communique. Cette obligation d'obéissance est explicitée dans le verset 54 de la sourate An-Nour : « Et il n'appartient au Messager que de transmettre le message de manière claire ». Par ailleurs, lorsque les fidèles obéissent aux directives du Messager, ils obéissent en réalité aux ordres d'Allah, comme indiqué dans le verset 80 de la sourate An-Nisa : « Quiconque obéit au Messager a certes obéi à Allah ; quant à celui qui se détourne, Nous ne t'avons pas envoyé en tant que gardien sur eux ». Le verset 14 de cette même sourate met également en exergue cette notion en affirmant : « Quiconque désobéit à Allah et à Son Messager et transgresse (Ses limites) », sans recourir à la forme « leurs limites », qui serait grammaticalement requise tant en arabe que dans toute autre langue. Cette construction souligne précisément le non-respect des limites établies par Allah, telles qu'énoncées par le Messager.

Il est manifeste que l'expression « Obéissez à Allah et (le) Messager », telle qu'énoncée dans le verset 32 de la sourate Al-Imran : « Dis : Obéissez à Allah et (le) Messager. Mais s'ils se détournent, alors certes, Allah n'aime pas les mécréants », exprime de manière explicite l'exigence impérative d'adhérer aux commandements divins transmis par le biais du Messager. Dans cette optique, le verset 59 de la sourate An-Nisa précise : « Ô vous qui avez cru ! Obéissez à Allah, obéissez au Messager et (les) responsables parmi vous », soulignant ainsi l'ordre divin adressé aux croyants soumis à l'autorité des individus désignés par le Messager, afin qu'ils observent scrupuleusement les directives divines communiquées par son intermédiaire. Ce cadre doit être compris notamment dans le contexte des délégations envoyées par le Messager pour diffuser le Coran.

Parmi ces prescriptions figure le verset 94 de la même sourate, qui s'adresse aux croyants en ces termes : «Lorsque vous quittez vos demeures au nom d'Allah, soyez prudents ; ne dites pas à celui qui vous donne la paix : "Tu n'es pas croyant", dans une quête des biens éphémères de cette vie terrestre. Or, auprès d'Allah se trouve un trésor considérable. Ainsi étiez-vous auparavant qu'Allah vous fasse miséricorde ! Soyez donc vigilants ; assurément Allah connaît parfaitement vos actions ». Ce passage exhorte les fidèles à adopter une posture de vigilance et de discernement dans leurs conduites, en évitant toute forme d'agression envers ceux qui rejettent pacifiquement le message prophétique, ainsi que toute tentative illégitime de s'approprier leurs biens, car la contrainte religieuse ou la violence confiscatoire prive les individus de la récompense divine attendue dans l'au-delà. Par ailleurs, la conclusion du verset rappelle aux croyants leur état antérieur d'incrédulité et de polythéisme, soulignant que leur guidée émane exclusivement de la faveur divine, excluant ainsi toute coercition ou confiscation violente.

En revanche, elle apparaît explicitement dans le verset 83, où il est indiqué : « Lorsqu'une rumeur portant sur la sécurité ou provoquant une inquiétude leur parvient, ils la diffusent sans délai ; cependant, en la soumettant au Messager ainsi qu'aux autorités compétentes, les spécialistes parmi eux auraient pu en vérifier rigoureusement l'origine ». L'expression « au Messager ainsi qu'aux autorités compétentes » souligne que ce type d'enjeu doit être traité non seulement par le Messager mais également par les instances responsables de la sécurité étatique. C'est précisément pour cette raison que le terme « Allah » n'est pas mentionné dans ce cas, puisque cette problématique relève davantage des affaires sécuritaires nationales que des prérogatives strictement religieuses.

Par ailleurs, lorsque Dieu établit une distinction entre Lui-même et le Messager dans un domaine autre que celui de l'obéissance, Il veille systématiquement à dissocier explicitement les termes « Allah » et « le Messager », que ce soit par l'intermédiaire d'une conjonction, d'un terme ou d'une expression spécifique. Cette différenciation apparaît clairement dans le verset 7 de la sourate Al-Hashr : « Toute offrande que Dieu a accordée à Son Messager provenant des habitants des localités est destinée à Dieu et (au) Messager, aux proches, aux orphelins, aux nécessiteux et aux voyageurs », sans recourir à la forme directe « à Allah et (le) Messager ». Cette distinction s'inscrit dans le contexte des biens offerts au Messager par les croyants, lesquels peuvent être partiellement retenus par ce dernier à titre personnel avant que le reste ne soit distribué conformément aux bénéficiaires spécifiés par Dieu dans ce verset. Cependant, ces dons sont fondamentalement perçues comme des aumônes accomplies en faveur de la cause divine, conformément au verset 104 de la sourate At-Tawbah : « Ne savent-ils pas qu'Allah accepte le repentir de Ses serviteurs et reçoit les aumônes ».

En ce qui concerne spécifiquement l'aumône destinée exclusivement à Allah par l'intermédiaire du Messager, il est essentiel de noter qu'Allah n'a jamais employé la formule « à Allah et au Messager », mais a plutôt utilisé celle présente dans le verset initial de la sourate Al-Anfal : « Ils t'interrogent sur le butin [Anfal]. Dis : Le butin appartient à Allah et (le) Messager ». Cette formulation souligne que le Messager ne détient aucun droit ni part spécifique dans ce type d'aumône ; par conséquent, aucune référence n'est faite aux individus mentionnés lors du

traitement des offrandes. En conséquence, ces aumônes sont considérées comme des dépenses publiques gérées par le Messager.

Par conséquent, à la lumière de ces exemples évoqués parmi d'autres, chaque fois qu'Allah ordonne à une communauté de se conformer aux prescriptions du messager, il s'agit d'un commandement divin spécifiquement destiné à ladite communauté. Dans cette perspective, comme mentionné antérieurement, le terme « prophète » n'est jamais directement associé à celui d'« Allah » dans le Coran. À ce propos, Allah déclare explicitement au verset 92 de la sourate An-Naml : « Et récite le Coran ; celui qui suit cette guidance ne profite qu'à lui-même ; quant à celui qui s'égare, il convient de dire : 'Je ne suis qu'un avertisseur' ». Cette injonction souligne que la mission du Messager consistait en la transmission orale du Coran à ses contemporains et que, après son décès, chaque individu assume personnellement la responsabilité de sa propre orientation religieuse sans intermédiaire. En effet, le Coran demeure la source unique et authentique du savoir religieux, révélé et accessible à tous, conférant ainsi à chacun une obligation individuelle quant à sa propre guidance spirituelle et religieuse.

« Al-Anbiyā'» et « An-Nabiyyūn »

Les deux catégories de prophètes

Il convient de souligner la distinction sémantique fondamentale entre les termes « al-anbiyā' » et « an-nabiyyūn », tous deux pluriels du terme « An-Nabi » (le prophète), telle qu'elle est explicitement mise en évidence dans le Coran, justifiant ainsi l'emploi différencié de ces expressions par Dieu. En effet, le verset 155 de la sourate Al-Anbiyā' déclare : « En raison de la rupture de leur alliance, de leur mécréance envers les versets divins et du meurtre injustifié des prophètes (al-anbiyā') », tandis que le verset 44 de la sourate Al-Mā'ida précise : « Nous avons révélé la Torah comme source de guidance et de lumière, par laquelle jugent les prophètes (an-nabiyyūn) ».

Afin de clarifier cette distinction, il est pertinent d'examiner deux versets exemplaires. Le verset 40 de la sourate Al-Ahzāb énonce : « Mohammad n'a été le père d'aucun homme parmi vous ; mais il est le Messager d'Allah et le Sceau des Prophètes (an-nabiyyīn) », où l'usage explicite du terme « an-nabiyyīn » remplace celui de « al-anbiyā' ». Ainsi, étant donné que le verset 13 de la sourate Ash-Shūrā énonce : «Il vous a légiféré de la religion, ce qu'Il a conjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, et ce que Nous avons conjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus, afin que vous établissiez la même religion et que vous ne vous en divisiez point », il en découle que le terme « an-nabiyyūn » se réfère collectivement à l'ensemble des messagers envoyés directement par Dieu. Par ailleurs, en tenant compte de l'existence de prophètes n'étant pas nécessairement des envoyés directs - tels Zakaria, Yahia ou Joseph - Dieu emploie spécifiquement le terme « al-anbiyā' » pour désigner cette catégorie distincte.

Par conséquent, il s'en déduit que tous les « anbiyā' » sont inclus dans la catégorie des « an-nabiyyīn », mais l'inverse ne peut être systématiquement affirmé ; cette distinction peut être comparée à celle qui existe entre les termes désignant respectivement les femmes vertueuses (« pieuses ») et les individus vertueux des deux sexes (« pieux »). De même que Dieu utilise un terme générique pour désigner les habitants du Paradis afin d'inclure les deux genres (« pieux »), Il recourt également au vocable général « an-nabiyyīn » lorsqu'il évoque les prophètes au Paradis plutôt qu'au terme plus restreint « al-anbiyā' ». C'est dans ce cadre précis que Dieu qualifie le Messager Mohammed de « sceau des an-nabiyyīn », excluant non seulement toute possibilité d'un autre messager divin mais également celle d'un nouveau prophète — notamment en raison du fait avéré que Mohammed n'a pas eu de descendance masculine. (Voir section relative à « Le messager et le prophète »).

« Ad-dinu Islam » et « Al-Islam dinun »

La religion Islam et l'Islam religion

Il est essentiel de souligner que l'expression « Ad-dinu Islam », telle qu'elle apparaît dans le verset 19 de la sourate Al-Imran : « La religion auprès de Dieu est l'Islam », ne doit pas être interprétée selon l'acception usuelle du terme, à savoir « Dinu al-islam » désignant la religion musulmane. Cette dernière correspond à une définition spécifique et restreinte du concept de religion, tandis que la première renvoie davantage à la nature ou à la caractéristique intrinsèque de cette religion. À titre d'illustration, on pourrait avancer que pour un individu, l'art se réduit exclusivement à la peinture, signifiant ainsi qu'il n'envisage aucune autre forme artistique en dehors de celle-ci. De manière analogue, lorsque Dieu affirme : « La religion auprès de Dieu est l'Islam », il ne s'agit pas d'une définition limitative de la religion acceptée par Dieu, mais plutôt d'une affirmation selon laquelle la seule religion agréée est celle qui incarne véritablement le caractère d'Islam entendu comme soumission volontaire à Dieu.

Étant donné que la notion générale de religion englobe l'ensemble des actions humaines - comme cela a été exposé dans le passage intitulé « La religion divine et la religion innée » - il en résulte que Dieu n'agrée que les actes accomplis sous l'égide de l'islam, c'est-à-dire dans un état de soumission volontaire à Sa volonté, se traduisant par l'obéissance à Ses commandements ainsi que par la crainte de Son châtiment. Par conséquent, toute action vertueuse ou tout devoir accompli pour des motifs purement mondains, visant à plaire aux autres ou résultant d'une contrainte - même lorsqu'il s'agit d'un ordre divin - ne sera point agréé auprès de Dieu.

Par ailleurs, le verset 85 de la même sourate énonce : « Et quiconque cherche un Islam autre que religion, cela ne lui sera point agréé », soulignant ainsi que Dieu fait référence ici à la nature intrinsèque de l'islam en tant que système religieux, plutôt qu'à une conception plus générale du terme « religion ». En effet, l'expression employée, « un Islam autre que religion », indique clairement que Dieu n'accepte qu'un islam compris exclusivement comme une religion (Islam din),

et non selon une interprétation telle que « Il n'accepte que la religion musulmane » ou encore « la religion de l'islam » (Din al-Islam). Cette distinction met en lumière, de manière explicite, l'existence de deux dimensions au sein de l'islam : d'une part, une dimension strictement liée à la foi ; d'autre part, une dimension où cette foi se manifeste concrètement par la pratique religieuse. Ainsi, ce verset peut être interprété comme suit : « Et quiconque aspire à un islam dépourvu de sa dimension religieuse ne lui sera en aucun cas agréé », s'opposant ainsi aux traductions courantes qui affirment : « Et quiconque désire une autre religion que la religion de l'Islam, cela ne lui sera point agréé ». Cette analyse démontre que la seule foi en Dieu (l'Islam) ne suffit pas à garantir au croyant son admission au paradis ; il lui revient également d'observer rigoureusement les prescriptions divines afin d'affirmer non seulement sa croyance mais aussi sa piété authentique. Dans ce cadre théologique, lorsque Dieu mentionne les habitants du paradis, Il utilise systématiquement le terme « pieux » plutôt que celui strictement identitaire de « musulmans », ce qui justifie pleinement la conclusion du verset concerné : « et il sera dans l'au-delà parmi les perdants ».

Ainsi donc, ces deux versets exposent respectivement les deux conditions établies par Dieu : premièrement une religion placée sous le signe indissociable de l'islam ; deuxièmement une exigence selon laquelle cet islam doit se manifester effectivement au sein même des pratiques religieuses prescrites. (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé « La religion divine et la religion innée »).

« Ad-Din » et « Al-Milla »

La religion et la doctrine

Il importe de souligner avec rigueur que Dieu a institué une religion unique destinée à l'ensemble des communautés croyantes, comme en atteste le verset 13 de la sourate Ash-Shūrā : « Il vous a légiféré de la religion, ce qu'Il a conjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélée, et ce que Nous avons conjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus, afin que vous établissiez la même religion et que vous ne vous en divisiez point ». Cette religion comprend un ensemble d'obligations à accomplir et d'interdits à respecter. Par ailleurs, le verset 48 de la sourate Al-Ma'idah énonce : « À chaque communauté, Nous avons prescrit une législation et une voie à suivre. Et si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté, mais Il a plutôt voulu vous tester avec ce qu'Il vous a donné. Alors, rivalisez dans les bonnes actions. C'est vers Allah que vous serez tous ramenés, et Il vous éclairera sur vos divergences ». Cela implique que chaque communauté se voit attribuer une voie spécifique pour s'acquitter des devoirs religieux liés aux rites spirituels tels que le jeûne, la prière et le pèlerinage. Cette conception est corroborée par divers versets, notamment le verset 148 de la sourate Al-Baqarah : «Et pour chacun d'entre vous existe une direction vers laquelle il convient de se tourner. Rivalisez donc dans l'accomplissement des bonnes actions. Où que vous soyez, Dieu vous rassemblera tous », ainsi que par le verset 34 de la sourate Al-Hajj : « Pour chaque communauté Nous avons institué un rituel (pèlerinage) afin qu'ils invoquent le nom de Dieu à cause des animaux herbivores qui vous ont été attribués. Votre Dieu est l'unique Dieu ; soumettez-

vous tous à Lui et annonce la bonne nouvelle aux humbles ». Par ailleurs, chaque communauté bénéficie également d'une législation spécifique comportant des prescriptions et interdictions particulières, telles que celles imposées à la communauté juive comprenant certaines ordres et interdis spécifiques incluant le repos du sabbat. De même, la communauté coranique observe des horaires précis relatifs à la prière du vendredi.

Il ressort clairement de ce qui précède que si la religion demeure unique pour toutes les communautés croyantes, les modalités d'accomplissement de certains devoirs religieux, en particulier ceux relatifs à la relation entre le croyant et son Seigneur, varient selon les communautés. C'est dans cette optique que Dieu emploie le terme « milla », qu'il convient d'interpréter approximativement comme « doctrine », désignant simultanément la voie à suivre ainsi que la législation correspondante. En conséquence, plusieurs versets prescrivent non seulement aux croyants en général mais aussi à tous les prophètes de se conformer strictement à la « milla » d'Abraham plutôt qu'à sa religion au sens étroit. À titre exemplaire, le verset 95 de la sourate Al-Imran stipule : « Dis : Allah a raison ; suivez donc strictement la doctrine (milla) d'Abraham ; il n'a jamais été parmi les polythéistes ». Abraham est ainsi reconnu comme un guide pour l'humanité entière conformément au verset 124 de la sourate Al-Baqarah : « Abraham fut éprouvé par son Seigneur par certains commandements qu'il accomplit. Il déclara : "Je ferai de toi un guide (Imam) pour les peuples." » Il fut alors pionnier dans l'institution de la prière et dans l'accomplissement des rites du pèlerinage suivis ultérieurement par autrui. En ce sens, il est expressément interdit à toutes les nations de s'enorgueillir arbitrairement de leur propre « milla », comme en témoigne le verset 92 de la sourate An-Nahl : « Ne procédez pas de la même manière que celle qui a défait minutieusement sa quenouille, brin par brin, après l'avoir solidement filée, en recourant à vos serments pour prétendre être la communauté la plus proche de Dieu. Si Dieu vous a distingués, c'est afin de vous éprouver à travers ce qu'Il vous a révélé et de faire apparaître, au Jour de la Résurrection, les divergences qui existent entre vous ».

« Al-Kitab » et « Al-Qur'ân »

Le livre et le Coran

Il convient de souligner avec rigueur la distinction sémantique essentielle entre les termes « Al-Kitab » (le Livre) et « Al-Qur'ân » (le Coran), conformément aux préceptes divins établis pour une interprétation correcte du texte coranique. Le terme « Al-Kitab » trouve son origine dans le verbe arabe « Kataba », qui peut désigner, selon le contexte, soit l'action d'écrire, soit une obligation ou une prescription impérative. Étant donné que chaque terme coranique ne peut revêtir qu'une seule signification à la fois, il est indispensable d'examiner, à travers plusieurs exemples précis, laquelle des deux acceptions Dieu a attribuée au verbe « Kataba ». Ainsi, au début du verset 183 de la sourate Al-Baqarah, Allah déclare : « Ô vous qui avez cru, le jeûne vous a été prescrit (kutiba) », et au commencement du verset 216 de la même sourate : « Il vous a été prescrit (kutiba) de combattre, bien que cela soit contraire à votre inclination ». Ces passages démontrent sans équivoque que dans le cadre coranique, le verbe « Kataba » exprime une obligation impérative. Par ailleurs, Dieu affirme au début du verset 51 de la sourate At-Tawbah : « Dis : Rien ne nous

atteindra, sauf ce qu'Allah a prescrit (kataba) pour nous », indiquant ainsi que tout événement survenant dans l'existence terrestre - qu'il soit favorable ou défavorable - relève d'un décret divin inéluctable pour l'être humain.

Dans cette perspective, puisque le message divin englobe à la fois les prescriptions législatives adressées aux croyants et les événements passés comme futurs affectant l'ensemble de l'humanité et non exclusivement les fidèles, il apparaît clairement que le terme « Al-Kitab » désigne le contenu intégral du message composé tant des commandements divins destinés aux croyants que des événements instaurés par Dieu pour toute l'humanité. Par conséquent, chaque fois que Dieu fait référence au contenu du message constitué des versets (« ayat »), Il emploie explicitement le terme «Al-Kitab » le Livre plutôt que celui de «Al-Qur'ân » le Coran. Cette distinction se manifeste notamment dans le verset 1 de la sourate Houd : «Alif-Lâm-Râ. Un Livre (kitab) dont les versets sont parfaitement établis puis détaillés par un Sage Parfaitement Connaisseur », ainsi que dans le verset 1 de la sourate Ar-Ra'd : « Alif Lâm Mîm Râ. Ce sont les signes du Livre (Al-Kitab) ; et ce qui t'a été révélé de ton Seigneur est la vérité ; mais la plupart des gens ne croient pas ».

Par ailleurs, le terme « Al-Qur'ân » désigne, dans la langue arabe originelle du Coran, la notion de « lecture », mettant en exergue que ce vocable exprime la manière d'appréhender le contenu du message divin, à savoir celui du « Livre » (Al-Kitab). Ainsi, chaque fois que Dieu évoque la réception et la compréhension de Son message par l'ensemble des individus, sans restriction aux seuls croyants, Il emploie le terme « Al-Qur'ân » le Coran ou le verbe « qaraà» lire. Cette distinction se manifeste notamment dans le verset 185 de la sourate Al-Baqarah : « Le mois de Ramadan au cours duquel a été révélé le Coran (Al-Qur'ân) comme guide pour toute l'humanité ». En revanche, lorsqu'Il mentionne dans cette même sourate au verset 2 : « Ceci est le Livre (Al-Kitab) dont il n'y a aucune incertitude ; c'est un guide pour les pieux », Il privilégie l'appellation « Livre », car les pieux sont ceux qui adhèrent effectivement au contenu du message. Il importe donc de souligner que toute personne peut lire le Coran afin d'en prendre connaissance ; c'est pourquoi Dieu affirme qu'il constitue une guidance destinée à l'ensemble des hommes. Néanmoins, seul celui qui suit véritablement ce contenu est reconnu comme pieux.

Il convient également de noter que l'emploi du terme « Al-Qur'ân » en tant que nom défini, ou sous sa forme indéfinie « Qur'ân » accompagnée d'un pronom démonstratif, réfère catégoriquement au « Mushaf », c'est-à-dire au manuscrit physique actuellement en notre possession. En revanche, lorsqu'il est utilisé comme nom indéfini isolé, il désigne toute forme de lecture permettant une compréhension générale. Puisque la notion de lecture est intrinsèquement liée à l'acquisition du savoir, Allah affirme dans le verset 31 de la sourate Ar-Ra'd : « Si une étude (Qur'ân) pouvait détruire les montagnes, permettre la sortie de la terre ou même communiquer avec les morts, sachez que cela relèverait exclusivement de la volonté divine ». Ce passage souligne que par l'acquisition des connaissances et des sciences peuvent s'opérer des transformations majeures - telles que le démantèlement des montagnes par explosifs, l'exploration spatiale ou encore la communication avec les âmes des défunts prématurément disparus (voir paragraphe relatif à « Al-Amwât et Al-Mawtâ »).

Une analyse analogue s'applique au terme « Al-Kitab » qui, lorsqu'il apparaît dans le Coran sous forme définie, renvoie au contenu unique du message divin transmis. Toutefois, employé comme nom indéfini « Kitâb », il peut désigner toute prescription émanant de Dieu, conformément au verset 145 de la sourate Âl 'Imrân : « Aucune âme ne peut périr sans l'autorisation d'Allah ; telle est une prescription (kitâban) ayant une fin ».

Il ressort clairement que les termes « Al-Qur'ân » et « Al-Kitâb » désignent tous deux le message divin consigné dans le Mushaf (le recueil écrit du Coran), tout en véhiculant chacun une connotation coranique spécifique. En conséquence, lorsque Dieu associe ces termes - qu'il s'agisse de la combinaison « livre » et « Coran », ou inversement - Il ne les présente jamais simultanément sous leur forme définie, afin d'établir une distinction nette entre leurs concepts respectifs. En effet, l'utilisation conjointe des deux termes avec un déterminant défini induirait qu'ils réfèrent à une seule et même réalité, à savoir le Mushaf, ce qui serait incompatible avec leur signification linguistique et textuelle. Ainsi, dans cette coordination lexicale, un terme se manifeste sous forme indéfinie tandis que l'autre conserve sa forme définie ; cette règle assure donc la clarté conceptuelle entre ces deux notions.

Cette disposition se manifeste explicitement dans le premier verset de la sourate Al-Hijr : « Alif-Lâm-Râ : ce sont les versets du Livre (Al-Kitab) et d'un Coran (Qur'ân) explicite », indiquant ainsi que le contenu du message fait l'objet d'une lecture claire. De manière analogue, le premier verset de la sourate An-Naml proclame : « Tâ Sîn : tels sont les versets du Coran (Al-Qur'ân) et d'un Livre (Kitab) explicite », signifiant que les prescriptions contenues dans ce message sont explicites (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé « lire et réciter »).

« Rahmatu Al-Qur'âni »

La miséricorde du Coran

Il importe de souligner, avec une rigueur académique, que l'assertion divine formulée dans le verset 107 de la sourate Al-Anbiya : « Nous ne t'avons envoyé que comme une miséricorde pour toute l'humanité », ne doit nullement être interprétée comme affirmant que l'individu envoyé par Dieu incarne en soi une miséricorde universelle. En réalité, le Messager manifestait une miséricorde spécifique à son peuple durant sa fonction de gouverneur, conformément au verset 128 de la sourate At-Tawba qui stipule : « Un Messager est envoyé parmi vous, manifestant une profonde empathie à l'égard de votre fragilité et témoignant d'une sollicitude intense pour votre bien-être. Il incarne une compassion ainsi qu'une miséricorde envers les fidèles ». Cette miséricorde puise son origine en Dieu, désigné comme le Plus Miséricordieux des miséricordieux. Le verset 159 de la sourate Al-Imran corrobore cette perspective en indiquant : « Par une miséricorde divine, tu as fait preuve de douceur envers eux ; car si tu avais été rude et cruel, ils se

seraient éloignés de toi », illustrant ainsi comment cette bienveillance conférée par Dieu au Messager a favorisé ses relations interpersonnelles. Dès lors, l'expression « Nous ne t'avons envoyé que comme une miséricorde pour toute l'humanité » renvoie principalement au message divin lui-même ; ce choix lexical - « envoyer » plutôt que « susciter ou faire apparaître » - met en exergue cette distinction (Voir paragraphe relatif à « Faire apparaître et envoyer »).

La portée universelle de cette miséricorde coranique transcende la seule communauté musulmane pour englober l'ensemble de l'humanité. Elle se manifeste notamment dans l'élargissement du concept du licite (halal), en reconnaissant à chaque État la liberté d'établir ses propres lois civiles sans toutefois permettre ce qui a été formellement interdit par Dieu, contrairement aux prescriptions strictes émanant respectivement de la Torah et de l'Évangile où les lois mondaines sont directement établies par Dieu. Le Coran invite ainsi non seulement la communauté musulmane mais également les deux communautés, juive et chrétienne, à étendre leurs perspectives législatives en instituant des règles civiles adaptées aux coutumes et traditions spécifiques à leurs sociétés respectives. À cet égard, le commandement divin adressé au Messager dans le verset 199 de la sourate Al-A'raf : « Accepte le pardon, ordonne ce qui est convenable et détourne ton attention des propos des ignorants», implique explicitement qu'il doit édicter des lois civiles fondées sur les usages sociaux locaux afin d'encadrer adéquatement le champ du licite. Cette orientation est confirmée lorsqu'elle s'adresse à toute la communauté coranique dans le verset 110 de la sourate Al-Imran : «Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les gens : vous commandez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Dieu », sans exiger un jugement exclusif fondé uniquement sur les révélations divines, contrairement aux modalités édictées par la Torah et l'Évangile. (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé « Le fardeau »).

«Al-'Isr»,

Le fardeau

Il est essentiel de souligner que lors de la révélation de la Torah, l'humanité ne disposait pas encore du degré de civilisation nécessaire pour élaborer des lois assurant une justice équitable entre les individus. Dès lors, c'est Dieu qui constitua la source première de ces législations, ordonnant leur application stricte et sans déviation. Étant donné que ces prescriptions concernaient ce qui est licite, notamment en matière de justice, il était impératif que Dieu définisse explicitement ce qui était permis afin d'éviter toute interprétation arbitraire susceptible d'engendrer des règles inéquitables, compte tenu du contexte intellectuel et civilisationnel marqué par la domination des puissants sur les faibles. En considération du progrès graduel de l'humanité vers une civilisation plus avancée, Dieu a révélé le Coran afin d'élargir le champ du licite et de permettre aux hommes d'adapter leurs lois aux coutumes, modes de vie et interactions sociales propres à leurs sociétés. À cet égard, il convient de citer le verset 286 de la sourate Al-Baqarah : « Notre Seigneur ! Ne nous châtie pas s'il nous arrive d'oublier ou de commettre une erreur ; notre Seigneur ! Ne nous impose pas un fardeau «'Isr», tel que Tu as imposé à ceux qui ont (cru) avant nous ». Ce « fardeau », levé par la volonté divine, correspond à l'élargissement du

concept du licite ainsi qu'à l'injonction faite aux autorités gouvernantes d'instaurer des lois justes régissant ce licite en conformité avec les usages dominants dans les sociétés. C'est pourquoi le verset 110 de la sourate Âl 'Imrân affirme : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les gens : vous commandez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Dieu », en opposition à la communauté juive qui se fondait exclusivement sur les révélations divines antérieures. Par conséquent, Dieu a prescrit au Messager Mohammed, en sa qualité de dirigeant communautaire, d'adopter cette même approche comme indiqué dans le verset 199 de la sourate Al-A'râf : «Accepte le pardon, ordonne ce qui est juste et détourne ton attention des propos des ignorants ».

Par ailleurs, il importe d'insister avec rigueur sur le fait que Dieu n'exhorte ni les Juifs ni les Chrétiens à renier intégralement la Torah ou l'Évangile, contrairement à certaines idées répandues parmi certains croyants. Au contraire, Il invite ces communautés à abandonner certaines prescriptions restrictives contenues dans leurs Livres s'ils aspirent atteindre un bien-être matériel optimal. Cette exhortation est explicitement formulée dans le verset 66 de la sourate Al-Ma'idah où il est déclaré : « Et s'ils observaient la Torah et l'Évangile ainsi que ce qui leur a été révélé de la part de leur Seigneur », incluant donc également le Coran ; suivi par l'énoncé selon lequel « ils profiteraient de ce qui est au-dessus d'eux et de ce qui est sous leurs pieds ». En cas de refus, ils doivent se conformer exclusivement aux enseignements contenus dans leurs livres sacrés plutôt qu'aux traditions ancestrales - disposition également imposée à la communauté coranique. Le verset conclut enfin en précisant : « Parmi eux se trouve une communauté économe, tandis que beaucoup d'entre eux ne font que du mal ». (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé « La miséricorde du Coran »).

« Al-Kitab » et « Al-Mizan »

Le Livre et la balance

Il convient de souligner avec rigueur que lorsque Dieu mentionne, au verset 25 de la sourate Al-Hadid, « Nous avons envoyé Nos messagers avec des preuves évidentes, et fait descendre avec eux le Livre (al-kitab) et la balance (al-mizan) afin que les gens préservent les droits », il ne réfère pas à deux entités distinctes en énonçant « le Livre (al-kitab) et la balance (al-mizan) », mais plutôt à un message unique englobant deux catégories d'obligations. La première porte sur les obligations du croyant envers son Créateur, tandis que la seconde concerne les règles de conduite auxquelles il doit se conformer à l'égard d'autrui, sans limitation aux seuls croyants. En conséquence, Dieu instaure deux types de limites - comme développé dans le paragraphe relatif à « Les limites » : celles qu'il est impératif de ne pas approcher concernant la relation du croyant avec son Seigneur, impliquant une obéissance motivée par la crainte divine ; et celles qu'il est interdit de transgresser en lien avec la balance. À ce titre, Dieu affirme dans le verset 110 de la sourate Al-Imran : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les gens : vous commandez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Dieu », ainsi que lorsqu'Il s'adresse à Son messager en tant que dirigeant d'un peuple composé tant de croyants que de non-croyants

dans le verset 199 de la sourate Al-A'raf : « Accepte le pardon, ordonne ce qui est convenable et détourne ton attention des propos des ignorants ».

Par conséquent, la balance (al-mizan) représente symboliquement les lois instaurées par l'État afin d'établir la justice et d'attribuer légitimement à chacun ses droits ; ces lois s'adressent universellement à tous les individus sans exception. Il convient de souligner que les autorités chargées de l'application des lois ne tiennent pas compte des intentions individuelles, se concentrant exclusivement sur les actes accomplis. En revanche, le Livre sacré (Al-Kitab) s'adresse spécifiquement aux croyants et accorde une importance fondamentale aux intentions qui sous-tendent leurs actions, exigeant que celles-ci soient motivées par une crainte authentique de Dieu plutôt que par la simple peur d'une sanction sociale. Cette exigence confère aux croyants un caractère pieux empreint tant de sincérité que de conscience morale. Ainsi, Dieu déclare dans le verset 2 de la sourate Al-Baqara : « Ceci est le Livre au sujet duquel il n'y a aucune incertitude, un guide pour les pieux », où l'on remarque l'absence explicite de toute référence à la balance. De fait, il apparaît clairement que toute balance (al-mizan) peut être assimilée au livre (Al-kitab), tandis que l'inverse n'est pas systématiquement vrai. Cette distinction est développée dans les sections consacrées à « Équité et Justice» ainsi qu'à « le Livre et le Coran ».

« Al-Qisţ» et « Al-'Adl »

L'équité et la justice

Il importe de souligner, dans une perspective coranique, que le concept d'« Al-Qisţ » (équité) se distingue fondamentalement de celui d'« Al-'Adl » (justice). Le terme « Al-Qisţ » s'appuie sur la métaphore de la « balance », visant à assurer à chaque individu ce qui lui revient légitimement, conformément au verset 25 de la sourate Al-Hadid : « Et Nous avons fait descendre avec eux le Livre et la balance, afin que les gens préservent l'équité (Al-Qisţu) », mettant en lumière les notions respectives du « Al-Kitab » et du « Al-Mizan ». En raison des disparités inhérentes aux droits des individus, lesquelles reposent sur leurs besoins, exigences, capacités et circonstances spécifiques, le principe d'« Al-Qisţ » ne conduit pas nécessairement à une égalité absolue entre les personnes ; il tend plutôt vers un équilibre garantissant à chacun ses droits sans référence comparative aux autres. Cette conception est corroborée par le verset 8 de la sourate Al-Mumtahinah : « Dieu ne vous interdit pas d'être bienveillants et équitables (tuqsiţu) envers ceux qui ne vous ont ni combattus en matière de religion, ni expulsés de vos foyers. En effet, Dieu aime les gens équitables (al-muqsiţin) ».

À l'inverse, le terme « Al-'Adl » (justice) tel qu'employé dans le Coran renvoie spécifiquement aux relations interpersonnelles, comme en témoigne le verset 58 de la sourate An-Nisa : « Et lorsqu'il s'agit de porter un jugement entre les individus, appliquez rigoureusement le principe de justice (al-'adl) », insistant sur une répartition juste des droits afin que chacun reçoive ce qui lui est dû par rapport à autrui. Allah précise également cette notion dans le verset 129 de la même sourate : « Et jamais vous ne pourrez appliquer le principe de justice (al-'adl) entre les femmes, même si

vous y aspirez ». Dès lors, selon le contexte coranique, l'équité concerne principalement l'attribution individuelle des droits indépendamment des autres tandis que la justice régule les jugements relatifs aux rapports humains. Il apparaît clairement qu'il est impossible d'instaurer la justice sans conférer à chaque personne ce qui lui revient légitimement. Par conséquent, dans ce cadre doctrinal coranique, on peut affirmer que l'équité constitue une condition nécessaire à la réalisation de la justice tout en demeurant distincte de celle-ci.

« Al-Maʿrūf » et « Al-Munkar »

Le convenable et le blâmable

Selon le Coran, les actes prohibés sont définis par Dieu, qu'ils soient manifestes ou dissimulés, et leur interdiction demeure immuable, indépendamment des contextes temporels ou géographiques. En revanche, ce qui est licite (halal), n'étant pas défini de manière rigide et ne pouvant en aucun cas être transformé en illicite, peut toutefois devenir blâmable plutôt que haram. Par exemple, la possession ou l'exposition d'une arme n'est pas intrinsèquement haram ; néanmoins, si cette pratique est perçue comme inacceptable par la majorité au sein d'une société donnée, elle devient alors blâmable et doit être régulée par l'autorité étatique comme un acte interdit (mais non haram), justifiant ainsi des sanctions envers le contrevenant. Le haram ne peut quant à lui être sanctionné que par Dieu, sauf lorsqu'il porte atteinte à la pudeur ou à l'éthique sociale.

Dans cette optique, Dieu a employé deux termes encadrant la notion de halal : « Al-Maʿrūf », approximativement traduit par « convenable », désignant selon le contexte coranique ce qui bénéficie de l'approbation majoritaire sociale ; et « Al-Munkar », également traduisible par « blâmable », qui réfère à ce qui fait l'objet d'un rejet collectif. Ainsi, Dieu ordonne à Son Prophète de promouvoir ce qui est conforme aux usages courants de son époque, conformément au verset 199 de la sourate Al-Aʻrāf : « Accepte le pardon, ordonne (al-ʿurf) et détourne ton attention des propos des ignorants ». Il convient de souligner que Dieu emploie ici le terme « al-ʿurf » plutôt qu'« al-maʿrūf », car il s'adresse au Prophète investi de la mission législative pour sa communauté. À titre illustratif, le hadith prophétique stipule : « Celui qui fait revivre une terre morte lui appartient », alors que dans notre contexte contemporain, en raison des lois actuelles, l'acquisition d'un terrain requiert un transfert auprès du propriétaire légitime.

Ainsi, lorsqu'Il s'adresse aux croyants formant la communauté coranique en tout lieu et en tout temps, Dieu utilise le terme « Al-Maʿrūf » plutôt qu'« al-ʿurf », comme indiqué dans le verset 110 de la sourate Al-ʻImrān : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les gens. Vous ordonnez le convenable (Al-Maʿrūf), interdisez le blâmable (Al-Munkar) et croyez en Dieu », soulignant ainsi l'impératif moral visant à assurer le respect des lois civiles en harmonie avec les coutumes, traditions et modes de vie majoritaires au sein de la société. (Pour une étude approfondie de ce sujet, il convient de consulter les paragraphes intitulés « Le Livre et la balance » ainsi que « L'équité et la justice »).

« Al- Ĥudud »

Les limites

Il convient de souligner que les limites prescrites dans le Coran ne sont pas conçues pour être appliquées de manière réciproque entre individus, mais visent principalement à prévenir tout préjudice porté tant à soi-même qu'aux autres. En effet, en tenant compte de l'existence de deux formes distinctes d'injustice - la première lorsqu'un croyant porte atteinte à lui-même par un acte compromettant sa relation avec Dieu ; la seconde lorsqu'il cause un tort à autrui - Dieu a établi deux catégories spécifiques de limites.

La première catégorie concerne des interdits (haram) que le croyant doit impérativement éviter afin d'éviter tout dommage personnel, tels que la consommation d'aliments prohibés. À cet égard, le verset 3 de la sourate Al-Ma'idah stipule : « Vous sont interdits (haram) la bête morte, le sang, la chair de porc et ce sur quoi on a invoqué un autre qu'Allah... ». Dans ce cadre, l'approche relative aux limites divines est explicite. Ainsi, lorsque Dieu évoque ce type d'interdit dans le verset 187 de la sourate Al-Baqara : « Il vous est permis pendant la nuit du jeûne d'avoir des rapports avec vos femmes ; elles sont un abri pour vous et vous êtes un abri pour elles », il conclut par cette mise en garde solennelle : « Telles sont les limites fixées par Allah : ne les approchez point ». Dans cette situation précise, il suffit au croyant de solliciter le pardon divin.

La seconde catégorie englobe des interdits destinés à prévenir toute nuisance envers autrui. À cet égard, le verset 190 de la sourate Al-Baqarah ordonne : « Combattez dans le sentier de Dieu ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas ; certes Dieu n'aime pas les transgresseurs ». Afin d'éviter toute violation des limites divines dans ce contexte interpersonnel, il est précisé comme exemple au dernier segment du verset 229 de cette même sourate : « Si vous redoutez que les deux parties ne puissent respecter les limites de Dieu (se causent mutuellement du tort), alors il n'y a aucun préjudice à ce que (la femme) rembourse son mari pour se séparer de lui. Ce sont les limites établies par Dieu ; il est donc essentiel de ne pas les transgresser. Et quiconque transgresse ces limites est considéré comme injuste ». Il convient toutefois de noter l'absence ici d'une injonction explicite à « ne pas approcher » ces limites.

Dans cette situation particulière où une partie porte préjudice à une autre, le repentir auprès de Dieu implique nécessairement une réparation préalable du dommage causé. Ceci est illustré par le verset 39 de la sourate Al-Ma'idah : « Quiconque se repent après avoir commis une injustice et répare ce qu'il a fait assurément Allah lui accordera son pardon ; en effet, Allah est Clément et Miséricordieux ».

Une distinction fondamentale s'établit ainsi entre deux catégories d'injustice : celle dirigée contre soi-même et celle dirigée contre autrui. Cette différenciation justifie l'instauration par Dieu de deux types spécifiques de limites inviolables. La première catégorie concerne des interdits dont il importe strictement de s'abstenir afin de préserver la relation exclusive entre le croyant et son Seigneur, avec une possibilité ultérieure de repentance divine. La seconde catégorie impose une abstention absolue en raison des implications directes dans la violation des droits humains universels ; toute transgression requiert non seulement une sanction étatique préalable mais aussi une réparation avant même d'en solliciter l'absolution divine.

« Lā (Taf`alū) » et « Ajtanibū »

Ne faites pas et évitez

Il importe de souligner la portée des expressions d'interdiction telles que « Lā Taf`alū » et « Ajtanibū », habituellement traduites respectivement par « ne faites pas » et « évitez », lesquelles sont intrinsèquement liées au concept des droits humains, reconnus comme le socle fondamental de l'équité et de la justice. Cette relation est explicitement établie dans le verset 25 de la sourate Al-Ma'ida : « Et la balance (al-mīzān), afin que les gens préservent les droits ». Il convient de noter que ce verset emploie le terme « gens » plutôt que celui de « croyants » exclusivement, ce qui souligne qu'en matière de droits humains ou de justice, aucune distinction n'est opérée entre croyants et non-croyants, conformément à l'affirmation du verset 58 de la sourate An-Nisa : « Lorsque vous jugez entre les gens, soyez équitables ».

Par conséquent, lorsque Dieu traite directement des droits individuels, Il recourt à l'expression « Lā (Taf`alū) » pour prohiber explicitement un acte, comme en atteste notamment le verset 29 de la sourate An-Nisa : « Ô vous qui avez cru ! Ne faites pas des transactions financières portant sur ce qui n'existe pas, sauf si cela s'inscrit dans le cadre d'échanges commerciaux consentis mutuellement ». En revanche, l'usage du terme « Ajtanibū » correspond à une exhortation à éviter les conséquences négatives découlant d'un acte sans interdire formellement cet acte lui-même. Cette subtile distinction se manifeste dans le verset 30 de la sourate Al-Hajj : « Évitez la souillure de tout ce qui est (immuable) et évitez les paroles mensongères », où l'interdiction vise la souillure elle-même et non ce qui est immuable - tel un statut - car Dieu n'a pas proscrit la fabrication ni la possession d'un tel objet mais uniquement sa vénération. De même pour les paroles, il ne s'agit pas d'interdire leur modification en soi mais uniquement lorsqu'elle sert des finalités injustes ; en effet, altérer certaines paroles peut parfois viser à rétablir une vérité.

Cette logique trouve également application dans les prescriptions divines relatives à l'alcool et aux jeux de hasard exposées dans le verset 90 de la sourate Al-Ma'ida : « Ô vous qui avez cru, le vin, les jeux de hasard, les attractions et les tromperies ne sont qu'une abomination issue des œuvres de Satan. Évitez-les afin que vous réussissiez », mettant en exergue le péché potentiel engendré par ces pratiques susceptibles d'occasionner un préjudice tant individuel que collectif. Par ailleurs, le verset 219 de la sourate Al-Baqarah précise : « Ils t'interrogent sur le vin et les jeux de hasard.

Dis : dans les deux il y a un grand péché ainsi que des avantages pour les gens, mais leur péché est plus grand que leur utilité », indiquant clairement qu'il existe un grand péché inhérent à ces éléments sans toutefois affirmer qu'ils constituent intrinsèquement un péché absolu - contrairement aux dispositions relatives aux règles menstruelles mentionnées au verset 222 : « Ils t'interrogent au sujet de la partie intime d'où sort le sang menstruel. Informe-les qu'elle est nuisible. Abstenez-vous d'approcher les parties intimes des femmes durant cette période et ne les pénétrez pas avant leur purification », où il est expressément indiqué que c'est cette partie intime elle-même qui est nuisible pendant cette période.

En outre, l'emploi des expressions « Lā Taf`alū » (ne faites pas) et « Ajtanibū » (évitez) dans le Coran vise également à prohiber des actes susceptibles d'entraîner divers degrés de péchés mineurs ou majeurs ; ceci contraste avec des formulations plus impératives telles que « Ĥurrima `Alaykum » (il vous est interdit) ou encore « Lā Taqrabū » (n'approchez pas). Ainsi, lorsque Dieu évoque globalement les grands péchés, Il privilégie principalement ces deux premières expressions comme en témoigne le verset 31 de la sourate An-Nisa : « Si vous évitez les grandes mauvaises actions auxquelles vous êtes appelés à ne pas céder, Nous effacerons vos méfaits et vous ferons accéder à une demeure honorable ».

« Al- Ba`l » et « Az-Zawj »

Le mari et l'époux

Il importe de souligner avec précision l'existence d'une distinction notable, explicitement illustrée par les exemples coraniques, entre les termes « Baʿl » et « zawj », respectivement traduisibles par « mari » et « époux ». Dans le contexte de la période d'attente prescrite suite à un divorce, Allah stipule au verset 228 de la sourate Al-Baqara : « Les divorcées doivent observer un délai d'attente de trois (observations) ; il ne leur est pas permis de dissimuler ce qu'Allah a créé dans leurs ventres si elles croient en Allah et au Jour dernier. Leurs maris (baʿl) ont plus droit à les reprendre pendant ce délai s'ils veulent la réconciliation ». L'emploi du terme « zawj » (époux) est ici écarté, car durant cette phase, l'homme assume uniquement la prise en charge matérielle de son épouse sans relations conjugales, excluant ainsi toute possibilité de conception. De même, lorsqu'Allah rapporte la bonne nouvelle annoncée par les anges à Abraham concernant un enfant, il est dit au verset 72 de la sourate Hud : « Elle dit : "Malheur à moi ! Vais-je enfanter alors que je suis vieille et que mon mari (baʿl) est âgé ? Voilà vraiment une chose étonnante ». L'absence du terme « zawj » ne traduit pas une absence de reconnaissance légale d'Abraham comme époux, mais indique qu'aucune procréation n'a encore eu lieu entre eux. Par ailleurs, dans le verset 31 de la sourate An-Nur, Dieu prescrit les conduites attendues des femmes au sein du foyer en stipulant : « Qu'elles ne dévoilent pas leur beauté corporelle, sauf à leurs maris (baʿl), ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris (baʿl), ou à leurs fils, ou aux fils de leurs maris (baʿl) ». Ce passage ordonne ainsi à la femme de ne pas exposer la beauté de son corps, habituellement dévoilée au sein du foyer, sauf devant celui qui assure sa protection financière, sans que cette personne soit nécessairement son époux (« zawju »). En effet, une épouse ne dissimule pas sa beauté physique à son véritable époux.

Par conséquent, le terme « baʿl » appliqué à la femme désigne toute personne assumant envers elle une responsabilité matérielle et sociale indépendante d'un lien conjugal effectif permettant la procréation. Cette catégorie inclut notamment un mari empêché pour diverses raisons d'engendrer des enfants avec elle ; dans ce cas précis, il est qualifié de mari « baʿl » mais non d'époux « zawj » au sens strict. Ainsi, lorsque Dieu mentionne Zacharie dans le verset 40 de la sourate Al-Imran : « Il dit : "Ô mon Seigneur ! Comment aurais-je un garçon alors que ma vieillesse m'a atteint et que ma femme est stérile ? », on note l'absence explicite du terme « mon épouse », tandis que dans le verset 90 de la sourate Al-Anbiya : « Nous avons exaucé sa prière (Zacharie) ; Nous lui avons donné Yahya et Nous avons corrigé son épouse », le vocable employé renvoie exclusivement à l'épouse ayant effectivement donné naissance au fils issu de Zacharie.

Il apparaît donc de manière évidente que la distinction essentielle entre les termes « zawj » (époux) et « baʿl » (mari) repose sur un critère à la fois biologique et fonctionnel : le premier désigne celui qui engendre des enfants avec sa conjointe (épouse), tandis que le second se réfère à celui qui n'en engendre pas pour diverses raisons, considérant alors, dans le cadre du mariage, sa conjointe comme sa femme et non son épouse. Cette différenciation permet de comprendre pourquoi Dieu emploie le terme « baʿl » dans le verset 125 de la sourate As-Saffat : « invoquez-vous un (Baʿl) », suivi d'un rejet catégorique des idoles incapables d'engendrer par l'affirmation finale : « et vous abandonnez Le meilleur des créateurs ».

« Aṯ-Ṯalāqu » et « As-Sarāĥ »

Le divorce et la séparation

Il convient de souligner avec rigueur la distinction fondamentale entre « Aṯ-Ṯalāq » (le divorce) et « As-Sarāĥ » (la séparation) au sein de la doctrine religieuse divine. En effet, le divorce ne constitue pas une annulation immédiate du contrat matrimonial, mais plutôt un indicateur préalable à une éventuelle dissolution. L'époux ne peut en libérer son épouse qu'après la survenue effective du divorce. En cas de différend conjugal et d'intention manifeste de séparation, il incombe à l'époux de s'abstenir d'avoir des relations conjugales durant trois observations des cycles menstruels complets ou périodes pures (voir paragraphe relatif à « trois observations »), ou pendant trois mois en cas d'incertitude relative à la ménopause de l'épouse, ou jusqu'à l'achèvement de sa grossesse si celle-ci est avérée. Durant cette période, le (mari) assume l'entière responsabilité des dépenses afférentes à l'entretien de son épouse, tandis que cette dernière n'est pas autorisée à quitter le domicile conjugal avant l'expiration du délai légal d'attente.

Cette obligation est explicitement formulée dans les versets coraniques suivants : Au verset 4 de la sourate At-Talaq, il est prescrit : « Ô Prophète ! Lorsque vous répudiez les femmes, répudiez-les pendant leur période d'attente et comptez bien cette période ; craignez Allah votre Seigneur. Ne les expulsez pas de leurs maisons et elles ne doivent pas sortir sauf en commettant un acte manifeste immoral ». Ce passage établit clairement que durant le délai d'attente, toute relation

conjugale doit cesser et que le mari ne peut contraindre son épouse à quitter le foyer conjugal sans preuve tangible d'un comportement immoral grave.

Par ailleurs, au verset 6 de la même sourate, il est indiqué : « Logez-les là où vous résidiez, selon vos moyens, et ne leur causez pas de tort afin de leur rendre la vie difficile. Et si elles sont enceintes, pourvoyez à leurs besoins jusqu'à ce qu'elles accouchent ». Cette prescription souligne que lorsque la cohabitation devient impossible durant ce délai, l'homme demeure tenu d'assurer un hébergement conforme au niveau antérieur partagé par le couple. L'équité dans le traitement financier est impérative ; aucune forme de représailles visant à réduire les ressources allouées à l'épouse n'est permise. Le verset suivant précise également : « Que celui qui a les moyens dépense selon sa capacité ; quant à celui dont la subsistance est limitée, qu'il dépense selon ce qu'Allah lui a accordé. Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité ». Enfin, si l'épouse est enceinte, ses besoins doivent être assurés jusqu'à son accouchement avant toute rupture définitive du lien matrimonial.

Il apparaît de manière indubitable que le divorce constitue une condition essentielle et préalable à toute dissolution légale du mariage entre époux. La décision relative au divorce est prise conjointement par les deux parties concernées, sans qu'il soit impératif de recourir à un témoin ou à une formalité officielle ; toutefois cette décision doit revêtir un caractère effectif et non purement verbal sur une durée déterminée analogue au jeûne observé lors du mois sacré du Ramadan. À l'issue du délai légal d'attente sans réconciliation possible, seule une séparation formelle prononcée en présence d'un représentant étatique compétent habilité peut intervenir afin d'assurer la protection juridique des droits respectifs des époux conformément aux prescriptions divines énoncées dans le verset 2 de la sourate At-Talaq : « Quand elles auront atteint leur terme prescrit, gardez-les convenablement ou séparez-vous d'elles convenablement et faites témoigner deux personnes intègres parmi vous et établissez le témoignage devant Allah ». (Se référer au paragraphe concernant la notion de « mari et époux »)

« An-Nikāĥ »

Le rapport sexuel

Le terme « an-nikāĥ » (rapport sexuel) ne saurait être interprété de manière réductrice comme synonyme d'« az-zawaj » (mariage), une telle assimilation conduirait à une contradiction manifeste avec le contexte de certains versets coraniques ainsi qu'avec les principes de justice divine. Cette problématique apparaît clairement dans le troisième verset de la sourate An-Nour : « Le fornicateur ne (yankiĥ) qu'une fornicatrice ou une associatrice, et la fornicatrice ne (yankiĥuhā) qu'un fornicateur ou un associateur ; cela est interdit aux croyants ». En effet, considérer que le mariage d'un homme avec une femme ayant commis la fornication ferait automatiquement de lui un fornicateur, et inversement, engendrerait une injustice puisqu'il est établi que Dieu punit l'acte de fornication mais non l'union matrimoniale avec quelqu'un qui en a

été coupable. En adoptant toutefois la définition précise du terme « an-nikāĥ » dans son acception véritable - à savoir le rapport sexuel - ces contradictions et injustices disparaissent entièrement. Lorsque Dieu déclare : « Le fornicateur ne (yankiĥu) qu'une fornicatrice ou une associatrice », il s'agit d'affirmer que tout homme ayant eu un rapport sexuel illégitime avec une femme protégée par son propre désir est considéré comme fornicateur ; cette qualification vaut également pour la femme concernée, qui sera elle aussi considérée comme, et ce réciproquement. Ainsi, aucune contradiction ni injustice ne subsiste dans ce verset. La même logique explicative s'applique au verset 60 de la sourate An-Nour : « En ce qui concerne les femmes infirmes et ne désirant pas (an-nikāĥ), il n'y a aucun inconvénient à ce qu'elles ôtent leurs vêtements sans intention délibérée de mettre en valeur leur beauté ; toutefois, il leur est préférable de s'abstenir. Et Dieu est Audient et Omniscient », où il apparaît clairement que Dieu fait ici référence aux relations sexuelles plutôt qu'au mariage en tant que tel. Ceci explique pourquoi le sujet du retrait des vêtements est abordé : les femmes n'enlèvent pas leurs vêtements dans l'objectif de se marier mais pour des motifs liés aux rapports sexuels. Par conséquent, Dieu autorise ces femmes à se dévêtir devant une personne autre que leur époux lorsque cela répond à des nécessités spécifiques telles que des soins médicaux, des interventions chirurgicales, un handicap permanent ou un âge avancé ; cette permission s'étend également aux hommes dans les mêmes conditions. Puisque Dieu ne prescrit jamais les relations sexuelles illicites, il convient d'interpréter la prescription du « nikâh » comme référant exclusivement aux relations sexuelles légitimes susceptibles d'engendrer procréation et formation familiale. (Pour une étude approfondie de ce sujet, il convient de consulter les paragraphes intitulés « la fornication et la prostitution » ainsi que «les femmes infirmes»).

« 'Ujūrahunna Bil-Ma`rūf et 'Ujūrahunna Farīđa »

Leur dû convenable et celui obligatoire

Il convient de souligner, comme cela a été exposé dans la section intitulée «Les femmes protégées », que Dieu établit une distinction nette entre les femmes protégées et celles qui ne le sont pas, ce qui a conduit à l'instauration de deux formes distinctes de mariage. La première concerne exclusivement les croyantes, en priorité les femmes bénéficiant d'une protection, conformément au verset 5 de la sourate Al-Ma'ida : « Aujourd'hui, vous sont permises les bonnes choses ; la nourriture de ceux à qui le Livre a été révélé est licite pour vous, et votre nourriture est licite pour eux ; ainsi que les femmes protégées parmi les croyantes et celles parmi ceux à qui le Livre a été révélé avant vous. ».

Dans l'éventualité où un individu se trouverait dans l'impossibilité de contracter mariage avec une femme bénéficiant de la protection, il lui est permis d'unir son destin à une femme ne jouissant pas de cette protection, à condition qu'elle soit croyante, conformément au verset 25 de la sourate An-Nisa : « Et ceux parmi vous qui ne peuvent épouser des femmes protégées croyantes, prendront alors parmi leurs servantes croyantes ». Il convient de considérer que les servantes hébergées chez nous appartiennent à cette catégorie des non-protégées. Cette forme d'union, strictement réservée aux croyantes, est désignée dans notre terminologie par le terme « mariage

» et vise principalement la constitution d'une famille ainsi que la vie commune sans limite temporelle prédéfinie quant à une éventuelle dissolution. Dans ce cadre, il incombe aux époux de s'acquitter du versement d'une dot conforme aux usages sociaux établis (« 'Ujūrahunna Bil-Ma`rūfi »).

En revanche, le second type d'union doit être contracté uniquement avec des femmes non protégées, qu'elles soient croyantes ou non, dans l'objectif principal d'une jouissance temporaire avec possibilité de fixer une durée déterminée pour la dissolution du lien. Dans ce cas précis, l'homme se trouve tenu au paiement obligatoire d'une dot légale « 'Ujūrahunna Farīđa » ; le contrat peut être renouvelé après expiration du délai convenu. Dieu fait référence à cette situation lorsqu'Il évoque les femmes envers lesquelles il est interdit de rechercher le désir, même par un simple baiser - notamment mentionnées au verset 24 de la sourate An-Nisa : « Et les protégées parmi les femmes (sont interdites) sauf celles qui sont sous votre tutelle, c'est un commandement divin pour vous. Et il vous est permis selon vos moyens économiques de chercher plaisir avec d'autres femmes à condition de les protéger et ne pas partager leur compagnie avec autrui. Ce dont vous avez joui auprès d'elles donnez-leur leur dû en tant que devoir ('Ujūrahunna Farīđa) ; aucun reproche ne vous sera fait concernant ce sur quoi vous êtes mutuellement accordés après avoir accompli cette obligation ». Il convient également de noter que Dieu précise explicitement qu'il n'y aura aucun blâme quant aux accords conclus postérieurement à l'acquittement du dû obligatoire - précision absente dans le cadre du versement socialement reconnu lors du mariage traditionnel.

De surcroît, il importe ici de mettre en exergue un point commun essentiel entre ces deux formes matrimoniales : la période d'attente imposée en cas de divorce préalable avant séparation effective. Cette raison justifie l'analyse respective des deux situations divergentes relatives au divorce évoquées dans le Coran. La première apparaît au verset 236 de la sourate Al-Baqara : « Il n'y a pas de péché sur vous si vous répudiez les femmes tant que vous ne les avez pas touchées ou assigné pour elles un dû (farīđa) ». La seconde situation figure immédiatement après : « Et si vous les répudiez avant de les avoir touchées alors que vous leur avez assigné un dû (farīđa), alors la moitié seulement revient aux intéressées sauf renonciation volontaire ou consentement du détenteur du contrat matrimonial ». Ces deux passages s'appliquent globalement aux femmes sans exclusive envers les seules croyantes tout en employant systématiquement le terme « farīđa ». En ce qui concerne la question du divorce dans le cadre d'un mariage destiné à constituer une famille et impliquant un dû socialement reconnu (Bil-Ma`rūf), il convient de souligner que seules les croyantes sont concernées, comme l'indique explicitement le verset 49 de la sourate Al-Ahzab : « Ô vous qui croyez ! Lorsque vous épousez des croyantes puis que vous les répudiez avant de les avoir touchées, il ne vous incombe aucune période d'attente à observer ».

Ainsi, il ressort clairement que le dû socialement reconnu « Bil-Ma`rūf » est exigé lors du mariage avec une femme croyante afin de fonder une famille où l'homme acquiert le statut d'époux ou mari légitime. En revanche, le dû obligatoire (farīđa) s'applique exclusivement à un mariage ayant pour objet une jouissance effective, pouvant être renouvelée par consentement mutuel ; dans cette hypothèse, l'homme est considéré comme le mari (ba'l) de la femme et non

son époux au sens strict du terme. Pour une analyse approfondie, il convient également de se consulter les paragraphes consacrés notions relatives à « Le mari et l'époux », ainsi qu'à ceux abordant les concepts de « Vos Domestiques » et « Le divorce et la séparation ».

« Al-Muĥşanāt »

Les femmes protégées

Il est essentiel de souligner que les théologiens anciens ont avancé diverses définitions du terme « Al-Muĥşanāt », l'identifiant tantôt aux femmes chastes, tantôt aux femmes libres ou mariées. Cette pluralité sémantique engendre une contradiction avec le principe divin énoncé dans la sourate Az-Zumar, selon lequel chaque terme coranique ne peut revêtir qu'une unique signification ou interprétation. Dès lors, soit une seule définition est valide, soit toutes sont erronées ; cette problématique sera examinée à travers les exemples fournis par Dieu et l'analyse linguistique de la langue arabe.

Premièrement, considérer « al-muḥṣanāt » comme désignant exclusivement des femmes mariées contredit explicitement le verset 5 de la sourate Al-Ma'ida : « Aujourd'hui vous sont permises les bonnes choses ; la nourriture de ceux à qui le Livre a été révélé est licite pour vous, et votre nourriture est licite pour eux ; ainsi que les femmes (muḥṣanāt) parmi les croyantes et celles parmi ceux à qui le Livre a été révélé avant vous ». Il serait inconcevable que Dieu autorise l'union matrimoniale avec des épouses déjà engagées contractuellement. De surcroît, cette interprétation heurte également le verset 25 de la sourate An-Nisa : « Et quiconque parmi vous n'a pas la capacité d'épouser des femmes (muḥṣanāt) croyantes... ».

Deuxièmement, si l'on assimile « al-muḥṣanāt » aux femmes libres au sens large, cette lecture se trouve en opposition avec l'ensemble du Coran ainsi que les attributs divins : Dieu ne reconnaît ni ne fait distinction entre esclaves et personnes libres, hommes ou femmes confondus. Le discours coranique emploie plutôt les termes « seigneurs » (« Ar-Rabb ») et « serviteurs » (« Al-`Abd »), sans recourir au vocable d'esclave (voir notamment les sections traitant ces notions).

Troisièmement, interpréter le terme « al-muĥşanāt » comme se référant aux femmes chastes indépendantes va à l'encontre des règles grammaticales de la langue arabe : ce mot est utilisé au cas accusatif avec la lettre (ṣād), indiquant un participe passé qui requiert la présence d'un agent protégeant ces femmes. Si ce terme désignait effectivement des femmes chastes assurant elles-mêmes leur protection, il aurait dû apparaître au cas génitif sous la forme d'un participe actif, comme le démontre le verset 12 de la sourate At-Tahrim où il est mentionné : « Marie fille d'Imrân qui a préservé (aĥşanāt) sa chasteté », signifiant qu'elle est elle-même responsable de sa propre protection, ce qui justifie son inclusion parmi « al-muĥşināt » et non « al-muĥşanāt ».

Le terme « al-muḥṣanāt », dérivé du pluriel de « Muĥṣana », issu du verbe « aĥṣana » signifiant protéger ou préserver, trouve son illustration dans le verset 14 de la sourate Al-Ḥashr : « Ils ne vous combattront pas tous ensemble sauf dans des villes fortifiées (Muĥaṣṣanā) ou derrière des murailles ». Il apparaît donc clairement que la femme dite protégée (« Muĥṣana ») est celle ayant bénéficié d'une attention et d'une éducation depuis son enfance poursuivies après sa majorité. Les protecteurs peuvent être ses parents, un membre familial ou une personne extérieure ayant assumé cette responsabilité. Lorsqu'elle entre en mariage, elle reçoit alors soins et protection conjugale dans divers aspects existentiels. En conséquence, toute femme mariée est considérée comme protégée mais inversement toute femme protégée n'est pas nécessairement mariée.

Lorsque Dieu évoque les femmes protégées, Il établit une distinction claire avec celles qui n'ont pas bénéficié de protection durant leur jeunesse et qui, à l'âge adulte, n'ont reçu aucun soutien, sauf au moment du mariage où elles deviennent alors sous la tutelle de leurs époux. Ainsi, Dieu précise que les femmes qui travaillent et résident chez nous ne sont pas considérées comme protégées ; en effet, si tel était le cas, elles n'auraient pas nécessité d'exercer une activité professionnelle. C'est dans ce contexte qu'Il aborde la question du mariage, recommandant de choisir des femmes protégées, et déclare au verset 25 de la sourate An-Nisa : « Et ceux parmi vous qui ne peuvent épouser des femmes protégées croyantes, prendront alors parmi leurs servantes croyantes ».

Dans l'éventualité où un adultère serait établi postérieurement au mariage impliquant une femme non protégée auparavant, la sanction prévue pour cette dernière correspond à moitié seulement du châtiment destiné aux femmes protégées avant leur union conjugale. Le texte stipule explicitement : « Si elles sont mariées (domestiques) et commettent une turpitude alors elles encourent la moitié du châtiment réservé aux femmes protégées ». Cette différenciation s'explique par l'absence préalable de protection pouvant conduire à une moindre conscience des responsabilités morales imposées par le mariage. Par conséquent Dieu recommande d'éviter le mariage avec ce type de femme en invitant à patienter jusqu'à pouvoir épouser une femme véritablement protégée (« et se patienter est meilleur pour vous »).

En revanche, un mariage dont l'objectif n'est pas la fondation familiale mais simplement la jouissance personnelle concerne exclusivement les femmes non protégées. Dès lors il devient manifeste qu'en présence de deux catégories distinctes -protégées et non protégées- Dieu a institué deux formes légitimes distinctes d'union matrimoniale. Pour une analyse approfondie, il est également recommandé de consulter les sections traitant des notions relatives au « Mari et époux », ainsi que celles abordant les concepts de « Vos domestiques », « Le divorce et la séparation » et « La fornication et la prostitution ».

« Az-Ziná »et « Al-Bighā' »

La fornication et la prostitution

Il convient de souligner, conformément aux prescriptions coraniques, que lorsque Dieu emploie deux termes distincts pour désigner une même réalité, c'est dans l'intention explicite de distinguer les nuances sémantiques propres à chacun. Le Coran fait ainsi référence à deux catégories féminines : les femmes protégées et celles qui ne le sont pas, ce qui induit une différenciation entre deux formes de mariage légitime. En ce sens, lorsque Dieu utilise les termes « Az-Ziná » et « Al-Bighā' », il désigne respectivement deux types de relations sexuelles illicites : la fornication et la prostitution.

Concernant le concept d'« Az-Ziná », la fornication, Dieu se réfère exclusivement aux femmes protégées, comme en attestent plusieurs versets. Notamment, le verset 23 de la sourate An-Nur stipule : « Ceux qui accusent les femmes protégées, inattentives et croyantes, sont maudits dans ce monde et dans l'au-delà, et un châtiment terrible leur est réservé ». Il est communément admis que ce verset concerne notamment l'épouse du Prophète (selon les récits traditionnels). Par ailleurs, le verset 4 de cette même sourate précise : « Et ceux qui lancent des accusations contre des femmes protégées sans apporter quatre témoins doivent être fouettés avec quatre-vingts coups », établissant ainsi un lien explicite entre la punition par le fouet et la fornication. Cette interprétation est renforcée par le verset 2 d'An-Nur : « La femme fornicatrice et l'homme fornicateur, fouettez chacun d'eux cent coups ». De surcroît, le verset 25 de la sourate An-Nisa mentionne : « Mais si elles sont devenues protégées (par le mariage) et commettent une fornication (adultère), alors elles encourent la moitié du châtiment imposé aux femmes déjà protégées », faisant allusion à une femme auparavant non protégée devenue telle par son mariage.

En revanche, concernant les relations sexuelles illicites impliquant des femmes non protégées, c'est le terme « Al-Bighā' » - désignant explicitement la prostitution - qui est employé. Ce concept est mis en lumière dans le verset 33 de la sourate An-Nur : « Et ne contraignez pas vos servantes à se prostituer si elles souhaitent se préserver », où l'appellation « servantes » renvoie clairement aux femmes non protégées. L'expression « si elles souhaitent se préserver » indique leur volonté d'accéder au statut protecteur conféré par le mariage puisqu'elles n'en bénéficiaient pas auparavant.

Ainsi se dégage avec clarté que le terme « fornication » (« Az-Ziná »), pouvant recouvrir aussi bien l'adultère que l'inceste, se rapporte exclusivement aux femmes protégées - qu'elles soient mariées ou non - tandis que celui de « prostitution » (« Al-Bighā' ») concerne spécifiquement les femmes non protégées, c'est-à-dire dépourvues de soutien conjugal ou familial et vraisemblablement célibataires. Ces dernières peuvent être conduites à s'engager dans ces relations interdites afin d'assurer leur subsistance ou celle des personnes placées sous leur responsabilité.

Dans ce cadre analytique, lorsque Dieu fait référence à Marie, mère de Jésus, au verset 20 de la sourate Maryam en déclarant : « Elle dit : 'Comment aurais-je un garçon alors qu'aucun homme ne m'a touchée et que je n'ai jamais été (Baghīyā) », le terme employé diffère de celui de « fornicatrice » (Zāniyā), soulignant ainsi l'absence de toute implication dans la prostitution. De manière analogue, son peuple affirme au verset 28 de cette même sourate : « Ô (sœur) de Haroun, ton père n'a jamais été un homme méprisable et ta mère n'a jamais été une prostituée », témoignant ainsi de l'absence totale d'une réputation sulfureuse au sein de sa famille et excluant toute association avec la prostitution. . Pour une analyse approfondie, il est également recommandé de consulter les sections traitant des notions relatives au « Mari et époux », ainsi que celles abordant les concepts de « Vos domestiques », « Les femmes protégées » et « La fornication et la prostitution ».

« Al-Qawā`idu Mina An-Nisā' »

Les femmes infirmes

Il convient de souligner que le terme « Qawā`idun » constitue le pluriel du mot « Qā`idatūn », dérivé du verbe arabe « Qā`ada », lequel exprime l'interruption d'une action ou d'un travail par une personne pour diverses raisons, incluant notamment la simple position assise visant à ne pas se déplacer. Ainsi, dans le cadre de l'exégèse coranique, lorsque Dieu évoque ceux qui ne se sont pas joints au Prophète lors du combat contre l'ennemi, il est indiqué au verset 95 de la sourate An-Nisa : « Les croyants qui demeurent à l'écart (Al-Qā`idūna), ne présentant aucune incapacité physique, ne sauraient être considérés comme équivalents à ceux qui s'engagent activement dans le chemin de Dieu en mobilisant leurs biens et leurs vies ». Ce passage distingue clairement les individus empêchés par une incapacité physique de ceux qui, sans aucune entrave, ont choisi de ne pas accompagner le Prophète. Par ailleurs, en ce qui concerne la question du déshabillage chez les femmes, le verset 60 de la sourate An-Nur stipule : « En ce qui concerne les femmes infirmes (Qawā`idun) et ne désirant pas avoir des rapports sexuels (An-Nikāĥ), il n'y a aucun inconvénient à ce qu'elles ôtent leurs vêtements sans intention délibérée de mettre en valeur leur beauté ; toutefois, il leur est préférable de s'abstenir. Et Dieu est Audient et Omniscient ». Ce verset fait référence aux femmes confrontées à des obstacles susceptibles de limiter leur autonomie corporelle ou leur mobilité - tels que handicap, maladie, intervention chirurgicale ou grossesse - situations pouvant justifier qu'elles se dévêtent devant un médecin ou en présence d'une personne assistante pour des soins corporels. Cette disposition concerne également les personnes âgées. En conséquence, ces femmes sont exhortées à éviter toute exposition intentionnelle d'une quelconque partie de leur beauté corporelle, sauf en cas de nécessité impérieuse.

« Al-'Abnā', Al-'Awlād » et « Al-Ābā', Al-Wālidan »

Fils, enfants, pères et géniteurs

Il est essentiel de souligner, conformément à la précision inhérente aux versets coraniques, qu'une distinction fondamentale doit être établie entre les termes « Al-'Abnā' » et « Al-'Awlād » d'une part, et « Al-Ābā' » et « Al-Wālidan » d'autre part. Le terme « Al-Ābā' », pluriel de « Al-Ab », dérive du verbe arabe « abaha », qui signifie prendre soin de quelqu'un ou accorder une attention particulière à une personne ou à une chose. Ainsi, dans le Coran, le terme « Al-Āb » (le père) désigne prioritairement celui qui assume la responsabilité de l'éducation et de l'élevage par compassion et affection, même s'il s'agit du « Al-walid », le géniteur. En revanche, lorsque Dieu aborde un sujet se rapportant précisément au lien biologique, Il emploie le terme « Al-walid » pour désigner le géniteur plutôt que celui de père. Il en va de même pour la mère : si le contexte ne concerne pas spécifiquement le lien biologique, elle est désignée dans le Coran par le terme « Ummun », c'est-à-dire mère ; sinon, elle est appelée « walida », signifiant génitrice.

Ainsi, dans le cadre de la responsabilité liée à l'allaitement lors de la séparation conjugale, le Coran emploie les termes « al-wālid, al-walida et al-walad » (géniteurs et enfants) plutôt que « al-āb, al-ummu et al-ibn » (pères et fils), comme l'illustre le verset 233 de la sourate Al-Baqara : « Les génitrices (Al-Wālida) doivent allaiter leurs enfants (āwlad) pendant deux années complètes pour ceux qui souhaitent parachever l'allaitement. Il incombe au géniteur (al-wālid) de subvenir à leur nourriture et à leurs vêtements de manière convenable. Nul ne doit être chargé au-delà de ses capacités. La génitrice ne doit pas subir préjudice à cause de son enfant, ni le géniteur à cause de son enfant ».

En revanche, en ce qui concerne les prescriptions divines relatives à la succession, Dieu utilise explicitement les termes « al-Ābā' » (pères) et « al-'Awlād » (enfants), plutôt que « al-wālidan » (géniteurs). Cette distinction est clairement illustrée au début du verset 11 de la sourate An-Nisa : « Dieu vous ordonne au sujet de vos enfants (al-'Awlād) : pour le mâle, la part équivalente à celle de deux femelles ; mais si ce sont plusieurs femmes, elles recevront les deux tiers ; et s'il n'y en a qu'une seule, elle obtiendra la moitié. Quant à ses parents (al-Ābā') chacun d'eux recevra le sixième s'il laisse un enfant (walad) », ce qui établit clairement que seuls les parents biologiques peuvent transmettre leur héritage à leurs enfants biologiques. Par ailleurs, un défunt peut léguer son héritage aux parents biologiques ayant assumé sa garde dès sa naissance ; dans le cas contraire, cet héritage revient aux parents adoptifs - qu'ils soient apparentés ou non -, sous réserve que le défunt ait expressément attribué une part testamentaire aux parents biologiques encore vivants.

De surcroît, lorsque Dieu évoque dans ce même verset les injonctions du défunt en sus des Siennes - « après une injonction que vous faites [défunts] ou le règlement d'une dette, vos pères et vos fils ('Ābā' et 'Abnā') ; vous ignorez lequel d'entre eux vous est le plus avantageux.

Il s'agit ici d'un commandement divin conditionnel » -, il recourt alors aux termes généraux « pères et fils », englobant ainsi aussi bien les géniteurs que les enfants dans un sens élargi. Cette approche souligne distinctement que le terme « al-Ābā' » peut désigner tant des parents biologiques - dont l'enfant serait effectivement leur descendant - que des parents adoptifs considérés comme tels socialement ; en revanche, le terme spécifique « al-wālidan » se réfère exclusivement aux parents biologiques du garçon désigné par « al-walad » (enfant).

« Al-Tijāra » et « Al-Bay`u »

Commerce et engagement

Selon le langage des arabes, les termes « Al-Tijāratu » et « Al-Bay`u » désignent de manière générale toute opération financière. Le terme « Al-Tijāratu » est couramment traduit par « commerce », tandis que « Al-Bay`u » correspond à la notion de « vente ». Cependant, dans le contexte linguistique coranique - cadre dans lequel le Coran a été révélé et dont Dieu a soigneusement façonné les versets - il serait inconcevable qu'Il attribue une signification identique ou similaire à deux termes distincts.

Cette distinction est corroborée par l'emploi conjoint des deux termes dans le verset 111 de la sourate At-Tawbah : « Des hommes que (Al-Tijāra) et (Al-Bayʿu) ne détournent point du rappel de Dieu, de l'accomplissement de la prière et de l'aumône obligatoire », ce qui démontre clairement qu'aucun des deux ne se limite à une simple opération financière.

Pour déterminer la signification coranique précise de chacun, plusieurs versets où ces termes sont employés doivent être analysés. Dans le verset 10 de la sourate As-Saff, il est dit : « Ô vous qui croyez ! Voulez-vous que je vous indique un (Tijāra) qui vous sauvera d'un châtiment douloureux ? C'est croire en Allah et en Son Messager, et lutter dans le sentier d'Allah avec vos biens et vos personnes », où Dieu évoque une forme d'échange entre engagement militant dans Sa voie et récompense dans l'au-delà, constituant ainsi une sorte de transaction commerciale.

En revanche, lorsqu'il s'agit expressément de céder un bien matériel contre une contrepartie monétaire, Dieu n'utilise jamais le terme « Al-Bay`u », mais plutôt le verbe « Shara » signifiant vendre, comme mentionné au verset 20 de la sourate Yussuf : « Et ils l'ont vendu (Sharawhu) pour un prix dérisoire ». De même, au verset 74 de la sourate An-Nisa : « Que combattent dans le sentier d'Allah ceux qui vendent (Yashrūna) la vie présente pour obtenir l'au-delà. Et quiconque combat dans le sentier d'Allah, qu'il soit tué ou victorieux, Nous lui accorderons assurément une récompense immense ».

Cependant, lorsque Dieu emploie le terme « Al-Bay`u » dans le verset 111 de la sourate At-Tawbah : « Réjouissez-vous donc de votre (Bay`ikum) que vous avez conclu », il fait référence à un

engagement contractuel spécifique. Ce dernier renvoie à l'alliance établie entre les croyants et Dieu, par l'intermédiaire de Son messager, visant à défendre le message divin en contrepartie d'une récompense dans l'au-delà. Cette notion est également explicite dans le verset 10 de la sourate Al-Fath : « Certes, ceux qui te prêtent allégeance (Yubāyi`ūnaka) ne prêtent allégeance qu'à Allah. La main d'Allah est au-dessus de leurs mains. Quiconque rompt son serment ne nuit qu'à lui-même, et quiconque remplit son engagement envers Allah recevra une énorme récompense ».

Il apparaît donc clairement que le terme « Al-Bay`u » désigne la conclusion d'un pacte au sens large pouvant inclure un pacte commercial. Par conséquent, c'est bien le terme « Al-Tijārat » qui englobe toute transaction commerciale incluant achat et vente, justifiant ainsi sa traduction correcte par « commerce ». En revanche, traduire « Al-Bay`u » par « vente » s'avère inapproprié puisque ce terme incarne spécifiquement un engagement formel fondé sur des contrats et alliances convenus entre parties ; il conviendrait dès lors de privilégier pour sa traduction le terme « engagement ».

« Ar-Ribā »

Profit ou bénéfice

Il importe de souligner que la notion de « Ar-Ribā » ne correspond pas à l'acception traditionnellement transmise par les générations antérieures, qui s'est largement répandue parmi un grand nombre de croyants. La définition généralement attribuée à ce terme repose sur un hadith selon lequel « tout prêt générant un bénéfice constitue du ribā », une attribution inexacte au Prophète reconnue comme telle par plusieurs spécialistes du hadith. Ces derniers ont critiqué ce texte, notamment Ibn Hajar al-Asqalani, qui a mis en évidence la présence d'un narrateur notoirement malhonnête dans la chaîne de transmission (sanad).

Du point de vue linguistique, le concept de « Ar-Ribā » dérive du verbe « rabā » et de sa forme intransitive « yarbu », comme l'illustre le verset 39 de la sourate Ar-Rum : « Ce que vous donnez comme (ribā) dans le but de fructifier (yarbu) les biens des gens, cela ne (yarbu) pas auprès de Dieu ». Par ailleurs, employé transitivement, ce verbe apparaît sous la forme « yurbi », tel que mentionné dans le verset 276 de la sourate Al-Baqarah : « Allah néglige le (ribā) et fait fructifier (yurbi) les aumônes ».

En arabe, le terme « ribā » désigne généralement la production ou l'obtention d'un surplus avantageux ; ainsi, Allah déclare dans le verset 39 de la sourate Fussilat : « Parmi Ses signes, tu observes la terre sans réaction ; puis, lorsque Nous faisons descendre l'eau sur elle, elle bouge et (rabat) », signifiant qu'elle devient vivante et commence à produire ce qui est

profitable. Or, puisque les biens matériels ne croissent pas grâce à la pluie mais par des activités commerciales, le « ribā » relatif aux biens matériels se réfère au profit conduisant à l'accroissement et à la multiplication des richesses. Il en découle diverses modalités d'acquisition de richesses - licites ou illicites - permettant ainsi une classification du « ribā » en deux catégories distinctes : le « ribā » licite et le « ribā » illicite. Ces catégories ne sauraient être définies de manière absolue dans un cadre rigide en raison de la diversité et des évolutions des modes d'acquisition des revenus selon les époques et les contextes géographiques, tandis que les critères fondamentaux de légitimité demeurent constants.

« Al-Mawtá » et « Al-'Amwāt»

Les morts et les disparus

Il importe de souligner que la distinction opérée par Dieu entre les deux formes plurielles désignant le défunt, à savoir « Al-Mawtá » et « Al-'Amwāt », reflète l'existence de deux modalités distinctes de la fin de vie. Cette différenciation est explicitement illustrée dans le verset 2 de la sourate Al-An'âm : « C'est Lui qui vous a créés à partir d'argile, puis Il a fixé une échéance à votre existence, tandis qu'une limite prédéterminée demeure auprès de Lui ; cependant, vous manifestez de l'étonnement (face au Jour de la Résurrection) ».

Cette assertion implique que, dès la création de l'être humain par Dieu, il a été établi que la vie humaine ne saurait être éternelle. Dès lors, la mort a été instituée pour interrompre l'existence de tout être vivant façonné à partir d'argile, y compris les animaux. Toutefois, deux types de fins sont distingués : une première fin prématurée dont les causes ne sont pas prédéterminées et peuvent être multiples ; cette forme peut être évitée, retardée ou anticipée, voire provoquée par l'être humain lui-même. En revanche, la seconde fin est inéluctable et ne peut ni être évitée, ni retardée ou anticipée, ni causée par quiconque ; elle survient uniquement lorsque les causes fixées par Dieu sont réunies. Ainsi, tout comme Dieu a créé la mort, Il a également établi deux modalités précises de décès. C'est dans cette optique qu'Il utilise deux termes distincts - « Al-Mawtá » et « Al-'Amwāt » - afin d'opérer une distinction entre le décès prédestiné et celui survenant prématurément.

En ce sens, lorsque Dieu fait référence à ceux qui ont été tués en défendant Son message, Il précise dans le verset 154 de la sourate Al-Baqara : « Ne dites pas à ceux qui sont morts sur le sentier d'Allah qu'ils sont (Amwāt) morts ; bien au contraire, ils vivent, bien que vous n'en ayez pas conscience». Le terme utilisé ici est « Amwāt » et non « Mawtá », soulignant que leur décès résulte d'un meurtre prématuré, ce qui implique que leurs âmes demeurent vivantes sur terre. Par conséquent, ces individus sont classifiés parmi les « Al-Mawtá » et non parmi les « Al-'Amwāt », ce qui indique que ce dernier terme désigne ceux dont l'âme n'existe plus sur terre et a rejoint son Créateur, indépendamment du fait que la personne soit décédée après avoir atteint la fin naturelle prédéterminée par Dieu ou prématurément. Ainsi, lorsqu'il s'agit précisément d'individus ayant

quitté la vie terrestre alors que leur âme demeure encore présente sur terre, Dieu emploie le terme « Al-Mawtá », comme en attestent plusieurs versets tels que le verset 73 de la sourate Al-Baqara : « Nous dîmes alors : réveillez-le avec une partie d'elle (la vache). C'est ainsi qu'Allah fait revivre (Al-Mawtá) les morts », ainsi que le verset 52 de la sourate Ar-Rum : « En effet, tu ne peux pas faire entendre les morts (Al-Mawtá), ni les sourds lorsqu'ils détournent leur visage ».

Par ailleurs, comme le terme « Al-'Amwāt » se réfère aux morts dont l'âme a quitté le monde terrestre, ainsi, lorsque Dieu évoque la naissance de l'être humain suivie du cycle mort-résurrection, Il affirme dans le verset 28 de la sourate Al-Baqara : « Comment pouvez-vous nier Allah alors que vous étiez (Amwāt) morts et qu'Il vous a donné la vie - Puis Il vous fera mourir à nouveau ; ensuite Il vous ressuscitera ». Ce passage souligne qu'à l'origine, aucune manifestation tangible de l'homme n'existait - ni âme ni corps - conformément au verset 1 de la sourate Al-Insan : « il arrive un moment pour (la création) de l'homme où rien de lui n'existait encore ». Dès lors, avant sa naissance terrestre individuelle, l'être humain est considéré comme appartenant aux morts « Al-'Amwāt » ; par la suite, il meurt - prématurément ou selon les causes naturelles établies par Dieu - ce qui implique que son âme retourne à son Créateur, faisant ainsi de lui un des « Al-'Amwāt » pour une seconde fois. Ensuite, Dieu procède à sa résurrection ; c'est pourquoi il est mentionné au verset 56 de la sourate Ad-Dukhan : « Ils n'y goûteront pas la mort sauf celle de la première fois ; et Il les a préservés du châtiment de l'Enfer », mettant en évidence que la mort postérieure à la vie terrestre, et non celle antérieure à la venue au monde, ne survient qu'une seule fois puisqu'il n'y a pas de mort après la résurrection. Ainsi, il est mentionné dans le verset 66 de la sourate Al-Hajj : « C'est Lui qui vous donne vie puis vous fait mourir ensuite Il vous fera revivre. En vérité l'être humain est ingrat ».

En conclusion, selon l'interprétation coranique des termes « Al-Mawtá » et « Al-'Amwātun », ces derniers peuvent se traduire approximativement par « les morts » pour ceux dont l'âme persiste encore sur terre (mort prématurée), et « les disparus » pour ceux dont l'âme a définitivement quitté ce monde conformément au décret divin. (Voir paragraphe relatif à « Un terme et le terme fixé »).

« 'Ajal » et « 'Ajal Musammá »

Un terme et le terme fixé

Il importe de souligner qu'à l'origine même de la création de l'être humain par Dieu, une finitude a été intrinsèquement assignée à son existence terrestre, excluant toute notion d'éternité sur cette terre. Ce principe est explicitement formulé dans le verset 2 de la sourate Al-An'âm : « C'est Lui qui vous a créés à partir d'argile, puis Il a fixé une échéance à votre existence, tandis qu'une limite prédéterminée demeure auprès de Lui ; cependant, vous manifestez de l'étonnement (face au Jour de la Résurrection) ». Dieu y distingue deux catégories distinctes concernant la cessation de la vie humaine. La première catégorie

correspond à un terme non conditionné par des causes spécifiques, ce qui justifie l'usage exclusif du terme « 'Ajal », en raison de la multiplicité des facteurs potentiels tels que les maladies ou les accidents. À l'inverse, la seconde catégorie se caractérise par une échéance déterminée par des causes naturelles préalablement fixées par Dieu, conduisant inéluctablement à sa réalisation ; c'est dans ce contexte que s'emploie l'expression « 'Ajal Musammá » (terme fixé).

Ces deux modalités de terminaison existentielle sont successivement abordées dans le verset 7 de la sourate An-Nahl : « Et Allah vous crée puis Il vous fait mourir », renvoyant ainsi à une mort prématurée désignée par le terme « 'ajal », dont les origines ne sont pas prédéterminées et peuvent être multiples ; cette cessation peut être évitée, retardée ou anticipée, voire induite par une intervention humaine. Le passage final du verset évoque quant à lui les individus atteignant un âge avancé en précisant : « Parmi vous, certains sont ramenés à l'extrême vieillesse, au point de ne plus conserver aucune connaissance précédemment acquise », illustrant ainsi le concept d'« 'ajal Musammá ». Cette deuxième forme désigne une fin inévitable qui ne saurait être ni évitée ni retardée ou anticipée, ni provoquée par quelque agent que ce soit ; elle survient exclusivement lorsque les causes naturelles définies antérieurement par Dieu se manifestent effectivement. Cette conception est également confirmée dans le verset 11 de la sourate Al-Munafiqun : « Allah ne retardera jamais une âme lorsque son terme sera venu, et Il est pleinement informé de ce que vous faites ». (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé «Les morts et les disparus »).

« Yutawaffákum » et « Yumītukum »

Vous endort et vous rappelle à Lui

Il est essentiel de souligner que, dans le cadre de la création de l'être humain, Dieu a établi deux modalités distinctes concernant la fin de vie, assurant ainsi l'absence d'immortalité humaine. Cette distinction apparaît explicitement au verset 2 de la sourate Al-An'âm : « C'est Lui qui vous a créés à partir d'argile, puis Il a fixé une échéance à votre existence, tandis qu'une limite prédéterminée demeure auprès de Lui ; cependant, vous manifestez de l'étonnement (face au Jour de la Résurrection).

Conformément à ce principe, deux verbes distincts sont employés par Dieu pour désigner ces types différenciés de fin d'existence. Pour le décès survenant avant que l'individu n'atteigne son terme naturel, le verbe « Yutawaffá » est utilisé, comme en témoigne la première partie du verset 5 de la sourate Al-Hajj : « Parmi vous, il y a celui que la vie cessera (Yutawaffá) ». Ce passage traite du décès prématuré ; c'est pourquoi Dieu précise immédiatement après : « tandis que d'autres seront ramenés à l'extrême vieillesse, au point de ne plus conserver aucune connaissance précédemment acquise », indiquant ainsi les causes établies pour quitter le monde naturellement.

Dans ce cas précis, Dieu emploie le terme « Yumītukum », traduit par « vous rappelle à Lui ». Ainsi, dans le verset 66 de la sourate Al-Hajj il est dit : « C'est Lui qui vous donne la vie puis vous rappelle à Lui (Yumītukum) puis Il vous fera revivre. L'homme est certes ingrat », sans recours au terme « Yatawaffákum », car ce dernier peut désigner non seulement l'inactivité corporelle liée au décès prématuré mais aussi celle associée au sommeil, tandis que « Yumītukum » se réfère exclusivement à l'inactivité corporelle consécutive au décès naturel.

Par conséquent, lorsque Dieu évoque ces deux états d'inactivité corporelle - résultant soit d'un sommeil durant lequel l'âme demeure éveillée, soit d'un sommeil proprement dit de l'âme elle-même - Il utilise le terme « at-tawaffi » afin de désigner ces deux modalités distinctes du sommeil. D'une part, il s'agit du sommeil inhérent à l'individu correspondant à un état réversible conduisant à une renaissance terrestre, comme illustré par le verset 60 de la sourate Al-An'âm : « C'est Lui qui vous endort (Yatawaffákum) pendant la nuit et connaît ce que vous avez accompli durant le jour, puis Il vous ressuscite en ce même jour ». D'autre part, il s'agit du sommeil relatif à l'âme menant à un état d'inconscience jusqu'à une vie future, comme en atteste le début du verset 42 de la sourate Az-Zumar : « Allah met un terme (Yatawaffá) aux âmes ».

Effectivement, le terme « at-tawaffi » peut désigner tantôt le sommeil temporaire de l'individu tantôt celui définitif de l'âme conduisant inévitablement à la mort - celle-ci pouvant survenir prématurément ou conformément au terme naturel fixé. À cet égard, Dieu explicite dans le verset 42 de la sourate Az-Zumar le sort des âmes dans ces deux contextes en déclarant : « Allah met un terme (Yatawaffá) aux âmes au moment de leur décès ainsi qu'à celles qui ne meurent pas durant leur sommeil ; Il retient celles dont la mort est prédestinée et renvoie les autres jusqu'à un terme fixé ».

Il importe ici d'observer qu'au commencement du verset il est affirmé : « Allah met un terme (Yatawaffá) aux âmes » et non pas « Il vous met un terme », car il s'agit spécifiquement du sommeil des âmes conduisant inéluctablement à la mort humaine. Par ailleurs, étant donné que cette dernière peut survenir selon un terme fixé ou prématurément, le texte débute par indiquer : « Allah met un terme aux âmes au moment de leur mort (al-Mawt) », signifiant une mort conforme au délai déterminé ; il ajoute ensuite : « ainsi qu'à celles qui ne meurent pas pendant leur sommeil (at-tawaffi) », afin d'évoquer les morts prématurées. Cette première partie explicite donc clairement les états différenciés des âmes dans ces deux circonstances. En effet, si une personne décède après avoir atteint un âge avancé - c'est-à-dire conformément au terme fixé - alors Dieu recueille son âme durant son sommeil afin qu'elle retourne immédiatement vers Lui ; ceci explique la suite du verset : « Il retient celles dont la mort (al-Mawt) est prédestinée ». À l'inverse, si une personne meurt avant son terme naturel - autrement dit prématurément - son âme quitte également son corps mais demeure néanmoins sur terre jusqu'à ce que soit atteint ledit terme fixé ; c'est pourquoi il est précisé ensuite : « et renvoie les autres (at-tawaffi) jusqu'à un terme fixé (al-Mawtu) ». Pour une analyse approfondie de cette problématique, il convient également de consulter les sections consacrées aux concepts de « Un terme et le terme fixé » ainsi que « Les morts et les disparus ».

« Al-'Anfusu » « An-Nufūsu »

Âmes sur terre et celles au ciel

Il est essentiel de souligner que lorsque Dieu établit une distinction entre diverses formes plurielles d'un même terme au singulier, cette différenciation traduit les multiples significations intrinsèques à chacune de ces formes. Cette subtilité s'illustre notamment par l'usage d'expressions telles que « Al-Mawtá » et « Al-'Amwāt ». De manière analogue, le pluriel du terme « An-Nafsu », signifiant « âme », se décline en deux formes distinctes : « Al-'Anfusu » et « An-Nufūsu ».

Dans le discours divin relatif aux âmes présentes sur terre, qu'elles accompagnent des individus vivants ou appartiennent à ceux décédés prématurément, le vocable « Al-'Anfusu » est employé. Cela se manifeste explicitement dans le verset 9 de la sourate Al-Baqara : « Ils cherchent à tromper Allah et les croyants, mais ils ne trompent en réalité qu'eux-mêmes ('Anfusahum) sans s'en rendre compte », où ce terme est préféré à « Nufūsahum », car il désigne spécifiquement l'âme d'une personne vivante dans ce monde. De même, dans le verset 42 de la sourate Az-Zumar : « Allah met un terme aux âmes (Al-'Anfusu) au moment de leur décès », le mot « Al-'Anfusu » se réfère également à l'âme qui quitte la personne lors de sa mort terrestre. En revanche, s'agissant de la notion d'âme dans l'au-delà, Dieu emploie le terme « An-Nufūsu », comme le confirme explicitement le verset 7 de la sourate At-Takwir : « lorsque les âmes (An-Nufūsu) seront accompagnés », il est indiqué que, dans l'au-delà, afin de ressusciter les morts, Dieu associera chaque corps à son âme.

Il ressort ainsi que le terme « Al-'Anfusu » renvoie à l'âme présente sur terre, qu'elle accompagne ou non un individu vivant. Par opposition, le terme « An-Nufūsu » désigne exclusivement l'âme isolée dans l'au-delà, qui ne quitte jamais le corps ressuscité puisque la vie post-mortem y est éternelle, conformément au verset 56 de la sourate Ad-Dukhan : « Ils n'y goûteront pas la mort ».

Enfin, il importe de préciser que lorsque le pluriel du mot âme sous la forme « Al-'Anfusu » est utilisé pour des personnes décédées prématurément, il fait référence à une âme ayant quitté son corps physique tout en demeurant néanmoins présente sur terre sans être perceptible pour nous. Lorsque survient l'heure où cet individu aurait dû mourir naturellement, cette âme doit retourner à son Créateur et est alors comptabilisée parmi les âmes dites « An-Nufūsu ». Cette distinction fait l'objet d'une analyse approfondie dans les sections traitant des concepts tels que « Il vous endort et vous rappelle à Lui », « Un terme et le terme fixé », ainsi que celles abordant les notions de « morts et disparus ».

« Qaţa`a », « Ðaraba » et « Qatala »

Faire cesser, inverser l'état initial et Mettre fin avec détermination

Il convient de souligner l'existence d'un principe fondamental dans le Coran stipulant qu'un terme ne doit posséder qu'une seule signification, même lorsqu'il est employé dans plusieurs versets. Cette règle a pour objectif d'éviter que le mot soit perçu comme une entité à multiples facettes, ce qui entraînerait des contradictions dans ses interprétations et ses sens. Par conséquent, chaque terme doit être envisagé comme une unité sémantique unique, garantissant ainsi la cohérence et la clarté du message coranique. Ce principe s'applique à l'ensemble des vocables présents dans le Coran. Parmi les verbes fréquemment rencontrés dans divers versets figurent « qaţa`a », généralement traduit par « couper », « Ðaraba », rendu également par « frapper », ainsi que « Qatala », traduit par « tuer ».

En ce qui concerne le verbe « qaţa`a », il est inconcevable qu'il se limite au simple sens de « couper » sans procéder à une adaptation systématique de son emploi en fonction du contexte spécifique de chaque verset, ce qui serait en contradiction avec la règle divine précitée. Pour appréhender la signification coranique constante attribuée à ce verbe dans l'ensemble des versets où il apparaît, il convient d'analyser un exemple probant tel que le verset 45 de la sourate Al-An'am : « Ainsi fut anéantie (Faquţi`a) la postérité du peuple injuste », où il est explicitement indiqué que Dieu a détruit ces peuples et interrompu leur descendance. Un autre cas se trouve au verset 25 de la sourate Ar-Ra'd : « Ceux qui rompent l'alliance avec Allah après l'avoir conclue et qui mettent fin (Yaqţa`ūna) à ce qu'Allah a ordonné pour avoir un lien avec Lui », signifiant qu'ils cessent toute démarche visant à s'approcher de Dieu. De même, dans le verset 29 de la sourate Al-Ankabut : « Vous-voilà approchez les hommes, entravez (Taqţa`ūna) le chemin et commettez des actes répréhensibles dans vos assemblées », il est démontré qu'ils interceptent les individus sur leur route afin d'entraver leur progression. Il ressort ainsi clairement que la connotation coranique du verbe « qaţa`a » désigne l'action consistant à mettre un terme à une activité ou une entité, dans le but d'en interrompre la continuité.

Sur cette base invariable, il devient possible de rectifier l'interprétation erronée relative au verset traitant de la punition des voleurs. Dans le verset 38 de la sourate Al-Ma'ida, Dieu déclare : « Quant au voleur et à la voleuse, (Fāqţa`ū) leurs mains ('Aydiyahum) en punition de ce qu'ils ont accompli… ». Par ailleurs, au verset 6 de cette même sourate, Il ordonne également : « Ô vous qui croyez ! Lorsque vous vous levez pour la prière, lavez vos visages et vos mains ('Aydiyakum) jusqu'aux coudes ». Ici, lorsqu'Il évoque (Al-'Aydi), généralement traduit littéralement par « mains », Il précise explicitement quelle partie doit être lavée lors des ablutions - soit des doigts jusqu'au coude - indiquant ainsi que dans le Coran, les mains (Al-'Aydi) comprennent toute l'étendue allant du bout des doigts jusqu'à l'épaule. Or, concernant le verset relatif au vol : « Quant au voleur et à la voleuse, (Fāqţa`ū) leurs mains ('Aydiyahum) », si le verbe (qaţa`ā) signifiait effectivement amputation comme traditionnellement interprété par les anciens juristes majoritairement admis, cela entraînerait une contradiction entre cette pratique jurisprudentielle actuelle et les

prescriptions explicites du texte coranique. En effet, notre jurisprudence recommande d'amputer uniquement la partie terminale de l'avant-bras alors que le terme employé dans le verset fait référence à une portion allant du bout des doigts jusqu'à l'épaule (Al-'Aydi). À noter que lorsque Dieu mentionne exclusivement la portion comprise entre les doigts et le poignet, Il utilise un terme différent (Al-Ayman), distinct donc d'(Al-'Aydi).

De surcroît, notre jurisprudence prescrit habituellement l'amputation d'une seule main chez chacun des coupables ; or ici Dieu n'utilise pas (yadayhimā), mais plutôt ('Aydiyahumā), forme duale désignant explicitement les deux mains chez chaque individu concerné. Cette apparente incohérence soulève légitimement une interrogation fondamentale : comment Le Tout Miséricordieux pourrait-Il spécifier avec précision quelle portion laver lors des ablutions tout en omettant une telle précision quant à celle devant être amputée selon l'interprétation traditionnelle ? Quelle action revêt plus d'importance aux yeux de Dieu - laver ou amputer ?

Comme le terme « Al-'Aydi » est employé dans le Coran tantôt dans son sens littéral, comme en témoigne le passage relatif aux ablutions où Dieu en précise explicitement la portée anatomique, tantôt dans un sens métaphorique désignant les actions accomplies par un individu, comme l'illustre le verset 30 de la sourate Al-Shura : « Toute calamité qui vous atteint est le résultat de ce que vous avez accompli vous-même (Aydīkum) ». Par ailleurs, le verbe « Qaţa`ā » signifie interrompre ou mettre fin à une action plutôt que procéder à une coupure au sens général. Ainsi, lorsque Dieu ordonne : « Quant au voleur et à la voleuse, (Fāqţa`ū) leurs mains ('Aydiyahum) », il s'agit d'une injonction visant à mettre un terme aux actes illicites commis par ces individus conformément aux lois en vigueur dans leur pays et après une procédure judiciaire formelle, plutôt qu'un appel à l'amputation physique prise au sens littéral et telle qu'elle a été traditionnellement interprétée.

En ce qui concerne le verbe « Ðaraba », celui-ci est explicitement mentionné au verset 101 de la sourate An-Nisa : « Lorsque vous êtes en déplacement (Ðarabtum Fī Al-'Arði), il n'y a aucun péché à votre encontre si vous raccourcissez la prière... ». Il convient de souligner que Dieu emploie ici l'expression « Ðarabtum Fī Al-'Arði » pour désigner le fait d'être en déplacement, sans recourir explicitement à l'expression « Ala safarine » comme c'est le cas au verset 184 de la sourate Al-Baqara relatif au jeûne, où il est clairement indiqué : « Quiconque parmi vous est malade ou « Ala safarine » en voyage... ». En effet, l'expression « Ala safarine » suggère que le voyageur se trouve encore sur le trajet et n'a pas atteint sa destination finale, tandis que « Ðarabtum Fī Al-'Arði » renvoie à la notion d'être dans un lieu distinct de celui où l'on réside habituellement. Ainsi, lorsque Dieu affirme : « Lorsque vous êtes en déplacement (Ðarabtum Fī Al-'Arði) », cela implique un changement du lieu de résidence habituelle. Par conséquent, il est évident que le verbe « Ðaraba » dans le Coran exprime l'idée d'un inversement par rapport à l'état initial ou normal des choses. Il convient dès lors d'analyser certains versets afin de confirmer la constance de cette signification à travers les passages concernés.

Au verset 26 de la sourate Al-Baqara, Dieu déclare : « Certes, Allah n'a point honte de prendre (Yaḍriba) l'exemple d'un moustique ou de quelque chose au-delà ». Cette expression souligne que l'exemple évoqué n'existait pas auparavant ; il a été créé dans le but d'illustrer une réalité concrète, ce qui témoigne de l'instauration d'un exemple inédit. De manière analogue, au verset 11 de la sourate Al-Kahf, il est mentionné : « Nous avons scellé (Faḍarabnā) leurs oreilles dans la caverne pendant plusieurs années ». Ce passage fait référence aux Gens de la Caverne dont les facultés auditives furent temporairement suspendues. Cette situation traduit également un état contraire à celui originel et naturel.

Par ailleurs, il convient d'observer qu'au verset 60 de la sourate Al-Baqara, lorsqu'il est dit : « Et lorsque le peuple de Moïse lui demanda de l'eau, Nous lui dîmes : (Aḍrib) avec ton bâton les rochers ; en jaillirent alors douze sources », Moïse s'appuyait sur son bâton, comme précisé au verset 18 de la sourate Tâ-Hâ : « Il répondit : C'est mon bâton sur lequel je m'appuie... », indiquant que ce dernier touchait le sol et était dirigé vers le bas. Par conséquent, lorsque Dieu ordonne : « (Aḍrib) avec ton bâton les rochers », cela implique une inversion de cette position habituelle, invitant Moïse à orienter son bâton vers les rochers afin que jaillissent simultanément les douze sources. Si le verbe « Ḍaraba » avait conservé sa signification usuelle en arabe classique - celle d'une action consistant à frapper -, une formulation explicite telle que « Frappe les douze rochers » aurait été employée. De même, au verset 63 de la sourate Ash-Shu'ara', il est écrit : « Nous avons inspiré à Moïse : (Aḍrib) avec ton bâton la mer. La mer se fendra alors, et chaque partie sera comme une grande muraille ». Là encore, il apparaît que Moïse devait élever son bâton en direction de la mer plutôt que frapper celle-ci ; autrement dit, Dieu aurait utilisé un terme spécifique tel que « Al-Yammu », désignant précisément l'eau maritime - comme indiqué au verset 39 de la sourate Tâ-Hâ : « Mets-le dans le coffret puis mets celui-ci dans l'eau de la mer (Al-Yammu); que l'eau de la mer (Al-Yammu) le dépose sur la rive » -, soulignant ainsi que cet objet devait entrer en contact avec cette eau particulière.

En tenant compte de la signification coranique constante du verbe « Ḍaraba », qui implique un changement ou une inversion d'état plutôt qu'un simple acte de violence tel que frapper, il apparaît nécessaire de réexaminer l'interprétation du verset 12 de la sourate Al-Anfal, lequel énonce : « Lorsque ton Seigneur inspira aux anges : 'Je suis avec vous ; affermissez donc ceux qui ont cru. Je vais jeter la terreur dans les esprits des mécréants. (Fāḍribū) au-dessus des (Al-'A`nāq), et (Aḍribū) tous les (Banān).' » Il est essentiel de souligner qu'une lecture littérale réduisant « Ḍaraba » à « frapper » engendrerait d'importantes incohérences avec les exégèses traditionnelles. Premièrement, parce que les anges ne combattent pas à l'aide d'armes matérielles comme les êtres humains ; deuxièmement, parce que Dieu annonce qu'Il suscitera chez les infidèles un sentiment de terreur sans pour autant annoncer leur anéantissement total. Par conséquent, toute interprétation évoquant un massacre doit être exclue.

Dans ce verset, Dieu utilise deux termes spécifiques - « Al-'A`nāq » et « Banān » - généralement traduits respectivement par « cous » et « bouts des doigts ». Or, dans la langue arabe classique, le terme « Al-'A`nāq » désigne typiquement ce qui est rétréci ou groupé côte à côte ; ainsi, le mot « Al-'U`nuq » (« cou » humain) désigne cette partie étroite du corps humain. Par exemple, au verset

33 de la sourate Sad, le pluriel « Al-'A`nāq » qualifie des groupes serrés d'animaux marchant côte à côte : « Éloignez-les puis Il se mit à les guider en groupe (Al-'A`nāq) ». Quant au terme « Banān », dérivé du verbe « Banā », signifiant construire, il ne renvoie nullement aux doigts humains.

Il est communément admis que dans les temps anciens, lorsque deux armées se préparaient à engager le combat, elles se déplaçaient jusqu'au site prévu pour la bataille. La durée variable du combat imposait aux belligérants d'établir des campements composés de tentes appelées « Banān ». Au début de chaque affrontement, chaque armée formait des formations compactes désignées par le terme « Al-'A`nāq », dans le but d'attaquer l'armée adverse. Ainsi, lorsque Dieu déclare : « Lorsque ton Seigneur inspira aux anges : 'Je suis avec vous ; affermissez donc ceux qui ont cru. Je vais jeter la terreur dans les esprits de ceux qui ont mécru. (Fāđribū) au-dessus des (Al-'A`nāq), et (Ađribū) tous les (Banān) », cela signifie que Dieu ordonne aux anges de provoquer un vent violent analogue à une tornade afin d'effrayer les infidèles, entraînant leur dispersion dans toutes les directions ainsi que la destruction complète de leurs tentes. Cette interprétation justifie l'emploi du verbe « Đaraba » pour qualifier simultanément l'action exercée sur les termes « Al-'A`nāq » et « Banān ».

Le verbe « Qatala » se manifeste également de manière récurrente dans un grand nombre de versets coraniques. Pour en saisir la signification, qui demeure constante malgré la diversité des contextes, il est nécessaire d'examiner certains de ces versets à titre exemplaire. Dans trois versets de la sourate Al-Muddaththir, il est indiqué : « Il a médité et élaboré un plan (18) ; il a été (qutila) conformément à ce qu'il avait planifié (19) ; puis il a été (qutila) selon son dessein ». Il apparaît clairement que le verbe « Qatala » ne peut en l'occurrence renvoyer à l'acte de tuer, car il serait inconcevable qu'une personne soit tuée une première fois puis une seconde fois. En revanche, dans le verset 154 de la sourate Al-Baqara : « Ne qualifiez point de morts ceux qui (Yuqtaluna) dans le sentier de Dieu ; au contraire, leurs âmes subsistent, bien que vous ne puissiez les percevoir », le verbe « Qatala » fait explicitement référence à l'action de tuer, Dieu évoquant ici ceux qui trouvent la mort au combat. Par conséquent, une analyse rigoureuse du verbe « Qatala » s'impose afin d'en dégager une interprétation cohérente avec l'ensemble des contextes où il est employé.

Dans la langue arabe, l'expression selon laquelle une personne a tué (« Qatala ») une autre implique que l'auteur a mis un terme à la vie de sa victime, entraînant ainsi sa mort ; en d'autres termes, il a interrompu un don divin conféré à l'homme - la vie - pour instaurer son contraire, à savoir la mort. Tel est l'objectif intrinsèque de cet acte. Par conséquent, la signification coranique fondamentale du verbe « Qatala » réside dans la cessation forcée d'un don divin accordé à l'homme afin d'établir son opposé. Cette interruption ne se limite pas nécessairement à la vie menant à la mort : elle peut également porter sur des libertés telles que celle de choisir librement, de s'exprimer ou encore de circuler sans entrave, dans le but d'engendrer leur contraire. Parmi les dons divins inviolables figure notamment ce dont témoigne le verset 70 de la sourate Al-Isra : « Et Nous avons honoré la descendance d'Adam », car toute atteinte portée à cette dignité humaine constitue un acte qualifié dans le Coran comme un « Qatl ». De même, le verset 29 de la sourate Al-Kahf proclame : « Dis : La vérité émane de ton Seigneur ; que celui qui le souhaite croit, et que celui qui le souhaite mécroie », soulignant ainsi que Dieu a conféré à l'homme la liberté

religieuse ; quiconque restreint cette liberté commet alors un « Qatl » envers celui qu'il contraint. C'est pourquoi le verset 256 de la sourate Al-Baqara affirme : « Nulle contrainte en religion ; le chemin droit se distingue clairement de l'égarement ». Ces éléments permettent désormais d'aborder les exemples précédents sous cet éclairage approfondi.

Lorsque Dieu déclare : « Il a médité et élaboré un plan (18) ; il a été (qutila) conformément à ce qu'il avait planifié (19) ; puis il a été (qutila) selon son dessein », ces versets se réfèrent à un individu ayant conçu une ruse dans l'intention de démontrer que le Messager de Dieu n'était qu'un imposteur. Ainsi est-il affirmé : « Il a médité et élaboré un plan ». Cependant, les événements ont contredit ses desseins, puisque c'est lui-même qui s'est révélé être menteur, comme l'indique le verset suivant : « il a été (qutila) conformément à ce qu'il avait planifié ». De surcroît, Dieu précise que cette personne tenta une seconde fois sans succès en déclarant : « puis il a été (qutila) comme il avait planifié ».

De plus, lorsque Dieu affirme : « Ne qualifiez point de morts ceux qui (Yuqtaluna) dans le sentier de Dieu ; au contraire, leurs âmes subsistent, bien que vous ne puissiez les percevoir », le contexte explicite établit sans équivoque que le verbe « Qatala » renvoie ici effectivement à l'interruption définitive de la vie lors des combats menés pour défendre le message divin. Il ressort manifestement que c'est toujours le contexte spécifique du verset qui détermine la nature particulière du « Qatl » visé par Dieu, sans toutefois en altérer la signification fondamentale, laquelle consiste en une cessation forcée d'un don divin accordé à l'homme, qu'il s'agisse tantôt de la vie physique, tantôt des libertés fondamentales telles que le choix ou la dignité.

Il convient néanmoins de souligner un point essentiel : lorsque Dieu emploie impérativement le verbe « Qatala » en s'adressant au Prophète et aux croyants contre les polythéistes hostiles, cela ne signifie pas ordonner directement l'abolition arbitraire des vies humaines, mais plutôt la mise un terme par la force aux actes agressifs dirigés contre les croyants. En effet, tout meurtre est strictement interdit par Dieu, sauf dans deux cas précis : la légitime défense ou la lutte contre les corrupteurs sur terre - comme l'indique clairement le verset 32 de la sourate Al-Ma'ida : «C'est en raison de cela que Nous avons prescrit aux descendants d'Israël que quiconque enlève une vie humaine sans en sauver une autre, ou uniquement dans le but de semer la corruption sur terre, est considéré comme ayant tué l'ensemble de l'humanité». En dehors de ces circonstances exceptionnelles et rigoureusement définies, toute suppression injustifiée de vies humaines demeure prohibée ; cette règle fut également conditionnée pour ceux combattant aux côtés du messager selon les termes du verset 190 d'Al-Baqara : « Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent et ne transgressez pas car Allah n'aime pas les transgresseurs ».

C'est également pourquoi Moïse sollicita immédiatement le pardon divin après avoir tué un homme en dehors d'un combat direct, bien que cet individu fût considéré comme un ennemi appartenant au peuple pharaonique persécutant sa communauté. Ce fait est rapporté dans le verset 15 de la sourate Al-Qasas : « Il entra dans la ville à un moment d'inattention de ses habitants et y trouva deux hommes en train de se battre, l'un appartenant à son parti et l'autre à celui de

son ennemi. Celui qui faisait partie de son groupe appela à l'aide contre l'adversaire, alors Moïse lui donna un coup et mit fin à sa vie. Il déclara : 'Ceci est œuvre satanique ; assurément Satan est ennemi évident.' » Dès lors, il apparaît inconcevable que Dieu ordonne la mise à mort sans qu'une raison légitime, telle que la légitime défense, ne soit invoquée. (Voir paragraphe relatif à « Le bras et la main »)

« Al-Qişāşu »

La compensation

Il convient de procéder à une distinction rigoureuse entre les termes « Al-Qişāşu » et « Al-Iqtişāşu ». Le premier dérive du verbe « qāssa », tandis que le second provient du verbe « Iqtassâ », dont la racine linguistique est associée à « qassâ », signifiant raconter ou relater une histoire. Dès lors, le verbe « Iqtassâ » se réfère à l'acte d'inventer un récit. En revanche, le verbe « qāssa » signifie compenser ou indemniser, ce qui conduit à comprendre que le terme « Al-Qişāşu » renvoie à l'action de réparer une chose par une autre. Cette notion est illustrée par l'expression arabe : « Ali a qassâ la dette à Omar », indiquant qu'Ali a indemnisé Omar par un moyen différent de la somme initialement due. Cette distinction trouve également son fondement dans le fait que, en langue arabe, le fonds de compensation est désigné sous l'appellation « al-maqāssa ».

Ainsi, lorsque Dieu énonce dans le verset 178 de la sourate Al-Baqara : « Ô vous qui avez cru, il vous est prescrit (Al-Qişāşu) en cas de meurtre », Il met en exergue non pas l'obligation d'exécuter le meurtrier, mais plutôt celle de compenser l'acte homicide par un jugement proportionnel au crime commis, conformément aux normes sociales telles que l'emprisonnement. Si Dieu avait voulu imposer systématiquement la peine capitale pour tout meurtrier, Il aurait alors explicitement formulé « il vous est prescrit le talion au sujet des tués », expression fréquemment retrouvée dans les traductions françaises du Coran. À ce titre, le verset suivant précise : « C'est dans (Al-Qişāşi) que vous avez la préservation de la vie », et non sa suppression.

Cette même interprétation du terme « Al-Qişāşu » se retrouve également dans le verset 45 de la sourate Al-Ma'ida : « et compensation (Qişāşu) pour travail », indiquant que toute activité professionnelle doit être rémunérée par un paiement monétaire et non par une prestation équivalente ; autrement dit, si Dieu avait signifié « travail pour travail », cela serait inapplicable puisque l'homme travaille afin d'obtenir sa subsistance et non pour recevoir un travail similaire. Ce sens est corroboré par le verset 194 de la sourate Al-Baqara : « Le mois sacré par le mois sacré et les interdits (Al-Ĥurumātu) sont soumis à (Al-Qişāşu) », où Dieu ordonne l'application de ce principe lorsqu'un pèlerin transgresse durant les jours spécifiques du pèlerinage ; c'est pourquoi Il emploie ici le terme « Al-Ĥurumāt » plutôt que « Al-Ĥarāmu ». Concrètement, cela signifie que si un pèlerin chasse un animal prohibé pendant cette période sacrée, il doit compenser cet acte en offrant une bête autorisée comme offrande sacrificielle. Cette prescription est explicitée dans

le verset 95 de la sourate Al-Ma'ida : « Ô vous qui avez cru, il vous est interdit de chasser le gibier durant votre pèlerinage. Quiconque commet intentionnellement cet acte doit offrir en sacrifice un animal herbivore équivalent en don pieux à la Kaaba, ou s'acquitter d'une expiation sous forme d'aliments destinés aux nécessiteux, ou accomplir une compensation équivalente par jeûne, afin qu'il prenne pleinement conscience de la gravité de son geste ». Par conséquent, il est rapporté qu'Omar ibn al-Khattâb a statué sur un cas impliquant une hyène compensée par un mouton (Al-Qişāşu) et non selon le principe " hyène pour hyène " (talion). (Voir paragraphe relatif à « L'illicite permanent et celui temporaire).

« At-Tawrāat » et « Al-'Injīl »

La Thora et l'Évangile

Il convient de souligner que les appellations des livres sacrés sont étroitement liées aux modalités de la révélation. En raison des différences dans les modes de révélation entre les messagers, les dénominations attribuées aux ouvrages qui leur ont été révélés ont également varié.

Le terme « At-Tawrāat » (la Torah) trouve son origine dans le verbe « tawārā », signifiant se dissimuler ou se retirer du regard. Ce concept est explicitement évoqué par Dieu dans certains versets, notamment au verset 59 de la sourate An-Nahl : « Il se cache (Yatawārá) du peuple en raison de la mauvaise nouvelle qui lui a été annoncée (naissance de sa fille) ; doit-il la conserver malgré la honte ou bien l'enterrer dans la terre ? ». Cette dynamique se manifeste également par Moïse, qui s'isola de son peuple afin de recevoir la révélation divine, comme l'atteste le verset 142 de la sourate Al-A'raf : « Nous fixâmes un rendez-vous pour Moïse durant trente nuits, prolongées par dix autres ; ainsi, la durée établie par son Seigneur s'établit à quarante nuits. Moïse s'adressa alors à son frère Aaron en lui disant : "Assure ma succession auprès de mon peuple." » Les versets 144 et 145 poursuivent cette narration : « [Dieu] dit : "Ô Moïse, Je t'ai choisi parmi les hommes par Mes messages et Ma parole. Prends donc ce que Je t'ai donné et sois du nombre des reconnaissants." Et Nous avons inscrit pour lui sur les tablettes tout ce qui constitue un rappel et une explication détaillée de toute chose. Adopte-les avec détermination ; ordonne à ton peuple d'en adopter le meilleur. Je vous montrerai la demeure des pervers." » Dès lors, l'ouvrage révélé par Dieu à Moïse est désigné sous le nom d'« At-Tawrāat », c'est-à-dire la Torah, en référence au fait que Moïse s'était retiré de son peuple afin d'accueillir le message divin.

Concernant le terme « Al-'Injīl », désignant l'Évangile, celui-ci dérive du verbe arabe « anjala », qui signifie ce qui émane ou provient directement d'une personne. En arabe, qualifier quelqu'un de « najl » d'une personne renvoie à l'idée d'être issu de sa propre chair. Ainsi, lorsque Dieu envoya Jésus, Il lui conféra l'Esprit Saint - une puissance exceptionnelle conférant notamment une connaissance approfondie et une perception aiguë - permettant à

ce dernier de saisir avec précision le contenu de la Torah. Après avoir intégré ses significations profondes, Jésus entreprit d'en fournir l'interprétation à son peuple, conformément au verset 63 de la sourate Az-Zukhruf : « Et lorsque Jésus apporta les preuves évidentes, il dit : "Je suis venu à vous avec la sagesse afin de vous expliquer certaines des divergences sur lesquelles vous êtes en désaccord" ». Cette explication détaillée constitue un texte divin reconnu sous le nom d'Évangile (Al-'Injīl), comme l'atteste le verset 48 de la sourate Al-Imran : « Et Il lui enseigna le Livre, la sagesse, ainsi que la Torah (At-Tawrāat) et l'Évangile (Al-'Injīl) ». Par conséquent, il apparaît clairement que le vocable « Al-'Injīl » désigne précisément ce que Jésus a compris de la Torah puis transmis aux fidèles ; c'est ainsi que sont nées ultérieurement les distinctions entre l'« Ancien Testament » et le « Nouveau Testament ».

« Āyāt muĥkamāt »

Versets élaborés avec précision

Il importe de souligner avec précision que le terme « muḥkamāt » est le pluriel de « muḥkama », lequel dérive du verbe « aḥkama » et non de « ḥakama », ce dernier étant associé à l'acte de rendre un jugement. D'un point de vue linguistique, l'expression « fermer la porte avec (ihkam) » suggère une fermeture réalisée de manière à empêcher toute ouverture, sauf par le moyen spécifique ayant permis cette fermeture. Ainsi, lorsque Dieu décrit la nature de Ses versets, Il utilise le verbe « aḥkama », comme en témoigne l'introduction de la sourate Hūd : « Alif-Lām-Rā. Un Livre dont les versets ont été ('Uĥkimat) », illustrant ainsi la conception rigoureuse et précise de Ses versets. Par ailleurs, Il précise : « Puis ils ont été détaillés par un Sage Parfaitement Connaisseur », soulignant ainsi l'explication approfondie accompagnée d'exemples explicites, comme cela est illustré au verset 54 de la sourate Al-Kahf : « Nous avons, dans ce Coran, exposé pour les gens tous les exemples ; cependant, l'être humain est porté à débattre abondamment », ainsi qu'au verset 27 de la sourate Az-Zumar : « Et Nous avons cité dans ce Coran toutes sortes d'exemples pour les gens afin qu'ils puissent comprendre ».

La raison principale pour laquelle Dieu a minutieusement conçu chacun des versets du Coran réside dans l'intention d'éviter toute interprétation ambiguë susceptible d'éloigner un grand nombre de personnes de la véritable signification de Sa parole. À cet égard, le verset 79 de la sourate Al-'Imrān affirme : « Mais ne suivez que votre Seigneur avec ce que vous savez du Livre et de ce que vous étudiez ». Étant donné que le savoir requiert une étude rigoureuse respectant des règles strictes, Dieu a établi des principes précis pour l'exégèse coranique, qu'Il a explicitement énoncés à travers des versets clairs et déterminants. Ainsi, tous les versets du Coran - du premier au dernier - sont considérés comme « muḥkamāt » sans exception et doivent être interprétés exclusivement selon les normes fixées par Dieu afin d'assurer une signification unique et incontestable à Sa parole divine.

« Āyāt mutashābihāt »

Versets similaires

Il convient de souligner que l'interprétation assimilant les « Āyāt mutashābihāt » à des versets à compréhension incertaine, en opposition aux « Āyāt muĥkamāt », repose sur une erreur fondamentale pour deux motifs principaux. En premier lieu, cette interprétation contredit plusieurs autres versets coraniques, notamment le premier verset de la sourate Hūd : « Alif-Lām-Rā. Un Livre dont les versets ont été parfaitement établis ('UĤkimat) », où il n'est nullement fait mention d'une distinction impliquant que seuls certains versets seraient parfaitement établis. En second lieu, l'analyse linguistique du terme « mutashābihāt », issu du verbe arabe « shābah », indique qu'il renvoie davantage à une notion de ressemblance ou de similitude qu'à celle d'incertitude ou d'ambiguïté. Cette idée est clairement illustrée dans divers passages coraniques tels que le verset 25 de la sourate Al-Baqara : « Chaque fois qu'ils recevaient un fruit en subsistance, ils déclaraient : "Ceci est ce dont nous avons été pourvus auparavant", or on leur apportait quelque chose de semblable (Mutashābihāan) », où l'adjectif « Mutashābihāan » qualifie des fruits analogues à ceux déjà connus dans le cadre de la vie terrestre.

Par conséquent, lorsque Dieu évoque au verset 7 de la sourate Al-Imran : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. Parmi ses versets, certains sont (muḥkamāt) constituant l'originalité du livre et d'autres sont (mutashābihāt) », cela signifie qu'Il a révélé des versets présentant une similarité avec d'autres. Si l'interprétation traditionnelle assimilant les « Āyāt mutashābihāt » à des versets équivoques était correcte, il aurait été plus approprié d'employer le terme « Mushtabihāt », lequel implique incertitude ou suspicion, plutôt que « mutashābihāt », qui renvoie clairement à la similitude.

Cette distinction se trouve renforcée dans le verset 99 de la sourate Al-An'am : «Et des jardins composés de plantes herbacées fruitières, ainsi que des plantes à fleurs et des légumes qui paraissent similaires (Mushtabihāan), bien qu'ils diffèrent en réalité (non Mutashābihin) ». Ici, Dieu emploie simultanément les termes « Mushtabihāan », suggérant une apparence incertaine ou trompeuse, et « Mutashābihin » au négatif afin d'exprimer l'absence effective de ressemblance. En conséquence, si Dieu avait voulu faire référence aux versets équivoques ou ambigus, Il aurait manifestement utilisé l'expression « Āyāt Mushtabihāt » plutôt que celle de « Āyāt mutashābihāt », qui souligne avant tout une similitude manifeste entre les versets.

« At-ta'wīl » et « At-Tafsīr »

L'interprétation et l’explication

Il convient de souligner avec rigueur que le terme « At-ta'wīl » en langue arabe se distingue fondamentalement du concept de « At-Tafsīr », distinction attestée par l’usage précis attribué à ces deux notions. Dans le verset 33 de la sourate Al-Furqan, il est mentionné : « Chaque fois qu’ils te présentent un exemple, Nous t’apporterons la vérité et un meilleur (Tafsīr) », ce qui renvoie à l’attribution d’un sens clair et approfondi à un texte, un fait ou un phénomène. En revanche, pour expliciter les raisons sous-jacentes d’une parole, d’un événement ou d’un phénomène, c’est le terme « At-ta'wīl » qui est employé. Un exemple coranique illustrant cette acception se trouve au verset 78 de la sourate Al-Kahf : « Il dit : "Il s'agit d'une séparation entre toi et moi ; je vais t’exposer les raisons (ta'wīl) de ce que tu n'as pas pu supporter" », où Moïse s’interroge sur les motifs profonds des actions entreprises par le serviteur vertueux - notamment la perforation du navire, le meurtre du jeune garçon et l’édification d’un mur destiné à protéger des individus ayant refusé leur accueil. Ce dernier acte est détaillé au verset 82 : « En ce qui concerne le mur, il appartenait à deux orphelins résidant en ville ; sous ce dernier reposait un trésor leur appartenant, et leur père était un homme vertueux. Ton Seigneur a donc voulu qu’ils atteignent l’âge de la maturité afin qu’ils puissent extraire leur trésor, par une miséricorde émanant de ton Seigneur. Ce que j’ai accompli ne résultait nullement d’une initiative personnelle. Telles sont les interprétations (Ta'wīl) relatives à ce que tu n’as pas pu supporter.».

Il ressort clairement que le terme « ta’wil » peut être approximativement défini comme « interprétation », entendue ici comme la compréhension des causes profondes sous-jacentes aux actes ou aux paroles. Cette définition trouve un appui solide dans plusieurs exemples, notamment au verset 44 de la sourate Youssef : « Ils dirent : ‘Ce ne sont que des rêves confus, et nous n’avons pas la faculté de l’interprétation (ta’wil) des rêves’ », illustrant ainsi leur incapacité à appréhender les raisons intrinsèques associées à la vision royale mentionnée au verset 43 de la même sourate : « Le roi dit : ‘Je vois sept vaches grasses qui dévorent sept maigres, et sept épis verts et d’autres desséchés’ ». Ce concept est également mis en lumière dans le verset 53 de la sourate Al-A‘râf : « Attendent-ils voir son interprétation (Ta'wīlahu) ? Le jour où son interprétation viendra, ceux qui l’avaient ignoré auparavant diront : ‘Les messagers de notre Seigneur étaient venus avec la vérité’ », ce qui souligne leur négligence initiale quant aux motifs fondamentaux justifiant la révélation du message divin ; néanmoins, au jour de la résurrection, ils reconnaîtront pleinement que les messagers étaient effectivement envoyés pour les avertir afin d’éviter leur perdition.

« 'Ummu Al-Kitāb » et « 'Ummu Al-Qurá »

Aucune existence ni connaissance préalable

Il convient de souligner que le terme « 'Ummu » dérive du verbe « 'amma », employé dans l'expression « 'amma les gens » pour désigner la personne prise comme modèle ou exemple à suivre. C'est en raison de cette fonction que la personne qui guide les fidèles durant la prière est qualifiée d'« Imam », car elle commence en premier, suivie par les autres. Ainsi, Dieu a attribué aux individus incarnant ce rôle de guide le titre d'« imams », comme l'indique le verset 73 de la sourate Al-Anbiya : « Nous en avons fait des guides ('A'imma) qui orientent selon Notre ordre, et Nous leur avons inspiré à accomplir les bonnes actions, à établir la prière et à donner l'aumône, et ils étaient pour Nous des adorateurs dévoués ». Il est également possible que ces imams soient considérés comme sources d'incroyance, conformément au verset 12 de la sourate At-Tawbah : « Et s'ils rompent leurs serments après les avoir conclus et portent atteinte à votre religion, combattez alors les guides ('A'imma) de l'incrédulité ». Par conséquent, dans le Coran, l'expression « 'Ummu » appliquée à une chose signifie qu'il s'agit de son origine première, sans antécédent ni équivalent préexistant. C'est pourquoi Dieu décrit le Prophète ainsi que les Arabes de son peuple comme étant ('Ummīyūn), puisque aucun ouvrage arabe n'avait été révélé avant le Coran, expliquant ainsi leur ignorance des révélations antérieures.

En ce sens, lorsque Dieu emploie l'expression « 'Ummu Al-Kitāb » dans le verset 39 de la sourate Ar-Ra'd - « Allah efface ce qu'Il veut et confirme ce qu'Il veut ; auprès de Lui se trouve ('Ummu Al-Kitāb) » - il fait référence au Livre qui constitue l'origine absolue de tous les autres livres, sans précédent antérieur. De manière similaire, lorsqu'Il évoque certaines caractéristiques des versets coraniques dans le verset 7 de la sourate Al-Imran : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre ; parmi ses versets, certains sont perfectionnés (muĥkamāt), lesquels constituent l'« Ummu Al-Kitāb », tandis que d'autres présentent des similitudes (mutashābihāt) ». Cela met en évidence que le Coran se compose de deux catégories distinctes : d'une part, des versets uniques, sans antécédents textuels, faisant du Coran leur source première ; d'autre part, des versets présentant une analogie avec ceux contenus dans la Torah et l'Évangile.

En ce qui concerne l'emploi de l'expression « Umm al-Qurā » dans le verset 92 de la sourate Al-An'ām - « Et ceci est un Livre que Nous avons fait descendre, béni et confirmant ce qui était avant lui, afin que les (Umm al-Qurā) soient avertis ainsi que ceux qui l'entourent » - cette dénomination désigne les habitants de La Mecque ainsi que des régions avoisinantes, lesquels n'avaient jusqu'alors jamais reçu de message divin formulé dans leur langue maternelle, c'est-à-dire en arabe. Par conséquent, il s'ensuit logiquement que Mohammed est le premier messager arabe envoyé par Dieu. Cette interprétation trouve un appui supplémentaire dans le verset 59 de la sourate Al-Qaṣaṣ : « Et ton Seigneur n'a jamais détruit des peuples avant d'avoir envoyé dans ('Ummihā) un messager leur récitant Nos versets », indiquant ainsi qu'il est inconcevable que Dieu anéantisse des populations sans qu'un messager leur ayant communiqué la vérité dans leur propre langue ait été préalablement dépêché. Pour une analyse approfondie de cette problématique, il convient également de se référer aux sections consacrées aux notions de « Versets élaborés avec précision », « Versets similaires » ainsi qu'aux concepts relatifs à la « ressemblance par paires ».

« Mutashābihāan Mathāniya »

Ressemblance par paires

Il convient de souligner que l'un des principes fondamentaux instaurés par Dieu pour la compréhension de Sa parole repose sur l'emploi de la langue arabe, comme en témoigne explicitement le verset 10 de la sourate Az-Zukhruf : « Nous l'avons fait en lecture arabe afin que vous puissiez comprendre ». En arabe, le terme « Mathāni » désigne le pluriel de « Mathná », à l'instar d'autres termes tels que « Mabāni » constructions, qui est le pluriel de « Mbnā ». Dans la langue arabe, le mot « Mathná » exprime une notion d'association spécifique entre deux éléments. Ainsi, lorsque Dieu évoque ceux qui profèrent des mensonges à l'encontre du Messager, Il utilise les expressions « Mathná et Furādá », comme indiqué dans le verset 10 de la sourate Saba : « Dis : Je ne vous invite qu'à une seule chose, celle de vous présenter devant Dieu (Mathná et Furādá), afin que vous puissiez méditer. Votre compagnon n'est point possédé par des démons ». Ce choix lexical remplace les simples nombres « un et deux », suggérant ainsi une posture debout soit individuelle, soit en paires simultanément. De même, concernant la polygamie mentionnée au verset 3 de la sourate An-Nisa, il est précisé : « Épousez ce qui vous plaît parmi les femmes (Mathná, Thulātha et Rubā`a) », et non sous une forme numérique simple, mettant ainsi en exergue l'union effective avec deux, trois ou quatre femmes simultanément.

Ainsi, lorsque Dieu évoque, au verset 7 de la sourate Al-Imran, que « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. Parmi ses versets, certains sont (muḥkamāt), formant le fondement du texte sacré, tandis que d'autres sont (mutashābihāt) », Il convient exclusivement de mettre en évidence la similarité introduite par le Coran. En revanche, l'expression « Mutashābihāan Mathāniya » employée au verset 23 de la sourate Az-Zumar - « Allah a fait descendre le meilleur (Al-Ĥadīth), un Livre (Mutashābihāan Mathāniya) » - vise à préciser que cette ressemblance ne concerne pas les versets coraniques entre eux, mais désigne plutôt l'analogie existante entre certains versets du Coran et ceux des deux autres Écritures sacrées que sont la Torah et l'Évangile. Cette portée analogique est délimitée par l'utilisation du terme « Al-Ĥadīth », qui se réfère strictement aux récits et aux nouvelles. Il convient en effet de noter que toutes les saintes Écritures annoncent les mêmes événements futurs relatifs à l'au-delà et partagent des récits communs. Pour une analyse rigoureuse, il est également nécessaire de consulter les sections dédiées aux notions de « Versets élaborés avec précision », « Versets similaires » ainsi qu'aux concepts relatifs à « Absence d'existence et de connaissance préalable ».

« Bahīmatu Al-'An`āmi »

Herbivores sevrés

Il est impératif de souligner avec précision que, selon le verset 32 de la sourate Al-Ma'idah, Dieu a autorisé la mise à mort d'un être humain uniquement dans deux cas spécifiques. Ce verset stipule : « C'est en raison de cela que Nous avons prescrit aux descendants d'Israël que quiconque enlève une vie humaine sans en sauver une autre, ou uniquement dans le but de semer la corruption sur terre, est considéré comme ayant tué l'ensemble de l'humanité ». Cette prescription établit que le meurtre ne peut être légitimement justifié qu'en cas de légitime défense ou face à ceux qui terrorisent les populations et propagent la corruption. Par ailleurs, un troisième cas est permis par Dieu, c'est celui concernant l'abattage des animaux destinés à la consommation carnée ; à cet égard, Il a ordonné que Son nom soit invoqué lors de cet acte, conformément au verset 118 de la sourate Al-An'am : « Mangez donc de ce sur quoi le nom d'Allah a été invoqué, si vous êtes croyants en Ses versets ». Cette injonction témoigne de la reconnaissance par le croyant que cette action s'accomplit sous l'égide d'une permission divine. Ainsi, ces animaux sont désignés par l'appellation « Al-'An`ām », terme englobant les bêtes offertes par Dieu. Toutefois, puisque « Al-'An`ām » ne précise pas leur nature exacte, plusieurs versets illustrent ce groupe. On trouve notamment dans le verset 24 de la sourate Yunus : « La vie terrestre peut être comparée à une eau que Nous faisons descendre du ciel, laquelle favorise la croissance de la végétation dont se nourrissent les êtres humains (Al-'An`ām)». De même, les versets 53 et 54 de la sourate Taha stipulent : « C'est Lui qui vous a fait de la terre un berceau et y a tracé des chemins ; Il fait descendre du ciel une eau avec laquelle Nous faisons pousser diverses sortes de végétation. Mangez-en vous-mêmes et faites paître vos ('An`āmakum) ». Ces exemples permettent ainsi d'établir que le terme « Al-'An`ām » réfère aux animaux herbivores se nourrissant exclusivement des produits terrestres.

Cependant, il importe de préciser que Dieu n'a pas accordé une permission générale quant à l'abattage des herbivores mais l'a restreinte aux « Bahīma » parmi ces « 'An`āmi ». Le vocable « Bahīma » dérive du verbe « bahama », signifiant séparer un jeune animal du sein maternel ; ce qui conduit à définir ce terme comme désignant tout herbivore ayant atteint l'âge du sevrage. Cette interprétation trouve confirmation dans le premier verset de la sourate Al-Mâ'ida : « Il vous est permis (Bahīmatu Al-'An`āmi) ».

« Akmala » et « Atamma »

Compléter et terminer

Il est essentiel de souligner avec précision que les verbes « Akmala » et « Atamma » possèdent une signification fondamentale commune liée à l'achèvement d'une action. Toutefois, le discours coranique privilégie une terminologie distincte afin de mettre en lumière les nuances sémantiques qui leur sont propres. Dans le cadre du concept religieux et de la grâce divine révélés par le Coran - incarnant la guidance suprême - il est indiqué au verset 3 de la sourate Al-Ma'ida : « Aujourd'hui, J'ai (Akmaltu) pour vous votre religion et J'ai (Atmamtu) sur vous Mon bienfait », ce qui met en lumière la distinction intrinsèque entre les attributs de la religion et ceux de la grâce. À cet effet, divers exemples sont proposés afin d'appréhender avec précision l'étendue sémantique propre à chacun des deux verbes. Par exemple, concernant le jeûne durant le mois sacré du Ramadan, le verset 185 de la sourate Al-Baqara emploie l'expression « afin que vous (tukammilū) la période » plutôt que « afin que vous (tutimmū) la période », traduisant ainsi l'idée d'observer le jeûne jusqu'à son terme global. En revanche, lorsque l'on se réfère aux composantes internes de cette période - c'est-à-dire les jours du mois - le verset 187 utilise l'expression « puis (Atimmū) le jeûne à l'arrivée de la nuit » au lieu de « Akmilū », car il s'agit ici d'achever successivement chacune des parties constituantes ; effectivement, la réalisation progressive des différentes sections mène à l'accomplissement complet prescrit par Dieu à la communauté coranique.

Il ressort clairement que le verbe « Akmala », approximativement traduit par « compléter », se réfère à l'achèvement d'une unité autonome caractérisée par un commencement et une conclusion clairement définis. En revanche, le verbe « Atamma », souvent rendu par « terminer », désigne la finalisation d'une partie constituant un ensemble plus large, dont les différentes unités s'ouvrent et se clôturent selon des conditions spécifiques.

Ainsi, lorsque Dieu déclare : « Aujourd'hui, J'ai accompli (Akmaltu) pour vous votre religion », cela souligne la portée universelle et singulière de cette religion à l'intention de toutes les communautés croyantes, dont l'origine remonte à l'envoie du messager Noé et dont l'achèvement coïncide avec la mission du Messager Mohammed. Ce principe est également corroboré par le verset 13 de la sourate Ash-Shūrā : « Il vous a légiféré de la religion, ce qu'Il a enjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, et ce que Nous avons enjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus, afin que vous établissiez la même religion et que vous ne vous en divisiez point ». En revanche, lorsqu'il affirme dans la seconde partie : « Et J'ai terminé (Atmamtu) sur vous Mon bienfait », il fait référence à une guidance divine spécifique octroyée à chaque communauté distincte ; celle-ci débute avec la révélation d'un Livre particulier prescrivant certaines lois spécifiques ainsi qu'une voie à suivre - conformément au verset 48 de la sourate Al-Ma'ida : « À chaque communauté, Nous avons prescrit une législation et une voie à suivre. Et si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté, mais pour qu'Il puisse vous éprouver dans ce qu'Il vous a donné. Concurrencez donc d'accomplir de bonnes actions. C'est vers Lui que vous reviendrez tous, et Il vous informera de ce sur lequel vous étiez en désaccord ».

Il apparaît donc clairement qu'en dépit de l'unité fondamentale de la religion commune à toutes les nations, chaque communauté détient sa propre voie distinguée notamment par leur orientation rituelle (qibla), les rites du pèlerinage ainsi que les modalités temporelles du

jeûne. De surcroît, chaque peuple bénéficie d'une législation spécifique attestée dans différents passages coraniques tels que le verset 124 de la sourate An-Nahl relatif à la communauté torahïque : « Certes, le sabbat a été prescrit à ceux qui divergeaient quant à son observance ». De même dans le verset 9 de la sourate Al-Jumu'ah adressé à la communauté coranique : « Ô vous qui croyez ! Quand on appelle à la prière du vendredi, accourez à l'invocation d'Allah ». Ces particularités communautaires sont désignées dans le Coran sous le terme généralisé « milla », approximativement traduit par « doctrine ». Il devient alors manifeste pourquoi Dieu emploie pour désigner cette religion universelle collective le verbe« Akmala » (compléter), tandis qu'il recourt au verbe« Atamma » (terminer) lorsqu'il évoque spécifiquement chacune des doctrines particulières (« milla »).

« Uqtulū »

Mettez fin avec détermination

Il est impératif de souligner avec précision que lorsque Dieu utilise le verbe « qatala » à l'impératif, cela ne doit en aucun cas être interprété comme un ordre de « tuer » dans son acception courante, car cela serait en contradiction avec les principes divins établis relatifs à cet acte. En effet, la privation de vie n'est autorisée que dans des circonstances rigoureusement définies, telles que la légitime défense ou la lutte contre ceux qui propagent la corruption sur terre, mettant ainsi en péril la sécurité et la stabilité. Ces conditions sont explicitement énoncées dans le verset 32 de la sourate Al-Ma'idah : « C'est en raison de cela que Nous avons prescrit aux descendants d'Israël que quiconque enlève une vie humaine sans en sauver une autre, ou uniquement dans le but de semer la corruption sur terre, est considéré comme ayant tué l'ensemble de l'humanité ». Par conséquent, tout acte visant à ôter directement une vie en dehors d'un contexte conflictuel est strictement interdit. Cette interdiction est également illustrée par le verset 15 de la sourate Al-Qasas où il est rapporté : « Il entra dans la ville à un moment d'inattention de ses habitants et y trouva deux hommes se battant, l'un du camp de son peuple et l'autre du camp adverse. Celui qui appartenait à son groupe appela au secours contre l'adversaire ; alors Moïse lui porta un coup et mit fin à sa vie. Il dit : "Ceci est une œuvre satanique ; assurément Satan est un ennemi évident." » Ici, Moïse a mis fin à une vie sans confrontation directe entre eux bien que cette personne fût un partisan du Pharaon responsable d'assassinats et d'exactions envers les Israélites. Le verset suivant précise ensuite : « Il dit : "Seigneur, j'ai fait du tort à moi-même ; pardonne-moi." Et Il lui pardonna ; car c'est Lui le Pardonneur, le Miséricordieux », ce qui atteste que mettre fin à une vie doit impérativement s'inscrire dans un cadre conflictuel légitime. Autrement, cela constitue une œuvre satanique contraire aux commandements divins.

De plus, comme clarifié antérieurement dans les sections traitant des verbes « Qaṭa`a », « Ðaraba » et « Qatala », la signification coranique fondamentale du verbe « Qatala » concerne l'arrêt forcé d'un don divin conféré à l'homme - tel que la vie ou la liberté - afin d'instaurer son opposé. Puisque Dieu interdit formellement d'ôter une vie sans combat légitime, il

s’ensuit qu’utiliser le verbe « qatala » à l’impératif ne saurait constituer un ordre absolu de tuer.

En conséquence, lorsque le verset 5 de la sourate At-Tawbah stipule : « Lorsque les mois sacrés seront révolus, (uqtulū) les polythéistes où que vous les trouviez », il s’agit d’une directive divine adressée au Prophète et à ses compagnons visant spécifiquement à mettre fin aux méfaits commis par les polythéistes. En cas d’agression avérée, il leur est permis de se défendre y compris par recours létal si nécessaire ; cependant cette permission concerne exclusivement le combat défensif et non un appel universel au meurtre gratuit. Cela est confirmé par le verset 190 de la sourate Al-Baqara : « Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes Allah n'aime pas les transgresseurs ». La continuation du verset souligne davantage cette nuance : « Et capturez-les, assiégez-les et guettez-les sous toute embuscade. Mais s’ils se repentent, accomplissent la prière et acquittent la zakât alors laissez-leur libre voie », indiquant clairement que ces mesures concernent uniquement des adversaires vivants susceptibles d’abandonner leur hostilité. Ce passage se conclut sur une exhortation divine pleine de miséricorde : « Certes Allah est Pardonneur et Miséricordieux ». Ainsi si ces derniers cessent leurs agressions pour obéir aux commandements divins ils bénéficient du pardon divin ; or cette clémence ne saurait s’appliquer aux individus tués alors qu’ils persistaient dans leur incrédulité comme précisé au verset 18 de la sourate An-Nisa : « Le repentir n’est pas accepté pour ceux qui commettent des méfaits jusqu’à ce que leur mort approche et qu’ils disent alors : ‘Je me repens maintenant’, ni pour ceux qui meurent en état d’incroyance ».

Par ailleurs lorsque Dieu utilise le pronominal verbal du verbe « qatala » à l’impératif formulé par « Fāqtulū 'Anfusakum » - souvent traduit erronément par “suicidez-vous” - il ne s’agit nullement ici du suicide mais plutôt d’une forme stricte d’ascèse spirituelle rigoureuse imposée comme discipline intérieure. Ceci se manifeste notamment lors du récit où les Israélites prirent le veau comme idole ; Moïse leur ordonna alors une pénitence sévère afin d’affirmer leur repentir sincère selon le verset 54 de la sourate Al-Baqara : « Et lorsque Moïse dit à son peuple : Ô mon peuple vous vous êtes fait du tort en prenant le veau [comme dieu]. Repentez-vous donc auprès de votre Créateur (Fāqtulū 'Anfusakum). Cela est meilleur pour vous auprès de votre Créateur. Il accepta votre repentance car c’est Lui certes Le Très Accueillant au repentir Le Miséricordieux ». Cette tradition perdure chez certains Juifs aujourd’hui encore sous forme rituelle lors du Yom Kippour (« Jour du Grand Pardon »), journée durant laquelle ils observent volontairement des disciplines plus austères qu’en temps normal.

De même lorsqu’Allah aborde les questions commerciales dans le verset 29 de sourate An-Nisa : « Ô vous qui avez cru ! Ne faites pas des transactions financières portant sur ce qui n'existe pas sauf si cela relève d’échanges mutuellement consentis », Il ajoute ensuite : « Et ne (tāqtulū 'Anfusakum). Certes Allah est Miséricordieux envers vous », incitant ainsi les croyants à éviter toute forme excessive d’auto-interdiction liée notamment aux pratiques commerciales par crainte infondée du péché. En revanche lorsqu’il s’agit effectivement des

actes nuisibles tels que le suicide proprement dit ou actions assimilées Allah formule clairement cet interdit différemment au verset 195 sourate Al-Baqara:« Et ne (Tulqū Bi'aydīkum 'Ilá At-Tahluka) », signifiant littéralement “Ne vous jetez pas vos propres mains dans la destruction”, autrement dit éviter tout comportement susceptible causant préjudice grave ou mortel envers soi-même (Voir également la section consacrée aux verbes « Faire cesser, inverser l’état initial et Mettre fin avec détermination »).

« An-Nisā'u » « Nisā'ihinna »

Ce qui suit

Il importe de souligner que le terme « An-Nisā'u » dans le Coran ne se réfère pas systématiquement au pluriel de « femme », une interprétation qui engendrerait des contradictions évidentes dans certains versets. À titre d’exemple, le verset 14 de la sourate Al-Imran précise explicitement : « Il a été agréablement présenté aux êtres humains un attrait pour les ‘An-Nisā'i’... », où l’expression « êtres humains » inclut toutes les catégories des deux sexes, masculin et féminin. Il serait donc paradoxal qu’un enfant en bas âge éprouve du désir envers les femmes ou qu’une fillette en éprouve envers une autre femme. Par ailleurs, la langue arabe, fondée sur sa structure linguistique intrinsèque plutôt que sur le lexique courant, révèle que le terme « An-Nisā'u » recèle d’autres significations dérivées du verbe « nasa’ā' », signifiant différer quelque chose à un moment ultérieur. En effet, deux formes nominales dérivées de ce verbe existent : « An-Nasī'u » en forme active et « An-nisāʾu » en forme passive, cette dernière pouvant également désigner le pluriel du mot « femmes ».

Par conséquent, lorsque Dieu fait référence à ceux qui pratiquent ce report, il emploie dans le verset 37 de la sourate At-Tawbah : « En effet, le report (An-Nasī'u) n’est qu’un accroissement de l’incrédulité qui égarera ceux qui ont mécru », sans recourir au terme « An-nisāʾu ». Ce contexte trouve également son écho dans un hadith prophétique : « Il n’y a pas de riba que dans (An-Nasī'u) le report », faisant allusion au supplément imposé par les commerçants aux clients après un accord préalable. À l’inverse, lorsqu’il s’agit d’un différé spontané, Dieu utilise parfois le terme « An-nisāʾu », comme dans : « Il a été agréablement présenté aux êtres humains un attrait pour les (An-Nisā'i)... », reflétant ainsi l’attirance naturelle de l’homme envers tout ce qui est nouveau et innovant sans intention délibérée de report mais par simple processus naturel. Dieu poursuit ensuite son discours en mentionnant d’autres biens matériels : « les patrimoines, les trésors amassés d'or et d'argent, les chevaux marqués, le bétail et les profits », concluant par cette affirmation : « Cela constitue la jouissance de la vie mondaine ». Or il est largement reconnu que les femmes ne sauraient être considérées comme des objets futiles destinés aux plaisirs éphémères de cette vie ; elles sont au contraire des êtres vivants honorés par Dieu au même titre que les hommes.

Ce concept est également illustré dans le verset 223 de la sourate Al-Baqara : « Les (Nisā'uukum) représentent un avantage pour vous ; profitez-en selon vos souhaits », où cette expression incarne l'idée selon laquelle toute nouveauté ou innovation offrant des bénéfices aux individus - leur permettant ainsi de satisfaire leurs besoins, d'assurer leur subsistance ou d'occuper leur temps libre - peut être employée conformément à leurs désirs. Toutefois, Dieu met en garde les croyants en ajoutant : « Accomplissez ce qui vous sera avantageux dans l'au-delà. Soyez convaincus que vous Le rencontrerez ; et annonce cette bonne nouvelle aux croyants », soulignant ainsi la nécessité pour le croyant de faire preuve de prudence dans l'usage de ces éléments afin d'éviter tout préjudice envers autrui, puisque la rencontre avec le Seigneur au Jour du Jugement est inévitable.

Par ailleurs, le terme « An-Nisā'u » apparaît avec une signification analogue dans deux versets distincts issus de sourates différentes, mais inscrits dans un contexte similaire relatif à l'éthique domestique concernant les femmes. Le premier s'adresse globalement aux croyantes dans le verset 31 de la sourate An-Nur : « Qu'elles ne montrent pas leur beauté habituelle sauf à leurs tuteurs, leurs pères, les pères des tuteurs, leurs fils, les fils des tuteurs, leurs frères, les fils des frères, les fils des sœurs, leurs (Nisā'ihinna) ou leurs servantes ». Le second verset concerne exclusivement les épouses du Prophète dans le verset 55 de la sourate Al-Ahzab : « Il n'y a pas blâme sur elles concernant leurs pères ni leurs fils ni leurs frères ni les fils des frères ni les fils des sœurs ni leurs (Nisā'ihinna) ». Il convient de souligner que Dieu omet ici la mention des tuteurs ainsi que de leurs descendants masculins, étant donné que les épouses du Prophète ne disposaient pas de tuteur. Cependant, dans ces deux passages, l'expression « ni leurs (Nisā'ihinna) » apparaît immédiatement après celle de « ni les fils des frères ni les fils des sœurs », ce qui révèle clairement que cette règle s'applique tant aux enfants issus des fils des frères qu'à ceux provenant des fils des sœurs, englobant ainsi l'ensemble des descendants masculins tant du côté fraternel que sororal, autrement dit « ni les fils des frères ni les fils des sœurs... etc. »

« Yamĥaqu » et « yamĥaşu »

Se désintéresser et distinguer

Il convient de souligner avec rigueur que le verbe « Yamĥaqu » ne présente aucune relation étymologique ni sémantique avec le verbe « Ĥarrama », contrairement à l'interprétation communément admise par les exégètes classiques. En effet, lorsque le texte divin désigne ce qui est prohibé, il emploie explicitement dans le verset 173 de la sourate Al-Baqara l'expression « Il vous interdit (Ĥarrama) la viande d'animaux morts... », sans jamais recourir au terme « maĥaqa ». Par ailleurs, concernant la comparaison entre les mécréants et les croyants, le verset 141 de la sourate Al-Imran précise explicitement : « Afin qu'Allah éprouve (yamĥaşu) ceux qui ont cru et (Yamĥaqu) les mécréants », en évitant délibérément l'usage du verbe « yuĥarrimu » à l'égard des mécréants. Dans ce contexte, le terme « Yamĥaqu » se

réfère à l'indifférence envers les efforts déployés par les mécréants au cours des confrontations.

En effet, Dieu ne porte pas d'attention particulière à la persévérance des mécréants (Yamĥaqu), mais valorise au contraire les divers degrés de patience manifestés par les croyants (yamĥaşu), conformément à ce qui est exposé dans le verset précédent : « Si un malheur vous atteint, un malheur semblable a également touché un autre peuple. Ainsi alternons-Nous les jours parmi les individus afin que Dieu puisse distinguer ceux qui ont la foi et qu'Il choisisse parmi vous des témoins. Dieu n'apprécie guère les injustes ». Par conséquent, l'expression « Afin qu'Allah éprouve ceux qui ont cru et (Yamĥaqu) les mécréants » institue une distinction claire entre la résilience des croyants et celle des mécréants face aux épreuves liées au combat, ces derniers ne recevant aucune considération ni reconnaissance divine quant à leur endurance. Par ailleurs, affirmer que Dieu « Yamĥaqu » une chose signifie que celle-ci n'est pas bénie par Lui et qu'en conséquence, aucune récompense ne lui sera accordée. Cette notion permet d'approcher la traduction de « Yamĥaqu » par les verbes « négliger » ou « se désintéresser ». En revanche, l'expression « Dieu yamĥaşu les croyants » établit une distinction entre le véritable croyant et celui qui ne l'est pas.

De surcroît, lorsque Dieu déclare dans le verset 276 de la sourate Al-Baqara : « Allah néglige (Yamĥaqu) les intérêts (Ar-Ribā) et fait croître les aumônes », Il englobe ainsi toute somme d'argent perçue en contrepartie d'un travail (Ar-Ribā), en précisant qu'Il ne récompensera point le donneur au Jour du Jugement. En revanche, lorsqu'une personne consacre une somme sous forme d'aumône à autrui, cette charité sera bénie et multipliée pour elle lors du Jugement dernier, comme l'indique le verset 245 de la même sourate : « Qui consentirait donc à prêter à Allah un prêt volontaire afin qu'Il le multiplie pour lui abondamment ? ». Par ailleurs, lorsqu'Allah évoque un échange commercial dans le verset 39 de la sourate Ar-Rûm : « Ce que vous accordez en tant que bénéfice (Ribā), favorisant ainsi l'accroissement des biens matériels des individus, ne connaîtra point de multiplication auprès d'Allah », il s'agit ici d'affirmer que tout excédent payé par un acheteur au-delà du prix initial d'une marchandise - augmentant ainsi le capital du vendeur - ne générera aucun profit pour cet acheteur dans l'au-delà. À l'inverse, lorsqu'un individu consacre une partie des biens octroyés par Dieu sous forme de Zakat, Dieu multipliera alors sa récompense dans l'au-delà ; il est ainsi spécifié : « Et ceux qui versent la Zakat exclusivement au nom d'Allah en recevront une récompense multipliée ». (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé « Profit ou bénéfice »).

« As-Sana », « Al-Ĥawl » et « Al-`Ām »

L'année, le cycle et l'an

Il convient de souligner avec rigueur que le Coran emploie une variété de termes aux significations proches, non pas dans l'intention de fournir de simples synonymes, mais afin de mettre en exergue les nuances spécifiques inhérentes à chacun d'eux. Cette règle fondamentale est explicitement énoncée dans les versets 27, 28 et 29 de la sourate Az-Zumar. Pour appréhender avec précision la signification coranique des notions « As-Sana », « Al-`Ām » et « Al-Ĥawl », qui renvoient toutes à une période d'une durée de douze mois, il est indispensable de s'appuyer sur les exemples fournis par Dieu dans le Coran.

Le verset 5 de la sourate Yūnus stipule : « C'est Lui qui a institué le soleil comme source lumineuse et la lune comme astre éclairant, fixant ainsi leurs phases afin que vous puissiez déterminer le nombre des années (As-Sinīna) et effectuer leur calcul ». Il ressort clairement que le terme « As-Sana » renvoie exclusivement à la durée temporelle communément admise. Cette interprétation se retrouve également au verset 5 de la sourate As-Sajda : « Il administre l'ensemble des phénomènes du ciel à la terre, puis tout revient vers Lui en un jour dont la durée équivaut à mille années (Sana) selon votre calcul ». Toutefois, lorsque Dieu souhaite conférer une spécificité particulière à cette période temporelle, Il emploie alors les termes « Al-Ĥawl » et « Al-`Ām ».

Parmi les exemples attestant la particularité du terme « Al-Ĥawl », figurent notamment le verset 233 de la sourate Al-Baqara : « Les mères sont tenues d'allaiter leurs enfants pendant une durée complète de deux années (Ĥawlayn), pour quiconque souhaite achever cette période d'allaitement » ; ainsi que le verset 240 de la même sourate : « Ceux parmi vous qui décèdent en laissant des épouses doivent léguer une pension à leurs veuves pour une durée d'un an (Al-Ĥawli), sans qu'elles ne soient expulsées. Cependant, si elles choisissent volontairement de partir, aucune faute ne vous sera imputée quant aux dispositions appropriées qu'elles adoptent ». Ces deux passages démontrent explicitement que Dieu prescrit certaines conditions relatives respectivement à une période de deux ans et d'un an tout en laissant aux intéressés la latitude d'exécuter ou non ces prescriptions. Ainsi, concernant l'allaitement durant deux années, il est précisé : « pour quiconque souhaite achever cette période », tandis que pour le séjour des veuves dans le domicile conjugal pendant un an, il est indiqué : « si elles choisissent volontairement de partir, aucune faute ne vous sera imputée quant aux dispositions adéquates qu'elles adoptent ». Par conséquent, il apparaît clairement que le terme « Al-Ĥawl » (le cycle) désigne une obligation s'étendant sur douze mois qu'il est recommandé d'accomplir par ceux auxquels elle incombe sans qu'il soit impératif d'en assurer l'achèvement intégral ou strict respect.

En ce qui concerne le terme « Al-`Ām », un exemple illustrant sa spécificité se trouve au verset 259 de la sourate Al-Baqara : « Allah le fit mourir pendant cent (`Ām), puis Le ressuscita ».

Ici, ni l'expression « cent Sana » ni « cent Ĥawl » n'ont été employées ; en effet, Dieu fait référence à une période précise au cours de laquelle l'existence humaine subit une transformation radicale, passant d'une phase prolongée de mort couvrant cent années « `Ām » à celle du retour à la vie. Cette même portée conceptuelle est également observable dans les versets 47, 48 et 49 de la sourate Yūsuf : « Il dit : "Vous sèmerez pendant sept années (Sinīn) consécutives ; laissez alors les récoltes en épi sauf peu destinée à votre consommation. Ensuite viendra une période difficile s'étendant sur sept années (Sinīn) durant lesquelles vous consommerez vos réserves sauf ce qui sera conservé en petite quantité (semence). Enfin arrivera un an (`Ām) où les populations bénéficieront d'abondantes pluies et trouveront refuge" ». Il apparaît clairement que lorsque Dieu évoque deux périodes successives opposées et temporaires - prospérité suivie d'adversité - il emploie au pluriel le terme « As-Sana » (l'année), tandis que pour désigner l'état naturel futur pérenne associé au renouveau climatique favorable, il utilise au singulier le terme spécifique « Al-`Ām » l'an, indiquant ainsi le commencement effectif d'une nouvelle conjoncture naturelle durable. Par conséquent, il découle logiquement que la signification coranique du vocable « Al-`Ām » renvoie à un intervalle temporel marqué par une transformation notable affectant directement l'existence humaine.

Ainsi, lorsqu'il est question du messager Noé, apparaissent conjointement les termes « As-Sana » et « Al-`Ām » correspondant respectivement aux durées générales et spécifiques mentionnées dans le verset 14 de la sourate Al-Ankabūt : « Et Nous avons effectivement envoyé Noé auprès de son peuple ; il demeura parmi eux mille années (Sana), "hormis" cinquante ans (`Ām) ; ensuite survint le déluge ». Cela signifie que Noé reçut son message divin dès ses cinquante ans - moment où son statut évolua d'homme ordinaire en messager - avant de persévérer auprès des siens durant mille années jusqu'à ce que Dieu inflige aux mécréants le déluge tout en préservant Noé ainsi que ceux qui crurent avec lui (voir paragraphe relatif à l'expression « mille années (hormis) cinquante ans »).

« Hārūt » et « Mārūt »

Il importe de souligner que les termes « Hārūt » et « Mārūt » ne sauraient en aucun cas être interprétés comme désignant les noms de deux anges, pour deux raisons majeures. Premièrement, la communication angélique avec les êtres humains ne s'effectue pas selon les modalités propres aux interactions humaines. Deuxièmement, il est établi que les anges ne transmettent ni sorcellerie ni aucune forme de tromperie à autrui.

Dans la langue arabe, le terme « Al-Malik » signifie « le roi », tandis que « Al-Malak » renvoie à un ange. Ainsi, lorsque Dieu mentionne au verset 102 de la sourate Al-Baqara : « Mais les démons ont mécru, enseignant aux hommes la sorcellerie et ce qui a été acquis par les deux (Al-Malikayn) à Babylone, Hārūt et Mārūt », les exégètes anciens ont erronément interprété

ce vocable comme se référant à deux anges (« Al-Malakayn »), alors qu'il conviendrait plutôt d'adopter la lecture « Al-Malikayn », signifiant deux rois. En effet, « Hārūt » et « Mārūt » correspondent à des noms royaux analogues à ceux des souverains « Talūt » et « Jalūt », justifiant ainsi l'usage du même schéma consonantique arabe « Fā'ūl », employé pour exprimer leurs attributs ou actions.

Concernant le nom du roi « Jalūt » (Goliath), celui-ci dérive du verbe arabe « jalā », qui signifie chasser un peuple hors de son territoire par la force. Cette notion est illustrée au verset 246 de la sourate Al-Baqara : « N'as-tu pas vu le groupe des descendants d'Israël après Moïse lorsqu'ils dirent à un prophète parmi eux : "Envoie-nous un roi pour que nous combattions au nom d'Allah" ? Il répondit : "Et si on vous prescrit le combat et vous ne combattiez pas ?" Ils dirent : "Pourquoi ne combattrions-nous pas au nom d'Allah alors que nous avons été expulsés ainsi que nos enfants de nos terres ?" ». Ce passage atteste que les Juifs faisaient référence au roi qui les avait chassés et s'était approprié leurs terres ainsi que leurs biens. La réponse divine apparaît dès lors au verset suivant : « Et leur prophète dit : "Certes Allah vous a envoyé (Talūt) comme roi" ». Le terme « Talūt » (Saül) provient du verbe arabe « ṭalā », désignant une personne imposante ; c'est pourquoi Dieu l'a choisi comme souverain afin qu'ils combattent Jalût, comme précisé dans la suite du verset : « Ils dirent : Comment pourrait-il régner sur nous alors que nous sommes plus dignes du royaume que lui, et qu'il ne possède pas une richesse considérable ? ». La réponse apportée fut : « En vérité, Allah l'a choisi pour vous et Il l'a doté d'une abondance tant en savoir qu'en stature ».

Enfin, en ce qui concerne les termes « Hārūt » et « Mārūt », ils proviennent respectivement des verbes arabes « harā », signifiant tromperie ou fourberie, et « marā », désignant le reniement ou le déni. Ces dénominations symbolisent ainsi les actions exercées par ces deux rois babyloniens, qui dupaient et séduisaient leur peuple ; c'est par leur intermédiaire que l'être humain acquit initialement la connaissance des arts de la ruse, de la tromperie et de la fourberie. En ce qui concerne la sorcellerie, elle lui fut transmise par des démons placés sous l'autorité de Salomon durant sa vie, conformément à un décret divin. Cette situation a conduit certains à formuler l'idée erronée selon laquelle Salomon lui-même aurait pratiqué la sorcellerie.

« Sūra »

Sourate

Il est essentiel de souligner que le terme « Sūra » dans le Coran ne se limite pas à la compréhension usuelle et simpliste qui en est généralement faite, à savoir un ensemble de versets désignés par les humains pour faciliter l'identification des passages au sein du texte coranique. En réalité, ce vocable désigne, conformément à la révélation coranique elle-même, un groupe spécifique de versets traitant de manière approfondie d'un ou plusieurs

thèmes particuliers, sans qu'aucune précision supplémentaire ne soit apportée en dehors du cadre de cette sourate. Cette particularité explique la raison pour laquelle Dieu lui a attribué ce nom, comme l'atteste explicitement le verset 20 de la sourate Muhammad : « Et ceux qui ont cru disent : "Ah, si une sourate était descendue !" Or, lorsqu'une sourate explicite est descendue et y est évoqué le combat... », ce passage faisant référence à une révélation constituée d'un ensemble cohérent de versets abordant intégralement la thématique du combat, ce qui justifie sa qualification de « sourate explicite ».

Par ailleurs, il importe de souligner que, dans le corpus coranique, Dieu n'a institué aucune compilation de versets sous l'appellation « sourate », à l'exception notable de la sourate An-Nūr. En effet, son verset inaugural stipule : « Une sourate que Nous avons fait descendre et enjointe, et dans laquelle Nous avons fait descendre des versets explicites afin que vous puissiez en prendre connaissance ». Cette sourate se présente ainsi comme un ensemble cohérent de versets exposant clairement l'intégralité des prescriptions qu'elle aborde, sans qu'aucun complément ne soit fourni ailleurs dans le Coran. Il convient de préciser que la sourate An-Nūr traite principalement des règles coutumières plutôt que des préceptes strictement religieux. Parmi ces prescriptions figurent notamment : la sanction sociale - et non divine - applicable à l'acte de fornication conformément aux normes communautaires ; les modalités probatoires afférentes audit acte ; le code vestimentaire féminin au sein du domicile ; l'interdiction formelle de toute forme d'indiscrétion lors des visites aux domiciles d'autrui ; l'exigence préalable d'obtenir une permission avant toute entrée ainsi que le respect rigoureux de la vie privée ; enfin, la possibilité d'acquérir des revenus par le biais de biens immobiliers sans recourir au travail salarié. Ce contexte justifie l'emploi du terme « enjoindre » au début de cette sourate plutôt que celui de « prescrire ». En conséquence, aucun autre passage coranique ne fournit d'informations complémentaires sur les thématiques traitées (voir notamment la section consacrée aux termes « prescrire », « enjoindre » et « obliger »).

« Al-Qalam » et « Al-Aqlām »

Discernement et distinctions

Il convient de souligner que le terme « Al-Qalam » dans le Coran ne désigne pas l'instrument traditionnel d'écriture, communément traduit par « plume ». Une telle interprétation engendrerait des contradictions notables au sein du texte coranique, comme en témoignent les versets 4 et 5 de la sourate Al-'Alaq : « Qui a enseigné par (Al-Qalam), a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas ». Or, nombreux sont les individus à travers les âges qui n'ont jamais acquis la capacité de lire ni d'écrire.

Le terme « Al-Qalam » trouve son origine dans le verbe arabe « qallama », qui signifie opérer une distinction entre les éléments. Lors de la création originelle de l'homme, lorsque Dieu insuffla en lui Son esprit, Il lui conféra une capacité de conscience et de discernement vis-à-vis des réalités perçues, aptitude qui différencie l'être humain des anges, lesquels n'en furent pas dotés. Ce propos est illustré dans le verset 31 de la sourate Al-Baqara : « Et Il apprit à Adam tous les noms ; puis Il les présenta aux anges et dit : Informez-Moi des noms de ceux-ci, si vous êtes véridiques ». Les anges répondirent alors : « Gloire à Toi ! Nous n'avons de savoir que ce que Tu nous as appris ; car c'est Toi l'Omniscient, le Sage ».

Par conséquent, lorsqu'il est mentionné que Dieu a enseigné à l'homme par « Al-Qalam », cela renvoie à la transmission d'une faculté cognitive essentielle permettant à l'être humain d'opérer une distinction entre différentes entités - caractéristique fondamentale favorisant son développement comparativement aux animaux dépourvus d'une telle aptitude.

Un exemple illustratif de cette acception coranique se trouve dans le verset 44 de la sourate Al-Imran : « Ceci fait partie des informations du domaine de l'inconnu que Nous te révélons. Tu n'étais pas présent parmi eux lorsqu'ils jetaient leurs (Al-Aqlām) pour déterminer qui prendrait en charge Marie ». En effet, chaque individu lançait un objet distinctif afin d'identifier celui chargé d'une responsabilité précise lors du tirage au sort. Cette même notion est également mise en exergue dans le verset 27 de la sourate Luqman : « Et si toutes les plantes sur la terre étaient des (Aqlām) et que l'océan avait la surface de sept océans, les ordres d'Allah concernant la création ne s'épuiseraient point. Car Allah est Puissant et Sage ». Ce passage signifie que même si toute la surface terrestre ainsi qu'un océan multiplié par sept étaient couverts par diverses plantes aux caractéristiques distinctives, la volonté divine créatrice demeurerait inépuisable.

« Lamasa » et « Massa »

Toucher et contacter ou fusionner

Il convient de souligner qu'en langue traditionnelle, aucune distinction n'est établie entre les verbes « Lamasa » et « Massa », ce qui justifie leur traduction commune par le terme « toucher ». Néanmoins, le Coran, révélé en arabe originel, opère une différenciation nette entre ces deux vocables. Cette distinction est explicitement formulée par Dieu à travers plusieurs versets, notamment au verset 7 de la sourate Al-An'âm : « Et si Nous avions fait descendre sur toi un livre sur papier et qu'ils l'(lamasūhu) directement eux-mêmes », où il s'agit d'un contact tactile superficiel en référence au papier, indiquant que le verbe « Lamasa » désigne l'action de toucher. Ce même principe se retrouve dans le verset 6 de la sourate Al-Mâ'idah : « Et si vous êtes malades ou en voyage ou que l'un d'entre vous a accompli ses besoins naturels ou si vous avez (Lāmastumu) les femmes ». Il importe toutefois de noter que Dieu emploie ici le terme « Lāmasa », avec un allongement du « lam » distinct de « lamasa »,

afin d'évoquer une forme de contact corporel prolongé susceptible d'entraîner l'émission de sécrétions nécessitant uniquement les ablutions sans imposer un bain complet.

Par ailleurs, en ce qui concerne la séparation des époux évoquée dans le verset 49 de la sourate Al-Ahzâb : « Ô vous qui avez cru, lorsque vous épousez des femmes croyantes puis que vous les répudiez avant de les avoir (Tamassūhunna), alors il ne vous incombe aucune période d'attente envers elles », le terme employé est précisément « Tamassū », dépourvu de la lettre (L), contrairement à « Talmasū ». Cette omission renvoie spécifiquement à une pénétration interne susceptible d'entraîner une grossesse. Il ressort ainsi clairement que le verbe « Massa », sans la présence du (L), exprime une fusion ou une union intime entre deux entités, voire un rapprochement, qu'il soit matériel ou immatériel. C'est pourquoi Dieu utilise dans le verset 275 de la sourate Al-Baqarah l'expression : « Celui que Satan manipule à cause de (Al-Massi) » et non pas « Al-Lamsi », afin d'évoquer l'infiltration des suggestions diaboliques dans les pensées humaines, lesquelles ne sont ni tangibles ni matérielles.

En conséquence, lorsque Dieu mentionne dans le verset 77 de la sourate Al-Waqi'ah : « En vérité, c'est un Coran (lecture) noble dans un Livre secret, que seuls les purifiés peuvent (Yamassuhu) », il ne fait pas référence au simple fait de toucher physiquement le Mushaf ; en effet, si tel avait été le cas, il aurait été plus approprié d'employer le terme « Yalmasuhu » avec la lettre (L). Ainsi, l'interdiction évoquée dans ces versets ne concerne pas strictement l'acte physique de toucher le Coran en état d'impureté chez hommes ou femmes, mais plutôt l'affirmation selon laquelle seuls les anges peuvent établir un lien direct avec le Livre originel conservé auprès de Dieu.

« Kun Fayakūn »

Sois, et elle est

Il convient de souligner avec rigueur que lorsque Dieu affirme, dans le verset 117 de la sourate Al-Baqara : « Et quand Il décide d'une chose, Il lui dit : 'Kun Fayakūn' », cette expression ne doit pas être interprétée comme une prononciation littérale des termes « Kun Fayakūn ». En effet, si tel était le cas, il serait plus adéquat que le texte indique « Il dit » plutôt que « Il lui dit ». À titre illustratif, lorsqu'une personne déclare à une autre : « Si j'ai besoin du chauffeur, je l'appelle et il vient rapidement », elle décrit la modalité par laquelle elle fait appel au chauffeur. Toutefois, lorsqu'elle agit directement, elle met en œuvre ce qu'elle a décrit en s'exprimant par exemple ainsi : « vous devez venir rapidement ». Par conséquent, lorsque le texte divin mentionne : « Et quand Il décide d'une chose, Il lui dit : 'Kun Fayakūn' », il décrit la manière dont Sa volonté se réalise effectivement. C'est pourquoi l'expression retenue est « Il lui dit 'sois', et elle est » plutôt que « Il dit 'sois', et elle est », ce qui souligne que la volonté divine implique la création d'une réalité matérielle par Son commandement d'existence. Ce principe est également attesté dans le verset 40 de la

sourate An-Nahl : « Notre parole, lorsque Nous voulons une chose, est de lui dire : "Sois", et elle est. ». De même, lorsqu'Il ordonne l'exécution d'un décret, il déclare : « Et lorsqu'il décrète un fait, Il dit : "Sois", et elle est. ». Ainsi, en référence au châtiment réservé à ceux qui ont désobéi à Ses commandements, le verset 19 de la sourate Az-Zumar précise : « Celui à qui la parole du châtiment est due, seras-tu celui qui délivrera ceux qui se trouvent en enfer ? ». (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, voir le paragraphe intitulé «Les paroles de Dieu et le discours divin»).

« Ar-Rabbānīyūn »

Rabbins

Il est impératif de préciser que le terme « Ar-Rabbānīyūn » réfère à la notion de Seigneurie et non à celle de divinité. Parmi les fonctions essentielles du Seigneur figurent la création et le rôle de législateur religieux, imposant au croyant l'obligation d'obéir à Celui qui l'a créé, tout en excluant toute allégeance envers un autre seigneur, comme cela est mentionné dans le verset 21 de la sourate Al-Baqara : « Ô hommes ! Obéissez à votre Seigneur qui vous a créés », sous condition que cette obéissance absolue émane de la volonté libre du fidèle.

Étant donné que la religion divine se caractérise par un ensemble précis de commandements, il incombe au croyant, soucieux d'atteindre une piété authentique, de s'abstenir d'adopter ou d'établir une autre religion que celle révélée par Dieu. Une telle démarche constitue une infraction grave, car elle implique une fausse attribution à l'égard de Dieu. Ce principe est clairement énoncé dans le verset 116 de la sourate An-Nahl : « Ne proférez pas des mensonges en disant : 'Cela est licite et cela est illicite', afin d'attribuer faussement à Dieu ce qui ne relève pas de Sa parole. Ceux qui forgent des mensonges contre Dieu ne connaîtront jamais le succès ». Par ailleurs, le verset 59 de la sourate Yunus interpelle ainsi : « Dis : Ne considérez-vous pas ce que Dieu vous a accordé comme subsistance ? Pourtant vous en avez fait ce qui est licite et ce qui est illicite. Dis : Est-ce Allah qui vous a permis cela ou proférez-vous des mensonges à Son sujet ? » De surcroît, le verset 32 de la sourate Al-A'raf stipule : « Dis : Qui a interdit les plaisirs qu'Allah a destinés à Ses serviteurs ainsi que les bonnes choses parmi les moyens de subsistance ? Ces bienfaits sont permis tant aux croyants (qu'aux non-croyants) dans cette vie terrestre ; cependant seuls les croyants en jouiront dans l'au-delà. Ainsi Nous détaillant les versets aux personnes douées de savoir ».

Ainsi, Dieu a expressément mis en garde Ses messagers contre la prétention d'exercer une fonction qui Lui est exclusivement dévolue. Ce principe est clairement énoncé dans le verset 79 de la sourate Al-Imran : « Il n'appartient pas à un être humain, à qui Dieu a confié le Livre, le jugement et la prophétie, de dire aux autres : Soyez mes serviteurs en dehors de Dieu ». Cette injonction souligne qu'aucun messager ne détient l'autorité pour exiger une obéissance fondée sur des commandements personnels. Au contraire, leur mission consiste

essentiellement à inviter les croyants à se conformer directement aux prescriptions divines, conformément à la suite du verset : « Mais soyez des 'Rabbānīyīn' ».

De manière évidente, le vocable « Rabbānīyīn » désigne ceux qui adhèrent strictement aux prescriptions divines contenues dans les Livres révélés tels que la Torah, l'Évangile et le Coran. Le recours à tout autre ouvrage hors de ces textes équivaut à adopter une entité distincte comme seigneur en sus du Créateur unique, conformément au verset 31 de la sourate At-Tawba : « Ils ont pris leurs rabbins et leurs moines pour seigneurs en dehors de Dieu ». C'est pourquoi Il affirme dans le verset 21 de la sourate Ash-Shura : « Ont-ils des partenaires qui ont établi pour eux une religion que Dieu n'a pas autorisée ? Si ce n'était la parole décisive préalable, il aurait été statué entre eux. Les injustes subiront un châtiment douloureux ». Puis Il souligne encore dans le verset 3 de la sourate Az-Zumar : « La religion relève exclusivement de l'autorité divine, pourtant certains obéissent à autres que Dieu sous prétexte qu'ils les font rapprocher davantage de Lui. En vérité, Dieu juge entre eux concernant leurs différends. Dieu ne guide point celui qui est menteur et mécréant ».

Cependant, pour appartenir aux « Rabbānīyīn » sans recourir à un intermédiaire, il faut posséder une compréhension précise de cette religion ; ceci ne peut être accompli qu'à travers une étude approfondie du Livre révélé par leur messager. Ainsi, Dieu conclut le verset relatif par l'expression suivante : « selon ce que vous saviez du Livre et selon ce que vous étudiiez ». Il importe ici de souligner que l'ordre des verbes - savoir avant étudier - pourrait paraître paradoxal ; néanmoins cette organisation met davantage l'accent sur le résultat acquis plutôt que sur le processus lui-même puisque la connaissance authentique s'obtient effectivement par une étude rigoureuse bien que celle-ci ne garantisse pas systématiquement une certitude absolue.

Ainsi, le terme « Rabbānīyīn » peut être traduit par « Rabbins » tel qu'illustré dans la Torah, non pas pour désigner des autorités religieuses suprêmes, puisque Dieu demeure l'unique chef, mais plutôt pour qualifier ceux qui entretiennent une relation directe avec leur Seigneur à travers Son Livre. Cette interprétation est corroborée par le verset 44 de la sourate Al-Ma'idah, où Dieu affirme : « Nous avons fait descendre la Torah, dans laquelle se trouvent une guidance et une lumière. Les prophètes jugent selon ce Livre ceux qui s'y soumettent à ceux qui ont été guidés, ainsi qu'Ar-Rabbānīyūn et les érudits, en raison de ce qu'ils préservent du Livre divin. »

« Mişr »

Village

Il convient de souligner que la mention divine du terme « Mişr » dans le verset 61 de la sourate Al-Baqarah, où il est déclaré : « Et lorsque vous avez dit : 'Ô Moïse, nous ne pourrons plus supporter un seul type de nourriture ; implore donc ton Seigneur de faire sortir pour nous ce que la terre produit comme légumes, concombres, ail, lentilles et oignons.' Il répondit : 'Voulez-vous échanger ce qui est meilleur contre ce qui est moindre ? Descendez vers (mişr), car vous y trouverez ce que vous demandez.' », ne fait pas référence à l'État contemporain connu sous le nom de République arabe d'Égypte. Ce terme désigne plutôt une région caractérisée par une concentration humaine et des ressources vitales. En effet, le mot « mişr » dérive du verbe arabe « maşara », signifiant l'établissement d'un lieu habité par une communauté ayant développé des activités agricoles. À cette époque, les Israélites se trouvaient dans une zone désertique dépourvue d'habitants et d'agriculture ; c'est pourquoi ils sollicitèrent Moïse afin d'obtenir des légumes dont ils étaient privés depuis leur départ. La directive divine les orienta ainsi vers une région dotée d'une productivité agricole significative afin de satisfaire leurs besoins alimentaires. Ce terme apparaît également au verset 87 de la sourate Yunus : « Et Nous avons insufflé à Moïse et à son frère l'instruction d'établir pour leur peuple des lieux de culte à (mişr), de désigner leurs anciens lieux de culte comme qibla, et d'accomplir la prière ». C'est sur cette base que s'est forgée l'appellation contemporaine de cette région sous le nom « Égypte ».

« Makkata », « Bakkata » et « Quraysh »

Il est essentiel de souligner avec précision que les termes « Makkata » et « Bakkata » désignent le même lieu, à savoir la cité abritant la Maison sacrée appelée la Mecque. Toutefois, Dieu a utilisé ces deux appellations afin de différencier deux périodes historiques distinctes. Lors de l'établissement initial de la Maison consacrée au pèlerinage, le terme « Bakkata » apparaît dans le verset 96 de la sourate Al-Imran : « En vérité, la première Maison établie pour les gens est celle qui se trouve à Bakkata, bénie et source de guidée pour tous les gens ». Ce nom provient du verbe arabe « bakka », signifiant dispersion ou séparation. Cette dénomination s'explique par le fait que « Makkata » était originellement un lieu dédié à l'adoration idolâtre pratiquée par les polythéistes, lesquels y accomplissaient des sacrifices, y compris humains. Cette situation contraignait les individus vulnérables à déposer rapidement leurs offrandes avant de se disperser promptement afin d'échapper aux puissants susceptibles de les capturer en vue d'en faire des victimes sacrificielles. Par conséquent, cette dynamique d'assemblée éphémère suivie d'une dispersion justifie l'emploi du terme « Bakkata » pour désigner ce site.

Après qu'Abraham eut proclamé sa foi en son Seigneur, il entreprit de s'en rapprocher par le biais d'un sacrifice, envisageant d'offrir ce qu'il possédait de plus précieux, à savoir son fils, convaincu que Dieu accepterait une telle offrande. Lorsque AbrahAm fut sur le point d'accomplir ce sacrifice humain, Dieu le remplaça par un sacrifice animal, conformément au verset 107 de la sourate As-Saffat : « Et Nous le remplaçâmes par un sacrifice immense ». Dès

lors, ce lieu devint sûr et prospère ; le désir des fidèles d'y accomplir les rites du Hajj et de la 'Umrah s'intensifia considérablement. C'est ainsi que l'appellation du site évolua de « Bakkata » à « Makkata », ce dernier dérivant du verbe arabe « makka », signifiant insister avec persévérance dans une demande ou requête - indiquant que « Makkata » désigne un endroit où les individus persistent ardemment à venir en grand nombre. Cette idée est explicitement exprimée par Dieu dans le verset 37 de la sourate Ibrahim lorsqu'Il évoque Abraham : « Notre Seigneur ! J'ai installé une partie de ma descendance dans une vallée stérile près de Ta Maison sacrée. Notre Seigneur ! Afin qu'ils accomplissent la prière ; fais donc naître dans l'esprit des gens l'envie de les visiter et accorde-leur des fruits afin qu'ils soient reconnaissants ».

Cette sécurité nouvellement instaurée favorisa l'urbanisation ainsi que la prospérité commerciale liées au pèlerinage et à la 'Umrah. C'est dans ce contexte qu'apparut un peuple qualifié par Dieu sous le nom de « Quraysh », comme mentionné dans la sourate Quraysh : « Pour l'attachement du Quraysh (2) leur attachement au voyage durant l'hiver et l'été (3) Qu'ils obéissent donc au Seigneur de cette Maison qui les nourrit contre la faim et les protège contre la peur ». L'origine étymologique du terme provient du verbe arabe « Qarasha », signifiant rassembler ou unir plusieurs groupes issus de divers horizons ; ce qui indique que l'appellation « Quraysh » désigne une communauté composée de tribus variées aux coutumes diverses et parlant différentes langues.

« 'Aw »

La deuxième fonction de la conjonction (ou)

Il importe de souligner que le Coran a instauré des règles inédites au sein de la langue arabe, en intégrant des fonctions renouvelées relatives aux particules de coordination, notamment la conjonction «'Aw », généralement traduite par « ou ». Ces fonctions se déduisent directement des textes coraniques à travers les exemples explicites énoncés par Dieu dans Ses versets. À titre d'illustration, le verset 10 de la sourate Al-Mulk stipule : « Et ils dirent : Si seulement nous avions écouté ou ('Aw) raisonné, nous ne serions pas parmi les compagnons du Feu ardent », où il apparaît clairement qu'il serait inapproprié d'interpréter la conjonction (« 'Aw ») comme exprimant une alternative ou un choix exclusif. En effet, ce verset souligne l'impératif d'employer l'intellect lors de l'écoute, impliquant ainsi la possibilité d'entendre sans véritable compréhension. Par conséquent, l'audition constitue une modalité susceptible de générer deux états distincts : prêter attention ou ne pas y prêter attention.

Un exemple significatif se trouve dans le verset 110 de la sourate An-Nisa : « Quiconque commet une mauvaise action ('Aw) s'oppresse lui-même, puis implore le pardon d'Allah, trouvera qu'Allah

est Pardonneur et Miséricordieux ». L'acte répréhensible peut engendrer deux formes d'injustice : d'une part, celle dirigée contre soi-même - telle que la consommation non nécessaire de viande prohibée - pour laquelle un repentir sincère est suffisant ; d'autre part, celle portant atteinte à autrui - par exemple en infligeant une gifle - où il ne suffit pas que l'auteur sollicite uniquement le pardon divin. Dans ce cas précis, il est impératif que le coupable rectifie préalablement son comportement conformément aux prescriptions légales avant toute demande de pardon auprès d'Allah. Ainsi, l'emploi de la conjonction « 'Aw » indique ici que le repentir direct s'applique exclusivement lorsque l'injustice concerne soi-même. Cette fonction coranique particulière de cette conjonction, traduite par « ou », permet dès lors de distinguer deux conséquences possibles découlant d'un même acte.

Cette fonction spécifique se manifeste également dans le domaine de la turpitude, comme l'illustre le verset 135 de la sourate Al-Imran : « Et ceux qui, lorsqu'ils commettent une turpitude ('Aw) « ou » s'oppriment eux-mêmes, se souviennent d'Allah et implorent Son pardon pour leurs péchés ». La turpitude peut engendrer une injustice envers soi-même lorsque l'acte est consenti par les parties concernées ; elle peut également causer un préjudice à autrui, notamment dans des situations telles que le viol. Par l'emploi de la conjonction (« 'Aw »), Dieu précise dans ce verset lequel des deux cas justifie une demande directe de Son pardon. En effet, dans le second cas, il revient au coupable d'être jugé conformément aux normes juridiques étatiques et de réparer son acte si cela est possible avant toute sollicitation divine de pardon.

Ainsi, il apparaît de manière évidente que la fonction de la conjonction dans le Coran ne se limite pas au simple choix, comme l'illustre le verset 80 de la sourate At-Tawbah : « Demande pardon pour eux ou ('Aw) ne demande pas pardon pour eux », ni à l'incertitude ou à l'ambiguïté, comme dans le verset 24 de la sourate Saba : « Nous ou vous, nous sommes sûrement sur un droit chemin ou ('Aw) dans un égarement évident ». En effet, elle peut également exprimer les conséquences découlant d'une action par rapport à une autre.

« An-Nafs »

Entité

Il convient de souligner avec rigueur que le principe issu des versets coraniques stipule qu'un mot ne peut revêtir qu'une seule signification spécifique dans le contexte coranique, ce qui implique que le terme « An-Nafs » ne saurait être interprété selon plusieurs sens. À titre d'illustration, la compréhension de ce terme est facilitée par le verset 44 de la sourate Al-Baqara : « Ordonnez-vous aux gens la vertu tout en vous oubliant ('Anfusakum) ? », où l'expression « en vous oubliant ('Anfusakum) » signifie littéralement « oublier votre propre être ». De manière analogue, le verset 28 de la sourate Ar-Rum énonce : « Il vous a donné un exemple tiré d''Anfusikum », renvoyant à votre essence et nature intrinsèques. Il ressort ainsi clairement que le terme « An-Nafs » désigne l'essence ou l'entité même, considérée comme

une catégorie ou un objet spécifique. Dès lors, compte tenu de l'existence tant de catégories vivantes que non vivantes, Dieu emploie l'expression « An-Nafs » pour faire référence aux deux types. Lorsqu'il s'agit de la catégorie vivante, il est affirmé dans le verset 128 de la sourate At-Tawba : « Un messager issu de ('Anfusikum) vous-mêmes est venu à vous », c'est-à-dire un être humain arabe semblable à vous. Ce même principe vaut également pour les aléas inhérents à la vie, y compris la mort, comme mentionné dans le verset 155 de la sourate Al-Baqara : « Nous vous soumettrons indubitablement à des épreuves comprenant la peur, la faim ainsi qu'une diminution des biens et des (Al-Anfus) âmes ».

Cette interprétation du terme « An-Nafs » contribue à clarifier certains concepts présents dans d'autres versets qui demeurent cohérents avec la logique coranique sans nécessiter l'introduction d'éléments étrangers ou non explicitement mentionnés par Dieu dans le Coran. Tel est notamment le cas du verset 1 de la sourate An-Nisa : « Ô gens ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'une seule (Nafs) et a créé d'elle son opposé puis a fait naître d'eux beaucoup d'hommes et de femmes ». Ici, Dieu souligne qu'Il nous a créés à partir d'un seul type vivant - l'être humain - dont Il a extrait les sexes masculin et féminin comme précisé au verset 45 de la sourate An-Najm : « Et c'est Lui qui a créé les deux sexes, masculin et féminin », permettant ainsi notre multiplication. Cette idée se retrouve également au verset 72 de la sourate An-Nahl : « Et Allah vous a fait des opposés de ('Anfusikum) vous-mêmes et Il a fait de ceux-ci des enfants et des petits-enfants », indiquant que Dieu a instauré chez l'être humain son opposé au sein même de sa nature afin de favoriser sa reproduction.

En revanche, lorsque Dieu stipule dans le verset 45 de la sourate Al-Ma'ida : « Et Nous leur avons prescrit dans celle-ci : ('An-Nafs) par (An-Nafs)' », il ne s'agit en aucun cas d'une entité vivante susceptible de mourir. En effet, si tel avait été le cas, l'acte meurtrier aurait été explicitement mentionné, comme cela est clairement établi au verset 32 de cette même sourate : « C'est en raison de cela que Nous avons ordonné aux descendants d'Israël que quiconque ôte la vie d'une (nafs) sans en sauver une autre... ». En réalité, l'expression (« 'An-Nafs par 'An-Nafs ») fait référence à une entité inanimée comprise au sens métaphorique ou analogique, signifiant littéralement « chose pour chose » ou encore « objet pour objet ». Par exemple, lorsqu'un client commande auprès d'un menuisier une table précise en versant un acompte, il incombe au menuisier de réaliser strictement ladite commande. C'est pourquoi Dieu poursuit cette expression par : « et Al-`Ayn par Al-`Ayn », indiquant que la table doit correspondre rigoureusement à la qualité exigée par le client.

« At-Tayammum »

Substitution

Il est essentiel de souligner que le concept de « At-Tayammum », tel qu'il est présenté dans le Coran, diffère de son usage courant dans la langue arabe. En effet, le verset 6 de la sourate

Al-Ma'idah stipule : « Si vous ne trouvez pas d'eau, Fatayammamū Ṣa`īdāan », et non pas « Fatayammamū avec As-Ṣa`īd ». Le verbe arabe « tayammama » signifie littéralement s'orienter vers un élément afin de suppléer une exigence spécifique. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'un substitut possible à l'eau pour la purification rituelle, l'expression employée est « Fatayammamū Ṣa`īdāan pur », ce qui indique la nécessité de se tourner vers le sol comme alternative à l'eau. Par ailleurs, le terme « As-Sa'id » désigne tout ce qui est surélevé par rapport au niveau du sol, tel que le sable ou les pierres. De manière analogue, dans le verset 267 de la sourate Al-Baqara, il est mentionné : « Ô vous qui avez cru, dépensez des biens licites que vous avez acquis ainsi que de ce que Nous avons fait émerger de la terre pour vous, et ne (Tayammamū) pas ce qui est mauvais pour l'offrir en aumône alors que vous-mêmes n'en accepteriez pas, à moins que vous ne fermiez les yeux sur cela ». Ce passage souligne l'importance d'éviter de substituer des biens de qualité inférieure à ceux destinés au paiement de la zakât, afin de compenser indûment ce qui devrait être offert. En effet, si une personne recevait un don équivalent en quantité mais de moindre qualité, elle ne l'accepterait que par politesse, dans le but de ne pas offenser le donateur. C'est pourquoi l'expression employée ici est formulée sous la forme « et ne (Tayammamū) pas ce qui est mauvais » plutôt que « et ne (Tayammamū) pas avec ce qui est mauvais », afin de clarifier précisément le sens du verbe « Tayammama ».

« Aṯ-Ṯāghūt »

La tyrannie

Il importe de souligner avec une grande rigueur que le terme « Aṯ-Ṯāghūt » ne correspond pas à la définition conventionnelle transmise par les générations antérieures, laquelle désigne ce qui est adoré en dehors de Dieu. En réalité, ce terme dérive du verbe « tagha » et non de « 'abada » (adorer), renvoyant ainsi aux individus exerçant abusivement leur autorité afin d'asservir autrui et de contraindre ces derniers à leur obéissance par la force. Ainsi, lorsque Dieu affirme dans le verset 24 de la sourate Tâ-Hâ : « Dirige-toi vers Pharaon car il a outrepassé toutes les limites (ṭaghá) », il fait explicitement référence à cette forme précise de transgression, comme l'illustre également le verset 4 de la sourate Al-Qasas : « Pharaon s'est érigé en tyran sur la terre, divisant les habitants en factions distinctes. Il exerce son oppression sur une partie d'entre eux, il égorge leurs fils et viole leurs femmes. Il est assurément parmi les corrupteurs ». De même, le verset 256 de la sourate Al-Baqara établit clairement que : «Nulle contrainte en matière de religion, car la distinction entre le bien et le mal est désormais claire. Celui qui rejette (Aṯ-Ṯāghūt) tout en ayant foi en Dieu s'est attaché à un lien ferme et indéfectible ».

Par conséquent, l'interdiction divine relative à toute forme de coercition religieuse telle qu'exprimée dans ce passage souligne que celui qui refuse d'imposer par la force des pratiques cultuelles - telles que la prière ou le jeûne - tout en croyant sincèrement en Dieu fonde son engagement sur l'essence même de l'islam. Cette interprétation trouve un écho

dans le verset 76 de la sourate An-Nisa où il est indiqué : « Ceux qui ont cru combattent dans le sentier de Dieu tandis que ceux qui ont mécru combattent dans celui de (Aṯ-Ṯāghūt) », faisant référence aux opposants au Prophète et à ses compagnons cherchant à ramener ces derniers à l'incroyance. Par ailleurs, cette opposition s'accompagne d'un appel explicite : « Combattez les alliés de Satan car les ruses de Satan sont faibles », mettant ainsi en lumière que Satan incite à la tyrannie et à la dictature, pratiques expressément prohibées par Dieu. Parmi les versets évoquant cette interdiction figure notamment le verset 29 de la sourate Al-Kahf adressé au Prophète : « C'est la vérité émanant de ton Seigneur, et chacun demeure libre de croire ou de ne pas croire ». De même, le verset 99 de la sourate Yunus stipule : « Si ton Seigneur le voulait, tous auraient cru. Pourquoi alors imposes-tu aux gens d'être croyants ? ». En conséquence, la mission assignée au messager se limite exclusivement à la transmission du message divin conformément au verset 45 de la sourate Qâf : « Nous connaissons parfaitement ce qu'ils disent, et tu n'es point un tyran envers eux. Par conséquent informe par le biais du Coran celui qui redoute le jour annoncé ». De manière analogue, la sourate Al-Ghâchiya précise : « Informe-les ; tu n'es qu'un annonciateur (22). Tu ne détiens aucun pouvoir sur eux (23), sauf celui qui se détourne et renie (24), auquel cas Dieu lui infligera le châtiment ultime ». Ce principe repose fondamentalement sur l'idée selon laquelle ni la foi ni les œuvres humaines ne sauraient être acceptées auprès de Dieu si elles ne résultent pas d'une volonté librement exprimée et affranchie de toute contrainte extérieure (Aṯ-Ṯāghūt).

« Alá Safarin » et « Ðarabtum Fī Al-'Arði »

(En cours de voyage) et (Vous êtes loin de chez vous)

Il est essentiel de souligner avec précision l'existence d'une distinction manifeste entre les expressions « Alá Safarin » et « Ðarabtum Fī Al-'Arði », distinction que les anciens exégètes ont, en partie, négligée. Cette différenciation se révèle explicitement à travers les exemples coraniques. En effet, le verset 185 de la sourate Al-Baqara énonce deux situations dans lesquelles le croyant est autorisé à interrompre son jeûne durant le mois de Ramadan : « Quiconque parmi vous observe le mois doit jeûner ; toutefois, s'il est atteint par la maladie ou « Alá Safarin », il lui est permis de reporter son jeûne à un nombre équivalent de jours ultérieurs ». Il convient de noter que Dieu n'emploie pas ici l'expression « Alá Safarin », car Il fait référence à l'individu en phase de déplacement, susceptible d'éprouver une certaine fatigue, contrairement au cas où la personne serait déjà sur le lieu de destination. Lorsque Dieu entend préciser cette dernière situation, Il déclare dans le verset 94 de la sourate An-Nisa : « Ô vous qui croyez ! Lorsque vous (Ðarabtum) dans le sentier d'Allah », et non pas « Alá Safarin », indiquant ainsi qu'Il s'adresse à ceux qui se trouvent effectivement éloignés de leur domicile afin d'accomplir la mission divine. Par conséquent, Dieu poursuit en exhortant : « Faites preuve de prudence et ne proclamez pas à celui qui ne vous combat pas que vous

êtes incroyant, en quête des biens éphémères de cette vie ; car auprès de Dieu se trouvent d'abondants butins ».

Il est manifeste que l'expression « Alá Safarin » désigne l'état d'un individu en situation de transition, ce qui peut être interprété comme étant « en cours de voyage », tandis que l'expression « Ðarabtum Fī Al-'Arđi » fait référence à une présence effective sur un lieu atteint, traduisible par « vous êtes éloignés de votre domicile ». Ainsi, dans le contexte coranique traitant de la réduction du nombre des unités rituelles en cas de crainte face à l'ennemi, il est stipulé au verset 101 de la sourate An-Nisa : « Et lorsque vous (Ðarabtum Fī Al-'Arđi), il n'y a aucun péché à ce que vous abrégiez la prière si vous redoutez que les infidèles ne cherchent à vous nuire. Les infidèles constituent pour vous un ennemi avéré ». Cette adresse s'adresse spécifiquement au Prophète et à ses compagnons durant leur présence sur le champ de bataille, et non lors d'un simple déplacement.

L'absence d'opposition claire entre ces deux expressions a conduit certains individus à raccourcir leur prière dès lors qu'ils sont en cours de voyage plutôt qu'en étant effectivement installés loin du domicile habituel. Cette confusion trouve son origine dans la pratique prophétique qui, bien qu'étant lui-même en cours de voyage, accomplissait néanmoins sa prière selon sa forme originelle comportant deux agenouillements comme celle prescrite au prophète Abraham. Cette position est confirmée par un hadith rapporté par Muslim précisant : « La prière a été prescrite avec deux agenouillements tant en temps de résidence qu'en cours de voyage ; ainsi fut validée celle du voyageur et augmentée (par le Prophète) celle du résident ».

« Al-Ĥarth »

Ce qui génère un bénéfice

Il est essentiel de noter que le terme « Al-Ĥarth » en arabe ne se restreint pas uniquement à son application agricole en tant que verbe signifiant « labourer », mais il possède également des significations plus larges. En effet, dans les versets 63 et 64 de la sourate Al-Waqi'ah, ce terme apparaît dans un contexte spécifique : « Avez-vous vu ce que vous (Taĥruthūn) ? Est-ce vous qui le cultivez ou en sommes-nous les cultivateurs ? ». Par ailleurs, une acception plus générale est employée au verset 20 de la sourate Ash-Shura où Dieu déclare : « Quiconque désire (Ĥarth) de l'au-delà, Nous lui augmenterons son (Ĥarth) ; et quiconque désire celui d'ici-bas, Nous lui en accordons une part ». Cette déclaration illustre que Dieu fait référence ici à l'ensemble des profits recherchés par les êtres humains. En effet, lorsque le paysan laboure la terre (Al-Ĥarth), il vise à en tirer un bénéfice ; de même, lorsqu'une personne acquiert un véhicule, c'est dans le but de faciliter ses déplacements. Étant donné qu'il existe des moyens pour obtenir des profits dans cette vie terrestre, il en existe également pour en obtenir dans l'au-delà, conformément aux prescriptions divines. Ainsi, en

évoquant les modalités renouvelées au fil du temps permettant d'obtenir des avantages terrestres, Dieu mentionne au verset 223 de la sourate Al-Baqara : « Vos nouveautés représentent un avantage (Ĥarth) pour vous ; profitez-en selon vos souhaits ; accomplissez ce qui vous sera avantageux dans l'au-delà. Soyez convaincus que vous Le rencontrerez ; et annonce cette bonne nouvelle aux croyants ». (Pour une analyse approfondie sur ce sujet, se référer au paragraphe intitulé « Ce qui suit »).

« Al-Jizya »

Les impôts

Il convient de souligner avec rigueur que le terme « Al-Jizya » évoqué dans le verset 29 de la sourate At-Tawbah stipule : « Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, et qui ne prohibent pas ce qu'Allah et Son Messager ont interdit. Cette injonction s'applique également aux membres des détenteurs du Livre qui ne respectent pas la loi conformément aux prescriptions établies, jusqu'à ce qu'ils s'acquittent, sous contrainte, de la (Al-Jizya) », ne correspond pas à l'interprétation traditionnelle adoptée par les exégètes antérieurs. Cette dernière impose soit la croyance en Allah et l'adhésion aux révélations coraniques, soit le versement d'une part des biens pour échapper à la mort. Or, cette conception du terme « jizya » se heurte à la logique divine explicitée dans plusieurs versets coraniques, notamment le verset 29 de la sourate Al-Kahf : « C'est la vérité émanant de ton Seigneur, et chacun demeure libre de croire ou de ne pas croire », attestant que Dieu n'impose nullement à quiconque de croire en Lui ou d'adopter Sa religion. Ce principe est également affirmé par le verset 256 de la sourate Al-Baqara : « Nulle contrainte en matière de religion, car la distinction entre le bien et le mal est désormais claire ». Par conséquent, cette liberté a été assignée à tous Ses messagers, y compris Mohammed, comme l'indique le verset 99 de la sourate Yunus : « Si ton Seigneur le voulait, tous auraient cru. Pourquoi alors imposes-tu aux gens d'être croyants ? ». Ainsi, il importe d'exposer l'interprétation correcte du concept lié au terme « jizya », les motifs ayant justifié son instauration ainsi que les sujets concernés.

Le Coran emploie deux termes distincts sur le plan morphologique bien qu'ils partagent une racine commune : « fidāʾ » et « fidya », tout comme pour « jazāʾ » et « jizya ». Dieu a précisé les différences entre ces notions via plusieurs versets nécessitant une analyse minutieuse afin d'en saisir pleinement les sens respectifs. À titre d'exemple, dans le verset 4 de la sourate Muhammad apparaît le terme « fidāʾ » : lorsqu'il est dit : « Lorsque vous rencontrez les athées, assiégez-les jusqu'à ce que vous obteniez une domination totale ; ensuite, imposez-leur vos conditions. Par la suite, vous pouvez soit les libérer gratuitement, soit (Fidā'an) », il s'agit clairement ici d'un paiement consenti par un prisonnier en compensation pour obtenir sa libération après avoir commis un acte répréhensible. En revanche, dans le verset 184 de la sourate Al-Baqara : « Et pour ceux qui ne peuvent le supporter, il y a une (fidya), nourrir un indigent », c'est le terme « fidya » qui est employé plutôt que « fidāʾ », désignant un paiement monétaire compensatoire lié à une obligation religieuse spécifique - celle du jeûne durant

Ramadan. De ce fait apparaît nettement que « fidāʾ » renvoie au règlement financier destiné à effacer un acte fautif tandis que « fidya » concerne une compensation due en cas d'incapacité à accomplir un devoir religieux.

Cette distinction s'étend également au terme « jazāʾ » (récompense). Dans les contextes relatifs aux conséquences des actions humaines, qu'elles soient négatives, comme illustré dans le verset 29 de la sourate Al-Ma'idah : « Je veux que tu portes mon péché ainsi que le tien, afin que tu sois parmi les habitants du feu. Tel est le (jazāʾ) des injustes », ou positives, conformément à ce qui est mentionné au verset 85 du même chapitre : « Allah les a récompensés pour ce qu'ils ont dit par des jardins sous lesquels coulent des rivières, où ils demeureront éternellement. Telle est le (jazāʾ) des bienfaisants » ; on observe l'emploi d'un terme morphologiquement apparenté à « fidāʾ ». Or, étant donné que « jizya » partage cette proximité linguistique avec « fidya », il en résulte que son usage divin renvoie à un paiement monétaire destiné à compenser ce qui a été prescrit par Dieu, interprétation confirmée par la signification même de « fidya ».

Dès lors, considérant simultanément que Mohammed fut non seulement un messager de Dieu, mais également un gestionnaire des affaires collectives assurant la sécurité publique ainsi que les infrastructures sociales, il s'avérait nécessaire d'établir une institution fiscale spécifiquement dédiée tant à la construction matérielle qu'au versement régulier aux agents responsables de leur entretien, ainsi qu'à l'organisation défensive garantissant une protection sociale globale. Étant donné que cette communauté englobait aussi bien des croyants que des non-croyants, il convenait que l'ensemble contribue au financement commun ; par conséquent, le Prophète devait prélever une part des fonds provenant des croyants, lesquels étaient récompensés par Dieu sous forme de zakat ou d'aumônes volontaires. Cette réalité est illustrée par le verset 103 de la sourate At-Tawbah : « Prends de leurs biens une aumône purificatrice pour eux et prie pour eux. Ta prière est un apaisement pour eux. Et Allah est Audient et Omniscient ».

Cependant, en considérant la présence au sein de la population d'individus qui ne reconnaissaient pas l'existence de Dieu et, par conséquent, ne participaient pas aux aumônes, ainsi que des membres des communautés juive et chrétienne qui, bien qu'ayant foi en Dieu, refusaient néanmoins de verser ces contributions au Prophète, ce dernier reçut un commandement divin visant à leur imposer une contribution financière équivalente à celle exigée des autres citoyens. Le terme « jizya » fut alors employé pour désigner cette compensation monétaire assimilable à une obligation religieuse comparable à celle de la zakât ; ainsi, l'expression « ʿan yadin » (littéralement « par une main ») fut utilisée dans le verset afin de mettre en exergue les services rendus par l'État à leur bénéfice. Cette « jizya » peut être conceptualisée comme un impôt universellement appliqué aux citoyens en contrepartie des prestations fournies. (Voir le paragraphe intitulé « La main et le serment »).

Ainsi, après le décès du Prophète et la prise en charge par les autorités de l'administration des affaires publiques, le versement de la zakât au dirigeant a été interrompu. Néanmoins, l'imposition de la jizya a perduré jusqu'à nos jours sous la forme d'impôts appliqués à tous les citoyens, sans distinction de leurs croyances ; ces taxes concernent les intérêts temporels et non ceux de l'au-delà. Le dirigeant conserve le droit d'en exiger le paiement, comme cela se pratiquait durant la vie du Prophète. Néanmoins, il ne détient pas l'autorité d'imposer aux croyants le versement de la zakât en sa faveur, celle-ci demeurant un acte personnel où chaque fidèle choisit librement le bénéficiaire de sa contribution charitable.

« Al-Lisān »

La langue

Il est impératif de préciser avec rigueur que le terme « Al-Lisān », tel qu'employé dans le Coran, ne se réfère pas directement à l'organe physiologique situé dans la cavité buccale, composé de vaisseaux sanguins et de muscles, et impliqué dans la phonation et la perception gustative. Une telle interprétation serait en contradiction avec le contexte de nombreux versets coraniques, notamment le verset 97 de la sourate Maryam : « Nous l'avons certes facilité selon ta (lisānika) pour annoncer une bonne nouvelle aux pieux et avertir un peuple obstiné », où il est évident que Dieu fait référence ici au type de langage utilisé par le Prophète, c'est-à-dire la langue arabe. Cette signification est également clarifiée dans le verset 103 de la sourate An-Nahl : « Et nous savons bien qu'ils disent : "Ce n'est qu'un être humain qui lui enseigne (le Coran)." Le (Lisān) de celui à qui ils font allusion est étranger tandis que celui-ci est un (Lisān) arabe clair ».

Il ressort de manière évidente que, lorsque Dieu emploie le terme « Al-Lisān », il fait référence tant au style linguistique adopté par un individu qu'à la nature intrinsèque de la langue parlée. Cette double signification conduit à désigner ultérieurement cet organe buccal, comme en témoignent les versets 8 et 9 de la sourate Al-Balad : « Ne lui avons-Nous pas fait deux yeux, un (Lisān) et deux lèvres ? ». Il est donc légitime d'interpréter cette mention comme renvoyant spécifiquement à l'organe physiologique, dans la mesure où ces versets évoquent respectivement les organes permettant à l'homme la vision et l'expression orale.

De même, lorsque Dieu affirme au verset 4 de la sourate Ibrahim : « Nous n'avons envoyé aucun messager, sinon avec le (Lisān) de son peuple afin qu'il leur explique clairement », il s'agit indubitablement du style linguistique utilisé par le messager. Cette interprétation est corroborée par le verset 116 de la sourate An-Nahl : « Ne proférez pas de mensonges selon vos (Lisān) en déclarant 'Ceci est licite' et 'Cela est illicite', afin de ne pas attribuer faussement à Allah ce qui n'est pas vrai ». Cet avertissement s'adresse aussi bien aux Arabes qu'aux non-Arabes, reconnaissant ainsi que des objets ou concepts identiques peuvent être désignés différemment selon les langues humaines.

Par ailleurs, dans le verset 27 de la sourate Tâ-Hâ, lorsque Dieu évoque Moïse en disant : « Dénoue un nœud de ma (Lisān) », il ne s'agit nullement d'une référence directe à l'organe anatomique mais plutôt à la langue en tant qu'instrument communicationnel entre Pharaon et son peuple. Le terme « nœud » symbolise ici une entrave ou une difficulté affectant la fluidité linguistique. Cette notion est renforcée dans le verset 52 de la sourate Az-Zukhruf où Pharaon qualifie Moïse ainsi : « Ne Suis-je pas meilleur que celui-ci qui est méprisé et n'arrive pas à bien s'exprimer ? ». Ce constat trouve confirmation dans le verset 34 de la sourate Al-Qasas par Haroun, frère supposé de Moïse : « Et mon frère Haroun est plus éloquent que moi en langue ; envoie-le avec moi comme un soutien qui me confirme ». Il convient enfin de noter qu'Haroun était demi-frère de Moïse, ce qui explique sa maîtrise simultanée tant de la langue hébraïque propre à Moïse que celle utilisée auprès du Pharaon.

« Ad-dīn Fiṭrah » et « ad-dīn al-ilahi »

La religion innée et la religion divine

Il convient de souligner que le terme « Ad-dīn » trouve son origine dans le verbe arabe « dāna », lequel englobe l'ensemble des notions relatives aux droits et aux obligations, comme en témoigne l'expression arabe « Ali dāna Omar ». Cette locution illustre la présence d'un droit appartenant à Ali à l'égard d'Omar, ce qui implique nécessairement une obligation réciproque d'Omar envers Ali. Dans ce contexte, le verset 13 de la sourate Al-Shura énonce : « Il vous a prescrit, de (Ad-dīn), ce qu'Il a conjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, et ce que Nous avons conjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus », signifiant que la foi en Dieu requiert le respect des devoirs qu'Il a institués ; en retour, Dieu se rend redevable envers le croyant. Dès lors, il est pertinent d'affirmer que le concept de « Ad-dīn », fréquemment traduit par « religion », recouvre un ensemble cohérent de droits, devoirs et comportements humains.

Par ailleurs, Dieu affirme au verset 30 de la sourate Ar-Rum : « Oriente-toi résolument vers (Ad-dīn) inné selon lequel Allah a créé l'humanité », faisant référence à une religion intrinsèque à l'être humain dès sa naissance. Cette dernière se manifeste par des comportements, principes et valeurs ayant contribué au développement humain au fil des siècles, ainsi qu'à la formation des sociétés et à l'élaboration des lois assurant une coexistence ordonnée - contrairement aux animaux guidés exclusivement par leurs instincts. Ce même verset précise également : « Il n'y a point de changement dans la création d'Allah. C'est cela la religion (Ad-dīn) de droiture », affirmant ainsi l'impossibilité pour quiconque de modifier cette nature fondamentale caractérisant l'humain.

Il apparaît de manière évidente que lorsque Dieu affirme : « Il vous a prescrit, de la religion (Ad-dīn), ce qu'Il a assigné à Noé, ce que Nous t'avons révélé, et ce que Nous avons attribué

à Abraham, à Moïse et à Jésus », il fait référence à Sa propre religion établie exclusivement pour les croyants en Lui. Par ailleurs, lorsqu'Il indique : « Oriente-toi résolument vers la religion (Ad-dīn) innée selon laquelle Allah a créé les hommes », il évoque la religion innée qui se manifeste naturellement chez l'ensemble des êtres humains.

Ainsi, Dieu explicite cette distinction entre ces deux dimensions religieuses dans la sourate Al-Asr en ces termes : « Voici le secours (message divin) ! L'homme est assurément en perdition, sauf ceux qui croient et accomplissent des œuvres vertueuses et s'enjoignent mutuellement le juste et s'enjoignent mutuellement la patience ». Cela souligne que si un individu se limite uniquement à sa religion innée jusqu'à son décès sans adhérer pleinement à la foi révélée ni pratiquer ses préceptes correctement, il sera comptabilisé parmi les perdants dans l'au-delà ; inversement, celui qui croit en Dieu et suit rigoureusement Sa religion figurera parmi les gagnants dans l'au-delà.

« Al-'Anfāl », « Al-Ghanima » et « Al-Fayū »

Le surplus, le butin et le cadeau

Il convient de souligner avec rigueur que les trois termes « Al-'Anfāl », « Al-Ghanima » et « Al-Fayū » désignent des réalités distinctes et non une seule notion unifiée de « butin », contrairement à ce que suggéraient certains exégètes anciens, ce qui justifie l'usage différencié de ces trois vocables par le texte divin.

Le terme « Al-'Anfāl » provient du verbe arabe "nafala", qui désigne tout ce qui est accordé ou reçu en excédent par rapport à ce qui est dû. Ainsi, le premier verset de la sourate al-Anfal précise : « Ils t'interrogent au sujet des (Al-'Anfāl). Dis : Les (Al-'Anfāl) appartiennent à Allah et au Messager. Craignez Allah, efforcez-vous d'établir l'harmonie entre vous, et soumettez-vous à l'autorité d'Allah et de Son Messager si vous êtes véritablement croyants », soulignant qu'il est inapproprié de réclamer au Messager une part de ce que les croyants donnent en surplus des aumônes obligatoires. De surcroît, il lui est interdit de conserver ce surplus pour un usage personnel ou de le distribuer arbitrairement à ses proches ou aux nécessiteux ; cette ressource doit exclusivement être affectée aux dépenses publiques.

En ce qui concerne « Al-Ghanima », ce terme provient du verbe "ghanama", relatif à la prise matérielle effectuée sur l'ennemi lors d'un affrontement armé, communément traduit par « butin ». Ainsi, le verset 41 de la sourate al-Anfal stipule : « Sachez que ce que vous avez acquis comme (Ghanima), son cinquième appartient à Allah, au Messager, aux proches parents, aux orphelins, aux pauvres et aux sans-abris », signifiant que le cinquième du butin constitue une aumône consacrée par les combattants pour Dieu via Son Messager. Ce dernier peut en

conserver une part même s'il n'a pas pris part directement au combat et redistribuer le solde aux catégories mentionnées.

Quant au terme « Al-Fayū », il trouve son origine dans le verbe arabe « 'Afā'a » impliquant l'attribution gratuite de biens ou faveurs à autrui. Le verset 7 de la sourate Al-Hashr précise : « Ce que Dieu a ('Afā'a) à Son Messager d'eux (ennemis) ne résulte ni de la mobilisation des montures ni des chevaux par vous, mais découle exclusivement du pouvoir conféré par Dieu à Ses messagers selon Sa volonté. Dieu est capable de toute chose », indiquant ainsi que tout bien confisqué sans affrontement direct doit être remis intégralement au Messager. Celui-ci est alors tenu d'en prélever une portion pour lui-même et de distribuer le reste aux mêmes catégories bénéficiaires prévues dans le cadre d'« Al-Ghanima »

.

« Ash-Shajar »

Les plantes

Il est essentiel de souligner qu'un grand nombre de termes coraniques ont été traduits dans notre langue vernaculaire sans prendre en considération le contexte particulier des versets où ces termes apparaissent. À titre d'exemple, le terme « Ash-Shajar » est fréquemment traduit par « arbres ». Cependant, une analyse approfondie de deux versets contenant ce terme, notamment le verset 71 de la sourate Al-Waqi'a : « Avez-vous vu le feu que vous allumez ? Êtes-vous ceux qui ont façonné son (Shajara) ou sommes-nous les façonneurs ? », ainsi que le verset 80 de la sourate An-Nisa : « C'est Lui qui a fait pour vous du (Ash-Shajari) vert un feu, et c'est à partir de lui que vous allumez (le feu) », met en évidence deux contradictions majeures. Premièrement, il convient de noter que toutes les plantes sont comestibles et non exclusivement les arbres ; deuxièmement, toutes les plantes possèdent une coloration verte et non uniquement les arbres. Or, étant donné que Dieu est l'auteur de l'univers et de tout ce qu'il contient, il serait inconcevable qu'Il énonce pareilles incohérences apparentes. Par conséquent, il apparaît clairement que le terme « Ash-Shajar » ne désigne pas uniquement les arbres, mais plutôt l'ensemble des végétaux croissant sur la terre sous l'effet de l'eau. Ainsi, lorsque Dieu affirme Sa souveraineté suprême sur toute Sa création, Il mentionne dans le verset 18 de la sourate Al-Hajj : « N'as-tu pas vu que tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, ainsi que le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes, les (Ash-Shajar), les animaux et une multitude d'êtres humains se prosternent devant Allah ? ». En outre, comme certaines plantes produisent des récoltes tandis que d'autres n'en produisent pas, c'est pourquoi Dieu emploie le terme (Ash-Shajar) pour désigner ces deux catégories végétales et utilise spécifiquement le terme « Ash-Shajaratu » pour qualifier celles qui portent des fruits uniquement.

Par ailleurs, compte tenu de l'existence de différentes catégories végétales - fruitières ou non - le Coran a recours à d'autres termes afin de distinguer ces diverses classes végétales parmi celles désignées par « Ash-Shajar », tels que : « An-Nakhl - An-Nakhīl », généralement traduits

à tort par « palmiers » ; « Al-`Inab - Al-'A`nāb », rendus par « raisins » ; « Az-Zaytūn », traduit par « olives » ; enfin, « Ar-Rummān », correspondant aux « grenades ».

« An-Nakhl et An-Nakhīl »

Plantes ligneuses

Le terme « An-Nakhl » trouve son origine dans le verbe arabe « nakhala », qui fait référence au processus de tamisage. Ce procédé consiste à soulever un tamis au-dessus du support destiné à recueillir le produit filtré, ce qui suggère que le mot « An-Nakhl » s'applique à toute plante dotée d'un tronc, notamment les arbres et les palmiers.

Il convient de distinguer deux catégories au sein de ces végétaux : ceux portant des fruits et ceux n'en produisant pas. Ainsi, lorsque le texte divin évoque de manière générale les arbres et les palmiers, il emploie le terme « An-Nakhl ». À titre d'exemple, le verset 20 de la sourate Al-Qamar déclare : « Elle arrache les gens comme s'ils étaient des troncs de (Nakhli) déracinés ». En revanche, lorsqu'il s'agit spécifiquement des plantes fruitières, l'expression utilisée est « An-Nakhīl », comme en témoigne le verset 19 de la sourate Al-Mu'minun : « Avec l'eau, Nous avons façonné pour vous des jardins de (Nakhīl) et de ('A`nāb), où abondent les fruits dont vous vous nourrissez ».

Par ailleurs, bien que le terme « An-Nakhl » englobe à la fois les arbres et les palmiers, leurs caractéristiques respectives diffèrent sensiblement. C'est pourquoi il est précisé dans le verset 99 de la sourate Al-An'am : « C'est Lui qui fait descendre l'eau du ciel ; grâce à elle, Nous faisons croître toute espèce de végétation. De cette végétation, Nous produisons un feuillage vert, à partir duquel Nous extrayons des grains superposés, et parmi ce qui pousse en haut des (An-Nakhl), des grappes pendantes ». Cette formulation révèle explicitement une exclusion catégorique parmi ces « An-Nakhl », par l'expression (« parmi ce qui pousse en haut des (An-Nakhl), des grappes pendantes »), visant à distinguer les palmiers fruitiers des non-fruitiers. Cette interprétation est corroborée par le verset 10 de la sourate Qâf : « Et les hauts (An-Nakhl), aux régimes compacts ».

« Al-`Inab » et « Al-'A`nāb »

Plantes hérbacées

Il est largement reconnu que certaines plantes possèdent un ou plusieurs troncs, tandis que d'autres en sont dépourvues. Ainsi, chaque fois que le Coran évoque les plantes fruitières dans un verset, deux termes distincts sont employés simultanément : « An-Nakhil », qui désigne les arbres et les palmiers fruitiers, et « Al-'A`nāb », qui fait référence aux plantes

herbacées fruitières. Cette distinction est illustrée notamment dans le verset 67 de la sourate An-Nahl : «Et parmi les fruits des (An-Nakhīl) et des (Al-‘A’nāb), vous en faites des produits enivrants ainsi qu’une subsistance appréciable ». Étant donné que le terme « Al-'A`nāb » se rapporte exclusivement aux plantes herbacées fruitières, il en découle que le terme « Al-`Inab » englobe l’ensemble de ces catégories végétales.

« Az-Zaytūn » et « Ar-Rummān »

Fleurs et fruits Plaisants et fruits pelables

Dans le cadre de l’existence de deux catégories distinctes de fruits, dont l’une est consommable sans pelage tandis que l’autre nécessite cette opération, le verset 141 de la sourate Al-An‘ām énonce : « Et c’est Lui qui a fait pousser des jardins, treillagés et non treillagés, ainsi que des (An-Nakhil) et des cultures aux récoltes diverses, ainsi que (Az-Zaytūn) et (Ar-Rummān), semblables et dissemblables. Mangez de leurs fruits lorsqu’ils fructifient ». Le terme « Az-Zaytūn » dérive du verbe « zatta », employé pour exprimer l’embellissement visuel, comme dans l’expression « zatta la mariée » (orner la mariée). Par conséquent, ce terme renvoie à tout élément agréable à la vue, qu’il s’agisse de végétaux ornementaux tels que les fleurs ou les roses, ou bien de fruits comestibles ne nécessitant pas d’être pelés, à l’instar de l’olive elle-même, du raisin ou encore du poivron. En revanche, le vocable « Ar-Rummān » provient du verbe « ramma », signifiant consommer ce qui se trouve à l’intérieur d’un objet. Ainsi, il désigne tous les fruits requérant un pelage préalable afin d’accéder à leur contenu interne, tels que la grenade elle-même ou la pastèque.

Lorsque Dieu mentionne ces deux catégories en précisant : « (Az-Zaytūn) et (Ar-Rummān), semblables et dissemblables », cela souligne la coexistence de fruits présentant à la fois des similitudes et des différences. De même, certains fruits peuvent paraître identiques au premier abord mais révèlent leurs distinctions notamment par leur goût ; cette nuance est mise en exergue dans le verset 99 de la sourate Al-An‘ām : « (Az-Zaytūn) et (Ar-Rummān), paraissent similaires alors qu’ils ne le sont pas».

Il apparaît clairement qu’au sein de la langue arabe coranique, le terme « Ash-Shajar » doit être interprété comme désignant les plantes de manière générale plutôt que strictement les arbres. Par ailleurs, « Ash-Shajaratu » se réfère spécifiquement aux plantes fruitières. En revanche, le vocable « An-Nakhl » englobe de manière plus large les arbres, incluant notamment les palmiers ; quant à « An-Nakhīl », il s’applique aux arbres et palmiers fruitiers. De même, le terme « Al-ʿInab » correspond aux plantes herbacées, tandis que « Al-ʿAʿnāb » concerne celles produisant des fruits. Enfin, le mot « Az-Zaytūn » peut être approximativement traduit par « plaisant », alors que celui d’« Ar-Rummān » renvoie à une catégorie plus spécifique : les fruits pelables. Ainsi, il apparaît inconcevable que Dieu évoque l’effet de la pluie sur la terre en termes généraux pour ensuite préciser certains fruits ou arbres ou palmiers particuliers, car la nature des fruits peut varier selon les régions

géographiques, les conditions climatiques et les progrès scientifiques ; cependant, là où il y a présence d'eau et de terre fertile subsisteront nécessairement des plantes et des récoltes agricoles.

« Kataba », « Waṣṣá » et « Farađa »

Prescrire, enjoindre et devoir ou obliger

Il importe de souligner que les verbes « Kataba », « Waṣṣá » et « Farađa » véhiculent tous une notion d'obligation, bien que chacun présente une spécificité qui justifie la diversité de leur emploi dans le Coran. Lorsque Dieu évoque les devoirs généraux que les croyants doivent observer envers leur Seigneur ou autrui, devoirs constants indépendamment du temps et du lieu, Il recourt au verbe « Kataba » (prescrire), comme en témoigne le verset 183 de la sourate Al-Baqara : « Ô vous qui croyez ! Le jeûne vous a été « Kutiba », comme il a été « Kutiba », à ceux avant vous, afin que vous soyez pieux », où le jeûne est considéré comme un devoir perpétuel entre le croyant et son Seigneur. Dieu précise alors le moment, la durée ainsi que la manière d'accomplir ce devoir, à l'instar de la prière mentionnée au verset 103 de la sourate An-Nisa : « Lorsque vous êtes en sécurité, accomplissez la prière ; certes la prière est pour les croyants (Kitābāan) à des temps déterminés ». De même, concernant les droits humains, Il déclare dans le verset 180 de la sourate Al-Baqara : « Il vous a été prescrit (Kutiba), lorsque survient le décès d'une personne possédant des biens, de léguer une part équitable aux parents biologiques ainsi qu'aux proches. Cette prescription constitue un devoir impératif pour ceux qui craignent Dieu ».

En revanche, lorsque l'obligation se rapporte à un droit explicitement défini et est assignée à une personne ou à un groupe spécifique, ou encore lorsqu'elle concerne une action déterminée, le verbe « Waṣṣá » (enjoindre) est employé. Par exemple, dans le cadre du traitement de l'héritage par Allah, ce dernier emploie le verbe « Waṣṣa » (enjoindre) plutôt que « Kataba », comme en témoigne le début du verset 11 de la sourate An-Nisa : « Allah vous (Yūṣīkum) au sujet de vos enfants », avant d'exposer dans la suite du verset les héritiers légitimes ainsi que leurs droits respectifs.

Par ailleurs, lorsque Dieu évoque l'équité sans préciser explicitement les obligations qui en découlent, Il emploie le terme « Farađa » (devoir ou obliger) plutôt que « Waṣṣa », ce qui traduit l'existence d'une contrainte dont les contours ne sont pas rigoureusement définis, mais qui dépend des normes sociales ou familiales. Par exemple, au début de la sourate An-Nur, il est indiqué : « Une sourate que Nous avons révélée et rendue obligatoire (Farađna), comportant des versets explicites afin que vous puissiez être éclairés », suggérant que cette sourate établit des règles coutumières susceptibles d'adaptations, plutôt que des prescriptions religieuses immuables. Ainsi, lorsqu'Il aborde une décision relative à l'héritage caractérisée par sa permanence et son invariabilité, Dieu utilise exclusivement le verbe «

Waşşa », comme en témoigne l'affirmation : « Allah vous (Yūşīkum) au sujet de vos enfants ». En revanche, concernant les dispositions testamentaires du défunt quant à la répartition de ses biens, Il emploie simultanément les verbes « Waşşa » et « Farađa », signifiant que le défunt doit attribuer à chaque héritier ce qui lui revient selon ses besoins spécifiques. Cette analyse conduit à conclure que l'injonction divine (« Waşīya ») se distingue par sa précision et son caractère invariable, tandis que celle émanant du défunt demeure également précise (« Waşīya ») mais flexible en fonction des nécessités familiales (« Fariđa »). Il apparaît donc clairement que les verbes « Waşşa » et « Farađa » renvoient tous deux aux droits humains ; toutefois, le verbe « Farađa » s'inscrit dans un cadre d'obligation modulable selon les conditions individuelles ou sociétales, alors que « Waşşa » s'emploie lorsque cette obligation est définie de manière stricte et immuable.

Dieu a permis (Al-Bay`a) et interdit (Ar-Ribā)

Dieu a autorisé l'accord tout en proscrivant le profit

Il convient de souligner avec rigueur que s'appuyer exclusivement sur une portion du verset 275 de la sourate Al-Baqara, à savoir : « Dieu a permis (Al-Bay`a) et interdit (Ar-Ribā) », afin de justifier l'interdiction des prêts à intérêt constitue une interprétation erronée. En effet, cette prohibition ne repose pas sur un texte coranique explicite, mais plutôt sur un hadith attribué au Prophète dont l'authenticité fait l'objet de débats critiques. Ce hadith établit que « tout prêt générant un bénéfice est (Ribā) ». Cette affirmation repose sur plusieurs fondements analytiques : tout d'abord, le consensus établi parmi les spécialistes de la critique des hadiths souligne la faiblesse, voire l'inauthenticité, de ce hadith. Ensuite, le prêt à intérêt est considéré comme relevant du domaine commercial plutôt que strictement de (Al-Bay`u), étant donné que le commerce englobe l'ensemble des opérations financières visant un profit, tandis que (Al-Bay`u) désigne un engagement contractuel spécifique ; enfin, le terme « Ar-Ribā » dérive du verbe (Rabā), signifiant croissance ou augmentation, ce qui traduit une majoration monétaire caractéristique des transactions commerciales. Par conséquent, « Ar-Ribā » désigne le profit résultant de toute transaction commerciale - qu'elle soit liée au travail, à l'échange marchand contre rendement financier ou même au prêt avec intérêt - comme illustré dans le verset 245 de la sourate Al-Baqara : « Qui consentira à accorder un prêt volontaire à Dieu, afin qu'Il lui en octroie une abondance accrue en retour ?». Or, conformément au verset 56 de la sourate Hud : « Mon Seigneur est certes sur une voie droite », il apparaît incohérent d'imposer une interdiction à ce que Dieu a permis pour Lui-même, contredisant ainsi certaines positions avancées par divers chercheurs (voir sections « Ar-Ribā » et « Commerce et pacte »).

Lorsque Dieu déclare : « Dieu a permis (Al-Bay`a) et interdit (Ar-Ribā) », cette injonction s'adressait initialement aux commerçants contemporains du Prophète, évoluant dans un contexte économique fondé principalement sur le troc et dominé par une élite aisée. Les citadins incapables d'assurer eux-mêmes leur subsistance agricole - notamment en blé et

orge - échangeaient leurs productions telles que les dattes contre ces denrées essentielles. Un accord était conclu entre clients et commerçants stipulant que si le client fournissait une quantité déterminée de sa récolte, le commerçant lui remettrait en retour une quantité précise des biens demandés, payée en totalité ou partiellement d'avance. Dans ce cadre contractuel (« Al-Bay`u »), fondé sur le consentement mutuel des parties, il arrivait cependant qu'au moment du retour avec la marchandise convenue, le commerçant impose un supplément financier non prévu initialement. Le hadith authentique conforme aux textes coraniques précise alors : « Il n'y a pas de (Ar-Ribā) que dans la différée » ou encore « Le (Ribā) ne concerne que la différée », indiquant ainsi que seule cette forme spécifique d'ajout tardif d'un profit lors de la livraison constitue une extorsion prohibée. Ce mécanisme contraint effectivement le client à régler cette majoration pour obtenir sa marchandise malgré un paiement préalable total ou partiel.

Le verset poursuit en affirmant : « Quiconque reçoit un avertissement de son Seigneur et cesse ne sera pas blâmé pour ce qui est passé ; son cas dépendra donc uniquement de Dieu. Mais quiconque récidive [dans cette pratique], ceux-là sont les gens du feu », démontrant ainsi que Dieu ne sanctionne pas rétroactivement les croyants ayant commis ces actes avant l'ordre divin explicite d'interdiction. Dans le verset 278 de la même sourate, l'injonction divine adressée aux croyants-commerçants se présente ainsi : « Ô vous qui avez cru ! Craignez Allah et abandonnez ce qui reste [de Ar-Ribā], si vous êtes croyants », ce qui fait allusion au fait que certains clients avaient déjà réglé une partie des intérêts interdits afin de libérer leurs marchandises tout en demeurant débiteurs du solde ; par conséquent, il est prescrit aux commerçants d'abandonner cette portion restante.

Le texte sacré ajoute ensuite : « Si vous ne faites pas cela soyez prêts à recevoir une réprimande venant d'Allah et de Son Messager. Mais si vous vous repentez, vous aurez vos capitaux sans diminution », signifiant clairement qu'en cas de maintien dans cette pratique abusive les commerçants seront soumis à des sanctions légales prophétiques ; toutefois leur repentir permettrait la conservation intégrale du capital initial dépourvu d'accroissement illicite. Étant donné qu'une telle forme de gain induit une injustice envers le consommateur tout en exposant également le commerçant au risque lié au non-respect contractuel par celui-ci, Dieu conclut en insistant sur l'équité avec ces termes : « Vous ne léserez personne et vous ne serez point lésés ».

Par ailleurs, le hadith relatif aux six espèces, institué par le Prophète en tant que règle juridique visant à protéger l'ensemble des parties concernées, notamment en ce qui concerne les denrées essentielles circulant à cette époque, énonce ce qui suit : « L'or par l'or, l'argent par l'argent, le blé par le blé, l'orge par l'orge, les dattes par les dattes et le sel par le sel ; quantité égale, qualité égale, main dans la main. » Ce texte ne constitue pas une interdiction d'échanger des dattes contre des dattes ; en effet, si tel avait été le cas, il aurait été plus adéquat de formuler : « Ne changez pas les dattes contre des dattes ». Le hadith précise plutôt que lors d'une transaction (Bay'u), c'est-à-dire un accord entre client et commerçant portant sur une quantité et une variété déterminées de dattes échangées contre une quantité

et une variété spécifiques d'orge, il incombe au client de ne pas remettre immédiatement ses dattes au commerçant au moment du contrat mais d'attendre la réception de l'orge. C'est dans ce cadre que s'inscrit la formule prophétique : « quantité égale, qualité égale, main dans la main », soulignant ainsi l'obligation de fournir la même quantité et qualité d'orge requise (l'orge par l'orge), tandis que le client doit régler la même quantité et qualité de dattes convenue (les dattes par les dattes). Par le biais de cette disposition juridique, le Prophète a entrepris de combattre le profit illicite basé sur l'extorsion et l'exploitation, en établissant un cadre conforme aux pratiques sociales contemporaines, fondé sur les prescriptions divines énoncées dans le verset 199 de la sourate Al-A'rāf : « Accepte le pardon, ordonne ce qui est convenable et détourne ton attention des propos des ignorants ». Ce dispositif a ainsi instauré un mécanisme efficace visant à prévenir toute forme d'injustice contractuelle, conformément au principe coranique interdisant explicitement ce type spécifique d'Ar-Ribā : « Vous ne léserez personne et vous ne serez point lésés ».

« An-Nafs » et « Ar-Rūĥ »

L'âme et l'esprit

Il est essentiel de préciser que le concept d'« Ar-Rūĥ » ne renvoie pas à la vie ou à la mort, contrairement à une interprétation répandue parmi les Arabes, mais plutôt à « An-Nafs », comme l'atteste explicitement Dieu dans plusieurs versets coraniques. À titre d'exemple, le verset 85 de la sourate At-Tawbah stipule : « Ne te laisse pas séduire par leurs richesses ni par leurs enfants ; en effet, Dieu ne cherche qu'à les punir par ces moyens dans ce monde, et que leurs ('Anfusuhum) périssent en étant mécréants ». Le terme utilisé ici est « An-Nafs » et non « Ar-Rūĥ ». Cette distinction se retrouve également au verset 42 de la sourate Az-Zumar : « Dieu saisit les ('Anfus) au moment de leur mort », ce qui indique que c'est Dieu qui prend possession d'(Al-'Anfus), et non d'(Ar-Rūĥ). Cette différenciation repose sur le fait que le concept d'« Ar-Rūĥ » est intrinsèquement lié à la conscience et à la connaissance. En effet, lors de la création originelle des êtres humains, une indication manifeste de leur existence vivante est donnée lorsque Dieu déclare dans le verset 28 de la sourate Al-Hijr : « Ton Seigneur dit aux anges : Je vais créer une créature à partir d'argile noire malodorante », suivi immédiatement par : « Quand Je l'aurai parfaitement formé et insufflé en lui de Mon (Ar-Rūĥ), prosternez-vous devant lui ». Cela signifie qu'après avoir façonné cette entité (Australopithèque) et lui avoir conféré la vie biologique, Dieu y insuffla ensuite son esprit pour faire de cet être un humain bipède (Homosapiens). C'est pourquoi Dieu ordonna spécifiquement aux anges de se prosterner devant Adam, dont le nom dérive du verbe arabe signifiant corriger ou façonner. (Ar-Rūĥ) insufflé par Dieu confère ainsi à l'être humain raison et conscience, qualités absentes chez les animaux qui vivent et meurent dotés seulement d'(An-Anfs). Par conséquent, Dieu affirme dans le verset 4 de la sourate Al-'Alaq : « Celui qui a enseigné par le discernement ; Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas », signifiant qu'Il dota l'homme d'un esprit capable de discerner, contrairement aux animaux. En conséquence, l'être humain a été pourvu d'un intellect lui conférant la capacité de raisonner, ainsi que d'organes sensoriels tels que les yeux pour percevoir et les oreilles

pour entendre. En revanche, les animaux sont dépourvus de ces facultés, dans la mesure où ils ne peuvent ni réfléchir ni véritablement appréhender par ces sens ; ils voient sans comprendre et entendent sans prêter attention, comme le souligne le verset 179 de la sourate Al-A'raf : « Nous avons destiné beaucoup de djinns et d'hommes à l'Enfer ; ils possèdent des cerveaux avec lesquels ils ne comprennent pas, des yeux avec lesquels ils ne perçoivent pas et des oreilles avec lesquelles ils n'écoutent pas. Ceux-là sont semblables aux bêtes, voire plus égarés encore ». C'est précisément grâce à cet esprit (Ar-Rūĥ) que Dieu a élevé l'homme au-dessus des autres êtres vivants. Pour une étude approfondie de cette problématique, il convient également de se référer aux paragraphes portant sur les notions relatives à « Les morts et les disparus », ainsi qu'à ceux traitant des concepts de « discernement et distinction » et de « Entité ».

« Ukhta » Aaron

Sœur d'Aaron

Il convient de souligner que le terme « Akhun », couramment traduit par « frère », ne se limite pas, dans le Coran, à désigner une relation de parenté directe, comme l'illustre le verset 34 de la sourate Al-Qasas : « Et mon frère ('Akhī) Haroun est plus éloquent que moi ». Ce terme peut également renvoyer à toute forme d'appartenance commune entre individus, qu'elle soit spirituelle, linguistique ou autre. Cette interprétation est confirmée par le verset 10 de la sourate Al-Hujurat : « Certes, les croyants sont des frères ('Ikhwa) », où l'unité repose sur la foi en un Dieu unique. Par ailleurs, lorsque Dieu évoque Noé et son peuple ainsi que les messagers qui l'ont suivi avant l'arrivée d'Abraham et leur peuples, Il les qualifie de frères ('Ikhwa). Ceci est clairement illustré au verset 106 de la sourate Ash-Shu'ara : « Lorsque leur frère (Akhūhum) Noé leur dit : Craignez Allah », au verset 124 de la sourate Hud : « Lorsque leur frère (Akhūhum) Hud leur dit : Craignez Allah », au verset 142 : « Lorsque leur frère (Akhūhum) Saleh leur dit : Craignez Allah » et au verset 161 : « Lorsque leur frère (Akhūhum) Loth leur dit : Craignez Allah ».

L'emploi du terme « frère » dans ces contextes s'explique par l'existence probable d'une langue commune à l'époque des messagers - vraisemblablement le sumérien - analogue aux expressions contemporaines telles que « frères arabes » ou « frères européens ». En conséquence, Dieu n'a pas utilisé ce terme pour qualifier Abraham et sa descendance, car Abraham ne descendait pas de Noé mais appartenait à la lignée des compagnons ayant embarqué avec lui sur l'arche, ce qui a engendré une nouvelle langue - probablement le syriaque. Cette hypothèse trouve un appui dans plusieurs versets tels que le verset 26 de la sourate Al-Hadid : « Et Nous avons certes envoyé Noé et Abraham ; et dans leur descendance Nous avons établi la prophétie et le Livre », attestant ainsi l'existence de deux lignées distinctes. Cette distinction est également manifeste dans le verset 58 de la sourate Maryam : « Ceux-là sont ceux sur lesquels Allah a fait descendre Sa grâce parmi les prophètes issus de la descendance d'Adam, celle que Nous avons portée avec Noé et celle d'Abraham ».

Dès lors, il apparaît clairement que lorsque Dieu mentionne au verset 28 de la sourate Maryam : « Ô ’Ukhta (sœur) d’Aaron ! Ton père n’était point un homme malfaisant, ni ta mère une femme dépravée », cela ne sous-entend nullement une relation directe de parenté entre Marie et Aaron ; une telle interprétation serait en contradiction avec la chronologie coranique puisque Aaron a vécu plus de deux mille ans avant Marie. Le terme ’Ukhta (« sœur ») désigne ici plutôt une appartenance généalogique ou symbolique à la lignée d’Aaron plutôt qu’à celle de Moïse. Il importe également de noter qu’Aaron était demi-frère de Moïse dont la langue originelle n’était pas l’hébreu mais un dialecte égyptien ancien prédominant sous les pharaons. Ce contexte linguistique explique pourquoi Moïse s’appuyait sur Aaron pour communiquer avec Pharaon et son peuple (voir paragraphe intitulé « Mon frère et fils de ma mère »). De surcroît, cette réalité linguistique éclaire aussi l’usage par Jésus d’un dialecte autre que l’hébreu - donnant naissance au langage araméen.

« 'Akhī » et « Abna 'Umma »

Mon frère et fils d’une mère

Il importe de souligner avec précision que chaque fois que Dieu évoque la relation entre Moïse et Aaron, qu’elle soit directe ou indirecte, Il emploie des expressions telles que « 'Akhī Aaron » signifiant « mon frère Aaron » ou « Akhāhu Aaron », c’est-à-dire « son frère Aaron ». Cette terminologie est attestée notamment au verset 34 de la sourate Al-Qasas : « Et ('Akhī) mon frère Aaron est plus éloquent que moi », ainsi qu’au verset 45 de la sourate Al-Mu’minun : « Puis Nous envoyâmes Moïse et (Akhāhu) son frère Aaron avec Nos signes évidents et un pouvoir manifeste ». En revanche, lorsque le verset aborde la relation d’Aaron envers Moïse, l’expression utilisée est « Abna 'Umma », traduisible par « fils d’une mère », en substitution à l’appellation fraternelle. Cette distinction se retrouve dans le verset 150 de la sourate Al-A’raf : « Il lança les tablettes et saisit son frère ('Akhīhi) par la tête afin de le tirer vers lui ; il déclara : Fils d’une mère (Abna 'Umma), assurément ce peuple m’a accablé », ainsi qu’au verset 94 de la sourate Taha : « Il dit : Ô fils d’une mère (Abna 'Umma), ne me saisis ni par ma barbe ni par ma tête ». Cette variation lexicale suggère une indication théologique selon laquelle Aaron ne serait pas le frère consanguin de Moïse. Par conséquent, deux lignées distinctes sont reconnues, à savoir celle de Moïse et celle d’Aaron, conformément au verset 248 de la sourate Al-Baqara : « Et leur prophète leur annonça : le signe de sa royauté serait l’arrivée d’un coffre porté par des anges, renfermant une quiétude émanant de votre Seigneur ainsi qu’un reliquat des biens laissés par la lignée de Moïse et celle d’Aaron ». Ce contexte justifie également la demande formulée par Moïse en vue du soutien d’Aaron lors des négociations avec Pharaon, comme stipulé au verset 34 de la sourate Al-Qasas : « Et mon frère ('Akhī) Aaron est plus éloquent que moi ; envoie-le donc avec moi comme porte-parole afin qu’il me soutienne. Je crains qu’ils ne me traitent de menteur ». Cette relation revêt une importance particulière puisqu’elle laisse entendre que la communauté dont était issu Aaron pourrait être copte, ce qui expliquerait sa maîtrise bilingue - tant maternelle que paternelle - incluant également celle partagée avec Moïse (voir section consacrée à "la sœur d’Aaron").

« Al-Jibāl » et « Ar-Rawāsi »

Les montagnes et les stabilisateurs

Il convient de souligner que les anciens exégètes attribuaient une signification identique aux deux termes « Al-Jibāl » et « Ar-Rawāsi », à savoir « montagnes », bien qu'ils dérivent de verbes distincts. Le terme « Al-Jibālu » provient du verbe « jabal », qui désigne une entité caractérisée par une forme ou une taille considérable et imposante. Ainsi, lorsqu'Allah évoque les masses imposantes à la surface de la Terre, il emploie le terme « Al-Jibāl », généralement traduit par « montagnes », comme en témoigne le verset 18 de la sourate Al-Hajj : « N'as-tu pas vu que tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, ainsi que le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes (Al-Jibāl), les plantes, les animaux et une multitude d'êtres humains se prosternent devant Allah ? ». En revanche, le vocable « Ar-Rawāsi » dérive du verbe « rasā », qui signifie stabilisation ; ce terme est employé en langue arabe pour décrire l'immobilisation d'un navire dans un port nécessitant son ancrage. Par conséquent, lorsque Dieu fait référence aux « Ar-Rawāsi » en lien avec la terre, il affirme au verset 3 de la sourate Ar-Ra'd : « C'est Lui qui a étendu la terre et y a placé des (Rawāsi) », sans utiliser l'expression « sur elle » comme c'est le cas pour les montagnes. De même, au verset 10 de la sourate Luqman : « Et Il a lancé dans la terre des (Rawāsi) », l'expression retenue n'est pas celle d'un simple placement en surface ; tandis qu'au verset 10 de la sourate Fussilat, il est dit : « Et Il y a établi des (Rawāsi) au-dessus d'elle ». Ces passages indiquent clairement que Dieu a créé deux types de Rawāsi - c'est-à-dire des stabilisateurs : le premier situé à l'intérieur de la planète Terre sous forme d'un feu générant l'énergie nécessaire à sa rotation autour de son axe puis autour du Soleil, empêchant ainsi son attraction excessive par celui-ci ; le second assurant la stabilité orbitale de la Terre afin d'éviter qu'elle ne dérive dans l'espace. Ainsi, Dieu fait référence à des stabilisateurs (Rawāsi) tant internes qu'externes à la planète Terre.

« Az-Zabūr »

Durabilité et persistance

Il convient de souligner avec rigueur que le terme « Az-Zabūr » ne désigne pas un livre sacré au sens strict, comparable à la Torah, à l'Évangile ou au Coran, ce que Dieu n'aurait pas omis de mentionner dans les textes sacrés. Ce vocable dérive du verbe « zabara », qui implique la notion de continuité et de persistance. Dans ce cadre, la figure désignée sous le nom de « Dhū Al-Qarnayni », à qui Dieu a conféré une autorité considérable, demanda au peuple qui sollicitait la construction d'un barrage pour se prémunir contre Gog et Magog de lui fournir du « Zubar » du fer, conformément au verset 96 de la sourate Al-Hadid : « Apportez-moi (Zubar) du fer ». Cette expression fait référence à un fer caractérisé par sa durabilité et sa résistance analogues à celles de l'acier. Par conséquent, le terme « Az-Zabūr » renvoie à ce

qui est durable et indestructible, justifiant ainsi l'emploi du model morphologique « Al-Fa'ûl » pour indiquer la permanence de l'action. Cette même forme est observable dans des termes tels que « As-Shakûr », traduisant une reconnaissance constante envers Dieu pour Ses bienfaits, ou encore « Al-Kafûr », exprimant un refus persistant d'admettre les faveurs divines. De cette analyse découle également la dénomination divine d'Al-Ghafûr, attestant de l'éternité du pardon accordé aux pénitents.

Dans le verset 163 de la sourate An-Nisa', il est indiqué : « Et Nous avons donné à David un (Zabūr) ». Une lecture attentive révèle que Dieu a employé le verbe « a donné » sans jamais préciser dans le Coran qu'Il ait révélé ou descendu un livre spécifique à David ; par ailleurs, le terme indéfini « un Zabūr » suggère l'existence potentielle d'autres formes de « Zabūr », distinctes des livres sacrés canoniques tels que la Torah, l'Évangile et le Coran. Il en résulte que Dieu a octroyé à David un don pérenne et inaltérable. Parmi ces bienfaits figure notamment son rôle pionnier dans l'apprentissage des techniques relatives à la confection des vêtements portés par l'humanité jusqu'à nos jours et destinés à perdurer jusqu'à la fin des temps, comme en témoigne le verset 80 de la sourate Al-Anbiya' : « Et Nous lui avons enseigné l'art de confectionner des vêtements pour vous protéger contre vos souffrances. Ainsi il se peut que vous soyez reconnaissants ? ». Par ailleurs, lorsque Dieu évoque la source originelle dont émane tout ce qui subsiste éternellement, Il affirme dans le verset 105 de la sourate Al-Anbiya' : « Et Nous avons certes inscrit dans le (Az-Zabūr) », utilisant cette fois-ci le terme défini (« le Az-Zabūr »), puis poursuit en précisant : « après [la révélation du] savoir, que la terre sera héritée par Mes serviteurs vertueux ». Cela signifie clairement que Dieu a prescrit dans tout ce qui doit demeurer perpétuellement qu'après les révélations des livres sacrés - en particulier la Torah, l'Évangile et le Coran - contenant toutes ensemble ce qu'on désigne comme étant "le savoir", c'est-à-dire une connaissance fondamentale et universelle, c'est alors que la terre sera léguée aux serviteurs vertueux. Ainsi, le terme « Az-Zabūr » ne se réfère nullement à un texte sacré, mais désigne plutôt des éléments ou des phénomènes caractérisés par leur durabilité et leur persistance. Pour une étude approfondie de ce sujet, il convient de consulter les paragraphes intitulés « Le Livre et le Coran » ainsi que « Protection et habits Protection et habits »).

« Aş-Şadaqāt » et «An-Nadhr »

Les aumônes et les vœux

Il importe tout d'abord de souligner que, bien que les termes « Aş-Şadaqāt » et « An-Nadhr » se réfèrent tous deux à une offrande réalisée au nom de Dieu, comme en témoignent respectivement le verset 271 de la sourate Al-Baqara : « Si vous manifestez vos aumônes (Aş-Şadaqāt), cela est certes bon. Mais si vous les cachez et les donnez aux pauvres, cela est bien meilleur pour vous », ainsi que le verset 270 de la même sourate : « Et tout ce que vous dépensez en charité ou tout vœu (Nadhr) que vous faites, Allah en a pleine connaissance », il existe néanmoins une distinction essentielle quant à leur finalité et à leur nature intrinsèque.

Les « Aş-Şadaqāt » correspondent à des dons spécifiquement consentis au nom de Dieu, dans l'objectif d'obtenir une récompense dans l'au-delà, conformément à ce qui est stipulé au verset 260 de la sourate Al-Baqara : « Ceux qui dépensent leurs biens dans le sentier d'Allah sans suivre ce qu'ils ont dépensé d'ostentation ni de nuisance, auront leur récompense auprès de leur Seigneur ; ils ne craindront rien et ne seront point affligés ». Cette précision justifie la traduction du terme par « Aumônes ». En revanche, le concept d'« An-Nadhr » désigne toute offrande effectuée par un individu avec l'intention d'obtenir la protection divine contre un mal ou une adversité spécifique, sans viser nécessairement une rétribution dans l'au-delà. Cette définition est explicitement illustrée dans le verset 35 de la sourate Al-Imran : « Alors mange et bois et réjouis-toi. Mais si tu vois parmi les humains quelqu'un, dis : "J'ai voué (Nadhartu) un jeûne au Tout Miséricordieux ; aujourd'hui je ne parlerai à aucun être humain" », acte destiné à prévenir tout préjudice potentiel provenant de sa communauté.

Dans cette perspective, il importe également de souligner que Dieu a désigné ses messagers sous le terme « Mundhirīna », signifiant qu'ils furent investis de la mission explicite d'informer avec clarté leurs communautés des actions à entreprendre ainsi que de celles à éviter afin de prévenir tout préjudice éventuel. Cette fonction est illustrée dans le verset 13 de la sourate Fussilat : « Si donc ils se détournent, dis : 'Je vous ai avertis ('Andhartukum) d'un châtiment semblable au châtiment des 'Aad et Thamud' », en référence à la vie terrestre, ainsi que dans le verset 14 de la sourate Al-Lail : « Je vous ai avertis ('Andhartukum) d'un feu ardent », concernant l'au-delà.

Il ressort donc clairement que Dieu établit une distinction entre les aumônes, dont le donateur reçoit immédiatement une récompense lorsqu'elles sont offertes librement et volontairement au nom de Dieu, et le vœu, dont l'accomplissement peut intervenir ultérieurement selon les modalités convenues avec Dieu. À cet égard, en ce qui concerne les croyants vertueux, il est indiqué dans Le verset 7 de la sourate Al-Insân stipule : « Ils respectent leur engagement à accomplir leurs vœux (Nadhr) et redoutent un jour dont le mal est déjà prédéterminé ». Néanmoins, cet acte n'engendre pas de récompense eschatologique puisque ses bénéfices se limitent à la vie terrestre. En revanche, tout manquement à l'exécution du vœu constitue un péché lié à la rupture d'une promesse faite envers Dieu. C'est ainsi que s'explique l'ordre divin prescrivant l'accomplissement effectif des vœux dès lors qu'ils sont contractés, alors qu'une telle exigence n'est pas formulée pour les aumônes.

Cette distinction se retrouve également dans la tradition prophétique relative au sacrifice effectué pour un nouveau-né. Comme rapporté par Abou Dawoud et At-Tirmidhi dans un hadith stipulant : « Tout garçon est engagé par son 'aqîqah ; on sacrifie pour lui le septième jour puis on rase sa tête et on lui donne un nom », cet acte est considéré comme relevant du domaine du vœu plutôt que celui des aumônes ; il vise essentiellement à protéger l'enfant contre toute nuisance potentielle. Ce principe est corroboré par un autre hadith prophétique exhortant : « Faites couler pour lui du sang et écartez de lui toute nuisance ». C'est en vertu de ces enseignements que les membres de la communauté coranique pratiquent

traditionnellement le sacrifice d'un mouton lors du septième jour suivant la naissance du bébé.

« As-Shakk » et « Ar- Rayb »

Le doute et l'incertitude

Il convient de souligner que les exégètes classiques ont conféré aux termes « As-Shakk » et « Ar-Rayb » une signification similaire, traduite par le concept de « doute », bien qu'une distinction essentielle subsiste entre leurs acceptions respectives, ce qui justifie l'utilisation de deux vocables distincts par la divinité. Le terme « As-Shakk » désigne un état d'interrogation ou d'hésitation relatif à la véracité ou à la légitimité d'une idée ou d'une croyance spécifique, pouvant résulter d'un déficit de confiance envers un élément donné. Cette notion est illustrée dans le verset 94 de la sourate Yunus : « Si tu es dans le (As-Shakk) concernant ce que Nous t'avons révélé, interroge donc ceux qui lisent le Livre avant toi ». En revanche, « Ar-Rayb » renvoie à l'absence de preuve fiable permettant de vérifier un élément précis. C'est pourquoi il apparaît dans le verset 4 de la sourate At-Talaq : « Si vous (Artabtum), alors leur période d'attente est de trois mois », en lieu et place de « si vous shakaktum », indiquant ainsi que lorsqu'aucun moyen certain ne permet de confirmer si une femme a cessé ses menstruations - autrement dit en cas d'incertitude - elle doit observer cette période d'attente. Toutefois, en présence d'une certitude absolue (absence totale de « Ar-Rayb ») quant au fait qu'une femme a atteint depuis longtemps la ménopause, cette attente devient superflue conformément au verset 49 de la sourate Al-Ahzab : « Ô vous qui croyez ! Lorsque vous épousez les croyantes puis les répudiez avant d'avoir eu des rapports avec elles, elles ne sont pas tenues à une période d'attente ; accordez-leur une compensation et laissez-les partir avec bienveillance ».

Pour approfondir notre compréhension des distinctions sémantiques entre « As-Shakk » et « Ar-Rayb », il importe également de préciser que dans le Coran, « As-Shakk » se réfère principalement à l'acte ou à l'objet concerné, tandis que « Ar-Rayb » concerne davantage la subjectivité humaine. En effet, un individu peut éprouver du « As-Shakk » même face à des faits clairs et manifestes ; inversement, le degré de « Ar-Rayb » diminue lorsque cet individu cherche sincèrement la vérité relative à un sujet ou une action précise. Ainsi, c'est bien le terme « As-Shakk » qui qualifie le doute proprement dit, tandis que celui de « Ar-Rayb », dans le Coran, désigne plutôt l'incertitude dont l'absence équivaut à la certitude, comme cela est explicitement mentionné dans le verset 2 de la sourate Al-Baqara : « C'est le Livre dont il n'y a aucun (Rayb) ; c'est un guide pour les pieux », signifiant ainsi que les lettres citées au premier verset constituent des preuves irréfutables attestant du caractère divin du Coran.

« Kalimāt Allah » et « Kalām Allah »

Paroles d’Allah et discours d’Allah

Il convient de souligner que l’expression « Kalimāt Allah », désignant les paroles divines, ne doit pas être confondue avec « Kalām Allah », qui fait référence au contenu du Coran, généralement traduit par « le discours d’Allah». Cette distinction est notamment mise en évidence dans le verset 6 de la sourate At-Tawba : « Et si l'un des polythéistes cherche refuge auprès de toi, accorde-lui protection jusqu'à ce qu'il ait entendu le (Kalām) discours d'Allah, puis guide-le vers ce qui lui procure un sentiment de sécurité, car ce sont des personnes ignorantes de la vérité. » Le verset 75 de la sourate Al-Baqara corrobore cette idée en déclarant : « Pensez-vous qu'ils croiront en vous alors qu'un groupe parmi eux écoute le (Kalāma) discours d'Allah, puis le déforme après en avoir compris le sens, tout en étant pleinement conscients de cet acte ? » En revanche, la « Kalima », parole divine au singulier, ou ses « Kalimāt » au pluriel renvoient à Sa volonté d’accomplir une action. Cette notion est illustrée par le verset 47 de la sourate Al-Imran : « Lorsqu'Il décide un évènement, c’est seulement qu’Il lui dise : "Sois !" et elle est. » Un exemple supplémentaire se trouve dans le verset 110 de la sourate Hud : « Nous avons certes donné à Moïse le Livre ; mais il y eut divergence à son sujet. Si ce n'était une (Kalima) préalable émanant de ton Seigneur, leur différend aurait été tranché entre eux », signifiant que sans l’ordre divin prescrivant l’attente du Jugement dernier pour résoudre leurs différends, ceux-ci auraient été réglés dans ce monde. La parole divine dite « Kalimāt » peut également désigner Sa volonté créatrice, comme l’indiquent les versets 82 de la sourate Yasin : « Son ordre, quand Il veut une chose, c’est seulement qu’Il lui dise : "Sois !" et elle est », ainsi que le verset 73 de la sourate Al-An’am : « C’est Lui qui a créé les cieux et la terre avec vérité ; et lorsque Son commandement vient, Il lui dit : "Sois !" et c’est. » En revanche, lorsque Dieu attribue les termes « Kalimāt » aux êtres humains, cela réfère à leurs propos dans un sens littéral. Le verset 74 de la sourate At-Tawba illustre clairement cette réalité : « Ils jurent par Dieu qu’ils n’ont rien dit ; alors qu’en réalité ils ont prononcé la (Kalima) d’incroyance », soulignant que l’homme s’exprime verbalement et ordonne par ses mots tout en agissant concrètement. À l’inverse, Dieu ordonne sans recourir nécessairement au langage oral puisque Sa volonté s’accomplit immédiatement (voir également la section intitulée « Sois ! Et elle est »).

« Ash-Shafā’a »

L’intercession

Il importe de souligner que le terme « Ash-Shafā’a » dérive du verbe arabe « shafa'a », lequel désigne le processus d’ajout visant à renforcer ou consolider un élément donné. Cette notion est illustrée dans les versets 2 et 3 de la sourate Al-Fajr, où Dieu déclare : « Par dix nuits, par (Ash-Shaf`i) et (Al-Watri) ». Le vocable « Ash-Shaf`i » renvoie ici à la jonction consécutive de jours pour accomplir une action similaire, impliquant ainsi que le pèlerin peut effectuer ses

invocations durant deux jours consécutifs seulement au lieu des trois prescrits par (Al-Watri), en cas d'empressement, conformément au verset 203 de la sourate Al-Baqara : « Invoquez Allah pendant un nombre restreint de jours. Celui qui s'y emploie en deux jours [Ash-Shaf`i] ne commet aucun péché, et celui qui prolonge jusqu'au troisième jour [Al-Watri] n'en commet pas davantage ». En conséquence, lorsqu'on affirme qu'une personne « Yashfa`u » (intercède) en faveur d'une autre, cela signifie qu'elle s'associe à sa cause afin de la soutenir, renforcer sa position et lui apporter assistance, que ce soit dans un contexte favorable ou défavorable, comme l'illustre le verset 85 de la sourate An-Nisa : « Quiconque (Yashfa`u) par une bonne intercession aura une part dans celle-ci; et quiconque (Yashfa`u) par une mauvaise intercession en portera une part ».

Il convient également de préciser que l'intercession d'un individu en faveur de son prochain n'est réalisable que durant la vie terrestre. Il en va de même pour l'intercession des anges auprès des êtres humains, comme l'atteste le verset 26 de la sourate An-Najm : « Combien d'anges dans les cieux leur (Shafā`a) ne sert à rien, sauf après que Dieu ait permis à qui Il veut et avec Son agrément ». Cette affirmation trouve un écho supplémentaire dans le verset 28 de la sourate Al-Anbiya : « Il (Dieu) connaît ce qu'ils (anges) accomplissent ainsi que ce qu'ils ont accompli ; ils n'intercèdent que pour ceux qu'Il agrée, tout en faisant preuve d'une grande vigilance par crainte de Lui ».

La même règle prévaut pour tous les messagers et prophètes ; leur intercession (« Ash-Shafā`a ») n'est recevable qu'au cours de leur existence terrestre. Cette réalité est confirmée par le verset 103 de la sourate At-Tawbah : « Prends de leurs biens une aumône purificatrice pour eux et prie pour eux. Ta prière est un apaisement pour eux. Et Allah est Audient et Omniscient », ainsi que par le verset 6 de la sourate Al-Munafiqun : « Que tu implores le pardon pour eux ou non, Dieu ne leur accordera point son pardon. En vérité, Dieu ne guide pas les individus pervers ». En revanche, concernant l'au-delà, aucune intercession n'est admise ; ceci est explicitement mentionné dans le verset 254 de la sourate Al-Baqara : « Ô vous qui croyez, dépensez (dans le sentier de Dieu) des biens que Nous vous avons attribués, avant l'avènement d'un jour où il n'y aura ni allégeance, ni amitié, ni intercession (Shafā'a). Sachez que les infidèles sont les véritables injustes », ainsi que dans le verset 123 du même chapitre : « Redoutez le jour où aucune âme ne pourra en secourir une autre ; aucune rançon ni compensation ne sera acceptée d'elle ; aucune intercession (Shafā'a) ne lui sera utile, et elles ne seront point assistées ». L'unique entité légitimée à exercer l'intercession en faveur des croyants dans l'au-delà, sous l'autorisation divine, est mentionnée au verset 87 de la sourate Maryam : « Ils ne détiennent le droit d'intercession que ceux qui ont conclu une alliance auprès du Tout Miséricordieux », ce qui implique que seules les actions vertueuses accomplies au nom de Dieu conféreront à leur auteur l'accès au Paradis.

« Al-Balā'u » et « Al-Ibtilāu »

La notion de responsabilité et le fait d'être responsable

Il convient de souligner que le terme « Al-Balā'u » trouve son origine dans le verbe « Balā », signifiant approximativement la capacité à assumer une responsabilité ou à être à la hauteur d'une tâche ou d'une circonstance donnée. Dans le cadre du concept divin de « Al-Balā'u » relatif à la foi humaine, Dieu confie à chaque individu une responsabilité particulière afin d'évaluer sa conduite face à cette charge. À cet égard, le verset 6 de la sourate An-Nisâ' précise : « Et (btalū) les orphelins jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge du mariage », illustrant ainsi la prise en charge des orphelins. Par conséquent, le concept de « Al-Balā'u » ne se limite pas exclusivement aux aspects négatifs, comme il est communément perçu, mais intègre également des dimensions positives, comme en témoignent les versets 15 et 16 de la sourate Al-Fajr : « Quant à l'homme, quand son Seigneur (btalāhu) en l'honorant et le gratifiant, il dit : 'Mon Seigneur m'a honoré.' Mais lorsqu'Il (btalāhu) en restreignant sa subsistance, il dit : 'Mon Seigneur m'a humilié' ». De surcroît, Dieu a confié à l'être humain la responsabilité des sens tels que l'ouïe et la vue, conformément au verset 2 de la sourate Al-Insân : « Nous avons certes créé l'homme d'une goutte mélangée ; pour (Nabtalīhi) ; ainsi, Nous lui avons donné l'ouïe et la vue », ce qui atteste que ces facultés lui ont été octroyées dans le but d'en répondre pleinement. En outre, chaque communauté s'est vue attribuer un Livre sacré destiné à discerner ceux qui sont dignes de cette charge et prêts à se soumettre à la volonté divine. Cette pluralité communautaire est évoquée dans le verset 48 de la sourate Al-Mâ'idah : « À chaque communauté, Nous avons prescrit une législation et une voie à suivre. Et si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté, mais Il a plutôt voulu vous tester (yabluwakum) avec ce qu'Il vous a donné », mettant en lumière que l'acceptation de cette diversité témoigne de la soumission à la volonté divine. Ainsi, il apparaît clairement que le terme « Al-Balā'u » ne saurait être réduit uniquement à celui d'épreuve ; il englobe également celui de responsabilité, tandis que « Al-Ibtilāu » désigne spécifiquement le fait de confier ou d'assumer ladite responsabilité.

« Al-Qalb », « Al-Fu'uād » et « Aş-Şadr »

La cervelle, la réflexion et le cerveau

Il convient de souligner avec rigueur que le Coran a été révélé dans une langue arabe claire, distincte du langage courant des Arabes, ce qui requiert une analyse approfondie de nombreux termes à travers l'ensemble du texte coranique. Cette démarche implique une étude minutieuse des racines linguistiques afin d'en dégager le sens authentique, cohérent avec l'ensemble des versets et exempt de contradictions tant avec les connaissances humaines qu'avec la logique établie. À titre d'exemple, le terme « Al-Qalb » dans le Coran ne correspond pas à son usage usuel en arabe, où il désigne l'organe cardiaque responsable de la circulation sanguine et dont la défaillance entraîne la mort. Si cette interprétation était adoptée sans nuance, elle engendrerait des incohérences majeures entre la vérité absolue et le texte coranique.

Le terme « Al-Qalb » dérive du verbe « Qalaba », signifiant approximativement « inverser »ou « tourner ». En langue arabe, ce verbe est employé pour exprimer un changement ou un retournement d'état, comme illustré au verset 44 de la sourate An-Nur : « Allah fait alterner (Yuqallib) la nuit et le jour ; en cela réside incontestablement une leçon pour ceux qui sont capables de percevoir », manifestant ainsi la transformation cyclique du jour en nuit. De même, dans son acception courante, « Al-Qalb » symbolise l'organe intermédiaire entre vie et mort ; les exégètes anciens considéraient que Dieu faisait référence à cet organe (cœur). Cependant, si Dieu a révélé Ses Livres, ce n'était pas pour opérer une transition physique entre mort et vie biologique mais plutôt pour guider l'homme du stade d'ignorance et d'obscurité vers celui de connaissance et de lumière. L'entité permettant cette transition intellectuelle est indubitablement la cervelle.

Cette idée est explicitement exprimée au verset 179 de la sourate Al-A'raf : « Nous avons certes destiné beaucoup de djinns et d'hommes à l'Enfer ; ils ont des (Qulūb) avec lesquels ils ne comprennent pas ». Or il est établi que l'intellect siège dans la cervelle et non dans le cœur ; ainsi Dieu précise au verset 46 de la sourate Al-Hajj : « Ce ne sont pas les yeux qui deviennent aveugles, mais ce sont les (Al-Qulūb) qui sont dans les (Aş-Şudūr) ». Le mot « Aş-Şudūr », pluriel de « Aş-Şadr », désigne en arabe ce qui occupe une position supérieure relative aux autres éléments - par exemple lorsqu'on dit (TaŞaddara) pour signifier être en tête d'une liste. Par conséquent, lorsque Dieu emploie le terme « Aş-Şadr », il désigne l'organe supérieur du corps humain qu'est le cerveau contenant la cervelle. Ainsi, après avoir évoqué au verset précédent : « Ce ne sont pas les yeux qui deviennent aveugles, mais ce sont les (Al-Qulūb) », Il ajoute : « qui sont dans les (Aş-Şudūr) » afin de spécifier que cette partie responsable de l'intellect se situe dans le cerveau - non dans le cœur situé dans la poitrine comme interprété par certains exégètes anciens et malheureusement traduit en ce sens.

Dans cette optique, concernant les obsessions mentionnées au verset 5 de la sourate An-Nas : « Contre le mal des obsessions qui obsèdent dans les cerveaux (Aş-Şudūr) des gens », Dieu utilise le terme « Aş-Şudūr » les cerveaux car ces obsessions affectent non seulement la pensée mais aussi les émotions et sensations humaines ainsi que toutes les fonctions cérébrales connexes. Par conséquent, selon cette lecture contextualisée des termes « Al-Qalb » et « Aş-Şadr », lorsqu'un individu souffre d'idées envahissantes (« waswasa »), il serait erroné qu'il consulte exclusivement un pneumologue ou cardiologue plutôt qu'un psychiatre.

Enfin, Dieu a doté l'être humain d'organes sensoriels essentiels à sa perception intellectuelle tels que l'ouïe (l'oreille) et la vision (l'œil). Par ailleurs, Il attribue à l'homme un sens intellectuel qualifié par le terme coranique « Al-Fu'uād », lié à la réflexion profonde - terme trop souvent assimilé improprement au simple concept du cœur. Cette terminologie s'explique par le fait que « Al-Fu'uād » réfère étymologiquement à « Al-Fā'ida », signifiant profit ou bénéfice. Ainsi chaque fois que Dieu emploie ce terme c'est pour insister sur le fait que l'être humain ne peut pleinement exploiter son intellect sans mobiliser simultanément ses sens cérébraux afin d'appréhender correctement ce qu'il entend ou voit.

Cette idée est explicitement illustrée au verset 36 de la sourate Al-Isrā' : « Ne suis pas ce dont tu n'as aucune connaissance ; car l'ouïe, la vue et le (Fu'uād) seront tous interrogés », soulignant ainsi l'importance primordiale de ces sens fondamentaux pour toute compréhension authentique. Par conséquent, chaque occurrence du terme « cœur » dans le Coran doit être analysée soit comme une désignation littérale de la cervelle, soit comme une métaphore renvoyant à la faculté intellectuelle cérébrale, selon le contexte spécifique du verset. En revanche, le terme « poitrine » doit systématiquement être interprété comme une référence explicite au cerveau lui-même.

« Al-Ĥajj » et « Al-`Umra »

Le pèlerinage et la présence à la Mecque

Il convient de souligner avec rigueur que Dieu a institué deux catégories distinctes de rites religieux. La première catégorie se rapporte à une période temporelle déterminée, s'étendant sur plusieurs jours au sein de certains mois spécifiques, désignés comme les mois sacrés. Ces mois se distinguent par l'affluence des fidèles vers la Maison sacrée de Dieu afin d'accomplir les rites du pèlerinage dit « Al-Hajj », qui débute le premier jour du mois et se prolonge jusqu'au dixième jour inclus. Cette pratique impose aux pèlerins une renonciation aux plaisirs mondains, notamment à la gratification sexuelle. À l'issue de cette période, trois journées sont dédiées aux invocations consécutives au sacrifice rituel, connues sous le nom de jours de « At-Tashriq ». Le pèlerin peut choisir d'observer ces invocations pendant deux jours ou bien poursuivre jusqu'au troisième jour si les conditions le permettent, conformément à ce qui est stipulé dans le verset 203 de la sourate Al-Baqara : « Invoquez Allah pendant un nombre restreint de jours. Celui qui s'y emploie en deux jours ne commet aucun péché, et celui qui prolonge jusqu'au troisième jour n'en commet pas davantage ». Par ailleurs, il est permis au croyant d'effectuer certains rites dans la Maison sacrée sans être tenu d'offrir un sacrifice ni d'adopter la coiffure spécifique liée au Hajj. Ce type particulier d'acte rituel peut être accompli à tout moment de l'année, à l'exception des jours consacrés au pèlerinage. Cette forme spécifique de dévotion est désignée sous le terme « `Umra », dérivé du verbe « 'amara », signifiant que le croyant contribue ainsi à enrichir la fréquentation et l'activité spirituelle autour de la Maison sacrée en dehors des obligations formelles liées au Hajj. En ce sens, Dieu s'adresse directement aux individus présents en ce lieu sans qu'ils soient nécessairement des pèlerins dans le verset 19 de la sourate At-Tawba : « Avez-vous mis au même rang l'abreuvement du pèlerin et le (`Imārata) remplissage du lieu sacré avec celui qui croit en Allah et au Jour dernier et lutte dans le sentier d'Allah ? Ils ne sont pas égaux auprès d'Allah ». De cette manière, on comprend pourquoi Dieu qualifie la

Maison sacrée dans le verset 4 de la sourate At-Tur comme étant « Al-Ma`mūri » (la Maison constamment fréquentée), employant ainsi la forme verbale dite « Al-Mafūli » pour indiquer l'aspect pérenne et continu de cette fréquentation ; ceci s'explique par le fait que tant le Hajj que la `Umra sont accomplis annuellement, attirant un grand nombre de fidèles venus des quatre coins du monde.

Il apparaît clairement que toute personne présente au sein de la Maison sacrée a effectivement contribué à son occupation ; toutefois, il n'est pas rigoureusement exact d'affirmer que tout contributeur soit nécessairement un pèlerin ou un pratiquant de la `Umra. En effet, une personne est qualifiée de pèlerin uniquement lorsqu'elle séjourne dans la Maison durant les jours du Hajj afin d'accomplir les rites spécifiques à ce pèlerinage, tandis qu'elle est reconnue comme pratiquante de la `Umra exclusivement lorsqu'elle effectue intentionnellement cette présence pendant les jours ordinaires. C'est dans cette perspective que le terme « ʿamara » a été employé par Dieu sous sa forme intensive (A`tamara), visant à exprimer l'intention délibérée et précise de se trouver dans le lieu sacré en vue d'exécuter les rites de la `Umra, comme en témoigne le verset 158 de la sourate Al-Baqara : « En vérité, le Safa et le Marwa font partie des rites d'Allah. Quiconque accomplit le Hajj à la Maison ou (A`tamara) n'a aucun péché à les parcourir. Et quiconque fait volontairement une bonne action, alors Allah est Reconnaissant et Omniscient. »

« Al-Masjid » et « Al-i'tikâf »

La mosquée et retrait spirituel

Il convient de souligner que le terme « Al-Masjid », désignant la mosquée, trouve son origine dans le verbe arabe « Sajada », qui signifie littéralement « se prosterner » et, au sens figuré, « s'humilier ». Étant donné l'omniprésence divine et la permission d'accomplir la prière en tout lieu pur, il apparaît que la notion de « masjid » dans le Coran ne se limite pas exclusivement aux lieux publics de culte, mais inclut tout espace pur destiné à l'accomplissement de la prière ou à l'invocation, qu'il soit public ou privé. Dès lors, il est manifeste que Dieu n'a jamais imposé l'obligation d'accomplir les cinq prières quotidiennes en congrégation au sein de mosquées publiques, contrairement à une conception largement répandue parmi certains musulmans qui considèrent cette pratique comme un commandement divin. En réalité, il s'agit d'une « Sunna », c'est-à-dire d'une tradition prophétique visant à encourager les fidèles à prier collectivement sous la direction du Prophète en tant qu'Imam, afin de leur enseigner la manière correcte de prier. Ce mode de transmission permettait également aux croyants d'instruire progressivement les membres de leur communauté villageoise quant à l'exécution des cinq prières, ce qui explique pourquoi la majorité des musulmans privilégient encore aujourd'hui la fréquentation des mosquées pour accomplir leurs prières. En effet, si Dieu avait strictement ordonné l'accomplissement des prières exclusivement dans les mosquées publiques, personne ne pourrait légitimement prier ailleurs. Or, Dieu attache davantage d'importance non au lieu physique où se déroule la

prière mais plutôt à la pureté du lieu ainsi qu'à la finalité même de cet acte dévotionnel. Cette idée est illustrée par le verset 14 de la sourate Tâ-Hâ : « En vérité, Je suis Allah ; il n'existe aucune divinité en dehors de Moi. Soumets-toi donc à Ma volonté et accomplis la prière afin de te souvenir de Moi », où l'objectif fondamental de la prière est le rappel constant de Dieu plutôt que le cadre spatial dans lequel ce souvenir s'effectue. Ce principe est également réitéré dans le verset 9 de la sourate Al-Jumu'ah : « Ô vous qui croyez ! Lorsque l'appel à la prière est énoncé le jour du vendredi, accourez pour accomplir la prière », et non pas simplement pour vous diriger vers les mosquées.

En ce qui concerne la thématique d'« Al-i'tikâf », telle qu'évoquée dans le verset 187 de la sourate Al-Baqara : « Et n'ayez pas de rapports avec elles (épouses) pendant que vous êtes en retraite (`Ākifūna) dans les mosquées », il convient de préciser que ce passage ne fait pas référence au retrait spirituel dans les lieux saints publics (mosquées), mais plutôt à ceux situés dans un cadre privé. En effet, celui qui observe cette retraite spirituelle ne peut ni entretenir des relations conjugales ni converser ou partager un repas avec son épouse lorsqu'il se trouve dans une mosquée publique ; cette pratique doit s'effectuer dans un espace pur aménagé au sein du domicile et dédié à l'accomplissement des prières ainsi qu'aux invocations. Cette modalité est attestée par la conduite prophétique qui pratiquait l'i'tikâf dans sa chambre personnelle où il priait seul ou avec des croyants. Après son décès, cette chambre fut transformée en mosquée publique, expliquant ainsi qu'il pouvait alors y dialoguer et manger avec toute sa famille y compris ses épouses sans avoir pour autant des rapports intimes avec celles-ci ; car cet espace devait demeurer sacré et consacré au rapprochement envers Allah. Par ailleurs, lorsque Dieu affirme au verset 31 de la sourate Al-A'râf : « Ô descendants d'Adam ! Habillez-vous correctement à chaque (masjid) », il ne fait pas référence au lieu lui-même - comme cela a fréquemment été interprété et traduit -, mais souligne plutôt l'acte même dérivé du verbe « Sajada » ; autrement dit chaque fois qu'une personne s'apprête à accomplir sa prière, elle doit revêtir une tenue appropriée indépendamment du lieu où cette dernière sera effectuée.

« Gaḍab » et « La`nat » Allah

La colère divine et sa malédiction

Il convient de souligner que la colère divine, désignée par le terme « Gaḍab Allah », ne saurait être assimilée à un état émotionnel comparable à celui des êtres humains, lesquels peuvent d'abord agir puis éprouver du regret. Cette colère divine renvoie plutôt à un niveau de péché dépassant la simple malédiction, appelée « La`nat Allah ». À titre d'exemple, dans le cas où un mari accuse son épouse d'adultère sans témoins, le verset 7 de la sourate An-Nur stipule : « Et la cinquième [attestation par Allah] est que la malédiction de Dieu (La`nat Allah) soit sur lui s'il est parmi les menteurs », sans mentionner la colère divine à son encontre. En revanche, si l'accusation se révèle fondée et que la femme persiste dans son déni en prononçant une cinquième attestation par Allah, elle encourt alors la colère divine, comme

indiqué au verset 9 de cette même sourate : « Et la cinquième [attestation] est que la colère de Dieu (Gaḍab Allah) soit sur elle (épouse) si il est (époux) parmi les véridiques ». Cette distinction repose sur le fait que l'acte d'adultère constitue une transgression justifiant l'application de la colère divine, tandis que l'époux est frappé uniquement par une malédiction pour avoir proféré un mensonge calomnieux sans commettre lui-même un acte prohibé. Il importe donc de clarifier l'existence des deux modalités de condamnation divine : lorsqu'un individu affirme faussement qu'un acte interdit ne l'est pas - par exemple prétendre que Dieu n'a pas proscrit la fornication sans en avoir commis l'acte - il encourt alors exclusivement la malédiction divine et non Sa colère. Toutefois, s'il dépasse cette simple affirmation en accomplissant effectivement l'acte prohibé, il devient passible de la colère divine. C'est pourquoi, dans les versets précités, l'époux accusateur injustement mérite seulement la malédiction divine ; cependant, si son accusation s'avère véridique - impliquant logiquement que son épouse a commis adultère - celle-ci encourt nécessairement tant Sa colère que Sa malédiction. Inversement, subir une malédiction ne signifie pas systématiquement faire face à cette colère qui revêt une gravité supérieure. À cet égard, le verset 7 de la sourate Al-Fatiha énonce : « Le chemin de ceux que Tu as comblés de faveurs ; non pas de ceux qui ont encouru Ta colère ni des égarés », sans évoquer explicitement ceux ayant mérité Sa malédiction ; or ceux ayant suscité Sa colère englobent logiquement ceux frappés par Sa malédiction - exclure ces derniers reviendrait donc à exclure les premiers.

Par ailleurs, le verset 93 de la sourate An-Nisa' précise : « Quiconque tue intentionnellement un croyant aura pour châtiment l'Enfer où il demeurera éternellement ; et sur lui sera la colère de Dieu ainsi que Sa malédiction ; et Il lui a préparé un terrible châtiment ». On remarque ici que Dieu cite d'abord Sa colère avant Sa malédiction, ce qui diffère non seulement de l'ordre habituel lié au degré du péché mais aussi de la logique précédemment démontrée ; cette inversion vise à insister simultanément sur la gravité intrinsèque de cet acte - justifiant ainsi pourquoi Dieu mentionne prioritairement Sa colère avant d'évoquer ensuite Sa malédiction - ainsi que sur l'intentionnalité du crime commis.

« Al-Ĥikma »

La sagesse

Il convient de souligner avec rigueur que le terme « Al-Ĥikma » ne saurait en aucun cas être confondu avec la « Sunna », une interprétation fréquemment adoptée par les exégètes anciens. Une telle assimilation constituerait non seulement une erreur linguistique manifeste, mais aussi une contradiction fondamentale avec la logique divine énoncée dans le Coran. En effet, Dieu attribue « Al-Ĥikma » à toute personne qu'Il choisit, sans exclusive aux seuls prophètes, comme l'atteste explicitement le verset 269 de la sourate Al-Baqara : « Il accorde la sagesse (Al-Ĥikma) à qui Il veut ; et celui à qui la sagesse est accordée a véritablement reçu un bien considérable ». De surcroît, Dieu n'ordonne jamais à quiconque d'observer des commandements autres que les Siens, même lorsqu'ils sont associés aux

prophètes, conformément au début du verset 3 de la sourate Az-Zumar : « Certes, la religion est réservée uniquement à Allah », ainsi qu'au début du verset 21 de la sourate Ash-shura : « Ont-ils des associés qui ont prescrit pour eux de la religion que Dieu n'a pas autorisé ? ».

Le terme « Al-Ĥikma » trouve son origine dans le verbe « Ahkama », qui renvoie approximativement à la notion de perfection ou de maîtrise. Pour parvenir à maîtriser et à perfectionner les choses, l'individu doit faire preuve de perspicacité, d'intelligence ainsi que d'une capacité efficiente à gérer les affaires. Ainsi, le terme « Al-Ĥikma » dans le Coran désigne généralement la compétence pratique ou l'action éclairée. Cette idée est notamment illustrée dans le verset 129 de la sourate Al-Baqara : « Notre Seigneur ! Envoie parmi eux un messager issu d'eux-mêmes, qui leur récite Tes versets, leur enseigne le Livre et (Al-Ĥikma), la sagesse, et purifie leurs esprits ; Tu es certes le Puissant et le Sage », ce qui souligne l'enseignement des révélations ainsi que la méthode appropriée pour les comprendre et les appliquer, requérant intelligence et sagacité. Or, étant donné qu'il est impossible que toutes les personnes disposent d'un certain niveau de perspicacité et d'intelligence, Dieu affirme dans le verset 269 de cette même sourate : « Il accorde la sagesse (Al-Ĥikma) à qui Il veut ; et celui à qui la sagesse est accordée a véritablement reçu un bien considérable », concluant par l'assertion suivante : « Seuls ceux qui procèdent à une analyse approfondie peuvent accéder à la vérité ». Cela implique que la faculté de compréhension et de gestion efficace des réalités est réservée aux individus capables d'observer et d'analyser minutieusement en portant une attention soutenue aux dimensions profondes des paroles et des phénomènes.

« Ar-Riqāb », « Fakku et Taĥrīru Raqaba »

Surveillance assidue, dénouement et libération

Il convient de souligner que les termes « Ar-Riqāb » et « Raqaba » partagent une racine linguistique commune, tandis qu'une distinction significative existe entre cette racine et celles des termes « Fakku » et « Taĥrīru ». Les vocables « Ar-Riqāb » et « Raqaba » dérivent du verbe arabe « raqaba », signifiant la surveillance constante. Ainsi, lorsqu'il est dit en arabe qu'Ali a « raqaba » Omar, cela implique qu'il observe ses actions et déplacements de manière attentive pour des motifs précis ; par conséquent, le terme « Ar-Riqāb » traduit l'idée d'une vigilance incessante. Dans ce cadre, le verset 4 de la sourate Muhammad stipule : « Lorsque vous rencontrez les athées (Fađarba Ar-Riqābi) jusqu'à obtenir une domination totale ; ensuite, imposez-leur vos conditions. Par la suite, vous pouvez soit les libérer gratuitement, soit demander une rançon », indiquant ainsi la nécessité d'exercer (đaraba), c'est-à-dire l'instauration d'un contrôle rigoureux et direct (Ar-Riqābi) sur les athées jusqu'à leur reddition et acceptation des conditions imposées par les croyants. En d'autres termes, il s'agit de les assiéger jusqu'à ce qu'ils se soumettent (voir section intitulée « Les impôts »).

Le terme « Raqaba », quant à lui, désigne la condition d'une personne placée sous surveillance ou suivi spécifique. C'est pourquoi deux termes distincts sont employés dans le texte sacré à savoir « Fakku » et « Taĥrīru », qui signifient respectivement approximativement « dénouement » et « libération ». Le premier, « Fakku », réfère à la résolution ou cessation d'un engagement contractuel particulier - tel un bail - notamment lorsque l'individu concerné ne peut honorer ses obligations financières en raison de circonstances exceptionnelles ; dans ce cas, il demeure endetté. Une tierce partie peut alors intervenir sur le chemin d'Allah en acquittant cette dette auprès du créancier afin de lever cet engagement. Cette notion est illustrée dans la sourate Al-Balad : « Il serait préférable de surmonter cette difficulté (11). Oh, si tu savais réellement la nature de cette difficulté (12) ; elle consiste en la résolution du problème d'un endetté (Fakku Raqaba) (13) ou encore à nourrir lors d'une journée de grande famine (14), un orphelin proche ».

Par ailleurs, le terme « Taĥrīru » concerne des situations analogues mais relatives aux personnes incarcérées au sens propre. Le verbe correspondant signifie précisément libérer ces prisonniers plutôt que simplement dissoudre un engagement financier (« Fakku »), car ce dernier concept ne s'applique pas directement aux détenus. Ainsi, dans le contexte de la zakât évoquée au verset 60 de la sourate At-Tawbah : « Les aumônes ne sont destinées qu'aux nécessiteux, aux pauvres, aux employés chargés de leur collecte, à ceux dont les esprits sont consolidés, aux ceux en 'Ar-Riqāb', et aux 'Al-Ghārimīn' », Dieu mentionne premièrement le terme « Ar-Riqāb », puis celui des débiteurs « Al-Ghārimīn ». Cette distinction souligne que le premier terme fait référence à la libération effective (« Taĥrīru ») d'un individu, par exemple détenu en raison d'une dette impayée envers son créancier ou d'un chèque sans provision, tandis que le second désigne les personnes confrontées à ce type de difficultés sans pour autant être incarcérées (« Fakku »). De là découle l'importance accordée dans le texte coranique à faire précéder explicitement le terme « Ar-Riqāb » avant celui des débiteurs libres (« Al-Ghārimīn »), mettant en exergue que la priorité est donnée à l'affranchissement du prisonnier.

Enfin, il importe de noter que l'interprétation traditionnelle du Coran n'a pas toujours respecté les règles fixées par Dieu pour son étude - notamment celle fondatrice relative à l'usage correct de la langue arabe classique -, conduisant ainsi nombre d'exégètes anciens à interpréter certains termes selon leurs propres usages linguistiques archaïques influencés par leurs coutumes et modes de vie. Parmi ces termes figure notamment celui d'« Ar-Riqāb », parfois rendu par l'expression littérale désignant les cous ou encore par celle évoquant l'affranchissement des jougs. De même, les expressions telles que « Taĥrīru Raqaba » ont été traduites tantôt par « libérer » ou « affranchir un esclave », tandis que « Fakku Raqaba » a été compris comme « libérer un esclave » ou « délier un joug ». (Voir la section relative à «Faire cesser, inverser l'état initial et Mettre fin avec détermination »)

« Al-Muttaqīn » et « Al-Muĥsinīn »

Les pieux et les meilleurs

Comme exposé dans la section « L'islam et la croyance », l'islam se définit comme la soumission et la reconnaissance de la divinité de Dieu, ce qui souligne son lien intrinsèque avec la foi, considérée comme fondamentale. Par ailleurs, la croyance « Al-Iman » désigne l'obéissance du musulman à son Seigneur, étant ainsi intimement liée à la pratique religieuse. Cette hiérarchie place l'islam en premier rang, suivi de la croyance « Al-Iman » en second lieu, puis de la piété en troisième position. En conséquence, pour qu'un croyant accède au paradis, il ne suffit pas d'être simplement musulman et croyant ; il doit également faire preuve de piété, c'est-à-dire respecter les commandements divins et s'abstenir des interdits par crainte révérencielle envers Dieu seul. C'est pourquoi chaque fois que Dieu évoque les habitants du paradis, Il utilise le terme « Al-Muttaqīn » (les pieux). Par exemple, dans le verset 45 de la sourate Al-Mutaffifin : « En vérité, les pieux sont dans des jardins et des sources », ainsi que dans le verset 51 de la sourate Ad-Dukhan : « En vérité, les pieux sont dans une demeure sûre ». Ainsi, une personne peut être non seulement musulmane mais aussi croyante tout en commettant davantage de péchés et d'actes répréhensibles que d'actions vertueuses, ce qui pourrait lui valoir l'enfer.

Un rang supérieur à celui des pieux existe également : celui des bienfaisants (« Al-Muĥsinīn »), reconnus pour leurs qualités telles que mentionnées dans le verset 134 de la sourate Al-Imran : « Ceux qui dépensent en prospérité et en adversité, qui répriment leur colère et pardonnent aux gens ; Allah aime les (Al-Muĥsinīn) », ainsi que dans le verset 115 de la sourate Hud : « Sois patient, car Allah ne perd pas la récompense des bienfaisants (Al-Muĥsinīn) ». Il devient donc clair que nombreux sont les musulmans et croyants qui feront partie des habitants de l'Enfer ; cependant aucun pieux ni bienfaisant n'y entrera. C'est pourquoi chaque fois que Dieu parle des habitants de l'Enfer, Il ne mentionne que les pieux puisque c'est la piété qui constitue la clé du paradis - non seulement l'islam ou la simple croyance - car tout pieux est nécessairement musulman et croyant et peut également être bienfaisant ; néanmoins tous les musulmans et croyants ne sont pas forcément pieux. Pour une analyse approfondie, il convient également de consulter les sections consacrées aux notions relatives au « Polythéisme entre la seigneurie et la divinité », ainsi qu'à celles abordant les concepts de « mécréants et athées » et de « L'Islam et la croyance ».

« As-Sakar » et « Al-Khamr »

Les substances enivrantes en général, et le vin en particulier

Il importe de souligner, conformément aux interprétations des exégètes classiques, que le Coran met en garde spécifiquement contre « Al-Khamr », généralement traduit par le vin, comme l'illustre le verset 219 de la sourate Al-Baqara : « Ils t'interrogent au sujet du vin (Al-Khamr) et du jeu de hasard. Dis : "Dans les deux, il y a un grand péché ainsi que des avantages pour les gens, mais leur péché est plus grand que leur utilité" ». Toutefois, dans le contexte

contemporain, ce ne sont pas uniquement le vin qui altère les fonctions cérébrales, mais également une diversité d'autres boissons alcoolisées ainsi que diverses substances psychoactives dont la nocivité excède celle du vin. Il serait donc incohérent d'imaginer que Dieu n'aurait pas évoqué ces produits ni ceux susceptibles d'apparaître ultérieurement. En effet, lorsque Dieu mentionne exclusivement le vin, c'est dans un cadre où Il s'adresse aux vendeurs de vin et propriétaires des salles de jeux de hasard ayant sollicité l'avis du Prophète concernant leurs pratiques ; cette situation justifie la formulation du verset : « Ils t'interrogent au sujet du vin (Al-Khamr) et du jeu de hasard ». Par la suite, l'adresse se dirige vers les consommateurs de ce breuvage - alors seule boisson alcoolisée connue - comme en témoigne le verset 91 de la sourate Al-Ma'idah : « Certes, Satan ne cherche qu'à semer parmi vous l'inimitié et la haine à travers le vin (Al-Khamr) et le jeu de hasard, et à vous détourner du rappel d'Allah ainsi que de la prière. Allez-vous donc arrêter ? ». Cependant, lorsqu'il s'agit d'une injonction universelle applicable à toutes les époques et à tous les individus, Dieu emploie le terme « As-Sakar », tel qu'illustré dans le verset 67 de la sourate An-Nahl : « Et parmi les fruits des (An-Nakhīl) et des (Al-'A'nāb), vous en faites (As-Sakar) ainsi qu'une subsistance appréciable ». Ce terme dérive du verbe « sakara » signifiant une perte du contrôle de soi-même, notamment au niveau cognitif et conscientiel ; par conséquent, « As-Sakar » désigne non seulement le vin mais englobe tout produit susceptible d'altérer les fonctions cérébrales. Cette portée élargie explique l'usage concomitant des termes relatifs aux plantes fruitières ligneuses (An-Nakhīl) et herbacées (Al-'A'nāb). Ainsi, en s'adressant à l'ensemble des croyants à travers toutes les générations, Dieu privilégie le lexique lié à « As-Sakar » plutôt que celui spécifique à « Al-Khamr », comme stipulé dans le verset 43 de la sourate An-Nisa : « Ô vous qui avez cru, ne vous livrez pas à la prière alors que vous êtes (Sukārá), jusqu'à ce que vous soyez pleinement conscients de ce que vous prononcez ». Il est important de souligner que ce passage ne se réfère pas à l'exécution formelle des prières rituelles obligatoires, mais plutôt aux invocations prononcées en toute circonstance. Ainsi, l'expression « jusqu'à ce que vous compreniez ce que vous dites » souligne la nécessité d'une pleine conscience verbale, et non la réalisation d'un acte rituel spécifique. De surcroît, il est précisé : « Et lorsque vous êtes en état d'impureté - sauf pour une courte durée - jusqu'à ce que vous ayez effectué le bain complet », une permission qui ne s'applique pas aux cinq prières obligatoires prescrites. (Voir la section relative aux « plantes ».)

« Fī Al-Maĥīđ »

La région génitale féminine

Il est fondamental de préciser que l'expression « Fī Al-Maĥīđ » mentionnée dans le verset 222 de la sourate Al-Baqara : « Ils t'interrogent au sujet des (Al-Maĥīđ). Dis : c'est un mal ; éloignez-vous donc des femmes « Fī Al-Maĥīđ » et ne les approchez pas tant qu'elles ne sont pas purifiées », ne renvoie pas à la période temporelle des menstruations. Si ce terme désignait cette période, il serait alors impératif pour le mari de s'abstenir d'approcher son épouse durant toute la durée du saignement menstruel, position adoptée par certains juristes issus de la communauté coranique ainsi que chez les Juifs. Par ailleurs, Dieu aurait dû

employer l'expression « Ĥīna » puis « Al-Maĥīđ », comme indiqué dans le verset 17 de la sourate Ar-Rum : « Glorifiez Allah (Ĥīna) votre soirée et (Ĥīna) votre matinée », car le terme arabe (Ĥīna) exprime une circonstance temporelle indiquant la possibilité d'accomplir une action à tout moment « durant » une période donnée sans se limiter à un instant précis. Or, en ce qui concerne les règles menstruelles, la préposition utilisée est « Fī » et non « Ĥīna », ce qui indique une circonstance spatiale plutôt que temporelle, désignant ainsi l'endroit d'où s'écoule le sang menstruel et non la durée des règles. Cela justifie un avertissement adressé au mari de ne pas approcher cet endroit spécifique plutôt que d'interdire tout contact avec sa femme pendant cette période. Cette distinction est clairement exprimée dans l'injonction : « Dis : c'est un mal ; ne les approchez donc pas (Fī) dans (Al-Maĥīđ)» et non « ne les approchez donc pas (Ĥīna) durant (Al-Maĥīđ) ». Ce comportement illustre une observation universelle présente au sein de toutes les populations, qu'elles soient croyantes ou non, qui reconnaissent que c'est le contact direct avec la zone intime d'où s'écoule le sang menstruel, et non le simple contact avec la femme pendant ses règles, qui peut être préjudiciable. Par conséquent, il apparaît clairement que le terme « Al-Maĥīđ » fait référence à la partie intime féminine d'où émane le flux menstruel, et non à la période menstruelle elle-même. Ainsi, de nos jours, la majorité des croyants partagent leur lit avec leur épouse durant cette période sans toutefois engager de pénétration, par crainte de contracter une maladie - un savoir inconnu de nos ancêtres.

« Al-Ĥarām » et « Al-Ĥurumāt »

L'illicite permanent et celui temporaire

Il importe de souligner que les termes « Al-Ĥarām » et « Al-Ĥurumāt » proviennent tous deux du même verbe « Ĥarrama », signifiant globalement la prohibition. Néanmoins, Dieu emploie des vocables distincts issus de ce même radical afin de différencier deux catégories d'interdictions : l'une à caractère permanent, désignée par « Al-Ĥarām », et l'autre à caractère temporaire, dénommée « Al-Ĥurumāt ». Ainsi, lorsqu'Il évoque les mois sacrés durant lesquels les fidèles sont habilités à accomplir le pèlerinage, Il stipule dans le verset 194 de la sourate Al-Baqara : « Le mois sacré par le mois sacré, et les 'Al-Ĥurumāt' sont soumis à une rétribution équitable », indiquant que tout pèlerin qui transgresse un interdit spécifiquement durant cette période - relevant des « Al-Ĥurumāt » - doit en assumer la compensation. Par exemple, la chasse est prohibée pendant cette phase, comme précisé au verset 96 de la sourate Al-Mâ'ida : « Il vous est interdit la chasse sur terre tant que vous êtes en état d'ihrâm ». Dès lors, si un pèlerin abat un gibier au cours du pèlerinage, il lui revient pour obtenir le pardon divin de réparer cet acte par le sacrifice d'un animal licite à la consommation conformément au verset 95 de ladite sourate : « Ô vous qui avez cru, il vous est interdit de tuer le gibier tandis que vous êtes en état d'ihrâm. Quiconque parmi vous enfreint volontairement cette interdiction doit effectuer un sacrifice auprès de la Ka'ba, consistant en un animal équivalent à celui tué, cette équivalence étant attestée par deux personnes intègres parmi vous. Alternativement, une expiation peut être réalisée par une distribution alimentaire aux nécessiteux ou par un jeûne, afin qu'il prenne pleinement conscience de la gravité de son acte. » À cet égard, un hadith prophétique fait mention d'une compensation d'une hyène par un bélier. C'est pourquoi Dieu ordonne le respect scrupuleux de ces interdits (Ĥurumāt) durant la période du pèlerinage comme indiqué dans le verset 30

de la sourate Al-Hajj : « Celui qui magnifie les interdits (Ĥurumāt) d'Allah trouve meilleure récompense auprès de son Seigneur. »

En revanche, le concept de « Al-Ĥarām » renvoie aux interdits éternels établis par Dieu sans exception possible ; ceux-ci ne peuvent être compensés mais requièrent exclusivement un repentir sincère lorsqu'ils concernent des actes entre le croyant et son Seigneur - tels que la fornication ou l'omission de la prière. Toutefois, s'il s'agit d'un acte portant atteinte à autrui - comme dans le cas du vol - le repentir implique non seulement une demande de pardon envers Dieu mais également une réparation effective du tort causé avant qu'il ne soit recevable devant Lui.

« Al-Faĥshā' » et « Al-Munkar »

L'indécent et le blâmable

Il importe de souligner avec précision que ce qui est licite ne peut être transformé en illicite, et inversement. Toutefois, certaines manifestations de la licéité peuvent entrer en conflit avec les normes dominantes au sein des familles ou des sociétés. Dans ce contexte, l'acte concerné est alors qualifié de blâmable (« Munkar ») sans pour autant devenir prohibé (« Ĥarām »). À titre d'illustration, le port d'arme est généralement reconnu comme halal ; néanmoins, il peut être légal dans certains contextes et illégal dans d'autres. Dans une telle situation, le Coran le considère comme blâmable (« Munkar ») plutôt que strictement interdit (« Ĥarām »). Le verset 110 de la sourate Al-Imran énonce explicitement ce principe : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait suscitée pour les gens : vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Allah. » Cette directive se traduit par l'élaboration de lois respectant les traditions socioculturelles ainsi que le niveau civilisateur et les modes de vie des citoyens dans les sphères sociales et économiques. Par ailleurs, Dieu a prescrit à Son messager d'adopter cette orientation conformément au verset 199 de la sourate Al-A'raf : « Accepte le pardon, ordonne ce qui est convenable et détourne ton attention des propos des ignorants », indiquant ainsi que les prescriptions légales doivent s'harmoniser avec les coutumes sociales afin d'encadrer ce qui est licite.

Néanmoins, certaines problématiques relatives à la pudeur - notamment celles touchant aux relations sexuelles - font l'objet d'un traitement distinct. Lorsque ces relations surviennent hors du cadre marital, elles sont catégorisées comme interdites (« Ĥarām ») et constituent une turpitude (« Fāĥisha »), qu'elles soient publiques ou secrètes. Cette position est appuyée

par le verset 33 de la sourate Al-A'raf : « Dis : Mon Seigneur n'a interdit que les turpitudes (Fāĥisha) manifestes et latentes. » En cas de manifestation publique de telles relations illicites, il incombe aux autorités étatiques d'intervenir afin de sanctionner ces actes non pas du fait de leur caractère intrinsèquement « Ĥarām » - puisque seul Dieu détient l'autorité pour infliger un châtiment dans l'au-delà- mais en raison de leur atteinte à la pudeur collective. Il importe également de préciser que la sanction sociale ne supplante pas le châtiment divin lequel ne peut être levé qu'à travers un repentir sincère et une demande authentique d'absolution, tel qu'illustré dans le verset 135 de la sourate Al-Imran : « Ceux qui, lorsqu'ils commettent une turpitude en portant préjudice à eux-mêmes, se souviennent d'Allah et implorent Son pardon pour leurs péchés ; car qui pardonne les péchés sinon Allah ? Et ils ne persistent pas délibérément dans ce qu'ils ont accompli. »

En revanche, concernant les relations sexuelles licites, deux situations se distinguent : si elles se déroulent en privé, elles sont légales ; toutefois si elles s'exposent devant une ou plusieurs personnes, elles ne deviennent pas une turpitude (« Fāĥisha »), c'est-à-dire un acte « Ĥarām », mais prennent plutôt la connotation d'indécence (« Faĥshā' »), désignant ce qui est permis mais contrevenant à la pudeur sociale. Dans cette optique, il appartient aux autorités compétentes d'engager des mesures juridiques contre le couple non point en raison du caractère sexuel intrinsèque de leur relation mais du fait de sa manifestation publique susceptible d'altérer la décence collective - même lorsque celle-ci survient au sein du domicile familial en présence d'un membre apparenté. Ce principe trouve son fondement coranique dans le verset 21 de la sourate An-Nur : « Ô vous qui croyez ! Ne suivez pas les pas de Satan ; car quiconque suit les pas de Satan incite alors à l'indécence (Al-Faĥshā') et au blâmable (Al-Munkar). » Par ailleurs, le verset 45 de la sourate Al-Ankabut précise que « La prière détourne de l'indécence (Al-Faĥshā') et du blâmable (Al-Munkar) », sans mentionner explicitement la turpitude (« Al-Fāĥisha ») ni le péché strictement prohibé par Dieu ; ceci souligne que la prière éloigne bel et bien le croyant vertueux des comportements répréhensibles ou indécents sans nécessairement couvrir toutes formes d'interdits divins explicites.

« Al-Yad » et « Al-Yamīn»

Le bras et la main

Il importe de souligner avec rigueur que les premiers exégètes ont attribué aux termes « Al-Yad » et « Al-Yamīn » une signification identique, désignant l'organe s'étendant des extrémités des doigts jusqu'à l'épaule. Cette interprétation se révèle toutefois erronée, car elle contrevient à un principe coranique fondamental selon lequel deux mots distincts ne sauraient partager une même connotation, qu'elle soit littérale ou métaphorique. Par conséquent, il est impératif d'examiner certains exemples coraniques afin d'éclairer la signification propre à chacun de ces termes, tant sur le plan littéral que figuré.

Dans le verset 6 de la sourate Al-Ma'idah relatif à l'ablution - « Ô vous qui avez cru ! Lorsque vous vous levez pour la prière, lavez vos visages et vos ('Aydiyakum) jusqu'aux coudes » - Dieu emploie explicitement le terme pluriel « Al-Yad » plutôt que « Al-Yamīn », ce qui indique ici une référence au sens strictement anatomique du membre allant des bouts des doigts jusqu'à l'épaule ; la précision du lavage jusqu'aux coudes en atteste. Par ailleurs, puisque les actions requièrent généralement l'usage simultané des deux mains, le pluriel de « Al-Yad » est privilégié afin de refléter cette réalité. Cette distinction se retrouve dans plusieurs autres versets tels que le verset 182 de la sourate Al-Imran : « Cela en raison de ce que vos mains ('Aydiyakum) ont accompli ; et Allah n'est point injuste envers les serviteurs », qui souligne la responsabilité individuelle directe ou indirecte quant aux actes posés. De même, dans le verset 11 de la sourate Al-Ma'idah : « Lorsque certains peuples voulurent étendre leurs mains ('Aydiyahum) contre vous, alors Il retint leurs mains ('Aydiyahum) loin de vous », il s'agit d'une intervention divine empêchant toute action hostile contre les croyants. Enfin, lorsqu'il est question d'actes accomplis par Dieu Lui-même, comme dans le verset 71 de la sourate Maryam : « Ne perçoivent-ils pas que Nous leur avons créé des bestiaux que Nos propres mains ('Aydina) ont fait, dont ils sont les propriétaires ? », on observe encore l'emploi du terme « Al-Yad ».

En revanche, pour spécifier une action réalisée directement par l'homme lui-même, Dieu associe fréquemment le mot « mains » ('Aydi) à la préposition instrumentale « Bi » (par), comme illustré au verset 195 de la sourate Al-Baqara : « Et dépensez dans le sentier d'Allah ; ne vous jetez pas par vos (Bi'aydīkum) dans la destruction », signifiant qu'il incombe à chacun d'éviter sa propre perte. Cette idée est reprise au verset 79 de cette même sourate : « Malheur donc à ceux qui liégèrent par leurs (Bi'aydīhim) puis disent : "Ceci vient d'Allah" », qualifiant ceux qui forgent eux-mêmes des prescriptions religieuses qu'ils attribuent indûment à Dieu.

Lorsqu'il s'agit spécifiquement d'actions nécessitant exclusivement l'usage de la partie antérieure de la main - c'est-à-dire des extrémités des doigts jusqu'au poignet - Dieu emploie systématiquement le terme « Al-Yamīn » plutôt que « Al-Yad ». Par exemple, au verset 17 de la sourate Tâ-Hâ est mentionné : « Qu'est-ce qui est dans ta 'Yamīnuka', ô Moïse ? », car saisir un bâton implique uniquement paume et doigts. Le verset suivant précise encore : « Il répondit : C'est mon bâton ; je m'y appuie... », confirmant cet usage restreint. De même, concernant l'écriture sur papier - activité mobilisant uniquement paume et doigts - il est dit au verset 48 de la sourate Al-Ankabût : « Tu ne récitais aucun livre avant celui-ci (Coran) ni ne l'écrivais de ta (Yamīnuka) », où ni le verbe légiférer ni le terme « Al-Yad » ne sont employés afin d'éviter toute connotation relative à une législation autoproclamée. Ce dernier point renvoie explicitement au verset cité précédemment (Al-Baqara 79), condamnant ceux qui inventent arbitrairement des commandements religieux.

Ainsi, de la même manière que Dieu emploie métaphoriquement le terme « Al-'Aydī » au pluriel, soit « Al-Aydi », pour désigner les actions humaines dans leur ensemble, Il utilise également le pluriel de « Al-Yamīn », à savoir « Al-'Aymān », afin de symboliser un engagement solennel envers un accord ou une personne. Ceci est attesté dans le verset 89 de la sourate Al-Ma'ida : « Allah ne vous reproche pas les serments ('Aymānikum) faits à la légère, mais Il vous tient responsables de ce que vous avez (`Aqqadtum Al-'Aymān) », où « Aymānikum » fait uniquement référence à un consensus entre deux parties tandis que « `Aqqadtumu Al-'Aymān » évoque littéralement le fait contractuel consistant à joindre respectivement les poignets « Al-'Aymān », soulignant ainsi l'obligation morale d'honorer ce sur quoi on s'est engagé. D'où aussi l'expression coranique récurrente ''Mā Malakat 'Aymānukum'' souvent interprétée par les anciens comme désignant les esclaves alors qu'elle réfère précisément aux personnes liées par un engagement direct ou via leur famille pour travailler et résider chez autrui contre rémunération (voir paragraphe consacré aux domestiques).

Enfin, lorsque Dieu emploie le terme « Al-Yamīn » pour désigner le côté droit, il l'associe systématiquement au terme « Ash-Shimāl », établissant un lien entre les deux soit par la préposition « `An » (à), soit par « Dhāta » (du). Cette relation se manifeste notamment dans le verset 17 de la sourate Qaf : « Alors qu'ils captent [les actions] les deux capteurs à droite (`Ani Al-Yamīn) et à gauche (`Ani Ash-Shimāl), sans bouger », ainsi que dans le verset 18 de la sourate Al-Kahf : « Tu les croirais éveillés alors qu'ils sont endormis ; Nous les tournons tantôt du côté droit (Dhāta Al-Yamīn), tantôt du côté gauche (Dhāta Ash-Shimāl) ».

« Al-`Arsh »

Le trône

Il convient de souligner que le terme « Al-`Arsh », littéralement traduit par « Trône », revêt, dans un contexte divin, une signification symbolique majeure en tant qu'emblème de l'autorité souveraine et absolue de Dieu sur l'univers dans toutes ses dimensions. Cette notion est explicitement illustrée par le verset 7 de la sourate Hud : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, alors que Son (`Arsh) était sur l'eau », ce qui indique que Sa souveraineté préexistait à la création même de l'univers. Cette affirmation trouve une résonance particulière dans les conclusions avancées par certains physiciens et cosmologistes, lesquels ont démontré que l'origine de l'univers résulte d'une explosion initiale issue d'un atome d'hydrogène, considéré comme constituant fondamental de l'eau. Par ailleurs, le verset 5 de la sourate Ta-Ha stipule également : « Le Tout Miséricordieux s'est établi sur le (Al-`Arsh) », mettant ainsi en exergue Sa maîtrise totale sur l'ensemble de l'univers.

Il convient dès lors d'opérer une distinction rigoureuse entre la dimension métaphorique attribuée au terme « trône » et son interprétation littérale ; cette dernière ne saurait être appliquée à Dieu, car Il transcende toute matérialité, conformément au verset 11 de la sourate Ash-shura : « Rien n'est semblable à Lui, et Il est l'Audient, le Clairvoyant ». De plus, Il ne manifeste aucune action comparable aux gestes des êtres vivants, conformément au verset 22 de la sourate Al-Anbiya : « Gloire à Dieu, Seigneur du Trône, au-delà des descriptions qu'ils lui attribuent ». En revanche, chez les êtres humains, le mot « trône » désigne un siège matériel utilisé par les rois pour symboliser leur autorité sur leurs royaumes ; ce sens est illustré dans le verset 38 de la sourate An-Naml : « Il dit : "Ô assemblée ! Lequel d'entre vous m'apportera son trône ?" », faisant référence au trône de la reine qui s'est rendue auprès du roi Salomon.

« `Āqir » et « `Aqīm »

Infertile et stérile

Il est essentiel de reconnaître que les termes « `Āqir » et « `Aqīm » renvoient tous deux à la notion de femme infertile, néanmoins, leur distinction d'emploi par le divin souligne l'existence de diverses causes susceptibles d'entraver la grossesse. Pour appréhender pleinement cette différenciation, il convient d'analyser la signification des verbes dont ces termes dérivent ainsi que le contexte des versets dans lesquels ils apparaissent. Le terme « `Āqir » dérive du verbe « `Āqara », qui signifie littéralement attacher les pattes d'un chameau afin de l'empêcher de se lever en vue d'un usage spécifique, tel que l'abattage. Cette interprétation se manifeste notamment au verset 157 de la sourate Ash-Shu'ara, où il est écrit : « Ils (`aqarūhā), ce qui les conduisit à éprouver un profond regret », faisant référence au peuple de Saleh ayant entravé la chamelle pour empêcher son accès à sa portion d'eau allouée par Dieu conformément au verset 155 : « Il dit : Voici une chamelle qui dispose d'un point d'eau, et vous aurez un point d'eau pour un jour déterminé ». Toutefois, Dieu permit ultérieurement à Saleh de libérer l'animal afin qu'il puisse s'abreuver.

Il ressort donc clairement que le terme « `Āqir » désigne une femme en âge procréatif mais confrontée à un obstacle empêchant la conception. Ainsi, lorsque le Coran évoque l'épouse de Zacharie, ce vocable est employé pour signifier qu'elle demeure théoriquement féconde bien qu'une entrave - telle une affection pathologique - limite sa capacité reproductive ; ce fait est illustré par le verset 5 de la sourate Maryam rapportant la prière de Zacharie : « Et je crains qu'il n'y ait pas d'héritiers après moi, et surtout que ma femme est (`Āqir) ; accorde-moi donc de Ta part un héritier ». Par ailleurs, le verset 90 de la sourate Al-Anbiya relate la réponse divine : « Nous lui répondîmes et Nous lui accordâmes Yahya, et lui soignâmes son épouse », témoignant ainsi des conditions favorables instaurées par Dieu pour permettre la grossesse.

En revanche, le terme « `Aqīm » provient du verbe « `Aqqama », signifiant éliminer les germes nuisibles afin d'en empêcher la reproduction ou prolifération - autrement dit stériliser. Ce concept désigne dès lors une femme dépourvue des capacités physiologiques nécessaires à la conception en raison soit d'un arrêt menstruel lié à la ménopause soit d'une anomalie rendant toute procréation impossible. Cette notion apparaît explicitement au verset 29 de la sourate Adh-Dhariyat où il est mentionné : « Alors sa femme s'avança en pleurs et frappa son visage en disant : "Vieille (`Aqīm)" ! », préférant ainsi ce terme plutôt que celui de « `Āqir ». De même, dans le récit relatif aux vents destructeurs - distincts des vents annonciateurs des pluies fertiles -, il est fait mention au verset 41 de cette même sourate : « Et à 'Aad quand Nous leur envoyâmes un vent stérile (`Aqīm) ».

Il apparaît donc que le terme « `Aqīm », traduisible par « infertilité », renvoie à une condition antérieure à la ménopause susceptible éventuellement d'être traitée alors que le terme « `Āqir » désigne un dysfonctionnement naturel ou une situation survenant post-ménopause impliquant une incapacité définitive chez la femme à concevoir, autrement dit une stérilité irréversible. À cet égard, lorsque Dieu exprime Sa volonté relative à la procréation dans le verset 50 de la sourate Ash-Shura, Il déclare : « Ou Il leur donne des mâles et des femelles, et Il rend stérile (`Aqīm) qui Il veut ; car Il est Omniscient et Omnipotent », sans recourir au terme « `Āqir » pour qualifier une incapacité permanente à engendrer. Par conséquent, dans le corpus coranique, c'est par le terme « `Ajūz », suivant le modèle morphologique « Fa'ûl», que se désigne explicitement la femme âgée, soulignant ainsi son incapacité continue à concevoir.

« Az-Zawj » et « Zawwajnāhum »

Compagnon et les avoir accompagnés

Il convient de souligner que le terme « Az-Zawj » employé dans le texte coranique ne se limite pas exclusivement à désigner l'époux d'une femme par le biais du mariage, mais revêt une signification plus large et profonde. Ce vocable fait référence à une entité associée à une autre entité distincte ou opposée, dont la coexistence peut engendrer une nouvelle réalité ; en ce sens, ces deux entités sont qualifiées de « Zawjayn », un couple, et non simplement d'une paire ordinaire, puisque la présence d'un élément implique nécessairement celle de son conjoint ou binôme. À cet égard, il est mentionné au verset 45 de la sourate An-Najm : « Et qu'Il créa (Az-Zawjayni), le mâle et la femelle », où l'existence du mâle présuppose celle de sa contrepartie féminine, donnant naissance à une création nouvelle incarnée par la progéniture. De même, au verset 49 de la sourate Adh-Dhariyat : « Et de toute chose Nous avons créé (Zawjayni) afin que vous vous rappeliez », ce qui confirme que l'existence de la nuit requiert celle du jour pour constituer ensemble un cycle complet, tout comme la maladie nécessite la guérison pour modifier l'état humain. Ainsi, lorsque Dieu déclare dans le verset 3 de la sourate Ar-Ra'd : « C'est Lui qui a étendu la terre et y a placé des montagnes et des rivières », Il ajoute immédiatement : « Et parmi tous les fruits Il a créé (Zawjayni) », faisant

référence tant aux plantes ligneuses qu'aux herbacées, qu'il s'agisse de fruits pelables ou non pelables (voir paragraphe consacré aux « Plantes »).

Par conséquent, lorsqu'il s'agit du mariage conduisant à la procréation, Dieu utilise le terme « Az-Zawj » (époux), qui en arabe désigne aussi bien l'homme que la femme, comme cela est précisé au verset 90 de la sourate Al-Anbiya, en référence à l'épouse de Zacharie qui enfanta Yahya : « Nous avons exaucé son invocation, Nous lui avons donné Yahya et Nous avons amélioré son (Az-Zawj) époux », et non pas « son épouse » au féminin. En effet, le terme « Az-Zawj » ne renvoie pas à un genre spécifique mais désigne plutôt - dans le cadre matrimonial - l'entité opposée par laquelle s'accomplit la procréation ; cela peut être l'homme ou bien la femme. Par conséquent, l'union contractuelle entre un homme et une femme sans procréation qualifie l'homme de ba'l (mari) et son opposé comme sa femme mais non comme son épouse (« Az-Zawj »), conformément aux développements exposés dans le paragraphe relatif à « L'époux et le mari ».

Sur cette base interprétative générale du terme « Az-Zawj », certains versets peuvent être compris avec pertinence tels ceux des versets 49 et 50 de la sourate Ash-Shura : « À Allah appartient la royauté des cieux et de la terre. Il crée ce qu'Il veut. Il accorde à qui Il veut des femelles ; il accorde à qui Il veut des mâles ; ou bien Il accouple (Yuzawwijuhum) les deux sexes ; et Il rend stérile qui Il veut. Car Il est Omniscient et Tout-Puissant ». Dieu précise ici quatre cas particuliers : posséder uniquement des enfants mâles, uniquement des enfants femelles, ne pas avoir d'enfant ou disposer simultanément des deux sexes.

Concernant l'acquisition par certains individus de pratiques magiques susceptibles de provoquer des conflits entre autrui, comme le précise le verset 102 de la sourate Al-Baqara : « Et ils ne transmettront leur enseignement à personne avant d'avoir dit : 'Nous ne sommes qu'une tentation ; ne deviens pas mécréant.' Ainsi, ils apprendront ce qui sert à semer la discorde entre (al-mar'u) et son (zawj) », Dieu emploie les termes (« al-mar'u » et son « zawj ») plutôt que (« az-zawj » et son « zawj ») afin d'illustrer un concept universel. En effet, le terme « al-mar'u » désigne l'être humain adulte et rationnel tandis que « son zawj » renvoie à son alter ego accompagnant - qu'il s'agisse d'une relation amicale, d'un partenariat professionnel ou d'une relation intime - soulignant ainsi que toute relation implique nécessairement ces deux entités complémentaires.

Enfin, conformément à cette même logique d'association entre deux entités générales, deux formulations distinctes se dégagent en fonction des contextes examinés : dans le verset 37 de la sourate Al-Ahzab, il est indiqué : « Lorsque Zayd n'éprouva plus de désir pour elle, Nous te l'avons (zawwajnaka-ha) », où l'absence notable de la préposition « Bi », traduisible par « avec », suggère un accompagnement direct susceptible de conduire à une procréation. En revanche, dans le cadre eschatologique relatif aux pieux au Paradis, présenté au verset 54 de

la sourate Ad-Dukhan : « C'est ainsi que Nous les avons (zawwajnahum) (bi) (hur 'ayn) », Dieu utilise explicitement cette préposition (« Bi »), soulignant un accompagnement avec une entité sans implication directe quant à une relation sexuelle génératrice d'une descendance biologique (voir paragraphe consacré aux « Circulation bidirectionnelle de l'eau de source »).

« Hūr `Īn »

Circulation bidirectionnelle de l'eau de source

Il convient de souligner que le Coran constitue essentiellement la parole divine, révélée en arabe classique. La coexistence de deux termes ou expressions distincts dans le texte coranique implique nécessairement une différenciation quant à leur signification précise. Par ailleurs, sauf indication explicite d'exclusion formulée par Dieu dans un contexte général, aucune exclusion ne peut être légitimement opérée, sous peine d'attribuer des propos erronés à Dieu, ce dont Il a exempté Son Messager, comme l'illustre le verset 44 de la sourate Al-Haqqa : « Et si [le Messager] avait inventé des paroles à Notre encontre (45), Nous l'aurions tenu responsable (46) et aurions rompu tout lien avec lui ».

Avant d'engager l'exégèse de l'expression « Hūr `Īn », il convient de mettre en lumière certaines contradictions issues des multiples interprétations assimilant cette expression à des femmes dotées de qualités esthétiques variées. La première contradiction réside dans le fait que Dieu n'a pas employé le terme « ḥūri al-'īn », qui linguistiquement désigne celles ayant de grands yeux, comme l'affirme la majorité des musulmans, mais plutôt l'expression « ḥūr 'īn », où le substantif « 'īn » est utilisé sans article défini (« al »), induisant une différence sémantique notable entre ces deux formulations. À titre d'exemple, dire « Kitab jamil » (Un livre beau) ne revêt pas la même signification que dire « Kitab al-jamil » (le livre du beau) : dans la première phrase, « beau » qualifie le livre ; dans la seconde, il désigne celui auquel le livre est attribué. La deuxième contradiction tient au fait que chaque fois que Dieu évoque les habitants du Paradis, Il mentionne les pieux (« al-muttaqīn »), terme englobant aussi bien les hommes que les femmes ; par conséquent, ce dont Dieu accouple (« yuzawwiju ») les pieux masculins doit également s'appliquer aux pieuses féminines. Il est donc inapproprié d'interpréter exclusivement l'expression « ḥūr 'īn » comme référant uniquement à des femmes ; une telle interprétation conduirait à exclure injustement les pieuses, constituant ainsi une ingérence inadmissible dans la parole divine.

En ce qui concerne le troisième point, lorsque Dieu évoque qu'Il donne en mariage une épouse au prophète, il est dit au verset 37 de la sourate Al-Ahzab : « Lorsque Zayd n'éprouva plus de désir pour elle, Nous te l'avons accouplée (zawwajnaka-ha) », et non pas « zawwajnaka biha » (« Nous t'avons accouplé avec elle »), ceci afin d'insister sur l'union matrimoniale visant la procréation. Ainsi, pour désigner une union matrimoniale générale, Allah n'utilise pas la préposition « bi » (« avec »). Étant donné que le Coran a été révélé en arabe classique et non en dialecte vernaculaire arabe, cela suggère que le verset 54 de la sourate Ad-Dukhan : « Ainsi, Nous les avons (zawwajnahum) accouplés (bi) avec (hūri `Īn) » ne concerne nullement un mariage. Par conséquent, il serait inapproprié d'interpréter

l’expression « hūr `Īn » comme se référant à des femmes d’une blancheur éclatante aux pupilles très noires ; elle renvoie plutôt aux récompenses accordées conjointement aux hommes et aux femmes pieux (voir le paragraphe intitulé « Compagnon et les avoir accompagnés »).

Le terme « hūr » dérive du verbe « ḥāra », employé pour exprimer un mouvement aller-retour. Dans ce cadre, il apparaît dans le verset 14 de la sourate Al-Inshiqāq : « Il était persuadé qu'il ne (yahūr) reviendrait jamais », signifiant que ceux qui nient l’au-delà pensent qu’ils ne retourneront jamais à la vie pour être jugés ; c’est pourquoi Dieu ajoute : « Si [ils doivent revenir], son Seigneur en est parfaitement conscient ». Quant au mot « Īn », il ne s’agit pas du singulier de « A`yun » signifiant « yeux », mais bien du singulier de « ʿuyūn », signifiant sources d’eau. Dieu affirme clairement cela au verset 45 de la sourate Al-Ḥijr : « En effet, les pieux seront dans des jardins et des sources (‘uyūn) », assis confortablement sous des tentes face à face selon le verset 44 de la sourate Ṣāffāt : « Sur des sièges disposés face à face », entourés par différentes nourritures mentionnées au verset 22 de la sourate Aṭ-Ṭūr : « Et Nous leur avons fourni fruits et chair selon leurs désirs ». Puisque ces scènes se déroulent sous tente(s), il est précisé au verset 72 de la sourate Ar-Raḥmān : « Des (hūr) ruisseaux (maqṣūrah) ». Le terme « maqṣūrah » dérive du verbe « qaṣara » qui signifie limiter une longueur ; ainsi cette expression divine indique que ces ruisseaux s’arrêtent au bout des tentes puis effectuent un retour conformément au sens du verbe « ḥāra », depuis une direction parallèle.

Il ressort donc clairement que lorsque Dieu déclare : « Ainsi Nous les avons (zawwajnahum) accouplés (bi) avec (hūri `Īn) », cela fait référence au fait qu’Il accouplera tant les hommes pieux que les femmes pieuses dans leurs tentes avec des parcours traversés par eaux limpides provenant de sources naturelles circulant entre eux sous forme ordonnée. Chaque groupe peut ainsi accéder aisément aux mêmes eaux sans devoir quitter leur emplacement.

Enfin, lorsque Dieu déclare au verset 35 de la sourate Al-Waqi'a : « En vérité, Nous les avons façonnées de la meilleure manière », puis ajoute immédiatement : « Et Nous les avons faites abkārāan », il fait explicitement référence aux lits surélevés plutôt qu’aux femmes, conformément à ce que précise le verset précédent ces deux passages : « Et [des] lits surélevés ». Le terme « abkārāan » est généralement traduit par « vierges », mais cette notion s’applique non seulement aux femmes, mais également aux objets matériels, indiquant qu’ils n’ont jamais été touchés ni utilisés auparavant. Ce sens est confirmé par le verset 74 de la sourate Ar-Rahman : « Aucun être humain ni autre créature ne les a jamais (yaṭmithhunna) précédemment », où « yaṭmithhunna » dérive du verbe « ţamatha », signifiant un premier usage. Ainsi, l’expression « ne les a jamais yaṭmithhunna » signifie qu’aucune personne ni autre entité n’a consommé auparavant ces eaux des sources. En effet, si Dieu faisait référence aux femmes, Il aurait employé le verbe « massa », comme indiqué au verset 20 de la sourate Maryam : « Elle dit : Comment aurais-je un garçon alors qu’aucun homme ne m’a (massasni) touchée et que je n’ai jamais été infidèle ? », puisque « massa » s’applique spécifiquement

aux relations sexuelles tandis que « ţamatha » concerne la simple touche matérielle des objets.

« Lam Yaĥiđna »

N'ont pas eu leurs menstruations

Il convient de souligner avec rigueur que l'expression « Lam Yaĥiđna », mentionnée au verset 4 de la sourate At-Talaq, selon laquelle : « En ce qui concerne vos épouses ayant cessé leurs menstruations, en cas d'incertitude, un délai de trois mois doit être observé. Quant à celles (Lam Yaĥiđna) et celles en état de grossesse, leur période d'attente s'étend jusqu'à l'accouchement », ne fait pas référence aux jeunes filles, contrairement à une interprétation initiale. Cette précision repose sur plusieurs arguments. D'une part, lorsqu'Allah aborde les questions relatives aux droits et devoirs humains ainsi que divins, Il emploie explicitement les termes « hommes et femmes », désignant ainsi des individus adultes, dotés de raison et de responsabilité. Ainsi, lorsqu'Il s'adresse à ceux qui gèrent les orphelins et leur héritage dans le verset 6 de la sourate An-Nisa en déclarant : « Prenez soin des orphelins jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge nubile ; puis, si vous constatez chez eux maturité et discernement, restituez-leur leurs biens », il ressort clairement que ce n'est pas suffisant que les orphelins atteignent simplement l'âge nubile pour récupérer leurs biens ; ils doivent également être aptes à gérer ces biens convenablement. Par conséquent, formuler des jugements relatifs au divorce concernant les jeunes filles impliquerait logiquement que Dieu ait permis aux croyants de les épouser. Or, comment serait-il concevable que dans le cadre de la restitution des biens aux orphelins Dieu insiste sur leur âge nubile et leur maturité tout en autorisant les croyants à épouser des filles n'ayant pas encore atteint l'âge menstruel ? Quelle responsabilité requiert une maturité personnelle supérieure : gérer ses biens ou contracter un mariage ? Si l'expression « Lam Yaĥiđna » désignait véritablement celles qui n'ont pas encore eu leurs menstruations, pourquoi alors Dieu utiliserait-Il systématiquement le terme « femmes » lorsqu'il évoque le mariage ou le divorce, comme dans le premier verset de la sourate At-Talaq : « Ô Prophète ! Lorsque vous divorcez des femmes », ou dans le verset 3 de la sourate An-Nisa : « Épousez ce qui vous plaît parmi les femmes » ?

Deuxièmement, si l'expression « Lam Yaĥiđna » faisait référence aux jeunes filles n'ayant pas encore atteint l'âge menstruel et donc logiquement incapables d'être enceintes, pourquoi Dieu leur imposerait-Il alors une période d'attente de trois mois afin d'être certain qu'elles ne sont pas enceintes avant leur libération ?

Troisièmement, d'un point de vue linguistique, l'expression « Lam Yaĥiđna » ne peut en aucun cas désigner les jeunes filles. Pour illustrer cela par un exemple commun : dire « il ne mange pas de viande » signifie généralement que son habitude ou sa nature le conduit à s'abstenir régulièrement de viande, et non simplement qu'il n'en a pas consommé ponctuellement.

Ainsi, cette négation implique une cause empêchant la consommation régulière. Si cette négation était liée au temps, il faudrait nécessairement utiliser un adverbe tel que « encore », pour dire par exemple : « il n'a pas encore mangé la viande ». Par conséquent, si Dieu avait voulu désigner les jeunes filles avec cette expression (« Lam Yaĥiḍna »), Il aurait ajouté cet adverbe (« encore »). L'absence d'un tel adverbe indique qu'Il parle ici des femmes qui ont cessé leurs règles pour des raisons spécifiques - telles que le début d'une grossesse - et non des filles qui n'ont pas encore eu leurs menstruations comme c'est souvent traduit dans plusieurs versions françaises du Coran où cet adverbe a été ajouté afin d'adapter l'expression divine à une interprétation ancienne.

En conséquence, il est essentiel de s'appuyer sur les versets coraniques pour comprendre pourquoi Dieu mentionne ce type particulier de femmes en évoquant la période d'attente avant séparation. Parmi ces versets figure celui-ci : verset 15 de la sourate Al-Ahqaf : « Sa mère l'a porté avec peine et elle a accouché avec peine ; sa gestation et son sevrage ont duré trente mois ». Il ressort clairement que la durée combinée entre grossesse et sevrage est indiquée ici comme étant trente mois. Cependant, dans le verset 14 de la sourate Luqman : « Sa mère l'a porté avec fatigue sur fatigue et son sevrage est à deux ans », où ces deux années correspondent à vingt-quatre mois. En faisant un calcul simple, on déduit donc que selon ces indications coraniques la durée réelle moyenne de grossesse serait six mois plutôt que neuf. Par ailleurs, dans le verset 5 de la sourate Al-Hajj : « Ô gens ! Si vous êtes incertains quant à la résurrection sachez que Nous vous avons créés à partir de terre puis d'une goutte spermatique pour former ensuite une entité embryonnaire normale ou présentant des anomalies, afin de vous démontrer cette réalité. Nous implantons ensuite cette entité dans la paroi utérine jusqu'à un terme prédéterminé », ce passage traite précisément du processus embryonnaire depuis sa conception sous forme d'une goutte spermatique jusqu'à son développement final en tant qu'individu humain complet ou affecté par certains déficits. Le fœtus trouve ainsi sa place définitive dans l'utérus maternel au cours du développement.

Nos prédécesseurs n'ont cependant guère accordé suffisamment d'attention à cette expression clé placée par Dieu entre formation embryonnaire initiale et résidence ultérieure dans l'utérus maternel signifiant explicitement « afin de vous démontrer cette réalité ». Cette notion divise clairement la grossesse en deux phases distinctes : premièrement celle correspondant à environ trois mois consacrés uniquement à former l'embryon ; deuxièmement celle où s'installe réellement le fœtus dans l'utérus lui permettant nutrition et croissance subséquentes.

Ainsi lorsque Dieu déclare dans le verset en question : « Concernant vos femmes qui ont cessé d'avoir leurs menstruations, en cas d'incertitude il convient d'observer un délai de trois mois. Quant à celles (Lam Yaĥiḍna) et celles qui sont en état de grossesse, leur période d'attente s'étend jusqu'à l'accouchement », c'est pour affirmer que lorsqu'un homme divorce d'une femme dont on ignore si elle est ménopausée ou non, sa période dite 'd'attente' sera limitée à trois mois. Or, s'il divorce d'une femme n'ayant pas ses règles (en raison du début réel d'une gestation) ou d'une femme dont les signes évidents témoignent qu'elle a franchi cette étape

embryonnaire -, alors leur période doit être étendue jusqu'au moment précis où elles mettront au monde cet enfant.

« Thuwân »

Mer morte

Il convient de souligner que le terme « Thuwân », mentionné dans deux versets du Coran, notamment au verset 16 de la sourate An-Nazi'ât : « Lorsque son Seigneur l'appela depuis la vallée sacrée (Thuwân) », dérive du verbe arabe « Thawâ », lequel décrit l'état de faim provoqué par le vide de l'estomac. Ainsi, si Dieu a employé l'expression « la vallée sacrée (Thuwân) » plutôt que « la vallée sacrée de Thuwân » en s'adressant à Son messager Moïse, c'est afin de mettre en exergue la nature spécifique de la sacralité attribuée à cette vallée, caractérisée par l'absence de poissons et d'autres créatures marines due à sa forte salinité. Cette vallée correspond aujourd'hui à ce que l'on désigne sous le nom de « Mer Morte », dont la forme allongée justifie son appellation en tant que vallée.

« Qara'a » et « Talā »

Lire et réciter

Il importe de souligner avec précision que, dans le langage courant, aucune différenciation n'est opérée entre les deux verbes « qara'a » et « talā », habituellement traduits respectivement par « lire » et « réciter ». Cependant, dans le cadre coranique, chacun de ces verbes assume une fonction spécifique distincte de l'autre. C'est précisément pour cette raison que le texte divin emploie deux désignations différentes pour qualifier Son message : « Al-Qur'ān » et « Al-Kitāb », traduits respectivement par « le Coran » et « le Livre ».

Le terme « Al-Qur'ān » renvoie au mode de transmission du message au messager, spécifiquement par la lecture, tandis que « Al-Kitāb » désigne le contenu même du message, constitué d'un ensemble précis et clairement défini de versets. En ce sens, le verbe « qara'a » exprime l'acquisition d'une connaissance relative à ce qui est lu, indépendamment de toute adhésion ou conviction personnelle. Cette notion est explicitement illustrée dans le verset 185 de la sourate Al-Baqara : « Le mois de Ramadan au cours duquel le Coran a été révélé comme guide pour les gens », où il n'est nullement fait référence exclusivement aux croyants, bien que la lecture puisse parfois se limiter à un seul mot. Par conséquent, étant donné que le terme « Al-Qur'ān » dérive du verbe « qara'a », chaque fois que Dieu évoque la compréhension ou la connaissance, Il emploie ce verbe sous toutes ses formes conjuguées. Cela est attesté notamment par l'injonction initiale de la sourate Al-'Alaq : « Lis (Aqra') au nom de ton Seigneur qui a créé », ainsi qu'au verset 204 de la sourate Al-A'raf où ce verbe

est combiné simultanément avec le terme « Coran » : « Et lorsque le Coran est lu (Quri'a), écoutez-le attentivement et restez silencieux, afin que vous soyez sauvés ».

En revanche, lorsqu'il s'agit du contenu intrinsèque du message - c'est-à-dire l'ensemble des versets établis se rapportant directement à la foi, à l'obéissance aux commandements divins ainsi qu'à l'invocation et à l'accomplissement des prières, plutôt qu'à une simple réflexion intellectuelle - le verbe « talā » est alors utilisé. Ce verbe désigne une succession ordonnée de mots conférant un sens spécifique auquel on peut adhérer ou non. Parmi les exemples pertinents figurent notamment le verset 25 de la sourate Al-Jathiya : « Et lorsque Nos versets clairs leur sont récités (Tutlá), leur seule argumentation est de dire : "Apportez (ressuscitez) donc nos ancêtres si vous êtes véridiques" », ainsi que le verset 51 de la sourate Al-Ankabut où ce verbe est employé conjointement avec le terme « livre » : « Ne leur suffit-il pas que Nous ayons fait descendre sur toi le Livre qui leur est récité ? Il y a en cela une miséricorde et un rappel pour les croyants ».

Par conséquent, chaque fois que Dieu évoque la compréhension et l'acquisition du savoir, Il utilise exclusivement le verbe « qara'a » (lire) ou celui-ci accompagné du terme « Al-Qur'ān » (le Coran). En revanche, lorsqu'Il aborde les aspects relatifs à la foi proprement dite, Il privilégie uniquement l'usage du verbe « talā » (réciter), seul ou associé au terme « Al-Kitāb » (le Livre). Afin d'approfondir cette distinction conceptuelle fondamentale, il convient également de se référer à la section intitulée "Le Livre et le Coran".

« Qurū' »

Observations

Il est impératif de souligner avec précision que le terme « Qurū' » se distingue fondamentalement du concept traditionnellement admis, lequel associe ce vocable à des périodes correspondant soit aux menstruations, soit aux phases de pureté. En effet, un même terme ne peut légitimement désigner deux significations contradictoires. Par ailleurs, d'un point de vue linguistique, le terme « Qurū' » ne réfère pas intrinsèquement à une période déterminée ; il constitue plutôt le pluriel du mot « Qur' », dérivé du verbe arabe « qara'a », signifiant « lire ». Ainsi, « Qur' » désigne une forme spécifique de lecture, à l'instar des distinctions entre les termes généraux tels que « la lecture » et les termes spécifiques comme « une lecture ». Lorsque le texte coranique emploie le terme « Qurū' » dans le cadre de la période d'attente post-séparation - comme stipulé au verset 228 de la sourate Al-Baqara : « Les femmes divorcées doivent s'observer pendant trois (Qurū') » - il fait référence à une observation attentive (qara'a) tant de l'apparition que de la disparition des saignements sur une durée consécutive de trois mois. Autrement dit, le terme singulier « Qur' » implique la lecture ou l'examen des jours tant menstruels que purs, sans être exclusivement lié à l'une ou l'autre période.

Il est établi que le processus d'interprétation des lettres et mots relève du champ lexical de la lecture (« qira'a »), tandis que celui des chiffres est associé au comptage. Étant donné que le verbe « lire » est intrinsèquement lié à l'acquisition du savoir, le Coran mentionne ces trois « Qurū' » afin d'exiger de la femme divorcée qu'elle compte précisément ses jours de pureté ainsi que ceux correspondant aux menstruations. Une interrogation subsiste néanmoins quant à la raison pour laquelle Dieu prescrit explicitement ce décompte englobant les deux périodes plutôt que d'indiquer simplement celle des menstruations ou celle de pureté sous forme directe et explicite.

La réponse réside dans la connaissance divine exhaustive portant sur les réalités ignorées avant les avancées médicales modernes ; en effet, environ vingt-cinq pour cent des femmes peuvent subir des saignements durant les trois premiers mois de grossesse, lesquels sont fréquemment confondus avec les règles alors qu'ils résultent en réalité du phénomène biologique lié à la fécondation entre spermatozoïde et ovule. Ces écoulements peuvent se manifester sur plusieurs jours selon un rythme irrégulier.

En conséquence, Dieu a prescrit un calcul strict et méthodique des jours relatifs aux menstruations et à la pureté. Si les saignements persistent pendant trois mois consécutifs durant les périodes habituellement dédiées aux règles, ils sont alors assimilés au sang menstruel. À l'inverse, si ces saignements surviennent sporadiquement sur une période globale couvrant trois mois incluant également les phases usuelles de pureté, cela indique manifestement une grossesse ; cette situation concerne donc les femmes dites n'ayant pas eu leurs règles dont la période d'attente doit être envisagée sous l'angle gravide. Afin d'approfondir cette distinction conceptuelle fondamentale, il convient également de se référer à la section intitulée « N'ont pas eu leurs menstruations».

« 'Alfa Sana 'illā khamsīn `Ām »

Mille années hormis cinquante ans

Il convient de souligner avec rigueur que l'interprétation conventionnelle du verset 14 de la sourate Al-Ankabut, relatif à Noé et dans lequel Dieu déclare : « Il séjourna parmi eux ('Alfa Sana 'illā khamsīn `Ām) », ne corrobore pas l'affirmation selon laquelle Noé aurait vécu pendant neuf cent cinquante années. Cette divergence repose sur plusieurs arguments fondamentaux. Premièrement, Noé est considéré comme un être humain créé par Dieu à partir de l'argile ; il est donc inconcevable qu'il dépasse les limites temporelles fixées par le Créateur, conformément au verset 2 de la sourate Al-An'am : « C'est Lui qui vous a créés d'argile, puis Il a fixé un terme et un terme déterminé auprès de Lui ». Par ailleurs, aucun être humain ne peut atteindre une telle longévité sans qu'un miracle explicite en soit mentionné dans le Coran. Deuxièmement, il convient de noter que deux termes distincts sont employés : « sana », traduit par « année », et « `Ām », approximativement rendu par « an » ; cette

distinction rend inappropriée toute opération arithmétique entre mille (sana) et cinquante (`Ām), ces unités appartenant à des catégories linguistiques coraniques différentes. Troisièmement, cette portion du verset fait référence à l'âge de Noé au moment du déclenchement du Déluge, et non à son âge lors de son décès. En effet, lorsque Dieu affirme : « Il séjourna parmi eux mille années (hormis) cinquante ans », Il précise immédiatement : « Puis le Déluge les saisit alors qu'ils étaient injustes ».

Comme l'analyse développée dans le paragraphe intitulé « L'année, le cycle et l'an » le souligne, le terme « année » désigne strictement une durée temporelle indépendamment des événements survenus pendant cette période, tandis que le mot « an » renvoie au cycle transformant l'état d'une personne ou d'un événement. Par conséquent, lorsque Dieu proclame : « Il demeura parmi eux mille années, hormis cinquante ans », cela signifie que Noé reçut la révélation divine à l'âge de cinquante ans ; cette révélation marque sa transition du statut d'homme ordinaire à celui de messager divin. Dès lors, il poursuivit son appel auprès de son peuple durant mille années. De plus, en vertu du verset 12 de la sourate Al-Isra : « Et Nous avons fait de la nuit et du jour deux signes. Puis Nous avons effacé le signe de la nuit et fait du signe du jour un voyant afin que vous cherchiez la grâce de votre Seigneur et sachiez le nombre des années et comment les compter », il apparaît que puisque Noé fut le premier messager divin, son peuple vivait dans une région où un jour s'étendait sur douze mois - six mois pour la journée et six mois pour la nuit -, ce qui indique une localisation proche du pôle Nord. Pour distinguer les périodes dédiées respectivement aux activités diurnes et au repos nocturne durant ce jour prolongé, ils utilisaient des signes spécifiques propres à cet environnement. Ainsi, un jour chez Noé équivaut à une année selon notre mesure contemporaine fondée sur un cycle journalier composé d'une journée et d'une nuit chacune d'environ douze heures.

En conclusion, lorsque Dieu affirme : « Il séjourna parmi eux mille années (hormis) cinquante ans », cela signifie que Noé ne reçut le message qu'après avoir atteint l'âge de cinquante ans puis consacra mille années - équivalentes à mille jours selon leur calendrier polaire - à appeler son peuple à croire en Dieu. Il en découle clairement qu'au moment où survint le Déluge initié par Dieu, Noé avait environ cinquante-deux ans et neuf mois.