Étymologie et monoprophétisme: Réflexions sur les *ḥanīf*s du Coran entre mythe et histoire

Claude Gilliot

1 Introduction

Il ne sera pas traité ici de l'ensemble du dossier concernant ceux que Julius Wellhausen (1844-1918) appela autrefois: «les chercheurs» [de Dieu] (*Sucher*)¹ ou les «pieux dissidents» ([*die*] *frommen Dissenters*).² Cela fut exprimé avec beaucoup d'à propos, tout au moins à l'intérieur d'un certain contexte qui n'est pas directement celui du texte coranique, tel qu'il nous a été transmis à travers les avatars que l'on sait.³ La notion de dissidence est idoine, car l'une des idées générales renfermée dans *ḥanīf* en arabe est: «qui a les pieds en lanières, ne se tient pas sur ses jambes, et qui pour ainsi dire boite» (*loripes fuit... ac tanquam claudicavit*), d'où vient l'idée d'être instable ou inconstant dans ses idées.⁴ Wellhausen pensait que c'est de certains de ces person-

1 Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Vol. 3: *Reste arabischen Heidentums* (Berlin: Georg Reimer, 1887), 203; Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin: Walter de Gruyter, 1927), 234.

2 Wellhausen, *Skizzen*, 3:209; Wellhausen, *Reste*, 238; Gustav Edmund von Grunebaum, *Classical Islam: A History, 600 A.D. to 1258 A.D.*, trans. Katherine Watson (London: Allen and Unwin, 1970), 25, écrit de même: «The Arabic meaning – approximatively: confessionally unaffiliated monotheist –, is best understood if *ḥanpā* or *ḥanīf* be taken first and foremost to mean: dissenter, and dissenters, individualists, the *ḥunafā'* remained».

3 Pour ces avatars et ces ambiguïtés, v. Claude Gilliot, «Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu,» in *Hadīṣstudien – Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, ed. Rüdiger Lohker (Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2009), 77-132.

4 Johann David Michaelis, *Supplementa ad Lexica Hebraica*, 6 vols. (Göttingen: Johann Georg Rosenbusch, 1792), 3: 848-852, no. 790, spécialement 849; cf. Max Grünbaum, «Miscellen,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42 (1888): 54-55; François de Blois, «Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἑθνικός): studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, vol. 1 (2002): 18-19, a rassemblé des sens plus ou moins proches dans plusieurs langues sémitiques, v.g. hébr. *ḥānef* «être souillé» (sens premier), *ḥanēf*: «impie» ou «hypocrite,» encore qu'on diverge sur le sens précis; syriaque: *ḥanpā*: «païen».

nages marqués par les ascètes chrétiens, peut-être chrétiens eux-mêmes, que Muḥammad reçut ses premières impulsions (*seine ersten Anregungen*), alors qu'il était encore à la Mecque. De fait, celui qui s'établit progressivement prophète, et/ou qu'on créa peu à peu prophète, se manifesta d'abord avec l'idée du jugement: «Allah et le jour du jugement dernier sont chez lui inséparable».⁵ Pour le ḥanīfisme des ennemis de Muḥammad et celui de la Mecque avant l'hégire, on se reportera à l'étude d'Uri Rubin qui a introduit beaucoup de clarté à ce sujet.⁶ Plus récemment, Jan Van Reeth a essayé de retrouver les antécédents des prophéties oraculaires de Muḥammad chez Montan et Mani. Grâce à cette étude, nous avons une idée plus nette des origines et de la nature du «ḥanīfisme mitigé» (*al-ḥanīfiyya al-samḥa*) qui aurait été celui de Muḥammad.⁷

Dans la présente contribution, nous nous concentrerons sur trois points. Tout d'abord l'ambivalence, voire l'ambiguïté cultivée, du terme *ḥanīf* dans le Coran. Notre deuxième objectif sera de montrer que le Coran utilise souvent ce vocable dans un contexte polémique pour asseoir et enraciner le quasi postulat du «monoprophétisme» de Muḥammad. Enfin il apparaîtra que ce mot énantiosémique ressortit à un phénomène bien connu des linguistes: la contamination ou analogie linguistique, ce qu'avait bien vu l'excellent sémitisant qu'était le Père Paul Joüon, s. j. (1871-1940), sans qu'il utilisât ce jargon.

5 Wellhausen, *Skizzen*, 203. Cette importante remarque fut développée dans le remarquable travail de Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif* (Paris: Paul Geuthner, 1911-1924), 18, 207-213: *nabī/rasūl ākhir al-zamān*: «prophète de la fin des temps». Pour Casanova, 228, cette expression est identique à *khātām* (*khātim*?) *al-nabiyyīn*, qui est bien une notion apocalyptique; cf. Daniel 4: 24; Aggée 2: 23 (*khotam* en hébreu). Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Karachi: Oxford University Press, 1955), 7: «in time to come» (Arabic: *fi ākhir al-zamān*).

6 Uri Rubin, «Ḥanīfiyya and Ka'ba: an inquiry into the Arabian pre-Islamic background of dīn Ibrāhīm», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 85-103.

7 Jan M.F. van Reeth, «Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents: Montan et Mani», in *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, eds. Daniel De Smet and Mohammad Ali Amir-Moezzi (Paris: Cerf, 2014), 109-113; Moshe Gil, «The creed of Abū 'Āmir», *Israel Oriental Studies* 12 (1992): 43.

2 *Ḥanīf* dans le Coran, première approche

Le vocable *ḥanīf* apparaît dans le Coran⁸ dix fois au singulier et deux fois au pluriel (*ḥunafāʾ*). Dans huit de ces emplois au singulier, il est fait référence à la foi supposée d'Abraham (*Ibrāhīm*; Q 2: 135, 3: 67, 95, 4: 125, 6: 79, 161, 16: 120, 123); les deux occurrences dans lesquelles Abraham ne figure pas sont: Q 10: 105 et 30: 30. Cinq des huit versets mentionnant le Patriarche comportent l'expression *millat Ibrāhīm* (Q 2: 135, 3: 95, 4: 125, 6, 161, 16: 123). Quant aux deux occurrences au pluriel, ce sont Q 22: 31 et Q 98: 5. Dans neuf cas, une phrase (explicative) est ajoutée qui signifie que pour être *ḥanīf*, il ne faut pas être associationniste (*mushrik*) (Q 2: 135, 3: 67, 3: 95, 6: 79, 6: 161, 10: 105, 16: 120, 16: 123, 22: 31).⁹ On a remarqué que ce dernier terme à l'intérieur d'une déclaration polémique ne signifie pas obligatoirement «polythéistes» ou «idolâtres» au sens réel du terme, «l'islam devant être compris comme le résultat d'une polémique¹⁰ intra-monothéiste, à l'intérieur d'un processus similaire à celui de l'émergence des autres principales divisions du mono-théisme».¹¹

De ce point de vue, nous prenons nos distances sur certains points importants par rapport à un l'article et un ouvrage de Fred Donner.¹² Nous ne partageons pas ses idées sur le caractère soi-disant «œcuménique»¹³ du message de Muḥammad et des «croyants» (*mu'minūn*) qui y adhéraient. En effet, le prophétisme de Muḥammad se donne à voir, à notre avis, comme un «mono-prophétisme»¹⁴, tous les «prophètes» antérieurs, «historiques» ou «mythi-

8 V. Andrew Rippin, «RḤMNN and the Ḥanīfs,» in *Islamic Studies presented to Charles J. Adams*, eds. Wael B. Hallaq and Donald P. Little (Leiden: Brill, 1991), 158, pour la traduction anglaise de ces versets selon l'ordre du Coran actuel; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 112-115.

9 Jeffery, *Foreign Vocabulary*, 112; Mun'im Sirry, «The Early Development of the Quranic Ḥanīf,» *Journal of Semitic Studies* 59, no. 2 (2011): 349-355, a relevé ces caractéristiques du *ḥanīf* coranique et quelques autres encore.

10 Sur l'usage polémique de *ḥanīf*, v. Milka Levy-Rubin, «Praise or defamation? On the Polemical Usage of the Term Ḥanīf among Christians and Muslims in the Middle Ages,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003): 202-224.

11 Gerald R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 7.

12 Fred Donner, «From Believers to Muslims. Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community,» *Al-Abhath* 50-51 (2002-2003): 9-53; Idem, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press, 2010).

13 Donner, *Muhammad and the Believers*, 68-74.

14 Alfred-Louis de Prémare, «L'islam comme monoprophétisme,» in *Vivre avec l'islam. Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, éd. Annie Laurent (Versailles: Éditions Saint-Paul, 1996), 150-162.

ques», ou encore dont l'existence historique n'est point attestée, étant vus selon l'image unitaire que Muḥammad et/ou les premières communautés avaient de la mission prophétique qui, dans cette représentation, culminait dans la sienne. Le Coran aboutit à une sorte de «psittacisme prophétique» (l'expression est de nous), dans lequel tous les prophètes, tels des «perroquets de Dieu», délivrent matériellement le même message, «confirmé» par celui de Muḥammad¹⁵. De la sorte le soi-disant «œcuménisme» n'est que de façade: les annonceurs antérieurs ne sont là que pour préparer l'Annonceur par excellence, Muḥammad. Bien plus, ils sont vus tels qu'il se voyait ou s'est vu peu à peu, au gré de son évolution psychologique et sociale, ou bien encore tel que ceux qui l'ont aidé ou conseillé formaient son image.

De plus, Donner accorde bien peu de place à la stratégie de la violence à laquelle Muḥammad eut largement recours pour faire triompher son entreprise¹⁶, notamment l'exécution et la décapitation des mâles de la tribu juive des banū Qurayṣa et la réduction à l'esclavage de leurs femmes et de leurs enfants.¹⁷

Il est un de ces versets polémiques contenant le terme *ḥanīf* relevés plus haut qui pose problème, c'est Q 16: 120, dans lequel il est dit qu'Abraham était une *umma*,¹⁸ ce qui est entendu par la plupart des exégètes: «modèle», «parangon de vertu», etc. Aloys Sprenger, à notre avis, avait compris qu'il fallait rester plus près du texte et traduit par «ein gottergebenes Volk» (*ummatan qānitan li-llāh*), mais il n'en donna pas la justification. Or celle-ci se trouve en Genèse 18: 18, où il est dit qu'Abraham «deviendra un grand peuple (*yihyeh laḡōy gādōl*) et par lui se béniront toutes les nations de la terre», ainsi que l'a bien relevé Gabriel Reynolds.¹⁹ La même idée se trouve aussi en Gen 12: 2 et 22, 17-18. De même que Muḥammad est le prophète «gentil» (*ummi*), Abra-

15 Claude Gilliot, «Rétrospectives et perspectives. De quelques sources possibles du Coran mecquois,» in *Perspectives on Islamic Culture. Essays in Honour of Emilio G. Platti*, ed. Bert Broeckaert, et al. (Louvain-Paris: Peeters, 2013), 41, Idem, «Narratives,» *EQ*, 3, 516-528.

16 Claude Gilliot, «Poète ou prophète? Les traditions concernant la poésie et les poètes attribuées au prophète de l'islam et aux premières générations musulmanes,» in *Paroles, signes, mythes*. Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh, ed. Floréal Sanagustin (Damas: IFÉAD, 2001), 331-396; pour la stratégie de la violence, 380-388 (1x. Prophétie contre poésie. De la construction d'un prophète).

17 Donner, *Muhammad and the Believers*, 47.

18 Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l'islam: lecture anthropologique du Coran* (Paris: Seuil, 2016), 184 et n. 4, relie *umma* à *imām*, et y voit les sens suivants: voie, guide et groupe bien guidé. C'est possible, mais on reste alors enfermé dans l'ilôt coranique «préservé» de toute intertextualité. Ce n'est pas ainsi qu'une religion ou une culture vient au jour.

19 Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext* (London: Routledge, 2010), 84-85.

ham est aussi le prophète des « gentils », des « païens »²⁰, des non-juifs. Ainsi, *ummī* et *ḥanīf* se retrouvent dans la « gentilité ». Nous avons une fois de plus une manifestation du monoprophétisme de Muḥammad ou du Coran.

Pour ce qui est de l'ordre chronologique des passages coraniques qui nous occupent ici, on sait que Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) range ceux dans lesquels Abraham est qualifié de *ḥanīf* et de *muslim* dans la période médinoise.²¹ Il va même plus loin, prétendant que Muḥammad n'avait pas d'intérêt spécial pour les patriarches hébreux dans la période ancienne de sa carrière prophétique.²² Cela dit, il reconnaît sa dette à l'égard d'Aloys Sprenger (1813-1893),²³ alors même que ce dernier considérait Q 6: 161 mecquois.²⁴ Il faut dire que l'*opus magnum* du grand savant et médecin autrichien renferme, entre autres, la première étude exhaustive sur Abraham, et notamment sur les *ḥanīfs*.²⁵ Comme on le sait cette sourate fait problème ; mais Régis Blachère lui a donné le numéro 91 dans sa chronologie.²⁶

Pour Youakim Moubarac (1924-1995), « Abraham est dit *Ḥanīf* dès la fin de la troisième période mecquoise tout au moins, et c'est sa caractérisation fondamentale du point de vue religieux »,²⁷ et de renvoyer « tout au moins » à Q 30: 30 (29 dans la numérotation de Coufa) et à Q 10: 105.²⁸ On peut faire de

- 20 Holger Michael Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 6-10.
- 21 Christiaan Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden: Brill, 1880), 28-40 ; Christiaan Snouck Hurgronje, « Une nouvelle biographie de Mohammed, » *Revue de l'histoire des religions* 30 (1894): 64-67 ; cf. Theodor Nöldeke and Friedrich Schwally, *Geschichte des Qurāns*, 2nd edition, 3 vols. (Leipzig: Dietrich, 1909-1938), 1:146-147; Theodor Nöldeke, *The History of the Qur'ān*, ed. and trans. Wolfgang H. Behn (Leiden: Brill, 2012), 119-120.
- 22 Ce en quoi il fut critiqué par Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933), 87, qui cependant qualifie le travail du savant hollandais de « brilliant and searching monograph ».
- 23 Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, 10.
- 24 Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammeds*, 3 vols. (Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869; 2ème éd.), 2: 278. Le vol. 1 fut éditée une première fois en 1861. Snouck Hurgronje se réfère aux trois volumes de Sprenger, aux pages suivantes: 14, 26, 30, 49, 58, 63, 66 n. 2, 77, 91, 140, 190, 196. P. 66, n. 1, Snouck Hurgronje renvoie à « Zeitschrift d. DMG, XIII: 134 vv. », i.e. Sprenger, « Ueber den Kalender der Araber vor Moḥammad, » *ZDMG*, XIII (1859), 134-175.
- 25 Sprenger, *Leben*, sur les *ḥanīfs*, 1: 43-92; *addenda*, 107-134; 3: 8-9. Pour le reste v. index.
- 26 Régis Blachère, *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 3 vols. (Paris: G.P. Maisonneuve, 1947-1951), 664-701; v. ses remarques, p. 664-665.
- 27 Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam* (Paris: J. Vrin, 1958), 56. Avant lui, Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1929), 56: « ḥanīf se trouve en premier lieu dans la période mecquoise tardive », et de mentionner Q 10: 105 et 30: 30.
- 28 Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 151.

même pour Q 16 : 124, qui met en relation *millat Ibrāhīm* avec *ḥanīf*. De la sorte, on considérera que ce que Muḥammad connaissait dès La Mecque des traditions hébraïco-juives, en général, et des récits du Pentateuque, en particulier, était bien plus développé que ce que l'on pouvait supposer quelques années avant 1880, ainsi que le remarque Charles Cutler Torrey (1863-1956).²⁹ Cette connaissance pouvait être directe, c'est-à-dire déjà présente en arabe, ou être parvenue à Muḥammad par la voie araméenne ou syriaque.

On se doit d'évoquer également la variante du codex d'Ibn Mas'ūd en Q 3 : 19 : *inna l-dīna 'inda llāhi l-ḥanīfiyyatu*,³⁰ au lieu de *inna l-dīna 'inda llāhi l-islāmu*. L'exégète et grammairien réputé Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī (m. 745/1344) ajoute à cela une remarque d'Ibn al-Anbārī (Abū Bakr Muḥammad b. al-Qāsim, m. 328/940) pour qui : « Il n'échappera pas à qui a du discernement que cette parole provient du Prophète, par mode d'exégèse. L'un des transmetteurs de ḥadīth l'aura intégrée parmi les lectures coraniques (*adkhalahu baḍu man yanqulu l-ḥadītha fi al-qirā'āt*) ». ³¹

Nous ne nous prononcerons pas ici sur cette variante, non plus que sur d'autres, ce serait un autre travail. En effet, il a été montré ailleurs combien le vocabulaire de la « collecte » ou « mémorisation » du Coran (*jam'* et *jama'a*, pour ces deux opérations ou entreprises),³² mais aussi de la composition ou coordination (*ta'līf*)³³ de ce « texte » en voie d'établissement est ambigu à souhai. Certains récits à ce sujet sur des versets « perdus » puis « retrouvés », sur des sourates qui n'auraient pas été écartées du texte dit « 'uthmānien »,³⁴ sur le fait de savoir ce qui était du Coran et ce qui n'en était point, sont même parfois cocasses, burlesques.³⁵

29 Torrey, *Jewish foundation*, 88, puis 98-99, pour Q 16 : 123, que Torrey considère mecquois, contre Snouck Hurgronje et Nöldeke-Schwally, Nöldeke, *Geschichte*, 1 : 146-147.

30 Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān* (Leiden : Brill, 1937), 32.

31 Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī, *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ*, eds. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī M. Mu'awwad, 8 vols. (Beirut : Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1993), 2 : 426, 2 : l. 15-17.

32 Claude Gilliot, « Collecte », 77-132.

33 Claude Gilliot, « Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta'līf al-qur'ān*) », in *Das Prophetenḥadīt. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, eds. Claude Gilliot and Tilman Nagel (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 14-39. Une version corrigée de cette contribution est déposée sur : <https://univ-amu.academia.edu/ClaudeGilliot>.

34 Mohammed Ali Amir-Moezzi and Etan Kohlberg, « Révélation et falsification : introduction à l'édition du Kitāb al-Qirā'āt d'al-Sayyārī », *Journal Asiatique* 293, no. 2 (2005) : 663-722.

35 Claude Gilliot, « Un verset manquant du Coran ou réputé tel », in *En hommage au Père Jacques Jomier, o.p.*, ed. Marie-Thérèse Urvoy (Paris : Cerf, 2002), 73-80.

On ne s'étonnera de trouver une « variante » proche de la précédente, cette fois transmise par Ubayy b. Ka'b dont le codex, d'après ce que nous en savons, était proche de celui d'Ibn Mas'ūd, dans le commentaire coranique de Qurṭubī (m. 671/1273): d'après Shu'ba (b. al-Ḥajjāj al-Azdī al-'Atakī al-Baṣrī, m. rajab 160/inc. 14 avril 777)³⁶/ʿĀṣim (b. a. al-Najjūd al-Bahdala al-Asadī al-Kūfī, m. 127/745)/Zirr b. Ḥubaysh al-Kūfī³⁷/Ubayy b. Ka'b (Abū al-Mundhir al-Khazrajī al-Najjārī al-Anṣārī, m. entre 19/640 et 35/656): « Le Prophète récitait: La religion, pour Dieu, c'est le ḥanīfisme (*inna al-dīn 'inda llāh al-ḥanifiyya*), et non le judaïsme, non plus que le christianisme ou le zoroastrisme ». Avant Abū Ḥayyān al-Andalusī (m. 745/1344), Qurṭubī avait repris la remarque d'Ibn al-Anbārī que l'ont vient de voir.³⁸

On notera que, après al-Sha'bī (ʿĀmir b. Sharāḥīl al-Kūfī, m. entre 103 et 110/721-728),³⁹ ʿĀṣim b. a. al-Najjūd, le célèbre expert ès *lectiones coranicae*, fut le plus ancien Coufien à recourir à un transmetteur macrobite (*mu'ammār*)⁴⁰, en l'occurrence le *mukhaḍram* Zirr b. Ḥubaysh b. Ḥubāsha al-Asadī al-Kūfī, Abū Maryam ou Abū Muṭarrif, récitateur du Coran (*muqri'*), tué à la bataille de Dayr al-Jamājim en sha'bān 82/septembre 701, ou à une autre date, lequel est supposé être mort à l'âge de 127, 120, ou autres dates.⁴¹ On sait que l'âge donné pour la mort d'anciens transmetteurs dépendait souvent du degré de vraisemblance que l'on voulait accorder à des chaînes de garants, pour ce qui est de la « rencontre » (*luqya, liqā'*), chronologiquement possible ou non, de deux transmetteurs.⁴² On s'évertua donc à trouver de ces macrobites ou à en ériger certains tels.

36 Gautier H.A. Juynboll, « Shu'ba b. al-Ḥadjdjādī, » in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. ix (Leiden: Brill, 1997), 491-492; Gautier H.A. Juynboll, « Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) and his position among the traditionists of Baṣra, » *Le Muséon* 111 (1998): 187-226; Gautier H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden: Brill, 2007), 471-566.

37 Sur lui, v. *infra*.

38 Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, 2nd edition, eds. Aḥmad 'Abd al-'Alīm al-Bardūnī et Ibrāhīm Aṭfayyish, 20 vols. (Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb, 1372-1387/1952-1967), 4: 43.

39 Gautier H.A. Juynboll, « al-Sha'bī, » in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. ix (Leiden: Brill, 1997), 162-163; Juynboll, *Canonical Hadith*, 463-471.

40 Gautier H.A. Juynboll, « The Role of the Mu'ammārūn in the Early Development of the *isnād*, » *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81 (1971): 159, repris dans Gautier H.A. Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Aldershot: Variorum, 1996), no. vii.

41 Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 35 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1400-1404/1980-1985), 9: 335-339, no. 1976. Les noms de cinq macrobites, ou supposés tels, dont Zirr, figurent dans les sources; Juynboll, *Canonical Hadith*, 58a.

42 Gautier H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies on Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 43, 181.

Parmi les variantes coraniques ou « les prophéties oraculaires »⁴³ délivrées par Muḥammad, comme il plaira, qui ne se trouvent point dans le Coran en l'état que nous lui connaissons⁴⁴, mais qui ressortissent peu prou à notre propos, le « ḥanīfisme » (*al-ḥanīfiyya*), il en est une qui est en relation avec la sourate 98. Elle est introduite par la même chaîne de garants que précédemment. Or donc Muḥammad dit à Ubayy : « Dieu m'a ordonné de te réciter : Point n'étaient les dénégateurs d'entre les gens du livre... (*lam yakuni lladhīna kafarū min ahli l-kitābi...*, i.e. la sourate qui commence par *lam yakun*, et qui fut appelée aussi par la suite : *al-Bayyina*, ou *al-Qayyima*, etc., sourate 98). [Ubayy] dit : puis [l'Envoyé de Dieu] en récita (*qara'a fihā*) : Si le fils d'Adam demandait un *wādī* de biens⁴⁵ et qu'il lui était donné, il en demanderait un deuxième ; s'il lui était donné, il en demanderait un troisième (*law anna bna Ādama sa'ala wādīyan min mālin fa-u'ṭiyahu la-sa'ala thāniyan fa-u'ṭiyahu la-sa'ala thālithan*). Seule la terre remplira le ventre du fils d'Adam. Dieu revient vers qui revient [à lui] (*wa yatūbu llāhu 'alā man tāba*).⁴⁶ La religion vraie pour Dieu est le ḥanīfisme non associateur, ce n'est ni le judaïsme ni le nazaréisme. Celui qui fait le bien, je ne le renierai pas » (*wa inna dhālika l-dīna l-qayyima 'inda llāhi l-ḥanafīyyatu ghayru l-mushrikati wa lā al-yahūdīyyatu wa lā al-naṣrānīyyatu wa man ya'malu khayran fa-lan yukfharahu*).⁴⁷

Dans la version rapportée par al-Ḥākim al-Nisābūrī (m. 405/1014), après le début de la sourate 98, *ut supra*, on trouve, comme il arrive souvent, une intervention de l'un des transmetteurs : « et autres qualifications » (*wa man na'tahā*), quasiment équivalente à *et caetera*, avant : « Si le fils d'Adam deman-

43 L'expression est de Van Reeth, « Les prophéties oraculaires dans le Coran. »

44 Nöldeke, *Geschichte*, 1: 234-261/ Nöldeke, *History*, 189-208. Le titre donné par W. Behn à cette partie est un contresens et un anachronisme : « Muḥammad's uncanonical promulgations » (allemand : « Die im Qorān nicht erhaltenen Offenbarungen Muḥammeds »). Il fallait traduire : « The revelations of Muḥammad which are not contained in the Koran », bien rendu dans la traduction arabe de Georges Tamer, *Ta'rikh al-Qur'ān* (Konrad-Ade-nauer Stiftung, 2005), 210 : *Mā lā yataḍammanuhu l-Qur'ān mim mā ūḥiya ilā Muḥammad*.

45 Al-Ṭayālīsī, *al-Musnad* (Hyderabad : Dā'irat al-ma'ārif al-nizāmiyya, 1321/1903), 73, no. 539, donne la version suivante de ce passage : « Si le fils d'Adam avait un *wādī*, il en souhaiterait (*la-abtaghā*) un deuxième », etc. ; Jeffery, *Materials*, 179 (codex de Ubayy) a seulement, on s'en douterait : *inna l-dīna 'inda llāhi al-ḥanafīyyatu ghayru l-yahūdīyyati... fal-lan ukfharahu*.

46 « Dieu revient vers qui revient » est placé à la fin de la tradition chez Ṭayālīsī.

47 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, ed. Muḥammad al-Zuhri al-Ghamrāwī, 6 vols. (Cairo : al-Maṭba'a al-Maymaniyya, 1313/1895), 5:131-132 ; édition en 20 vols., ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, puis al-Ḥusaynī 'Abd al-Majīd Hāshim et 'Umar Hāshim (Cairo : Dār al-Ḥadīth, 1416/1995), 15: 446, no. 21101.

dait un *wādī*... »⁴⁸ Suyūṭī (m. 911/1505) déclare citer la tradition du *Mustadrak*⁴⁹, mais il n'a pas : *wa man na'tahā*. De plus au lieu de *inna l-dīna 'inda llāhi*, il a : *inna dhāta l-dīni l-ḥanaḥfiyyatu*...⁵⁰, comme dans la version de Tirmidhī.

Que la mention du soi-disant ḥanīfisme fût importante pour Muḥammad et/ou pour ceux qui l'ont aidé, préparé et encouragé à déclamer de ses oracles, c'est ce que montre bien la variété des traditions à ce sujet, ainsi, une fois encore avec les mêmes hommes qui transmettent de Ubayy : L'Envoyé de Dieu a dit : « Dieu, béni et exalté, m'a ordonné de te réciter le Coran ». Et il récita : « Point n'étaient les dénégateurs d'entre les gens du livre et les associateurs déliés (de leur dénégation/ingratitude, *kufṛ*)⁵¹ tant que la preuve ne leur était venue (*Lam yakuni lladhīna kafarū min ahli l-kitābi munfakkīna ḥattā ta'tiyahumu l-bayyina*) : un envoyé de Dieu qui récite des rouleaux purifiés contenant des écritures qui perdurent. Ils ne se sont divisés, ceux à qui le Livre a été donné qu'après que la preuve leur fut venue (*rasūlun mina llāhi yatlu ṣuḥufan muṭaḥhara/, fihā kutubun qayyima/, wa mā tafarraqa lladhīna ūtū al-kitāba illā min ba'di mā jā'athumu l-bayyina*) »⁵² (Coran 98 : 1-4). Puis il récita de cette sourate (*fihā*) : « La religion pour Dieu est le ḥanīfisme non associateur, ce n'est ni le judaïsme ni le nazaréisme. Celui qui fait le bien, je ne le renierai pas ». Shu'ba dit : Ensuite, il récita des versets après cela, puis il récita : « Si le fils d'Adam avait

48 Al-Ḥākim al-Nisābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn fī al-ḥadīth*, eds. M. 'Arab b. Muḥammad Ḥusayn et al., 4 vols. (Hyderabad, 1334-1342/1915-23), 2 : 224, ou ed. Muqbil b. Ḥādī al-Wādī, Le Caire, Dār al-Ḥaramayn, 2 : 269.

49 Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 4 vols. en 2 (Cairo : al-Hay' al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 1974-1975), 3 : 83, cap. 47.

50 C'est la version de Suyūṭī qu'a traduite John Burton, *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977), 82, rendue par : « The very faith in God's eyes is the Ḥanīfiyya ».

51 Zajjāj, *Ma'āni al-Qur'ān wa t'rābuh*, ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduḥ Shalabī, 5 vols. (Beirut : 'Ālam al-kutub, 1408/1988), 5 : 349; cf. Ṭabarī, *Annales*, eds. Michael J. de Goeje, Jacob Barth, Theodor Nöldeke et al., 3 vols. (in 16 parts) (Leiden : Brill 1879-1901), 1 : 2830, l. 1 : *fa-lā nunfikkū min Ash'arī*... (N'allons-nous pas nous libérer [ou séparer, *nunfikkū min*] d'un 'Ash'arite [i.e. Abū Mūsā al-Ash'arī]...).

52 La traduction du début de la sourate 98 qui est nôtre suit l'ordre du texte arabe. Nous imitons en cela Friedrich Rückert qui n'a pas traduit cette sourate, mais qui lui avait donné l'un de ses titres qui suit l'ordre de l'arabe : *Nicht sind gewesen* (*Lam yakun*). Max Henning eut également recours à l'inversion interrogative : *Nicht eher wurden die Ungläubigen*. Dénégateur et associateur sont empruntés, pour l'assonance, à J. Berque. Dénégateur a été préféré à incrédule. En effet, dans *kafara*, il y a l'idée d'ingratitude, de « non reconnaissance d'un bienfait » ; Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus : l'islam de Mahomet* (Paris : Noësis, 1997), 565 (n. 381 de la p. 259) : « ceux qui ont été ingrats (vis-à-vis de Dieu ou les Négateurs), » et p. 603, n. 560. Ou encore : « recouvrir le bienfait, *ni'ma*, pour ne pas le voir et se dispenser de la gratitude qui est due » ; Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran* (Paris : Seuil, 2016), 344.

deux *wādīs* de biens, il en demanderait un troisième. Seule la terre remplira le ventre du fils d'Adam ». Il dit (i.e. Shu'ba dans sa transmission de la tradition d'Ubayy) : « Ensuite il récita jusqu'au bout ce qui restait de la sourate » (*thumma khatamahā bi-mā baqiya minhā*).⁵³

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la date de la mort de Ubayy b. Ka'b qui était au nombre de ceux de Yathrib qui savaient lire,⁵⁴ qui fut surnommé par la suite « le seigneur des récitateurs » (du Coran, *sayyid al-qurrā'*) et dont des traditions prétendent qu'il fut l'un des quatre auxiliaires qui « collectèrent » le Coran (ou du coran ?), et ce du vivant de Muḥammad,⁵⁵ fait problème. En effet, dans l'imaginaire culturel et religieux de l'islam, il fallait qu'il apparût comme une caution des deux « collectes » du Coran après la mort de Muḥammad. Le décès de ce « secrétaire » de la « révélation » donc serait survenue sous le califat de 'Umar peut-être en 19/640 ; pour d'autres sous celui de 'Uthmān, qui aurait dit la prière lors de ses funérailles, en 32/652-653, ou 33, voire 35.⁵⁶ En outre, Ubayy est placé en lice parmi ceux qui auraient été nommés pour la première fois cadi (*qāḍī*) en islam.⁵⁷

Dans la tradition de Ubayy, chez le karrāmīte anonyme du *Kitāb al-Mabānī*, désormais identifié par Hassan al-Ansari (Farhang) comme étant le karrāmīte Ibn Bistām Abū Muḥammad Ḥāmid b. Aḥmad b. Ja'far b. Bistām al-Ṭaḥīrī (plus probablement : al-Ṭakhīrī, ob. post 450/1058),⁵⁸ l'on trouve une variante d'importance pour notre propos, à savoir : « [...] et il (Muḥammad) en récita (i.e. de la sourate 98 ; *qara'a fihā*) : La religion pour Dieu est le ḥanīfisme mitigé (*al-ḥanaḥfiyya al-samḥa*, expression sur laquelle nous reviendrons, *infra*), ce

53 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5 : 132, 15 : 446, no. 21102 ; Jeffery, *Materials*, 139 : de *inna l-dīna 'inda Llāhi... fa-lan yukfarahu* ; pour d'autres références, v. Gilliot, « Un verset manquant », 87, n. 3.

54 Claude Gilliot, « Die Schreib- und/oder Lesekundigkeit in Mekka und Yathrib/Medina zur Zeit Mohammeds », in *Schlaglichter : Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, eds. Markus Groß and Karl-Heinz Ohlig (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2005), 308.

55 Juynboll, *Canonical Hadith*, 479b : Mu'adh b. Jabal, Ubayy, Zayd b. Thābit et l'énigmatique Abū Zayd, sur l'identité duquel Anas b. Mālik interrogé par Qatāda, répondit : « Un mien oncle paternel décédé », comme par hasard !

56 Andrew Rippin, « Ubayy b. Ka'b », in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. x (Leiden : Brill, 2000), 764 : entre 19/640 et 35/654-655.

57 Juynboll, *Muslim Tradition*, 77-78.

58 Ḥasan Anṣārī Qummī (Hassan Farhang), in *Kitāb Mah-i Din* (revue de Téhéran), 56-57 (1381 sh.), 80. Ibn Bistām est le transmetteur direct de l'ouvrage de son maître Abū 'Amr Ibn Yaḥyā al-Muḥtasib (M. b. Yaḥyā b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. 'Alī al-Nisābūrī al-Jūrī, m. 427/1036), *al-Qawārī' min al-Qur'ān wa mā yustaḥabb an lā yukhall bi-qirā'atih kull yawm wa layla*, ed. A. b. Fāris al-Salūm (Riyad : Maktabat al-Ma'ārif, 1432/2011). Nous supposons qu'Ibn Bistām est mort peu après 450/1058.

n'est ni le judaïsme ni le nazaréisme. Celui qui fait le bien, je ne le renierai pas». ⁵⁹ Une autre variante, est celle que l'on rencontre chez Abū 'Īsā al-Tirmidhī (m. 279/892): «La religion en soi pour Dieu est le ḥanīfisme *inna dhāta l-dīni 'inda llāhi l-ḥanīfiyyatu l-muslima, lā al-yahūdiyya wa lā al-naṣrā* [sic?]». ⁶⁰

Le mot *ḥanīf* fait partie de ces termes ou expressions coraniques qui ont donné de la tablature aux commentateurs musulmans du Coran et à nous orientalistes. Il n'est pas certain qu'il puisse être rendu par un seul et même vocable, selon le contexte. Tel traducteur a eu recours à deux ou trois termes dans la langue d'arrivée, que cela fût à dessein ou par inadvertance. Nous commencerons par un aperçu de quelques traductions de cette *crux interpretum*: un croyant «orthodoxe» (*orthodoxus*, Marracci, 1698: *imo sequemur religionem Abrahæ Orthodoxi: et non fuit Abraham ex Associantibus*) (Q 2: 135); ⁶¹ Marracci fut suivi par George Sale (1734), dont la traduction n'est souvent guère plus que celle du texte latin du religieux italien rendu en anglais, ainsi: «we follow the religion of Abraham, the orthodox, who was no idolater» (Q 2: 135). Du Ryer (1647): «... professe l'unité de Dieu». Pour d'autres: «ein Rechtgläubiger», «rechtgläubig», «andächtig» (Friedrich Rückert, 1788-1856); ⁶² un «vrai croyant» (Albin de Biberstein Kazimirski, 1840; Denise Masson, 1967; Ameer Ghédira, 1957: mais aussi «ḥanīf» ou «ḥanif»); «upright man», «as one by nature upright», *ḥanīfan* ad Q 6: 79 (Marmaduke Pickthall, 1930); «true in faith», «pure faith», «firmly and truly», *ḥanīfan* Q 6: 79, etc. (Abdullah Yusuf Ali, 1934-1937); ⁶³ «droit», «droiture», e.g. «modèle de droiture», pour Abraham (Octave Pesle et Ahmed Tidjani, 1937: ou bien recours à des périphrases); «one of pure faith» ou «a man of pure faith» *ḥanī-*

59 Anonymous, *Kitāb al-Mabānī*, ed. Arthur Jeffery (in *Two Muqaddimas to the Qur'ānic sciences*, Cairo: al-Khānjī, 1954), 91.

60 Al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, eds. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī and Ibrāhīm 'Aṭwah 'Awaḍ, 5 vols. (Cairo: Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1357-1381/1938-1962), 5: 665-666, no. 3793, 711, no. 3898; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-bārī bi-ṣarḥi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, édition et *muqaddima* Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, numérotation des traditions de Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 13 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-salafiyya, 1379-1390/1960-1970), 81 (*Kitāb al-Riqāq*), cap. 10, ad. no. 6440, 11: 257.

61 *Alcorani Textus Universus* [...] in Latinum translatus appositis notis atque Refutatione. His omnibus praemissus est prodromus auctore Ludovico Marraccio (Patavii: ex typographia Seminarii, 1698): 59 (*versiculus* 136, *apud* Marracci).

62 Friedrich Rückert, *Der Koran, in der Übersetzung von Friedrich Rückert*, third edition, ed. Hartmut Bobzin (Würzburg: Ergon, 2000). Il y manque la traduction des sourates 85-90, 98. Certaines sourates ne sont que partiellement traduites, e.g. sourates 27, 30, 33, 37, 40, 42, etc.

63 Reynolds, *The Qur'an*, 75, n. 174 (75-87, pour *ḥanīf*).

fan Q 6: 79 (Arberry, 1955)⁶⁴; croyant sincère, « monothéiste convaincu », ou « monothéiste sincère » (Si Hamza Boubakeur, 1972); « croyant authentique », « pur monothéiste », « [Abraham] qui n'adora que Dieu seul » (Sadok Mazigh, Paris, 1985, deuxième édition; Tunis, 1980); « croyant originel » (Berque, 1990); « upright man », « upright », « uprightly », en Q 3: 37 « *ḥanīf* » (Fakhry, 1996); « ein aus innerstem Wesen Glaubender » (Hans Zirker, 2003); « pure faith », « true believer », « upright », etc. (Abdel Haleem, 2004)⁶⁵. Ont choisi *ḥanīf* (ou autre orthographe): Edward Henry Palmer (1880, avec en note 1, 19: « inclining to what is right »), Régis Blachère (1949-1950), Rudi Paret (1966), Seyyed Hossein Nasr et al. (2015).

De leur côté, les sources lexicales arabes tendent à considérer que le sens originel de *ḥanīf* est « pencher », « incliner d'un côté plutôt que d'un autre ». C'est ainsi que le lexicographe, exégète et spécialistes des lectures coraniques Abū Maṣṣūr al-Azharī (m. 370/980, né et mort à Hérat) renvoie en première place dans sa notice *HNF* à al-Layth (b. Muṣaffar, ob. ca. 190/805)⁶⁶, pour le nom *al-ḥanaḥ*: « le fait d'avoir la plante des pieds contournée » (*al-ḥanaḥu may-lun fī ṣadri l-qadamī*); on parlera alors de « pied bot, pied bot équin, pied bot varus » (*al-rijlu l-ḥanḥā'u, equinovarus deformity*), ou d'un « homme au pied bot » (*rajulun aḥnaḥu*); un homme cagneux ou bancal, un cheval cagneux (qui a les jambes ou les genoux tournés en dedans. Le latin *valgus* est réservé à un membre ou à un segment de membre qui présente une forme déviée en dehors).⁶⁷ Pour ce qui est du deuxième sens principal de la racine, al-Azhari se réclame pareillement d'al-Layth: *al-ḥanīf* c'est « le musulman qui se tourne en direction de la Maison sacrée, conformément à la religion d'Abraham. C'est un musulman ». ⁶⁸ Mais il renvoie aussi à l'exégète bassorien, très lettré en arabe et spécialiste de poésie arabe ancienne, Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā al-Taymī (m. 206/821), ad Q 2: 135: « Non point! [suivez] la religion d'Abraham, un *ḥanīf* » (*bal millata Ibrāhīma ḥanīfan*): « qui adhère à la religion d'Abraham est *ḥanīf* ». En fait l'interprétation complète du Bassorien est la suivante: « *al-ḥanīf* à l'époque de l'ignorance était celui qui adhérerait à la religion d'Abraham. Puis

64 Reynolds, *The Qur'ān*, 76, place A.J. Arberry parmi ceux qui ne traduisent pas ce terme, ce qui n'est pas le cas.

65 Reynolds, *The Qur'ān*, 75, n. 176, note que Abdel Haleem est le moins constant dans sa traduction de *ḥanīf*.

66 Comme on le sait, Abū Maṣṣūr al-Azharī, mais d'autres également, considéreraient que la plus grande partie du *Kitāb al-Ayn* était le fait, non pas d'al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī (m. 160/717 ou 175/791), mais d'al-Layth.

67 Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad b. al-Azhar al-Harawī al-Shāfi'ī Al-Azhari, *Tahdhīb al-lughā*, ed. 'Abd al-Salām M. Hārūn, et al. (Le Caire: al-Mu'assasa al-miṣriyya al-'amma li-al-ta'līf, et al., 1384-1387/1964-67), 5: 109b.

68 al-Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, 5: 110a.

on désigna sous le nom de *ḥanīf* celui qui était circoncis et qui faisait le Pèlerinage à la Maison. Puis les années se succédèrent et ceux des Arabes qui adoraient les idoles continuèrent à dire : nous adhérons à la religion d'Abraham, mais en fait, ils n'observaient de cette religion que le pèlerinage à la Maison et la circoncision. De nos jours, le *ḥanīf*, c'est le musulman. »⁶⁹

Le lexicographe, originaire de la province de Faryāb, al-Jawharī (ob. 393/1003 ou ca. 400/1009) donne en premier lieu « le fait d'avoir le pied tordu » (*al-i'wāj fī l-rījl*), puis *al-muslim* (« le musulman »). « C'est ainsi que le droit (celui qui suit la voie droite) fut appelé » (*wa qad summiya l-mustaḳīmu bi-dhālika*).⁷⁰

L'Andalou Ibn Sīda (m. 458/1066) distingue clairement dans la notice de l'un de ses dictionnaires entre « la distorsion des deux pieds » (*al-ḥanaf fī l-qadamayn*) ou « une déformation de la plante du pied » (*maylun fī ṣadri l-qadami*), et autres descriptions analogues, du sens religieux islamisé : *al-ḥanīf* est « le *muslim* qui se détourne des religions, à savoir celui qui se tourne vers la vérité. On dit également que c'est celui qui se se tourne en direction de la Maison [sacrée], conformément à la religion d'Abraham ».

Le lexicographe, né à Lahore, al-Ṣāghānī (Raḍī al-Dīn al-Ḥasan b. M., m. 650/1252) débute aussi sa notice par « le fait d'avoir le pied tordu » (*al-i'wāj fī l-rījl*), puis reproduit la citation d'al-Layṭh qui se trouvait déjà chez al-Azharī. Ibn Manẓūr appelé aussi Ibn al-Mukarram al-Ifriqī (m. 711/1311) commence aussi par « le fait d'avoir la plante des pieds contournée ». ⁷¹

Toutefois, on se gardera d'oublier que les dictionnaires arabes musulmans sont tous « coranisés », i.e. largement conditionnés par les interprétations cléricales des exégètes, juristes et théologiens. D'ailleurs les « lexicographes » sont le plus souvent également des « juristes-théologiens », et vice-versa. Dès lors, on ne sera pas étonné de ce que l'auteur du *Tāj al-ʿarūs*, Murtaḍā b. Muḥammad al-Zabīdī (originaire du Nord-Ouest de l'Inde, m. au Caire, en 1205/1791) ait commencé la notice *ḤNF* par *al-ḥanafu* : *al-istiḳāmatu* (le fait d'être droit). Il faut dire, à sa décharge, qu'al-Fīrūzābādī (M. b. Ya'qūb, m. 872/1415) avait ouvert sa propre notice par : (1) *al-ḥanafu* : *al-istiḳāma*, (2) *al-i'wāj fī l-rījl*.⁷² Zabīdī, dont le dictionnaire est construit sur la base du *Qāmūs* de Fīrūzābādī, renvoie en plus au commentaire d'Ibn ʿArafa (m. 803/1401) *ad Q* 2 : 135 : « Non

69 Abū ʿUbayda. *Majāz al-Qurʾān*, ed. Fuat Sezgin, 2 vols. (Cairo: al-Khānjī, 1954-1962), 1: 58. Traduit, en partie, en anglais, in Lane, *An Arabic-English lexicon*, 2 vols. (Cambridge: Islamic Texts Society Trust, 1984), 1: 658b.

70 Abū Naṣr al-Jawharī, *al-Ṣiḥāh*, ed. A. ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār (Cairo: Maṭābiʿ Dār al-K. al-K. al-ʿarabī, 1376-1377/1956-57), 4: 1347a.

71 M. b. al-Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 15 vols. (texte repris de l'éd. de Boulac, 1882-1890; Beyrouth: Dār Ṣādir, 1955), 9: 56a.

72 Al-Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1407/1987), 1036a.

point! [suivez] la religion d'Abraham, un *ḥanīf* qui ne fut point parmi les associateurs»: «On dit *aḥnafu* (ici devant être compris comme: droit, *sic*!) pour augurer du bien (ou par euphémisme) à celui qui a un pied bot (*tafā'ulan bi-istiḳāmati*).»⁷³ Les autres sens donnés à *ḥanīf* dans les sources lexicales ont été relevés notamment par S. Bashear, nous ne les reprenons pas ici en détail: celui qui pratique le pèlerinage, le circoncis, etc.⁷⁴

On corrigera la faute de lecture de quelques chercheurs qui leur a fait voir en Mani un *ḥanīf*! L'un d'entre eux écrit: «il était le plus *ḥanīf* des hommes (*kāna aḥnaf al-raḡul*)», et de se référer à Ibn al-Nadīm.⁷⁵ Il faut évidemment lire: *kāna aḥnafa l-rijli*, i.e. il avait un pied déformé, ou une jambe déformée. Un autre commet la même erreur: «The most *ḥanīf* of men», mais en ajoute une seconde: *aḥnaf al-rijāl* (*sic*),⁷⁶ corrigeant ainsi Bayard Dodge, qui avait bien lu (*kāna aḥnafa l-rijli*) et convenablement traduit: «He, moreover, had a deformed foot». ⁷⁷ Dès 1862, mais bien avant certainement, la question avait été réglée par G. Flügel, de vénérée mémoire, qui avait compris que Mani: «*litt an einem einwärtsgedrehten Bein*» (souffrait d'une jambe tournée vers l'intérieur).⁷⁸

Une ambiguïté a subsisté à propos de l'emploi et du sens de *ḥanīf*, notamment dans la littérature polémique entre chrétiens et musulmans, ainsi dans

73 Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā, *Tāj al-'arūs min jawāhir al-Qāmūs*, eds. 'Abd al-Sattār Aḥmad Farāj et al., 40 vols. (Koweït: Wizārat al-I'lām, 1385-1422/1965-2001), 23: 168. Nous n'avons pas trouvé ce passage ad loc. (*ad* Q 2, 135, ou Q 3, 67) dans Ibn 'Arafa, *Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Jalāl al-Asyūṭī, 4 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2008), 1: 173 (*ad* Q 2: 135), 370 (Q 3: 37).

74 S. Bashear, «Ḥanīfiyya and ḥājj», in *Studies in Early Islamic Tradition* (Jerusalem: Hebrew University, 2004), 2-8. P. 5, on corrigera le nom de l'informant tel que donné par S. Bashear. Il n'est pas: «Thābit b. Qatāda», non plus que «Thābit b. Qaṭla» (ainsi dans l'édition de Ibn Durayd, *Jahmarat al-lughā*, 11, 178a, l. 16-17), mais bien le combattant de la guerre sainte et poète murjī'ite Thābit Quṭna, i.e. Abū l-'Alā' Thābit (b. 'Abd al-Raḥmān) b. Ka'b al-'Atakī des Asad b. al-'Atik (tué au combat contre les Turcs. 110/726, près de Amul; *GAS*, 2: 376-377; Van Ess, *TC*, 1: 166-171), qui transmet l'information de son père, lequel la tenait (comme par hasard!) de deux témoins, en l'occurrence deux vieillards: quand les gens de Oman voulaient faire le pèlerinage dans la période préislamique: «Allons faire comme des *ḥanīfs* (*hallumū nataḥannaf*).»

75 Alfred-Louis de Prémare, «Comme il est écrit'. Histoire d'un texte, *Studia Islamica*,» 70 (1989): 46.

76 Gil, «The Creed of Abū 'Āmir», 17.

77 Abū l-Faraj M. b. a. Ya'qūb Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, ed. and trans. Bayard Dodge (New York: Columbia University Press, 1970), 2: 773.

78 Gustav Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*. Aus dem Fihrist des Abū'lfaradsch Muḥammad ben Ishāq al-Warrāḳ, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Ja'kūb an-Nadīm [...] (Leipzig: Brockhaus, 1862), 83 et 100, avec n. 282.

l'épître de 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī au musulman 'Abd Allāh al-Hāshimī (tous deux contemporains du calife al-Ma'mūn, *reg.* 198-218/813-833). *ḥanīf*, *ḥanīfiyya* y apparaissent plusieurs fois, ainsi : « Quand Abraham crut en Dieu et à sa promesse, cela lui fut imputé à justice. Il renonça au ḥanīfisme qui est le culte des idoles (*wa zalla 'ani l-ḥanaḥfiyyati llatī hiya 'ibādatu l-aṣnāmi*) et il devint croyant monothéiste (*wa-ṣāra muwaḥḥidan mu'minan*). Nous trouvons, en effet, « le ḥanīfisme » dans les livres révélés par Dieu pour désigner le culte des idoles (*li-annanā najidu l-ḥanīfiyyata fī kutubi Llāhi l-munazzalati sman li-'ibādati l-aṣnāmi*). » Et notre auteur d'ironiser sur son adversaire musulman pour qui l'islam est *al-dīn al-ḥanīf* !

Le terme *ḥanīf* était employé dans certaines traductions du Nouveau Testament, ainsi *ad Mt 10 : 5 : lā tashukū fī sabīli l-ḥunafā'i...* (Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains).⁷⁹ On y reconnaîtra facilement le grec : Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε/*eis hodoi ethnōn mē apelthēte* (Ne prenez pas le chemin des païens).

3 Des opinions anciennes à de plus récentes concernant les *ḥanīfs*

Dans un article qui fit date, publié en 1940 par N.A. Faris (m. 1968) et H.W. Glidden (m. 1990) sur le développement et la signification du terme coranique *ḥanīf*,⁸⁰ on a distingué cinq catégories d'opinions pour ce qui est des *ḥanīfs* : 1) ils étaient une secte chrétienne ou juive ; 2) ils n'étaient pas une secte et n'avaient pas de culte spécifique ; 3) ils représentaient un mouvement sous influence chrétienne ou juive ; 4) ils représentaient un mouvement arabe indépendant ; 5) ils étaient très liés au sabéens.⁸¹ Nous avons quelque peu corrigé ailleurs l'assignation par ces deux auteurs de tel ou tel chercheur à l'un de ces groupes.⁸²

79 Cité par M. Levy-Rubin, « *Praise or defamation?* », 207, d'après G.B. Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmān al-Hāshimī à Jérusalem vers 820* (Rome : Pont. Istituto Orientale, 1986), 319. Auparavant dans la traduction allemande de Karl Vollers, « *Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D.)* », aus dem Arabischen übersetzt. *ZKG (Zeitschrift für Kirchengeschichte)* 29 (1908) : 40 (pour l'ensemble : 29-71, 197-221).

80 Nabih Amin Faris and Harold Walter Glidden, « *The Development of the Meaning of Koranic Ḥanīf* », *Journal of the Palestine Oriental Society* 19 (1939-1940) : 1-13 ; repris dans Rudi Paret (trans.), *Der Koran* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), 255-268. Nous citons ici d'après cette réimpression.

81 Paret, *Koran*, 255-256.

82 Claude Gilliot, « *Muḥammad, le Coran et les contraintes de l'histoire* », in *The Qur'ān as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden : Brill, 1996), 6-17.

Faris et Glidden eux-mêmes, se basant sur des inscriptions et sur la poésie antéislamique, pensaient que : « le *ḥanīf* coranique avec tout ce qu'il implique doit provenir (*must have come*) par la voie de l'arabe préislamique du dialecte des Nabatéens, dans la langue desquels il signifiait un adhérent d'une branche de leur religion syro-arabe partiellement hellénisée ». ⁸³ Bien que cette hypothèse soit quelque peu du domaine de la spéculation, elle a pu paraître tentante à certains ; ⁸⁴ d'autres l'évoquent sans pour autant la retenir comme étant à l'origine du *ḥanīf* coranique ⁸⁵, ou la qualifient de « solution la plus curieuse à ce jour ». ⁸⁶ Récemment, dans une contribution quelque peu polémique contre « la conception erronée fallacieuse de l'étymologie dans les études coraniques », Walid Saleh a rappelé cette possibilité, entre autres, sans la reprendre à son compte pour autant. ⁸⁷

4 Étymologie(s) du vocable *ḥanīf* et emplois coraniques. De l'analogie ou contamination linguistique

Le Coran a vu le jour dans un milieu et à une époque dans lesquels les idées circulaient, et le syncrétisme y était on ne peut plus répandu. Ainsi que l'a écrit Guy Stroumsa : « Nous savons maintenant que l'Arabie était devenue en quelque sorte, à la fin du sixième siècle, une plaque tournante du Proche-Orient, entre l'empire des Sassanides et celui des Byzantins, sans oublier le royaume chrétien d'Axoum, comme nous le rappelle Glen Bowersock. ⁸⁸ En Arabie, moines, dissidents, missionnaires, soldats, réfugiés et marchands pouvaient permettre, entre autres, la libre circulation des idées religieuses ». ⁸⁹

83 Faris et Glidden, « Koranic *ḥanīf*, » 267 (dans l'original du *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19).

84 Frederick Mathewson Denny, « Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'ān, » *Numen* 24 (1977) : 27, n. 7 : « Although this is somewhat speculative, the possibility is tantalizing ».

85 William Montgomery Watt, *Mahomet à La Mecque*, trans. François Dourveil (Paris : Payot, 1977), 205-206 ; W. Montgomery Watt, « *Ḥanīf*, » in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. III (Leiden : Brill, 1971), 166 ; Rippin, « *Rḥmnn* and the *ḥanīfs*, » 167.

86 Sirry, « Early development, » 347-348.

87 Walid Saleh, « The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies : Muhammad, Paradise, and late Antiquity, » in *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth (Leiden : Brill, 2010), 660, n. 32.

88 Glen W. Bowersock, *The Throne of Adulis : Red Sea wars on the Eve of Islam* (Oxford : Oxford University Press, 2013).

89 Guy G. Stroumsa, « Jewish Christianity and Islamic Origins, » in *Islamic Culture, Islamic*

Quant à celui qui occupa de 1991 à 2008 la chaire d'Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité, Michel Tardieu, il a pu écrire, non sans raison : « L'hénothéisme universalisant qui s'exprime dans les professions de foi abrahamites du paganisme grec a son aboutissement sémitique dans les représentations coraniques de la *millat Ibrâhîm* (2, 135; 3, 95; 4, 125; 6, 161; 16, 123) comme *hanîfyya* (litt. « paganisme ») ». ⁹⁰

Comme l'a rappelé récemment Mun'im Sirry, à la suite de Clare Wilde et Jane Dammen McAuliffe, ⁹¹ l'une des grandes questions est de savoir comment concilier les usages apparemment contradictoires entre le *hanîf* coranique et le *hanpā* syriaque. Or à y regarder de plus près, il semblerait que *hanîf* dans le Coran pourrait avoir deux significations contradictoires, voire plus. ⁹² Il ressortirait donc dans ce cas à la catégorie de l'énantiosème (signifiant contradictoire selon Roland Barthes) ou mot énantiosémique (du grec ancien ἐναντίος, *enantíos*, « opposé », arabe : *didd*, pl. *addād*). ⁹³ On sait que pour al-Mas'ūdī *ḥunafā'* (*hanîf*) « est un mot syriaque qui a été arabisé (*kalima suryānīyya 'urribat*) » ; il l'emploie dans le sens de « païen ». ⁹⁴

À l'issue de son enquête sur le Coran, ⁹⁵ M. Sirry distingue quatre catégories de gens ou idées : 1) celui qui adhère à une religion pure et réelle, 2) la religion naturelle elle-même, 3) une description de la religion d'Abraham vue comme la vraie religion, 4) des gens qui ne sont ni juifs ni chrétiens. ⁹⁶

Contexts : Essays in Honour of Professor Patricia Crone, eds. Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, Robert G. Hoyland and Adam Silverstein (Leiden : Brill, 2015), 79.

90 Michel Tardieu, « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité : le concept de religion abrahamique », *Annuaire du Collège de France* 106 (2005-2006) : 439.

91 Clare Wilde and Jane Dammen McAuliffe, « Religious Pluralism in the Qur'an », in *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 4 (Leiden : Brill, 2004), 402a : « the tension between the apparent Qur'anic meaning and the close Syriac cognate [...] has yet to be explained satisfactorily, particularly with regards to its usage in a Muslim framework. »

92 Sirry, *Early Development*, 346.

93 Salim S. al-Khamash, *Addād : A Study of Homo-Polysemous Opposites in Arabic* (PhD diss. Bloomington : Indiana University, 1991) ; Lidia Bettini, « Didd », in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 1 (Leiden : Brill, 2006), 626-629. Pour les informations données par les lexicographes et les exégètes musulmans, on se référera à Bashear, « Ḥanīfiyya and Ḥajj », 2, 3-8 ; pour les exégètes, à Sirry, « Early Development », 655-664.

94 Al-Mas'ūdī, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Vol. 8 : kitāb al-tanbūh wa-l-ishrāf*, ed. Michael J. de Goeje (Leiden : Brill, 1894), 90, 122 sq., 136 (*kānū 'alā dīn al-ṣābi'a wa ḥiya l-ḥanafiyya*), et glossaire/Maçoudi, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, trans. B. Carra de Vaux (Paris : Imprimerie nationale, 1896), 130-132, 171, 189 traduit : « la religion des Sabéens qui est le paganisme primitif » ; v. à ce sujet les remarques critiques de Watt, « Ḥanīf », 166.

95 Sirry, « Early Development », 369-365.

96 Sirry, « Early Development », 366, ou dans une formulation légèrement différente, 355.

Ce que nous disions plus haut de l'ambiance syncrétiste dans laquelle le Coran s'est progressivement créé prend également tout son sens sur le plan de la langue, si l'on fait appel au phénomène de l'analogie linguistique, appelée aussi contamination linguistique. On entend par contamination linguistique : une « action exercée par un élément sur un autre élément (...) de façon à réaliser un croisement ».⁹⁷ Par exemple, la construction « se rappeler de quelque chose » (incorrecte) résulte de la contamination de « se souvenir de quelque chose » (correcte) et de « se rappeler quelque chose » (correcte). Ou bien, sans faire intervenir les notions d'anomalie ou d'incorrection, on entendra l'analogie linguistique comme « Action assimilatrice qui fait que certaines formes changent sous l'influence d'autres formes auxquelles elles sont associées dans l'esprit et qui détermine des créations conformes à des modèles préexistants ».⁹⁸

C'est ce phénomène d'analogie ou de contamination linguistique qu'a très bien décrit, sans en employer la terminologie, le Père Paul Joüon, s. j. en étudiant le rapport entre l'hébreu *ḥanēf*, le syriaque *ḥanpā* et l'arabe *ḥanīf*. « En hébreu, en araméen juif et en syriaque, la racine ḥnf présente des sens assez variés, mais tous, soit les sens très généraux, soit les sens plus particuliers, ont une nuance péjorative ».⁹⁹ Et l'insigne sémitisant qu'il fut de remarquer que *ḥanīf*, au contraire, « désigne tantôt le païen, tantôt le vrai croyant et notamment le sectateur de la religion d'Abraham ». Ces emplois peuvent paraître contradictoires. Pourtant ils « s'expliquent aisément si l'on considère le sens premier de la racine en arabe, qui est '*inclinare, declinare*' ». Ce sens premier de la racine *ḥnf* n'existe plus qu'en arabe, mais il permet de rendre compte des divers sens de l'hébreu et de l'araméen. En hébreu biblique, comme le montre le Père Joüon, *ḥanēf* signifie toujours « pervers » ou « dépravé », donc qui incline (du mauvais côté) (*declinare*). « De l'idée de 'perversion', 'dépravation', on est passé à celle de 'corruption, souillure', usuelle dans le verbe ». Quant au *ḥanīf*, il est à proprement « celui qui se détourne », selon qu'il se détourne de la vraie religion ou de l'idolâtrie, ce sera alors un « païen » ou un « croyant ».¹⁰⁰

97 Jules Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique* (Paris : P. Geuthner, 1933), s.v.

98 Pris de : Encyclopedie Universelle, « Analogie, » online access through : http://encyclopedie_universelle.fracademic.com/807/ANALOGIE [last accessed 1 May 2018].

99 Paul Joüon, « Υποκριτης dans l'Évangile et hébreu hanef, » *Recherches de sciences religieuses* 20 (1930) : 315.

100 Joüon, « Υποκριτης. » Moubarac, *Abraham*, 153 (à nouveau deux lignes, p. 158), avait qualifié l'explication de Joüon d'ingénieuse, mais sans l'exposer suffisamment. Elle est quasiment restée lettre morte dans la recherche.

5 Conclusion et perspectives

Lu avec des yeux autres que ceux de la foi, le style du Coran paraît tout sauf clair,¹⁰¹ et l'on pourrait dire la même chose de son vocabulaire. Cela est dû en partie au grand nombre de mots d'origine étrangère qui s'y trouvent et aux nouvelles significations qui ont été mises à contribution par son auteur¹⁰² ou par ses collaborateurs.

Les particularités syntaxiques et lexicographiques, ainsi que « la prépondérance des formules rhétoriques », ces dernières faisant partie de son arsenal argumentatif assez singulier, font du Coran un texte assez « incomparable ».¹⁰³ Nous ne disons pas « inimitable », car nous n'adhérons pas au dogme de son « inimitabilité », *i'jāz*.

Les vocables *ḥanīf* et *ummī*¹⁰⁴ font partie de ces mots-là du Coran qui font problème. Tous deux ont en commun, à l'origine, l'idée de gentilité (ici, paganisme; nations non juives גויים/*goyim/ethnoi*). Une fois passés en arabe, dans le Coran ou peu avant lui, ils représentent une illustration du phénomène que les linguistes appellent analogie ou contamination linguistique.

Dans le cas de *ḥanīf*, on est passé dans le Coran du sens originel du *ḥanpā* syriaque (e.g. *Abrahām ḥanpā/Ibrāhīm ḥanīf*, un païen de naissance, mais non idolâtre)¹⁰⁵, à un sens laudatif en arabe, « incliner au bien », donc *secundum quid* « monothéiste » (*muwaḥḥid*).

Pour ce qui est de *ummī*, nous sommes également en présence d'une analogie ou contamination linguistique: passage de gentil/païen à illettré.

101 Gerd-R. Puin, « Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā', » in *The Qur'ān as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden, Brill, 1996), 107: « much of the text... is... far from being as *mubīn* (« clear ») as the Qur'ān claims to be! » John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and methods of Scriptural interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 1, remarque, que la sourate de Joseph (12), souvent présentée comme un exemple unique de récit complet et continu dans le Coran, est tout, sauf claire (*is anything but clear*), sans le recours à une exégèse. Cela est dû en partie au fait que ce récit est elliptique et comporte des allusions à la tradition extra-biblique.

102 Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (Londres: Royal Asiatic Society, 1902), 7: « If the revelations were delivered in 'plain Arabic' and yet many of them remained unintelligible, this was evidently designed as a further proof to their divine origin. The dogmatic portions in particular continue obscure, owing chiefly to the large number of foreign words and new meanings pressed into service. »

103 Mondher Sfar, *Le Coran est-il authentique ?* (Paris: Les Éditions Sfar, 2000), 101.

104 Pour *ummī* appliqué à Muḥammad, v. *supra* sub 11; Gilliot, « Schreib- und/oder Lesekundigkeit, » 297-303.

105 Cristoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Berlin: Hans Schiler, 2007), 56; cf. Rm 4: 9-12; Jc 2: 2: Gn 15: 6.

Dans les deux cas, la transformation du sens a été mise au service d'un theologoumenon, à savoir le monoprophétisme du Coran et de l'islam, avec ses corollaires, à savoir les mythes de la religion des origines (dès le proto-homme mythique, Adam, considéré lui-même comme un prophète) et de la religion abrahamique (à La Mecque).

Le recours à l'étymologie n'est pas forcément un traquenard, si l'on y joint le nécessaire recul scientifique et qu'on n'est pas trop sous l'emprise de la bigoterie; Dame Philologie n'est pas de soi «fallacieuse». Elle révèle souvent des choses qu'un livre «révélé» voudrait cacher ou plonger dans le mystère.

Mais laissons le meilleur pour la fin: et si le mystérieux *Allāh al-šamad* (Q 112¹⁰⁶: 2) n'avait été à l'origine que «le Dieu à la Massue» mentionné dans le mythe ougaritique de Baal (*b'l šmd*: le Baal/Seigneur à la Massue ou selon Franz Rosenthal: «*b'l as the owner of the divine club*»)? C'est en tout cas ce que suggère avec quelque vraisemblance notre collègue Mondher Sfar dans un ouvrage, ô combien rafraîchissant.¹⁰⁷ Il s'est appuyé pour cela sur le savant ès sciences bibliques qu'est Mark Stratton Smith. Ce dernier met en relation une inscription ougaritique avec la célèbre stèle d'Ougarit qui se trouve au Louvre et qui est parfois appelé le «Baal aux foudres».¹⁰⁸ Le mot *šmd* de l'ougaritique a parfois été rapproché de l'arabe *šamada* qui veut dire frapper.¹⁰⁹ Ainsi selon Abū Zayd, c'est-à-dire Sa'īd b. Aws b. Thabit al-Anṣārī, appelé Abū Zayd al-Nahwī (m. 215/830, descendant de Zayd b. Thābit, secrétaire de Muḥammad): «*al-šamd* est le fait de frapper (*al-ḍarb*). On dit: il l'a frappé violemment avec le bâton (*yūqālu: šamadahu bi-l-'asā šamadan*) et il lui a donné du bâton (*wa šamalahu*), s'il l'a frappé avec (*idh ḍarabu bihā*).»¹¹⁰

Le regretté Franz Rosenthal avait déjà remarqué tout cela, comme le souligne M.S. Smith. En effet, sa contribution est très complète et très fouillée, mais elle n'a pas retenu tout l'attention qu'elle méritait. Il avait bien vu que le *šamad* du Coran était: «a survival of a Northwest Semitic religious term».¹¹¹ Il avait en tête

106 Les savants musulmans, dont Fakhr al-Dīn al-Rāzī, sont allés jusqu'à donner vingt noms à cette sourate. Pour ce qui est de quelques traducteurs: Bekenntnis der Einheit (Friedrich Rückert) Le Culte (Blachère), La Pureté (Hamidullah; devenu: Le Monothéisme pur, dans la traduction de Hamidullah révisée pour le Complexe Roi Fahd *sic!*), La Profession de foi (Ameur Ghédira).

107 Mondher Sfar, *L'autre Coran* (Paris: Editions Sophonisbe, 2016), 35, no. 13.

108 Mark S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 1, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1-2 (Leiden: Brill 1994), 338-341.

109 Smith, *Ugaritic Baal Cycle*, 338.

110 al-Zabīdī, *Tāj*, 8: 295a.

111 Franz Rosenthal. «Some Minor Problems in the Qur'an,» in *The Joshua Starr Memorial Volume*. Studies in History and Philology, Jewish Social Studies Publications 5 (New York,

que l'inscription phénicienne Kilamu sur laquelle il se basait était un témoin ougaritique et phénicien.¹¹²

On ne s'étonnera pas que Mondher Sfar ait pu écrire à propos de l'élaboration progressive du Coran: «Il est même bien probable que nous soyons ici en présence d'une école scribale qui avait perfectionné depuis des générations ce genre de rhétorique et qui aurait contribué à mettre en forme le discours coranique apportées par Muḥammad, à moins que celui-ci n'ait été lui-même membre d'une telle corporation avec laquelle il aurait – ou non – continué à collaborer lors de son apotolat.»¹¹³

Dame Philologie est loin de craindre le chômage!

Bibliography

- Anonymous. «Kitāb al-Mabānī.» In *Two Muqadimas to Qur'ānic Sciences*, edited by Arthur Jeffery. Cairo: al-Khānjī, 1954.
- Abū 'Ubayda, Ma'mar b. al-Muthannā al-Taymī al-Baṣrī. *Majāz al-Qur'ān*. Edited by Fuat Sezgin. 2 vols. Cairo: al-Khānjī, 1374-1382/1954-62.
- Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī, *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ*. Edited by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī M. Mu'awwaḍ. 8 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1993.
- Amir-Moezzi, Mohammed Ali, and Etan Kohlberg. «Révélation et falsification: introduction à l'édition du Kitāb al-Qirā'āt d'al-Sayyārī.» *Journal Asiatique* 293, no. 2 (2005): 663-722.
- al-Azharī, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad b. al-Azhar al-Harawī al-Shāfi'. *Tahdhīb al-lughā*. Edited by 'Abd al-Salām M. Hārūn, et al. 17 vols. Cairo: al-Mu'assasa al-miṣriyya al-'amma li-al-ta'līf, 1384-1387/1964-67.
- Bashear, Suliman. «Ḥanīfiyya and Ḥajj.» In *Studies in Early Islamic Tradition* edited by Suliman Bashear, XIV, 1-21. Jerusalem: The Hebrew University, 2004.
- Bettini, Lidia. «Didd.» In *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 1, edited by Kees Versteegh 626-629. Leiden: Brill, 2006.
- Blachère, Régis. *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates*. 3 vols. Paris: G.P. Maisonneuve, 1947-1951.
- Blois, François de. «Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἐθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, no. 1 (2002): 1-30.

The Conference of Jewish Relations (1953), 83. L'ensemble de la contribution, 68-83. La partie qui nous occupe est 2) Qur'ān 122.2: *Aṣ-ṣamad*, p. 72-83.

112 Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 1: 340-341.

113 Sfar, *Le Coran est-il authentique?*, 101.

- Bowersock, Glen W. *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Burton, John. *The Collection of the Qurʾān*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Casanova, Paul. *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*. Paris: Paul Geuthner, 1911-1924.
- Chabbi, Jacqueline. *Les trois piliers de l'islam: lecture anthropologique du Coran*. Paris: Seuil, 2016.
- Chabbi, Jacqueline. *Le Seigneur des tribus: l'islam de Mahomet*. Paris: Noësis, 1997.
- Denny, Frederick Mathewson. «Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qurʾān.» *Numen* 24 (1977): 20-59.
- Donner, Fred. *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge: The Belknap Press, 2010.
- Donner, Fred. «From Believers to Muslims. Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community.» *Al-Abhath* 50-51 (2002-2003): 9-53.
- EQ = *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 vols., edited by Jane Dammen McAuliffe, et al. Leiden: Brill, 2001-2006.
- Ess, Josef van. [TG] = *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1997.
- Faris, Nabih Amin, and Harold Walter Glidden. «The Development of the Meaning of Koranic Ḥanīf.» *Journal of the Palestine Oriental Society* 19 (1939-1940): 1-13.
- Al-Fīrūzābādī, Abū al-Ṭāhir Muḥyī al-Dīn M. b. Yaʿqūb al-Shīrāzī. *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1407/1987.
- Flügel, Gustav. *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Aus dem Fihrist des Abūʾlʿfaradsch Muḥammad ben Iṣḥāq al-Warrāk, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Jaʿkūb an-Nadīm [...], in Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index*. Leipzig: Brockhaus, 1862.
- Gil, Moshe. «The Creed of Abū ʿĀmir.» *Israel Oriental Studies* 12 (1992): 9-57.
- Gilliot, Claude. «Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu.» In *Hadīṭstudien: Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, edited by Rüdiger Lohlker, 77-132. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2009.
- Gilliot, Claude. «Muḥammad, le Coran et les contraintes de l'histoire.» In *The Qurʾān as text*, edited by Stefan Wild, 3-26. Leiden: Brill, 1996.
- Gilliot, Claude. «Narratives.» EQ 3, 516-528.
- Gilliot, Claude. «Poète ou prophète? Les traditions concernant la poésie et les poètes attribuées au prophète de l'islam et aux premières générations musulmanes.» In *Paroles, signes, mythes. Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh*, edited by Floréal Sanagustin, 331-396. Damas: IFEAD, 2001.
- Gilliot, Claude. «Rétrospectives et perspectives. De quelques sources possibles du

- Coran mecquois. (1). Les sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (XIX^e et début du XX^e siècles). » In *Perspectives on Islamic Culture. Essays in Honour of Emilio G. Platti*, edited by Bert Broeckeaert, Stef Van den Branden and Jean Jacques Pérennès, 19-51. Louvain-Paris, Peeters (Les Cahiers du MIDEO, 6), 2013.
- Gilliot, Claude. « Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta'liḥ al-qur'ān*). » In *Das Prophetenḥadīṭ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, edited by Claude Gilliot and Tilman Nagel, 14-39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Gilliot, Claude. « Die Schreib- und/oder Lesekundigkeit in Mekka und Yathrib/Medina zur Zeit Mohammeds. » In *Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, edited by Markus Groß and Karl-Heinz Ohlig, 293-319. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2005.
- Gilliot, Claude. « Un verset manquant du Coran ou réputé tel. » In *En hommage au Père Jacques Jomier, o.p.*, edited by Marie-Thérèse Urvoy, 73-100. Paris: Cerf, 2002.
- Gilliot, Claude, et Pierre Larcher, « Language and Style of the Qur'ān. » *EQ* 3, 109-135.
- Grünbaum, Max. « Miscellen. » *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42 (1888): 45-55.
- Grunebaum, Gustav Edmund von. *Classical Islam: A History, 600 A.D. to 1258 A.D.*, translated by Katherine Watson. London: Allen and Unwin, 1970.
- Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Karachi: Oxford University Press, 1955.
- al-Ḥākim al-Nisābūrī. *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn fī al-ḥadīth*. Edited by M. 'Arab b. Muḥammad Ḥusayn et al. 4 vols. Hyderabad, 1334-1342/1915-1923.
- Hawting, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic To History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Hirschfeld, Hartwig, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1929.
- Ibn 'Arafa, Abu 'Abdallah Muḥammad al-Warḡhamī al-Tūnisī al-Mālikī. *Tafsīr Ibn 'Arafa*. Edited by Jalāl al-Asyūṭī 4 vols. Beirut: DKI, 2008.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Fatḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. 13 vols. Cairo: al-Maṭba'a al-salafiyya, 1379-1390/1960-1970.
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*. Edited by Muḥammad al-Zuhri al-Ghamrāwī. 6 vols. Cairo: al-Maṭba'a al-Maymaniyya, 1313/1895.
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir, al-Ḥusaynī 'Abd al-Majīd Hāshim and 'Umar Hāshim. 20 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1416/1995.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Abū l-Faḍl M. b. al-Mukarram b. 'A. al-Khazraḡī al-Anṣārī al-Ifrīqī al-Miṣrī. *Lisān al-'Arab*. 15 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1955 (text established on the basis of the Būlāq edition, 20 vols., 1300-1308/1882-1890).

- Ibn al-Nadīm, Abū l-Faraj M. b. a. Ya'qūb. *The Fihrist of al-Nadīm*. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Edited and translated by Bayard Dodge. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1970.
- Ibn Sida. Abū l-Ḥasan 'Alī b Ismā'īl al-Andalusī. *al-Muḥkam wa l-muḥīṭ al-a'zam*. Edited by Abd al-Ḥamīd. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1421/2000.
- al-Jawharī, Abū Naṣr Ismā'īl b. Ḥammād al-Turkī al-Fārābī. *al-Ṣiḥāḥ [Tāj al-lughā wa ṣiḥāḥ al-'arabiyya]*. Edited by A. 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār. 6 vols. Cairo: Maṭābi' Dār al-K. al-K. al-'arabī, 1376-1377/1956-57; reprint Beirut: Dār al-'Ilm li-l-malāyīn, 1979.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 1937.
- Joüon, Paul. « Ὑποκριτής dans l'Évangile et hébreu hanef. » *Recherches de Sciences Religieuses* 20 (1930): 312-316.
- Juynboll, Gautier H.A. « Shu'ba b. al-Ḥadjdjādī. » In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. ix, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Leiden: 1997, 510-511.
- Juynboll, Gautier H.A. « Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) and His Position among the Traditionists of Baṣra. » *Le Muséon* 111 (1998): 187-226.
- Juynboll, Gautier H.A. « al-Sha'bī. » In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. ix, vol. ix, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Leiden: Brill, 1997, 162-163.
- Juynboll, Gautier H.A. *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden: Brill, 2007.
- Juynboll, Gautier H.A. « The Role of the Mu'ammārūn in the Early Development of the *isnād*. » *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81 (1971): 155-175, repr. in Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic ḥadīth* (Aldershot: Variorum, 1996), VII.
- Juynboll, Gautier H.A. *Studies on the Origins and Uses of Islamic ḥadīth*. Aldershot: Variorum, 1996.
- Juynboll, Gautier H.A. *Muslim Tradition: Studies on Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- al-Khamash, Salim S. "Aḍḍād: a Study of Homo-Polysemous Opposites in Arabic." PhD diss. Bloomington, IN: Indiana University, 1991.
- Lane, Edward William. [*Madd al-Qāmūs*] *An Arabic-English Lexicon*. 2 vols. Cambridge: Islamic Texts Society Trust, 1984 (The original edition, 8 vols., London 1863-1874 and Supplements for 7 and 8, 1877-1893).
- Laurent, Annie, dirigé par. *Vivre avec l'islam*. Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet. Versailles: Éditions Saint-Paul, 1996.
- Levy-Rubin, Milka. « *Praise or defamation?* On the Polemical Usage of the Term ḥanīf among Christians and Muslims in the Middle Ages. » *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003): 202-224.
- Maṣūūdī [= al-Mas'ūdī]. *Le Livre de l'Avertissement et de la revision*. Translated by B. Carra de Vaux. Paris: Imprimerie nationale, 1896.

- Marouzeau, Jules. *Lexique de la terminologie linguistique*. Paris: P. Geuthner, 1933.
- al-Mas'ūdī. *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*. Vol. 8 *Kitāb al-tanbīh wa-l-ishrāf*. Edited by Michael J. de Goeje. Leiden: Brill, 1894.
- Michaelis, Johann David. *Supplementa ad Lexica Hebraica*. 6 vols. Göttingen: Johann Georg Rosenbusch, 1792.
- al-Mizzī. *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*. Edited by Bashshār 'Awwād Ma'rūf. 35 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1400-1404/1980-1985.
- Moubarac, Youakim. *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*. Paris: J. Vrin, 1958.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*, 2. Auflage, edited by Friedrich Schwally, 3 vols. Leipzig: Dietrich, 1909-1938.
- Nöldeke, Theodor. *The History of the Qur'ān*. Edited and translated by Wolfgang H. Behn. Leiden: Brill, 2012. Arabic trans. of this work by Georges Tamer. *Ta'rikh al-Qur'ān*. Beirut: Konrad-Adenauer Stiftung, 2005.
- Paret, Rudi (trans.). *Der Koran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Prémare, Alfred-Louis de. « L'islam comme monoprophétisme. » In *Vivre avec l'islam. Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, edited by Annie Laurent 150-162. Versailles: Éditions Saint-Paul, 1996.
- Puin, Gerd-Rüdiger. « Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā'. » In *The Qur'ān as Text*, edited by Stefan Wild, 109-135. Leiden: Brill, 1996.
- al-Qurṭubī. *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, 2nd edition. Edited by Aḥmad 'Abd al-'Alīm al-Bardūnī et Ibrāhīm Aṭfayyish. 20 vols. Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 1372-1387/1952-1967.
- Reeth, Jan M.F. van. « Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents: Montan et Mani. » In *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, edited by Daniel de Smet and Mohammad Ali Amir-Moezzi 109-113. Paris: Cerf, 2014.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur'ān and its Biblical Subtext*. London: Routledge, 2010.
- Rippin, Andrew. « RḤMNN and the Ḥanīfs. » In *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, edited by Wael B. Hallaq and Donald P. Little 153-168. Leiden: Brill, 1991.
- Rippin, Andrew. « Ubayy b. Ka'b. » In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. x, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2000, 764-765.
- Rosenthal, Franz. « Some Minor Problems in the Qur'an. » In *The Joshua Starr Memorial Volume. Studies in History and Philology*. New York: The Conference of Jewish Relations (Jewish Social Studies Publications, 5), 1953.
- Rubin, Uri. « Ḥanīfiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of dīn Ibrāhīm. » *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 85-103.
- Rückert, Friedrich. *Der Koran, in der Übersetzung von Friedrich Rückert*, third edition. Edited by Hartmut Bobzin. Würzburg: Ergon, 2000.
- Saleh, Walid. « The etymological fallacy and Qur'anic studies: Muhammad, paradise,

- and late antiquity.» In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, edited by Angelika Neuwirth 649-698. Leiden: Brill, 2010.
- Sfar, Mondher. *L'autre Coran*. Paris: Editions Sophonisbe, 2016.
- Sfar, Mondher. *Le Coran est-il authentique?* Paris: Les Éditions Sfar (diffusion Cerf), 2000.
- Sirry, Mun'im. «The Early Development of the Quranic ḥanīf.» *Journal of Semitic Studies* 59, no. 2 (2011): 349-355.
- Smith, Mark Stratton. *The Ugaritic Baal Cycle, 1*, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-I-2. Leiden: Brill 1994.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. *Het Mekkaansche Feest*. Leiden: Brill, 1880.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. «Une nouvelle biographie de Mohammed.» *Revue de l'histoire des religions* 30 (1894): 48-70, 149-178 [= recension de Hubert Grimme, *Mohammed*, vol. 1, 1892].
- Sprenger, Aloys. *Das Leben und die Lehre des Mohammeds*. 3 vols. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869.
- Stroumsa, Guy G. «Jewish Christianity and Islamic Origins.» In *Islamic culture, Islamic Contexts: Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, edited by Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, Robert G. Hoyland and Adam Silverstein 72-96. Leiden: Brill, 2015.
- al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 4 vols. en 2. Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb, 1974-1975.
- al-Ṭabarī. *Annales*. Edited by Michael J. de Goeje, Jacob Barth, Theodor Nöldeke et al. 3 vols. (en 16 parties). Leiden: Brill, 1879-1901.
- Tardieu, Michel. «Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité: Le concept de religion abrahamique.» *Annuaire du Collège de France* 106 (2005-2006): 435-440.
- al-Ṭayālīsī. *al-Musnad*. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-niẓāmiyya, 1321/1903.
- Torrey, Charles Cutler. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933.
- al-Tirmidhī. *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī and Ibrāhīm 'Aṭwah 'Awād. 5 vols. Cairo: Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1357-1381/1938-1962.
- Vollers, Karl. «Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D.), aus dem Arabischen übersetzt.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908): 29-71, 197-221.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford, London: Oxford University Press, 1977.
- Watt, William Montgomery. *Mahomet à La Mecque*. Translated by François Dourveil. Paris: Payot, 1977.
- Watt, William Montgomery. «Ḥanīf.» In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. III, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs 165-166. Leiden: Brill, 1971.

- Wellhausen, Julius. *Skizzen und Vorarbeiten. Vol. 3: Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer, 1887.
- Wellhausen, Julius. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Walter de Gruyter, 1927.
- Wilde, Clare, and Jane Dammen McAuliffe. « Religious Pluralism in the Qurʾān. » *EQ* 4, 398-419.
- al-Zajjāj. *Maʿānī al-Qurʾān wa iʿrābuh*. Edited by ʿAbd al-Jalīl ʿAbduh Shalabī. 5 vols. Beirut: ʿĀlam al-kutub, 1408/1988.
- Zellentin, Holger Michael. *The Qurʾān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- al-Zabīdī, al-Sayyid Muḥammad Murtaḍā M. b. M. al-Ḥusaynī. *Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-Qāmūs*. Edited by ʿAbd al-Sattār Aḥmad Farāj et al. 40 vols. Kuwait: Wizārat al-ʿIlām, 1385-1422/1965-2001.