

# MYTHE, RECIT, HISTOIRE DU SALUT DANS LE COMMENTAIRE CORANIQUE DE TABARI<sup>1</sup>

PAR

G. 3. 29.

CLAUDE GILLIOT\*

1. De prime abord, il pourrait paraître paradoxal d'en appeler à un commentaire coranique comme celui de Tabari (m. 310/923) pour réfuter l'idée autrefois tenace, mais rejetée depuis plusieurs décennies, d'un Orient qui ne change pas<sup>2</sup>. Toutefois cette opinion continue à réapparaître périodiquement, et ce pour deux raisons. La première, c'est que cet Orient est, avec l'orbe hellénistique, l'un des terreaux de notre civilisation, et que les sociétés aiment retrouver à l'état prétendument «pur» les mythes sur lesquels elles se sont édifiées; elles n'en voient ainsi que mieux, croient-elles, et ce dont elles sont issues, et le chemin qu'elles ont parcouru en direction du «progrès», conscientes qu'elles sont d'avoir soi-disant quitté le *muthos* pour le *logos*, tout en gardant

\* Professeur à l'Université de Provence.

<sup>1</sup> Version modifiée du chapitre X de notre thèse pour le doctorat d'Etat: *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le Commentaire de Tabari*, Paris, Université Paris-III, la Sorbonne Nouvelle, 1987, p. 470-96. Il n'a pas été repris dans notre ouvrage: *Langue, exégèse et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, Vrin («Etudes musulmanes», XXXII), 1990, 320 p. [ci-après *Elt*]. On trouvera la clé des abréviations et les références bibliographiques dans cet ouvrage, p. 281-308, ainsi que les personnages des chaînes de garants dans l'index, p. 309-14. L'abréviation Tr. renvoie au numéro d'ordre des traditions dans le Commentaire de Tabari, éd. Šākir. V. nos remarques sur l'historiographie de Tabari in «Récit, mythe et histoire chez Tabari. Un vision mythique de l'histoire universelle», *Mideo*, 21 (1993), p. 277-78, et l'ensemble p. 277-89.

<sup>2</sup> W.F. Albright, «Islam and the religions of the ancient Orient», *JAOS*, 60 (1940), p. 283-84: l'historien de la civilisation et l'historien des religions doivent rejeter avec énergie la conception d'un Orient qui ne change pas. L'A. analyse un certain nombre de figures qu'on retrouve dans l'hagiographie coranique et musulmane et qui ne remontent pas directement au Proche-Orient ancien, p. 287 *sqq.* Il en conclut que religieusement l'islam est une partie intégrante de la tradition judéo-chrétienne et qu'il est peu redevable directement aux religions de l'Orient ancien, p. 301.

la nostalgie du *muthos*, c'est-à-dire de la période d'avant le «drame» de la «séparation et de la distinction», de l'arrachement à l'unité de l'être. La deuxième raison tient à certaines des sociétés «orientales» elles-mêmes, et en particulier à la société arabo-musulmane, qui se donnent à voir à l'observateur non critique comme fidèles non seulement à leurs origines, mais même à la source d'un plan divin sur l'être et sur l'univers. L'islam, en particulier, se veut être une *restauratio ad integrum* de ce qui aurait été «corrompu» et «falsifié» par des groupes qui auraient été infidèles au pacte que Dieu aurait contracté avec Adam et qu'il aurait réitéré avec lui.

Or l'évolution des groupes religieux, tout au moins de ceux d'entre eux dont le destin n'a pas été trop tôt interrompu, est l'histoire d'une transformation qui les fait passer de la conscience mythique à la conscience réflexive, du *muthos* fondateur au *logos* institutionnel. Ainsi, pour le judaïsme, cette modification se laisse observer, en termes littéraires, dans la différence qui sépare et unit la Bible et le Talmud. Cette mutation apparaît à Jérusalem dans la substitution du scribe et du Rabbi au prophète; et déjà dans certains textes des prophètes de l'exil affleurent des accents «rabbiniques». Ce passage à la conscience réflexive appert, en particulier, dans le midrach qui est «l'articulation féconde entre le rationnel et l'imaginaire»<sup>3</sup>.

2. Pour l'islam, on a distingué entre le fait coranique et le fait arabo-islamique, pour marquer l'évolution intervenue entre le moment prophétique et la légitimation d'une société par les divers instruments du savoir et de la connaissance<sup>4</sup>. Les juristes-théologiens, les sermonnaires (*quṣṣāṣ*), les exégètes et les traditionnistes ont eu, en particulier, à travailler sur des matériaux archaïques hérités ou empruntés par Muḥammad, dans le Coran ou dans la *sunna*, aux sociétés du Proche-Orient. Bien plus, ils ont illustré et interprété les narrations ou les allusions coraniques par d'innombrables traditions ou récits, beaucoup plus développés et détaillés, ce qu'on appelle les légendes juives ou non

<sup>3</sup> A. Abecassis, «Le Midrach entre le Mythos et le Logos», *Etudes Philosophiques*, 1984/2, p. 189.

<sup>4</sup> M. Arkoun, *La pensée arabe*, Paris, PUF (Que sais-je?), 915, 1975, p. 5 sqq, 24 sqq/1991<sup>4</sup>, éd. mise à jour, p. 7 sqq., 26 sqq.

juives (chrétiennes, arabes chrétiennes, arabes, persanes, etc.). La réticence actuelle de quelques chercheurs à aborder ce problème des influences, et qui les conduit parfois à parler de «mentalité insulaire»<sup>5</sup> des Arabes de la Péninsule à l'époque de Muḥammad, provient probablement du fait que la question est mal posée. Elle doit être considérée dans le cadre de «la créativité suscitée par le syncrétisme», comme l'a bien montré Mircea Eliade<sup>6</sup>.

On se serait attendu à ce qu'un commentaire coranique eût le moins recours possible aux légendes juives et chrétiennes (*isrā'iliyyāt*)<sup>7</sup> et, plus généralement, au fond mythique de la région pour commenter le Coran. Or non seulement il n'en est rien, et le Commentaire de Tabari fourmille de ces récits, mais encore ces traditions, réinterprétées dans un autre cadre, suscitent une créativité renouvelée et servent à étayer les assises de la nouvelle religion.

3. Il ne saurait être question, dans le cadre de ce travail, de traiter de l'ensemble des légendes bibliques et extra-bibliques dans le Commentaire de Tabari. Cet objet, à lui seul, devrait être étudié en soi<sup>8</sup>. Nous

<sup>5</sup> Nous faisons allusion, en particulier, à une communication faite par Mme Jacqueline Chabbi à la séance du 15 novembre 1985 de la Société Asiatique, l'intitulé en était: «Réflexions sur quelques faits de mentalité en Arabie occidentale au début du VII<sup>ème</sup> siècle», cf. *JA*, CCLXXIV (1986), p. 473. L'ancienne école orientaliste souvent mieux formée aux langues anciennes, en particulier, à l'hébreu et au syriaque, ne pouvait pas rester insensible aux problèmes des «influences». Il se peut aussi qu'il y ait dans ce refus d'aborder la question des «emprunts» et de «l'épidémiologie des idées» un présupposé panstructuraliste. Les cultures, quelles que soient leur originalité et leur créativité, ne sont pas des monades. Cela dit, les mythes et les *topoi* étant réappropriés d'une culture à une autre sont «recrétés» *secundum quid*. V. Cl. Gilliot, «Muḥammad, der Koran und der Zwang der Geschichte» [«Muḥammad, le Coran et les «contraintes de l'histoire»], *Internationales Symposium: Der Koran als Text*, Bonn, 17-21 novembre 1993, à paraître dans les actes du Colloque, Leyde, Brill, 1995.

<sup>6</sup> M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, Paris, 1981, p. 364, et tout le chap. XXVI: Syncrétisme et créativité à l'époque hellénistique: la promesse du salut, p. 267-93.

<sup>7</sup> V. Meir J. Kister, «Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā haraja. A Study of an early tradition», *IOS*, II (1972), p. 215-39; réimpr. in *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1980, n° XIV.

<sup>8</sup> On trouvera une bibliographie exhaustive dans H. Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen, 1982. Malgré les recherches de plusieurs de nos correspondants à Vienne, nous n'avons pas pu trouver la trace de Max Huss (Engel), *Die Berichte Tabaris über die biblische Geschichte verglichen mit den*



avons donc choisi le passage du Commentaire où Abū Ġa'far explique trois versets du Coran qui sont au confluent de plusieurs canaux composites, à savoir 2, 258-260. Ces versets, de plus, sont unifiés autour d'un thème, celui de la résurrection:

2, 258: «N'as-tu pas vu celui qui a discuté avec Abraham au sujet de ton Seigneur; parce que Dieu lui avait donné la royauté. Abraham lui dit: 'Mon Seigneur est celui qui fait vivre et qui fait mourir'. Il répondit: 'C'est moi qui fais vivre et qui fais mourir!' Abraham dit: 'Dieu fait venir le soleil de l'Orient, fais-le donc venir de l'Occident!' Celui qui ne croyait pas fut confondu: Dieu ne dirige pas le peuple injuste».

2, 259: «Et celui qui passa auprès d'une cité? Celle-ci était vide et effondrée. Il dit: 'Comment Dieu la fera-t-il revivre après sa mort?' Dieu le fit mourir cent ans; il le ressuscita ensuite, puis il lui dit: 'Combien de temps es-tu resté là?' Il répondit: 'J'y suis resté un jour ou une partie d'un jour'. Dieu dit: 'Non, tu y es resté cent ans. Regarde ta nourriture et ta boisson: elles ne sont pas gâtées. Regarde ton âne – nous faisons de toi un signe pour les hommes – regarde les ossements: voilà comment nous les réunirons, puis nous les revêtirons de chair'. Devant cette évidence, l'homme dit: 'Je sais que Dieu est puissant sur toute chose'».

2, 260: «Abraham dit: 'Mon Seigneur! montre-moi comment tu rends la vie aux morts'. Dieu dit: 'Est-ce que tu ne crois pas?' Il répondit: 'Oui, je crois, mais c'est pour que mon cœur soit apaisé'. Dieu dit:

*jüdischen Quellen*, Dissertation, Vienne, 1898, indiqué par Schwarzbaum, *op. cit.*, p. 40. On trouvera une étude des Vies des prophètes selon Tabari, essentiellement dans les Annales, dans Tilman Nagel, *Die Qisas al-anbiyā'. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn, 1967, p. 16-79. Il faut y ajouter depuis les travaux de Meir J. Kister et Heribert Busse, notamment Kister, «Legends in *tafsīr* an *ḥadīth* Literature: The Creation of Ādam and Related Stories», in A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 82-114; Id., «Ādam: A Study of some Legends in *tafsīr* and *ḥadīth* Literature», *IOS* (Jérusalem), XIII (1993), p. 113-74, dont une partie est reprise de la contribution précédente; Busse, «Der Islam und die biblischen Kultstätten», *Der Islam*, 42 (1966), p. 113-47; Id., «Tempel, Grabeskirche und Ḥaram aš-Šarīf. Drei Heiligtümer und ihre Gegenseitigen Beziehungen in Legende und Wirklichkeit», in H. Busse-G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1987 (27 p. du tiré-à-part); Id., «Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba. An account of their interrelation in Islamic times», in M. Sharon (ed.), *The Holy Land in History and Thought*, Leyde, 1988, p. 236-46. H. Busse travaille actuellement sur les manuscrits et les éditions des *Qisas al-anbiyā'* d'at-Ta'labī.

'Prends quatre oiseaux; découpe-les et mets un morceau sur chaque montagne, puis appelle-les: ils accourront vers toi. Sache que Dieu est puissant et sage'» (Pour ce verset, trad. Masson, modifiée par nous.).

Ces trois péripécies vont être pour Tabari l'occasion d'établir une véritable typologie de la soumission à Dieu et de la «rébellion» contre lui par l'intermédiaire de traditions rapportées. La transmission de ces récits joue ici un rôle qu'il nous faudra préciser. Nous nous trouvons en face de plusieurs niveaux de lecture du mythe de la résurrection. Tout d'abord la lecture qu'en fait Muḥammad lui-même dans ce passage coranique, sous la forme de trois apologues très sobres et très brefs. Le premier et le troisième sont associés à la figure d'Abraham, le deuxième met en scène un héros anonyme. Dans le premier, au héros croyant, est opposé un «anti-héros», le potentat mécréant, Dieu n'y figure que comme actant secondaire, par la mention que le héros fait de lui à la fin du verset. Dans le deuxième et le troisième récit, les deux actants sont le héros et Dieu. Enfin il faut noter dans le deuxième récit l'importance de la cité, symbole de résurrection, alors même qu'elle est détruite, et dans le troisième apologue le vieux rite d'alliance du passage entre les animaux partagés, devenu ici symbole de résurrection.

C'est la sobriété même du texte coranique, voire l'aspect primaire de certains de ses passages, faute d'informations savantes suffisantes, et son enracinement dans un fond mythique ancien qui vont conduire notre exégète à citer de nombreuses, et parfois très longues, traditions sur ces trois versets.

### I) Dieu maître de la vie et de la mort: l'apologue du croyant et du potentat mécréant

4. Tabari rapporte huit traditions d'inégale longueur sur 2, 258. Les deux plus importantes remontent à Zayd b. Aslam al-'Adawī (Suivant, m. 136/753) et à son fils 'Abdarrahmān (m. 182/798). La première provient du *Tafsīr* de 'Abdarrazzāq (b. Hammām, m. 211/827)/Ma'mar (b. Rāšid, m. 154/770), par la voie suivante: al-Ḥasan b. Yaḥyā (al-'Abdī, m. 263/876)<sup>9</sup>/ 'Abdarrazzāq/ Ma'mar b. Rāšid/Zayd b. Aslam. La

<sup>9</sup> Abū 'Alī b. a. r-Rabī' al-Ġurġānī qui habita à Bagdad, v. 77, II, p. 324-25.



seconde chaîne est l'une des plus fréquentes dans le Commentaire de Tabari: Yūnus b. 'Abdal'a'lā al-Miṣrī (m. 264/877)/'Al. b. Wahb (m. 197/812)/'Ar. b. Zayd b. Aslam al-Madanī. Le *Tafsīr* d'Ibn Zayd est l'une des sources les plus fréquentes du Commentaire de Tabari<sup>10</sup>. La première de ces traditions est la suivante:

«Le premier potentat (*ḡabbār*) sur terre fut Nemrod. En ce temps-là, les gens allaient le voir en quête de provende. Abraham fut des leurs. Quand les gens passaient devant Nemrod, il leur demandait: 'Qui est votre Seigneur?

– C'est toi, répondaient-ils.

– Qui est ton Seigneur? demanda-t-il à Abraham, lorsqu'il passa devant lui.

– C'est celui qui fait vivre et qui fait mourir, répondit Abraham.

– C'est moi qui fais vivre et qui fais mourir, dit Nemrod.

– C'est Dieu qui fait venir le soleil de l'Orient, fais-le donc venir de l'Occident!

C'est alors que fut confondu celui qui ne croyait pas.

– Renvoyez-le sans provende, dit Nemrod.

Abraham s'en retourna chez les siens. Passant près d'une colline de sable blanchâtre, il se demanda s'il ne devait pas prendre un peu de ce sable pour le rapporter aux siens, afin qu'ils fussent de bonne composition à son retour. Il en prit donc et s'en fut chez les siens. [De retour chez lui], il déposa ses effets et s'endormit. Dans l'entretemps, sa femme s'approcha de ses effets et les ouvrit; elle y trouva la meilleure provende qui se puisse voir. Elle lui en fit un plat et le lui apporta. Comme sa famille lui avait assuré qu'il n'y avait plus de provende, il demanda:

– D'où vient cela?

– De la provende que tu as rapportée, répondit sa femme.

Il sut alors que Dieu avait pourvu à ses besoins et l'en loua.

Puis Dieu dépêcha un ange auprès du potentat, lui enjoignant de croire en lui [s'il voulait] qu'il le maintînt en sa royauté. Nemrod répondit: 'Y

<sup>10</sup> Tab, V, p. 433-436, Tr. 5875-5876. La première de ces chaînes est l'*isnād* 12 de Horst, p. 301; la seconde est le n° 20 de Horst, p. 305; v. Gilliot, *La sourate al-Baqara dans le commentaire de Ṭabarī*, Thèse pour le doctorat de 3ème cycle, Université Paris III, 1982, p. 265 sq., 277 sq. Cf. Id., *Elt*, p. 28-29: où l'on corrigera la chaîne, *leg.* 'Ar b. Zayd b. Aslam et non Zayd b. Aslam.

a-t-il un autre seigneur que moi?' L'ange vint une deuxième fois et Nemrod refusa encore de croire. L'ange revint encore une troisième fois et Nemrod refusa de même. L'ange lui dit alors: 'Rassemble tes troupes d'ici à trois jours!' Le potentat rassembla ses troupes et Dieu ordonna à l'ange de déverser sur lui toutes sortes de mouchérons. Le soleil se leva, mais ils ne le virent pas, tant était grand le nombre de ces mouchérons. Dieu les envoya sur eux, ils s'attaquèrent à leur chair et burent leur sang, ne laissant que les os. Quant au roi, il resta indemne de tout cela. Mais Dieu lui envoya un moucheron qui lui rentra dans une narine. Le roi demeura ainsi quatre cents ans. [C'était comme si on lui] frappait la tête à coups de gourdin. Le voyant se frapper la tête des deux mains, les gens avaient pitié de lui. Il était resté potentat pendant quatre cents ans et Dieu le tourmenta pendant quatre cents ans, la même durée que celle de sa royauté (*ka-mulkihi*), puis il le fit mourir. C'est celui-là même qui avait construit une tour qui s'élevait jusqu'au ciel et dont Dieu sapa les assises. C'est lui dont Dieu a dit: 'Dieu a sapé les assises de leur édifice' (16, *Naḥl*, 26)».

5. La deuxième tradition, celle d'Ibn Zayd, a le même cadre et les mêmes thèmes, mais renferme des détails différents: La scène se passe à Mossoul. Irrité par la réponse d'Abraham, Nemrod renvoie tout le monde. N'ayant pas été remplis de froment, les deux sacs à grain d'Abraham s'agitent. Abraham pense alors à ses fils Ismaël et Isaac qui seront tristes de le voir rentrer bredouille. Il remplit les deux sacs de sable de rivière. De retour chez lui, éreinté, tombant de fatigue, Abraham s'endort. Sa femme ouvre l'un des deux sacs à grain et y découvre de la fleur de farine. Elle en prend, en fait une pâte qu'elle cuit pour donner à manger à Abraham.

L'ensemble de la première tradition est rapporté également par Tabari dans ses *Annales*; il en cite à nouveau la seconde partie sur 16, 46. L'épisode de la tour et de sa destruction, mis en relation avec Nemrod, réapparaît aussi sur 14, *Ibrāhīm*, 26<sup>11</sup>. Ces répétitions ne sont pas

<sup>11</sup> Cf. *Annales*, I, p. 319-20/I, p. 287-288/*The History of al-Ṭabarī*, II, *Prophets and Patriarchs*, translated and annotated by W. M. Brinner, Albany, SUNY, 1987, p. 105-07; Tab, XIV<sup>2</sup>, p. 97, sur 16, 26, avec un *isnād* légèrement différent, mais qui est aussi l'une des voies du *Tafsīr* de 'Abdarrazzāq/Ma'mar: al-Muṭannā (b. Ibr.)/Ishāq (b. al-Ḥaḡḡāḡ ar-Rāzi)/'Abdarrazzāq/Ma'mar/Zayd b. Aslam, c'est l'une des variantes de l'*isnād* 12;



fortuites, elles visent à un effet certain: enraciner dans l'esprit de l'auditeur ou du lecteur l'*exemplum* du type et de l'anti-type: celui de l'ami de Dieu (*ḥalīl Allāh*) qui croit, se soumet à lui et prêche cette soumission; celui de «l'ennemi de Dieu», le potentat rebelle qui refuse de reconnaître qu'il n'y a de seigneurie que divine. Ce que nous considérons comme mythe est, dans l'esprit de Tabari, histoire, comme le montre la façon dont il introduit les traditions sur Nemrod dans ses *Annales*: «Revenons maintenant au récit sur l'ennemi de Dieu et d'Abraham, Nemrod fils de Kush (Kūš), fils de Canaan (Kan'ān), fils de Cham (Hām), fils de Noé [en Mas'ūdī, § 74: fils de Canaan, fils de Sennachérib, le premier Nemrod, fils de Kush, fils de Cham...] qui qualifia de mensonge la révélation qu'Abraham tenait de Dieu et qui, dans son ignorance, enhardi par la clémence de Dieu à son égard, rejeta le conseil qu'Abraham lui donnait...lorsqu'il se rebella contre son Seigneur malgré la fortune dont Dieu l'avait comblé»<sup>12</sup>.

Il y a une profonde unité entre Tabari historien et Tabari commentateur du Coran. Le commentaire *ad litteram*, avec son aspect éclaté risque de nous le faire oublier. Les récits-traditions, surtout ceux qui touchent à la genèse du monde (*al-mubtada'*), à l'histoire des prophètes, aux informations sur les anciens (arabes, non arabes, juifs, chrétiens et gentils) tissent un lien entre les deux œuvres. Paradoxalement, leur aspect éclaté constitue leur force de persuasion et leur puissance unificatrice. Leur mobilité même permet qu'ils puissent être réemployés et répétés en des lieux divers. Leur répétition finit par enraciner dans la mémoire du groupe une véritable typologie qui est au service de l'écriture d'une histoire du salut. Celle-ci est lue non seulement dans le Coran, mais aussi dans les «récits des anciens». Dès lors, des traditions qui, de notre point de vue, sont mythiques, servent de clef exégétique et de

cf. 'Abdarrazzāq, *Tafsīr*, éd. Muṣṭafā Muslim Muḥammad, Riyad, Maktabat ar-Ruṣd, 1401/1989, I, p. 105-106, avec la même chaîne à partir de 'Abdarrazzāq; Tabari renvoie, p. 96 à la sourate 14; Tab, XIII<sup>2</sup>, p. 245, sur 14, *Ibrāhīm*, 26. Selon d'autres traditions, il s'agit de Nabuchodonosor, XIII<sup>2</sup>, p. 244. Pour le moucheron, on notera que la légende arabe fait mourir Nabuchodonosor de la même manière que la légende juive, Titus, cf. B. Heller, «Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane», *REJ*, 85 (1928), p. 118. Pour Nemrod et le moucheron, v. B. Heller, «Namrūd», *EP*<sup>1</sup>, III, 901b, ou *SEI*, p. 437-38; J. Knappert, *Islamic Legends*, Leyde, 1985, I, p. 76-77.

<sup>12</sup> *Annales*, I, p. 319/I, p. 287/*The History of al-Ṭabarī*, II, *op. cit.*, p. 105

grille herméneutique pour la lecture des grands événements de l'histoire de l'humanité. C'est celle de l'opposition entre la soumission à Dieu et la rébellion contre sa Loi. Le programme, dans le Commentaire du Coran, tout comme dans les *Annales*, c'est la restauration de «la foi des anciens jours»<sup>13</sup>, de la foi des pères, la foi de «l'ami de Dieu» opposée à la rébellion de l'anti-type, Nemrod, le potentat qui refuse de reconnaître la seigneurie divine.

6. Le sens de la typologie est souvent précisé par une tradition plus courte. C'est le cas ici, dans une tradition de Muḡāhid (b. Ḡabr, m. 104/722): «Quatre hommes ont régné sur terre, en Orient et en Occident; deux d'entre eux étaient croyants et deux étaient impies. Les croyants étaient Salomon, fils de David, et Alexandre (m. à m. le Bicornu, *Dū l-qarnayn*). Les impies étaient Nabuchodonosor et Nemrod fils de Canaan»<sup>14</sup>. Nemrod a été intégré parmi les *awā'il* comme symbole de la tyrannie, par Abū Hilāl al-'Askarī (m. post 400/1010)<sup>15</sup>.

Nous ne reprendrons pas ici la question des origines juives de ces traditions, cela a déjà été traité ailleurs<sup>16</sup>. Si Tabari ne donne aucun avis

<sup>13</sup> C'est l'une des paroles du cantique de Martineau «O Marie, ô Mère chérie!». Pour cette question dans la *Sīra*, cf. J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, Oxford, Oup, 1978, p. 49.

<sup>14</sup> Tab, V, p. 433, Tr. 5874. Cf. Muḡāhid, I, p. 115 et p. 346, sur 16, 26: se contente de dire qu'il s'agit de Nemrod fils de Canaan. Cela n'a rien d'étonnant. En effet, G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentar Muḡāhid b. Ḡabrs*, Dissertation, Giessen, 1969, a montré qu'on ne pouvait reconstruire le Commentaire de Muḡāhid à partir des matériaux dont nous disposons, cf., en particulier, p. 225-26. Le Commentaire édité sous son nom n'est qu'une «recension» parmi d'autres. Le symbole de la *hybris* de Nemrod est son ascension, et son vol a une analogie avec celui du Šāh Kai-Kawūs, tel que décrit par Firdawsī; v. *Le Livre des rois*, trad. J. Mohl, 1876, II, p. 31-38: «Kaous est tenté par Iblis, et vole vers le ciel».

<sup>15</sup> V. Abū Hilāl al-'Askarī, *K. al-Awā'il*, éd. M. al-Miṣrī et Walīd Qaṣṣāb, Damas, 1975, II, p. 188.

<sup>16</sup> Cf. Sidersky, p. 31-35, 39-42. Toutefois cet ouvrage, souvent cité en France, ne peut être utilisé qu'avec prudence, cf. les sévères critiques de B. Heller, «La Légende biblique dans l'islam. Récents travaux et nouvelles méthodes de recherches», *Rej*, 1934, p. 8-17, pour la légende de Nemrod et Abraham, p. 10. La légende juive de Nemrod et d'Abraham est traitée de façon exhaustive par Max Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leyde, 1893, p. 89-132, pour Nemrod, en particulier, p. 96-98. Dans un *midrach*, l'épisode du moucheron est appliqué à Titus, p. 98. Pour Dieu qui tue et qui vivifie, cf. Sifré sur le Deutéronome, in J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, p. 83, n° 365. Pour la légende musulmane et la légende juive nous disposons du travail de H. Schutzinger, *Ursprung und Entwicklung der arabischen*



sur la véracité de ces traditions, elles n'en remplissent pas moins une fonction importante dans son Commentaire, tout comme dans ses *Annales*. Elles constituent un lien entre le texte du Coran et l'histoire de l'humanité dans ses détails. C'est celle de l'opposition entre la foi et la mécréance, entre la proclamation de la seigneurie exclusive de Dieu et la rébellion des potentats qui veulent s'arroger le titre de Seigneur.

Ces traditions ont un fond ancien chez les Arabes. Elles circulaient dans la première moitié du deuxième siècle (elles sont évidemment beaucoup plus anciennes), comme l'indiquent les traditions de Zayd b. Aslam. Mais nous pourrions citer également les passages équivalents du Commentaire de Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767)<sup>17</sup> auquel Tabari ne se réfère jamais. Il semblerait que ces récits aient été moins développés dans certaines traditions exégétiques de la deuxième moitié du premier siècle, comme le suggèrent les passages attribués à Muğāhid (m. 104/722).

## II) Dieu maître de la vie et de la mort: l'apologue de la cité détruite et du dormant miraculeux

7. Le commentaire du verset 259, plus composite, occupe quarante-six pages chez Tabari<sup>18</sup>. Alors qu'on s'attendrait à ce que qu'il tire argument de *ka-llaḍī* par quoi débute le verset (*aw ka-llaḍī marra 'alā qaryatin*) pour y voir l'introduction d'un autre récit exemplaire, son souci est syntaxique, d'autant plus qu'un grammairien de Baṣra a prétendu que le *kāf* de *aw ka-llaḍī marra 'alā qaryatin* est pléonastique (*zā'idā*). Ce grammairien que Tabari ne nomme pas n'est autre qu'al-Aḥfaṣ (m. 215/830). Cela est intolérable à Tabari pour des raisons théologiques. En effet, comme il l'a répété à plusieurs reprises, le Livre de Dieu ne

*Abraham-Nimrod Legende*, Bonn, 1961, pour le sujet qui nous occupe, p. 31-32, p. 88 sqq., p. 138 sqq., et passim, où l'on trouvera les autres réf.; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Gräfenhainichen, 1931; réimpr. Hildesheim, p. 140-142: la dispute d'Abraham avec Nemrod; A. I. Katsh, *Judaism and the Koran. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries*, New York, 1954, 1962<sup>2</sup>, p. 175-176.

<sup>17</sup> Muqātil, *Tafsīr*, I (éd. Ṣaḥāta, Le Caire, 1969), p. 136-37/I (Le Caire, 1979), p. 215-16; v. Cl. Gilliot, «Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit», *JA*, CCLXXIX (1991), p. 39-92.

<sup>18</sup> Tab, V, p. 438-484.

saurait contenir d'éléments linguistiquement «inutiles». Il faut donc relier le début du verset 258 au début du verset 259 et comprendre: *a-lam tara ilā llaḍī ḥāḡḡa Ibrāhīma... aw llaḍī marra 'alā qaryatin*. C'est là, selon lui, une tournure familière aux Arabes. En fait, al-Aḥfaṣ avait adopté la solution qu'il proposait parce que la coordination ne renvoie pas à un *ka* qui précède. J. Barth a émis l'hypothèse que ce verset aurait été placé là lors de la rédaction finale du Coran, à cause du thème de la résurrection qui lui est commun avec le verset précédent et le verset qui suit<sup>19</sup>.

Tabari donne tout d'abord une série de traditions dans lesquelles le personnage dont il est question dans ce verset est identifié soit avec 'Uzayr (Esdras), soit avec Jérémie, soit même avec Khadir (al-Ḥiḍr). Il en conclut que cette identification n'a guère d'importance, puisqu'il s'agit de désigner ceux qui nient le pouvoir que Dieu a de donner la mort et la vie, que ce soient les Qurayšites ou d'autres Arabes, et d'établir une preuve à l'endroit des juifs. En effet, seuls les gens du Livre savaient ces choses, le Prophète illettré, issu d'un peuple d'illettrés ne pouvait que les ignorer. C'est encore une preuve supplémentaire que le Coran n'est pas son œuvre, mais qu'il vient de Dieu<sup>20</sup>. Cette dernière remarque nous paraît fondamentale, car elle nous oriente un peu plus vers la fonction que Tabari assigne à ces récits dans son Commentaire. I. Lichtenstadter<sup>21</sup> a noté fort justement que Tabari prend le plus grand soin à rapporter des récits qui sont autant de compléments aux récits coraniques, mais aussi qu'il exprime souvent une certaine réserve par rapport à eux. Nous avons un cas de ce genre ici, puisque Tabari n'accorde pas d'importance à l'identification du personnage que le Coran présente en exemple. Il n'en reste pas moins que les traditions sur l'identification du personnage vont servir d'introduction à des récits plus développés que nous allons étudier ensuite. Mais surtout, ces divers récits vont être utilisés comme *Sitz im Leben* de la péricope coranique examinée.

<sup>19</sup> Tab, V, p. 438; Aḥfaṣ, *Ma'ānī l-Qur'ān*, éd. Fā'iz Fāris, I, p. 182/éd. al-Ward, I, p. 380. Même remarque de Tabari sur l'absence de formes pléonastiques dans le Coran: I, p. 439-41; II, p. 331, 340. J. Barth, «Studien zur Kritik und Exegese des Qorāns», *Der Islam*, VI (1916), p. 144.

<sup>20</sup> Tab, V, p. 446.

<sup>21</sup> I. Lichtenstadter, «Quran and Quran exegesis», *Humaniora islamica* (La Haye/Paris, Mouton), II (1974), p. 12.



Cette «mise en situation» est double, comme le suggère la remarque de Tabari que nous venons d'examiner. D'une part, il est fait référence au personnage désigné par le Coran, même si son identification lui importe peu, et, par conséquent, à l'histoire éternelle des rapports entre Dieu et les hommes. Mais d'autre part, ce verset est adressé aux destinataires immédiats du Coran, «païens» arabes ou juifs de Médine, par un prophète «illettré/gentil» (*ummi*)<sup>22</sup>. Ces récits «complémentaires» servent donc également de faire-valoir apologétique.

8. Tabari adopte le même point de vue pour l'identification de la cité effondrée et déserte: l'indifférence pour l'identification de la ville, non sans avoir cité sept traditions, notamment de Wahb b. Munabbih, qui y voient Jérusalem et une tradition de 'Abdarrahmān b. Zayd b. Aslam qui renvoie à 2, 243: «N'as-tu pas vu ceux qui, craignant de mourir, sont sortis par milliers de leurs maisons? Dieu leur a dit: 'Mourez!' Mais il les a fait ensuite revivre». Il s'agirait de la cité sur laquelle s'est abattue la peste. Si l'on se reporte aux traditions qu'a rassemblées Tabari sur ce verset, on y trouve le plus souvent une allusion à Ezéchiel (*Ḥizqīl* b. *Būzī*)<sup>23</sup>.

Cela fait penser à Ezéchiel, 37, 1-14, le célèbre passage sur les ossements desséchés, signe pour les juifs et pour les chrétiens de l'avènement des temps messianiques. Nous signalerons au passage ou dans les notes certains des rapprochements bibliques ou talmudiques que les traditions rassemblées par Tabari suggèrent, mais il importe avant tout de voir que ces éléments d'origines diverses produisent un nouveau récit qui a sa propre finalité.

La suite montre, s'il était encore besoin, que le souci de Tabari est d'abord de mettre en valeur le sens parénétique de ce verset du Coran, et non pas d'identifier exactement l'épisode auquel il fait allusion. En effet, les éléments les plus contradictoires avec des «confusions» entre les époques et les personnages se retrouvent au sein d'une même tradition rapportée. Et pourtant ces traditions produisent leur effet, comme nous le montrera plus bas la conclusion de Tabari.

<sup>22</sup> A propos de ce terme, v. les remarques et la bibliographie in Cl. Gilliot, «Le Coran: trois traductions récentes», *Stud. Isl.*, LXXV, p. 171-73.

<sup>23</sup> Tab, V, p. 442-44; cf. p. 267-72. Pour ces allusions à Ezéchiel, cf. Speyer, *op. cit.*, p. 412-13; Katsh, p. 158; J. Eisenberg-[G. Vajda], «Ḥizqīl», *EI*, III, p. 554a.

9. L'une de ces traditions qui devait faire partie du *K. al-Mubtada'* d'Ibn Ishāq occupe sept pages du Commentaire. Malgré sa longueur, il est indispensable d'en reproduire ici les principales articulations<sup>24</sup>:

a. D'Ibn Ḥumayd (M. ar-Rāzī, m. 248/862)/Salama (b. al-Faḍl ar-Rāzī, m. 191/806)/Ibn Ishāq (M., m. 150/767)<sup>25</sup>/«quelqu'un qu'on ne saurait mettre en doute»/Wahb b. Munabbih al-Yamanī (m. 110/728 ou 114/732)<sup>26</sup>: «Lorsque Dieu envoya Jérémie comme Prophète aux fils d'Israël, il lui dit: 'O Jérémie, avant de te créer, je t'ai choisi; avant de te former dans les entrailles de ta mère, je t'ai sanctifié; avant de te sortir du ventre de ta mère, je t'ai purifié; avant que tu ne marches, je t'ai établi prophète (*qabla an tabluga s-sa'ya nabbaytuka*); avant que tu n'aies atteint l'âge d'homme, je t'ai choisi. Je t'ai élu pour accomplir une grande chose'».

On aura reconnu là le *topos* classique de la vocation d'un prophète dans la Bible, et en particulier celle de Jérémie: «Avant de te former au ventre maternel, je t'ai connu; avant que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré, comme prophète des nations je t'ai établi» (Jr 1, 5).

b. Le récit de Wahb continue en évoquant la désobéissance des fils d'Israël qui déclarent licite ce que Dieu interdit et qui oublient ce qu'il a fait en leur faveur pour les sauver de Sennachérib. Jérémie est chargé par Dieu de leur rappeler les bienfaits de leur Seigneur. Il reçoit une révélation concernant le désastre que vont infliger les fils de Japhet (*Yāfat*) à Israël (les Babyloniens ou leur souverain sont considérés ici comme les descendants de Japhet, fils de Noé). Entendant cela, Jérémie crie, pleure, arrache ses vêtements et se couvre la tête de cendre. Il maudit le jour qui l'a vu naître. La figure de Jérémie se confond en partie avec celle d'al-Ḥiḍr: «Lorsque Dieu entendit les pleurs et les

<sup>24</sup> Tab, V, p. 447-54, Tr. 5910/*Annales*, I, p. 658-67/I, p. 548-54/*The History of al-Ṭabarī*, IV, *The Ancient Kingdoms*, translated and annotated by Moshe Perlmann, Albany, SUNY, 1987, p. 55-62. *Annales*, I, p. 658/I, p. 547, donne d'abord une chaîne identique à celle de Tr. 5911, mais sans le texte. Suit immédiatement une autre chaîne, celle de Tr. 5910, avec un récit identique à celui de Tr. 5910. Y aurait-il une lacune en cet endroit dans les manuscrits des *Annales*? Le récit continue dans les *Annales* au-delà de Tr. 5910, p. 667-70/ p. 554-57.

<sup>25</sup> Pour ces trois garants, v. Gilliot, *EI*, p. 21-22.

<sup>26</sup> V. Gas, I, p. 305-07.



implorations d'al-Ḥidr, il l'appela: Jérémie»<sup>27</sup>. Dieu lui promet alors qu'il ne détruira Jérusalem que si lui, Jérémie, en donne l'ordre.

c. Trois ans passèrent, mais les fils d'Israël péchaient chaque jour davantage. Leur roi leur enjoignit de changer d'attitude avant que ne viennent des rois sans miséricorde, leur rappelant que Dieu est prompt à pardonner, prodigue en biens et miséricordieux pour qui sait revenir à lui. Ils n'entendirent rien changer à leurs pratiques. Bientôt Nabuchodonosor est aux portes Jérusalem. Dans une scène de marchandage, Jérémie tempère à trois reprises l'ange envoyé par Dieu qui veut que son prophète laisse envahir Jérusalem. Malgré l'approche de l'issue fatale, Jérémie continue à manifester sa confiance en Dieu qui ne saurait violer sa promesse. Finalement, de guerre lasse, Jérémie prononce cette prière décisive: «O roi de la terre et des cieux, s'ils observent la droiture et la vérité, garde-les en vie! S'ils commettent des actions qui ne t'agrément point et qui suscitent ta colère, détruis-les». Dès que ces paroles furent prononcées, Dieu envoya la foudre contre la ville et le Temple, et le Saint (*makān al-qurbān*)<sup>28</sup> prit feu. Ce que voyant, Jérémie arrache ses vêtements, se couvre la tête de cendre et se retire au désert avec les bêtes sauvages.

10. d. Nabuchodonosor investit le Temple et en emporta le mobilier (m. à m.: les vases). Il fit rassembler la population de Jérusalem dans laquelle il choisit soixante-dix mille jeunes gens. Parmi eux se trouvaient Daniel, Azarias ('Azāriyā), Misaël (Mīsāyil) et Ananias (Ḥanā-niyā)<sup>29</sup>. Un tiers resta au Šām, un tiers fut emmené en captivité et un

<sup>27</sup> Sur la «confusion» entre Jérémie et Khadir (al-Ḥidr), cf. G. Vajda, «Irmīyā», *EI*, IV, 83b. Pour cette identification et d'autres, cf. Wensinck, «al-Khādir», *EI*, IV, 937b; Schwarzbaum, p. 167, n. 215.

<sup>28</sup> En s'appuyant sur les recherches de G. E. Wright et du R. P. de Vaux, on considère généralement que le Temple comportait un vestibule (*ulam*) précédé de colonnes. Il ouvrait sur une salle de culte (*hekal*) avec une table d'offrandes. Au fond de cette salle se trouvait le Saint des Saints (*debir*) qui abritait l'Arche d'alliance et le trône porté par les Chérubins. Le Saint était la salle du culte quotidien et de la présentation des offrandes. Cf. R. de Vaux, «Note sur le Temple de Salomon», *Bible et Orient*, Paris, Cerf, 1967, p. 203-16 et J.-C. Margueron, *Le Grand Atlas de l'archéologie*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1985, p. 192.

<sup>29</sup> Tab, V, p. 450, a : Buḥt Naš(š)ar b. Nabūdarādān [b. Sanḥārīb b. Dāryās b. Nimrūd b. Fālig b. 'Abir]. Šakir a pris le passage entre crochets des *Annales*, cf. I, p. 662/I, p. 551. Doit-on voir dans Nabūdarādān le Nebuzaradan de la Bible qui y est le commandant de

tiers fut exécuté. Cette catastrophe fut la première (*sic!*) que Dieu infligea aux fils d'Israël à cause de leurs iniquités et de leur injustice.

e. «Lorsque Nabuchodonosor<sup>30</sup> eut quitté Jérusalem pour rentrer à Babylone en emmenant les captifs hébreux, Jérémie revint avec son âne. Il avait emporté du jus de raisin dans une outre et un panier de figues. Il entra à Aelia (*Īliyā i. e. Aelia Capitolina*, Jérusalem), mais lorsqu'il la contempla et en vit les ruines, le doute l'envahit, et il dit: «Comment Dieu la ferait-il revivre, maintenant qu'elle est morte?» Dieu le fit alors mourir pour cent ans, il fit également mourir son âne; son jus de raisin et ses figues restèrent là où Dieu l'avait fait mourir. Dieu déroba Jérémie aux regards et nul ne le vit. Puis il le ressuscita et lui dit:

– Combien de temps es-tu resté là?

– Un jour ou presque, répondit Jérémie.

la garde de Nabuchodonosor, cf. Jr 39, 9, 11, 13; 52, 28? On notera que les deux derniers noms se retrouvent dans la généalogie d'Abraham : Téraḥ (Tārah ou Tārāh, équivalent à Āzar en Mas'ūdī, § 75)/Nahor (Nāhūr)/Serug (Sārūg)/Réu (Argū ou Ar'ū)/Péleg ou Phaleg (Fālig)/Éber ou Héber ('Ābir)/Shélah ou Shéla ou Salé (Šālāh)/[Qénan (Qaynān) (v. Mas'ūdī, § 74-75) de Gn 5, 12, fils d'Énosh (Anūš, v. Mas'ūdī, § 58)]/Arpachshad (Arfaḥšad)/Sem (Sām)/Noé (Nūh). Cf. Gn 10. Selon la généalogie donnée par *Annales*, I, p. 252/I, p. 233. *Le Livre de la création*, trad. Huart, III, p. 49, ne donne pas Qaynān, cf. Wensinck, in *SEI*, p. 154b. Cf. Gn 11, 10-27/1 Ch 1, 17-26. *Annales*, I, p. 650/I, p. 542, donne quinze noms entre Dāryūš et Nemrod, dans la généalogie de Nabuchodonosor. Nous ne disposons pas dans le domaine arabo-islamique de travaux de qualité sur le rapport entre la généalogie et la vision du monde. Pour la Bible, cf. Karin R. Andriolo, «A Structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament», *American Anthropologist*, 75, p. 1657-69; E. Leach, «La Genèse comme mythe», in *L'unité de l'homme*, Paris, Gallimard, 1980, p. 143-59. Pour les noms bibliques dans leur version francisée, v. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous et Louvain, 1987, s. v.

Pour les récits de la déportation sous Nabuchodonosor, cf. Jr 52, 12 sqq./2 R 24, 1-17 et *passim*. Pour les quatre jeunes gens, cf. Dn 1, 1-21. Le manuscrit portait Msayil, donc probablement Misā'il, l'éditeur Šakir a corrigé comme dans le texte moderne de la Bible en arabe qui donne Mīsā'il.

<sup>30</sup> A partir d'ici le texte est partiellement traduit et commenté par Schwarzbaum, p. 84 sqq. et les importantes notes, p. 167 sq. Nous devons beaucoup à cette étude si bien documentée dans les domaines musulmans, bibliques, rabbiniques et dans celui des contes et traditions populaires (le «folklore»).

Pour le nom de Jérusalem Īliyā, cf. S. D. Goitein, *EI*, V, 322a. Les différentes orthographes sont données par Bakrī, *Mu'ḡam mā sta'ḡam min asmā' al-bilād wa l-mawāḍi'*, éd. Muṣṭafā s-Saqqā, Le Caire, 1945, I, p. 217 : Īliyā', Īliyā, Ilyā'. Sur les sources des traditions musulmanes concernant Jérusalem, on complètera la bibliographie donnée par S. D. Goitein, *art. cit.*, p. 339, par les références de Schwarzbaum, p. 70, § 4.



– Que non! lui dit Dieu. Tu es resté là cent un ans. Regarde un peu ta nourriture et ta boisson, ils ne sont pas gâtés (ou il dit: ils n'ont pas changé). Regarde ton âne; nous ferons de toi un signe pour les hommes. Regarde les os, nous les ramassons et nous les couvrons de chair.

Jérémie regarda son âne et vit comment ses os se soudaient— l'âne était mort avec lui— avec les veines et les nerfs; puis l'âne se couvrit de chair et fut bientôt entier; enfin le souffle entra en lui, il se leva et se mit à braire. Jérémie regarda ensuite son jus de raisin et ses figues: ils étaient dans l'état où il les avait laissés, inchangés. Ayant constaté combien grande était la puissance de Dieu, Jérémie dit: 'Je sais que Dieu est puissant sur toute chose' (2, 259)».

11. e/bis. Tabari cite une autre tradition de Wahb qui a un contenu différent de la précédente: de M. b. 'Askar (M. b. Sahl b. 'Askar m. 251/865) et d'Ibn Zangawayh (Humayd b. Maḥlad b. Qutayba, m. 247/861)/Ismā'il b. 'Abdalkarīm (aṣ-Ṣan'ānī, m. 210/825)/'Abdaṣṣamad b. Ma'qil (neveu de Wahb, 83/702 ou 90/708)/ Wahb b. Munabbih (34/654-110/728)<sup>31</sup>: «Dieu donna la révélation suivante à Jérémie, alors que celui-ci était en terre d'Égypte: la vérité est en terre d'Aelia (Jérusalem). Ce lieu n'est ni une terre ni un séjour pour toi. Jérémie monta sur son âne. Il avait emporté un panier de figues<sup>32</sup> et de raisin et une outre (*siqā'*) neuve; ayant parcouru une partie du trajet, il la remplit d'eau. Quand la ville et le Temple (*bayt al-maqdis*) avec les localités et les oratoires qui les entourent furent en vue, il aperçut une ruine indescriptible. Voyant Jérusalem ainsi détruite, semblable à une énorme montagne, il dit: 'Comment Dieu la fera-t-il revivre, maintenant qu'elle est morte?' Il y fit halte, attacha son âne à une corde nouvelle et accrocha son outre.

<sup>31</sup> Tabari a reçu cette tradition de deux maîtres. Le premier est M. b. Sahl b. 'Askar, Abū Bakr al-Ġawwāl qui habita Bagdad; il transmet de 'Abdarrazzāq, *TT*, IX, p. 207, cf. Tab, V, Tr. 5598 et 5664. Le second Ibn Zangawayh, pourrait être M. b. 'Abdalmalik b. Zangawayh (m. 258/871) disciple de A. b. Ḥanbal, *TT*, IX, p. 315-16; il transmet de 'Abdarrazzāq également, cf. Tab, VI, p. 19 Tr. 6256. Mais il s'agit plus probablement de Humayd b. Maḥlad b. Qutayba= Ibn Zangawayh, *TT*, I, p. 48-49, dont *San*, XII, p. 20, nous dit que Ibn Ġarīr a transmis de lui. Ismā'il b. 'Abdalkarīm b. Ma'qil b. Munabbih: *TT*, I, p. 315-316. 'Abdaṣṣamad b. Ma'qil: *TT*, VI, p. 328; R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, Teil I, Wiesbaden, 1972, p. 183-84.

<sup>32</sup> Le panier de figues, selon l'état des fruits, signifie la destruction ou la restauration du peuple et de la Ville, cf. Jr 24, 1-10/29, 1-20/Amos 8, 1-9: «Mon peuple Israël est mûr pour sa fin»/Mt 21, 18-19.

Dieu le plongea alors dans un sommeil léthargique (*subāt*). Pendant qu'il dormait Dieu lui retira l'âme pour cent ans. Lorsque soixante-dix ans furent écoulés, Dieu envoya un ange à l'un des grands rois de Perse, appelé Kūṣak (dans le texte: Yūsak, *i. e.* Cyrus)<sup>33</sup>, qui lui dit: 'Dieu t'ordonne d'envoyer de tes gens à Jérusalem pour reconstruire le Temple, Aelia et le pays d'Aelia, afin qu'ils soient plus florissants qu'auparavant'. Le roi répondit: 'Donne-moi trois jours afin que je fasse le nécessaire pour les préparatifs et pour tout le matériel qui servira à ce travail'. L'ange lui accorda ce délai. Trois cents contremaîtres (*qaharmān*) s'engagèrent pour se travail; chacun d'eux prit en charge trois mille hommes et le matériel nécessaire. Après quoi les contremaîtres s'en furent [à Jérusalem] accompagnés de trois cent mille ouvriers. Pendant qu'ils travaillaient, Dieu remit l'esprit de vie dans l'œil de Jérémie, alors que le reste de son corps était encore mort. Jérémie contempla Aelia, les localités, les sanctuaires, les rivières les terres qui se trouvent dans ses environs: tout était animé, reconstruit et restauré comme avant. Trente ans après, les cent années étant accomplies, Dieu rendit le souffle de vie à Jérémie. Celui-ci regarda sa nourriture et sa boisson et vit qu'ils n'étaient pas gâtés. Il regarda son âne et vit qu'il était toujours debout, comme au jour où il l'avait attaché et qu'il n'avait ni bu ni mangé. Il regarda la corde au cou de son âne et vit qu'elle était toujours neuve. Trente années de vent, de froid et de chaleur n'avaient rien changé, n'avaient rien corrompu. Le corps de Jérémie était émacié par l'épreuve, mais Dieu le couvrit de chair nouvelle et rassembla ses os, pendant que Jérémie regardait. Dieu dit alors (suit 2, 259)».

Tabari cite encore une autre version de la tradition, selon Wahb b. Munabbih avec la chaîne suivante: al-Ḥasan b. Yaḥyā<sup>34</sup>/Abdarrazzāq/

<sup>33</sup> Tab, V, p. 455, l. 5 : l'éditeur Šakir remarque en note qu'il n'a trouvé ce nom (Yūsak) nulle part. Cela paraît être une erreur de certains copistes. En effet, Sibī Ibn al-Ġawzī, *Mirāt az-zamān fi ta'riḥ al-a'yān*, I, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1985<sup>1</sup>, p. 553, qui a beaucoup utilisé Tabari, ne mentionne pas cette forme, mais seulement Kūṣak, selon Wahb, Kūraš (Kourash = Cyrus) selon Muḡāhid, p. 551, l. 26 Kīras Cf. Schwarzbaum, p. 85 et p. 169, n. 217. Cf. également *Annales*, I, p. 652/1, p. 543: Kīras al-Ġilāmī.

Pour Cyrus et l'ordre de reconstruire le Temple: Esd 1, 1-11/2 Ch 36, 22-23/Jr 25, 11-12; 29, 10 et l'annonce du rôle de Cyrus en Is 44, 28/45, 1 *sqq.*

<sup>34</sup> Abū 'Alī b. a. r-Rabī' al-'Abdī al-Ġurġānī, m. 263/876; v. *TT*, II, p. 324-25.



'Abdaššamad b. Ma'qil/Wahb b. Munabbih. Cette variante n'ajoute rien de bien significatif à la tradition e/bis<sup>35</sup>.

12. e/ter. Dans une autre version d'as-Suddī<sup>36</sup>, c'est 'Uzayr (Esdras) qui est le personnage de cette scène: «'Uzayr venait du Šām; il avait emporté du jus [de raisin], du raisin et des figues. Lorsqu'il passa près de la ville, il s'y arrêta et voyant [l'état dans lequel elle était], il eut le cœur gros (m. à m. il tourna la main: *qallaba yadahu*)<sup>37</sup> et dit: 'Comment Dieu la fera-t-il revivre après sa mort?' Ce n'était de sa part ni incrédulité ni doute. Dieu le fit mourir avec son âne et tous deux périrent. Au bout de cent ans, Dieu fit revivre 'Uzayr et lui dit:

- Combien de temps es-tu resté ainsi?
- Un jour ou presque! répondit-il.
- Tu es resté ainsi cent ans! regarde donc ta nourriture, les figues et le raisin, et ta boisson, le jus de fruit! ils ne sont pas gâtés, lui dit-on».

Ces récits détaillés et variés que Tabari cite à propos de ce verset sont d'une grande richesse narrative, à tel point qu'ils semblent se suffire à eux-mêmes et que le lecteur risque d'oublier de se demander pourquoi l'auteur les cite, et ce d'autant plus que Tabari ne prend pas position sur leur contenu et n'exprime aucune préférence pour l'un ou pour l'autre d'entre eux. Il conviendra donc de nous demander la fonction qu'ils remplissent dans son Commentaire, après avoir examiné l'exégèse du troisième apologue.

<sup>35</sup> Tab, V, p. 456-57, Tr. 5912. Il l'avait déjà citée, mais plus développée, sur 2, 248, à propos de l'Arche d'alliance, V, p. 322-23, Tr. 5661.

<sup>36</sup> Abū M. Ism. b. 'Ar. b. a. Karīma, as-Suddī al-Kabīr, m. 128/745; v. *Gas*, I, p. 32-33. Sur cet exégète, v. aussi Etan Kohlberg, *A Medieval Scholar at Work. Ibn Tāwūs & his Library*, Leyde, Brill («IPTs», XII), 1992, p. 348, n° 574.

<sup>37</sup> Tab, V, p. 457, Tr. 5913. L'expression: *qallaba yadahu* est à rapprocher de 18, *Kahf*, 42: *fa-aṣbaḥa yuqallibu kaffayhi*, cf. Tab, XV<sup>2</sup>, p. 250: *ṣaffaqa kaffayhi*: frapper les mains l'une contre l'autre. C'est un geste de tristesse ou de pénitence; cf. Lane, 2552c-53a; *Asās al-balāḡa*, p. 518b: *yatanaddam*. Pour d'autres versions de ce récit, cf. Schwarzbach, p. 87-91, avec les notes afférentes, p. 169-72. Cf. 'Umāra b. Waṭīma, *Bad' al-ḥalq wa qīṣaṣ al-anbiyā'* (IIème Livre), éd. R. G. Khoury, in R. G. Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'islam*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1978, partie arabe, p. 286, l. 12 sqq., p. 291.

### III) Dieu maître de la vie et de la mort: l'apologue des quatre oiseaux

13. Le verset 260 est un troisième récit-parabole sur la puissance de Dieu à redonner la vie ou à la donner. Tout comme dans le premier récit-parabole, c'est Abraham qui en est le protagoniste. Tabari s'interroge tout d'abord sur la cause/occasion (*sabab*) qui a poussé Abraham à demander à Dieu de lui montrer comment il ressuscite les morts. Quatre solutions sont présentées, appuyées par des traditions.

a. Abraham aperçut une monture déchiquetée par des carnassiers et par des oiseaux, et il demanda à Dieu comment il la ferait revivre. Dans l'une des quatre traditions rapportées d'Ibn Zayd ('Ar.), Abraham passe auprès d'un gros poisson dont une partie est dans l'eau d'un fleuve et l'autre sur la terre ferme. Des animaux aquatiques et terrestres sont en train de le dévorer. Le Malin demande alors à Abraham quand Dieu pourra rassembler les parties du poisson qui sont dans l'estomac de ces animaux. Abraham s'adresse alors à Dieu, en disant: «Mon Seigneur, montre-moi comment tu rends la vie aux morts ...» (2, 260). Il y a là un procédé pour laver la mémoire d'Abraham du soupçon du doute: c'est Satan qui, par sa question, suscite la demande qu'Abraham adresse à Dieu.

b. Pour d'autres (Ibn Ishāq), l'occasion de ce verset fut la dispute entre Abraham et Nemrod, comme pour le verset 258<sup>38</sup>.

c. L'occasion de la révélation de ce verset se situe au moment où Dieu fit d'Abraham son ami (*ḥalīl*). Abraham lui demanda alors un signe afin que la certitude habitât son cœur (as-Suddī).

d. Abraham fit cette demande parce qu'il doutait que la puissance de Dieu puisse ressusciter les morts. Tabari s'appuie ici, en particulier, sur une tradition de Muḥammad: «Nous avons plus de raison qu'Abraham de douter, comme il l'a fait en disant: Mon Seigneur! montre-moi»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Pour la première et la deuxième interprétations: Tab, V, p. 485-86 et p. 486-88, la tradition citée est Tr. 5967.

<sup>39</sup> Tab, V, p. 490, Tr. 5973; Buḥārī, 60, *Anbiyā'*, 11, II, p. 347/Trad. Houdas, II, p. 86-87; 65, *Tafsīr*, sur Baqara, n° 46, III, p. 210/Trad. III, p. 274-75, autres lieux parallèles in Wensinck, *Concordance*, III, p. 166a, l. 1-3.



Tabari retient cette dernière solution, mais en la complétant avec la mention du Malin qu'on trouve dans la tradition d'Ibn Zayd, pour dédouaner Abraham du doute initial; il déclare: «Abraham demanda alors à son Seigneur de lui montrer comment il ferait revivre les morts; de la sorte, Satan ne pourrait plus mettre dans son cœur [un doute] semblable à celui qu'il y avait mis lorsque Abraham avait vu ce spectacle» (*i. e.* celui du poisson mis en pièces)<sup>40</sup>.

14. La seconde partie du verset: «Prends quatre oiseaux; découpe-les et mets un morceau sur chaque montagne, puis appelle-les: ils accourront vers toi. Sache que Dieu est puissant et sage»<sup>41</sup>, suscite des questions de «configuration topographique» chez Tabari.

Selon une série de récits, les parties séparées ont été placées dans les quatre parties du monde ou sur quatre montagnes, ou encore, les oiseaux ont été répartis par quarts. Ainsi dans une tradition qu'il est intéressant de citer en partie, parce qu'elle se réfère aux «gens du Livre»: Ibn Ḥumayd/Salama/Ibn Ishāq/un homme de science: «Les gens du Livre disent qu'il (Dieu ou un ange) prit les quatre oiseaux, coupa chacun des oiseaux en quatre parts et disposa chacun des quarts sur une montagne. Sur chaque montagne, il y eut un quart du paon, un quart du coq, un quart du corbeau et un quart de la tourterelle. Puis il les appela, en disant: 'Venez, avec la permission de Dieu, tels que vous étiez!' Chacun des quarts bondit pour rejoindre la partie à laquelle il était lié, et chaque oiseau fut à nouveau en l'état où il était avant qu'on ne le coupât. Puis ils accoururent comme Dieu l'avait dit. On dit alors: 'Abraham, c'est ainsi que Dieu rassemble les serviteurs et fait revivre pour la résurrection de l'Orient à l'Occident et du Šām au Yémen'. Ainsi Dieu fit voir à Abraham comment Dieu, dans sa puissance, fait revivre

<sup>40</sup> Tab, V, p. 491.

<sup>41</sup> Les traductions de Kazimirski, de R. Blachère et de D. Masson ne rendent pas le *kull* du verset coranique (*'alā kulli ġabalīn*) qui est important pour les explications des commentateurs. En revanche H. Boubakeur, I, p. 98, traduit mieux ce passage: «mets un morceau sur chaque montagne». De même J. Berque: «places-en un tronçon sur chaque colline», R. Paret: «tu auf jeden Berg ein Stück von ihnen», A. J. Arberry: «set a part of them on every hill». Curieusement, S. Mazigh choisit l'une des interprétations: «répartis-en ensuite les membres sur quatre monts distincts», Trad. Sadok Mazigh, Tunis, 1979, I, p. 85.

les morts, et Abraham sut cela, c'est-à-dire que ce que qu'avait dit Nemrod était mensonge et vanité»<sup>42</sup>.

Selon une deuxième interprétation, chacune des parts d'oiseau a été déposée sur les montagnes (sept) où les rapaces et les carnassiers s'étaient réfugiés à l'approche d'Abraham. L'une des traditions qui suivent cette interprétation dit qu'Abraham prit les quatre oiseaux pour les sacrifier<sup>43</sup>.

Dans la dernière interprétation, les parts d'oiseaux sont disposées sur *chaque* montagne. C'est, en particulier, l'interprétation de Muğāhid. Elle a la faveur de Tabari, pour qui «chaque» signifie toutes les montagnes qu'Abraham connaissait, ou toutes les montagnes de la terre, parce que le texte du Coran dit: «chaque montagne».

#### IV) La fonction du récit mythico-historique

15. L'exégèse du verset 259 est la plus développée et la plus riche en connotations diverses, c'est pourquoi nous nous appuierons surtout sur elle. Nous sommes parti de la constatation que l'apologue de la cité détruite ou du miracle du dormant était très sobre dans le Coran, tout comme l'apologue précédent, d'ailleurs. Cependant le «Discours tuteur»<sup>44</sup> qu'est ici le Coran réactualise chez l'exégète-savant une vieille culture populaire transmise oralement dans le Proche-Orient et soumise peu à peu aux règles de la production écrite. Le lecteur moderne est cependant surpris de voir que Tabari ne fait aucune allusion à la sourate dix-huitième, *al-Kahf*, où il est question d'autres «Dormants miraculés». C'est que pour Tabari le présent verset rapporte un autre événement, ce qui justifie, dans son esprit, un traitement séparé.

La deuxième constatation que nous pouvons faire, c'est que Tabari n'intervient pas ici pour dire ce qui «est juste» (*aṣ-ṣawāb* *'indanā*), comme nous l'avons vu faire si souvent en d'autres circonstances<sup>45</sup>. Ses

<sup>42</sup> Tr. 6017, p. 506-07. Cette tradition est à rattacher à Tr 5967, p. 487 qui met l'épisode en relation avec Nemrod, l'*isnād* est identique, hormis la mention de l'homme de science. Sur «l'alliance entre les morceaux divisés» (*brît bein habeterīm*), v. *infra* § 22.

<sup>43</sup> Une tradition attribuée à Ibn Ġurayġ, Tr. 6019, p. 508.

<sup>44</sup> M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, 1982, p. 80.

<sup>45</sup> V. Gilliot, *Elt*, *passim*.



réactions personnelles se limitent à deux problèmes de variantes textuelles (*nunšizuhā /nanšuruhā, a'lamuli'lam*) et à deux questions de liens syntaxiques que nous pouvons négliger pour le sujet qui nous occupe.

C'est donc à bon droit qu'on s'interrogera sur la fonction que remplissent ces récits dans son Commentaire. Auparavant on remarquera que le fond culturel du Proche-Orient est riche en récits sur les «Dormants miraculeux», ce qui explique, matériellement, tout d'abord, les nombreuses traditions variées rapportées par Tabari. Citons, entre autres exemples:

– Le sommeil d'Abimélec, tel qu'il est rapporté dans les *Paralipomènes de Jérémie*, 5, 1-34 (dans sa recension grecque longue):

«Abimélec, lui, rapportait des figes sous une chaleur ardente. Ayant trouvé un arbre, il s'assit à son ombre pour prendre un peu de repos. Il appuya sa tête sur le panier de figes, il s'endormit et dormit soixante-six ans sans être tiré de son sommeil...». Se réveillant de son sommeil, il entre à Jérusalem, mais ne reconnaît pas la ville. Il apprend que Jérémie et le peuple ont été emmenés en captivité à Babylone. Découvrant le panier de figes à un vieil homme qui l'avait renseigné sur le destin de Jérusalem, celui-ci «les vit distillant du suc»<sup>46</sup>.

– La légende d'un maître réputé *Honi Ha-Me'aggel* (Honi le traceur de cercles, de *'gl* «tracer un cercle») qui, méditant le psaume 126 (125 de la Vulgate: *In convertendo Dominus captivitatem Sion*): «Quand Yahvé ramena les captifs de Sion, nous étions comme en rêve», se demanda s'il était possible qu'un homme puisse dormir soixante-dix ans (*i. e.* la durée de la captivité babylonienne). Un jour, il aperçut un vieillard en train de planter un caroubier et il lui demanda dans combien d'années cet arbre produirait des fruits. Il lui fut répondu: soixante-dix ans. Honi s'endort alors non loin de l'arbre, dissimulé par un rocher. Il dormit ainsi soixante-dix ans. A son réveil, quelle ne fut pas sa surprise

<sup>46</sup> In *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, op. cit., p. 1749-1751 = *Rest der Worte Baruchs*, in P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928, p. 907-10 et n° 48 des notes p. 1323; B. Heller, «Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane», art. cit., p. 122-23; Schwarzbaum, p. 77-78 et n. 194-97, p. 162-63, avec de très nombreuses références et citations.

de voir le petit-fils du paysan mangeant des fruits de l'arbre et son ânesse ayant une nombreuse descendance<sup>47</sup>.

16. On trouvera un impressionnant dossier sur les diverses légendes qui, de près ou de loin, peuvent être mises en rapport avec 2, 259 dans l'ouvrage de H. Schwarzbaum sur les légendes bibliques et extra-bibliques dans la littérature populaire musulmane<sup>48</sup>. J. Horovitz avait déjà montré que les «légendes du châtement divin» (*Staflegenden*) dans le Coran ont le même canevas: un messenger est envoyé à un peuple pour l'avertir au nom de Dieu; les hommes refusent de l'écouter et se montrent incrédules à l'égard de son message. L'annonce de la destruction est suivie de l'exécution de la menace. Mais en 2, 259 (comme en 2, 258 et 260), c'est le thème de la résurrection qui domine, et plus spécialement celui de la restauration de Jérusalem, si bien que l'image de la cité (*qarya*) détruite devient le symbole de la restauration et de la re-naissance. Les légendes du châtement divin de la cité ou du peuple<sup>49</sup> sont souvent suivies de passages eschatologiques, et la cité peut devenir alors le symbole du Paradis<sup>50</sup>. En Ezéchiel 37, tout comme en Coran 2, 259, c'est l'attestation de la puissance de Dieu qui est soulignée. Dans les deux cas, le renouveau d'Israël et le retour à Sion restaurée sont

<sup>47</sup> Speyer, p. 425; Sidersky, p. 153, il faut corriger la coquille: il ne s'agit pas du psaume 106, mais 126; Schwarzbaum, p. 81-82 et n. 204-10, p. 166-67.

<sup>48</sup> On sait que H. Schwarzbaum insiste aussi dans son ouvrage et dans plusieurs articles sur l'influence que la légende mahométane a exercée sur la légende juive rabbinique, B. Heller, «La légende biblique dans l'islam», art. cit., avait déjà attiré l'attention sur ce fait: «Le midrach postérieur, [...] connaît déjà la légende mahométane. Comment y réagit-il? Par l'emprunt, ou par la polémique. Les motifs poétiques sont adoptés...», p. 18-19. H. Schwarzbaum va beaucoup plus loin et en étudie plusieurs exemples. Les travaux sur les emprunts et sur les influences, bien que décriés par certains, peuvent se révéler féconds. C'est ce que montrent les études de H. Schwarzbaum.

On trouvera une version très développée sur la parabole de 2, 259 appliquée à 'Uzayr dans Jan Knappert, *Islamic Legends. Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam*, I, Leyde, Brill, 1985, p. 168-70.

<sup>49</sup> V. C. H. Becker, «Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere», in *Islamstudien*, I, Leipzig, 1924, p. 501-19; A.-L. de Prémare, «Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs. Une vision de l'histoire», *RE. M. M. M.*, 48-79 (1988), p. 11-21; J. E. Bencheikh, «Iram ou la clameur de Dieu. Le mythe et le verset», *RE. M. M. M.*, 58 (1991), p. 70-81.

<sup>50</sup> I. Lichtenstadter, «Origin and interpretations of some Qur'anic symbols», in *Mél. G. Levi Della Vida*, II, Rome, 1956, p. 61-69.



prouvés par l'idée de la résurrection de l'homme, en général<sup>51</sup>. Cependant, dans le texte coranique le personnage et la cité ne sont pas nommés, ce qui permet une application et une interprétation plus « libre » en fonction des besoins de la communauté interprétante.

17. Les paraboles ont toujours été un dilemme. Pour les paraboles de Jésus, les Pères et des générations entières de chrétiens ont eu recours à l'exégèse allégorique. A. Jülicher dans son célèbre ouvrage sur les Paraboles de Jésus, qui a fait date avant les travaux de la *Formgeschichte* (histoire des formes), a montré toutes les distorsions que l'interprétation allégorique a fait subir, durant des siècles, aux paraboles<sup>52</sup>. Or il est des récits qui peuvent viser à dissimuler, tel serait le cas selon K. Kermode, des paraboles de Jésus qui, pour saint Marc, sont dites pour ne pas être comprises par ceux du dehors, mais qui peuvent tout aussi bien expulser ceux du dedans<sup>53</sup>. L'anonymat du personnage de la parabole de Coran 2, 259 et l'absence de nom donné à la ville marquent en creux le « potentiel herméneutique » que renferme ce petit récit. Certes, Muḥammad le rapportant avait peut-être en tête le destin de Jérusalem tel qu'il lui avait été conté par des informateurs juifs ou chrétiens, mais aussi les autres récits auxquels il est fait allusion dans le Coran et dans les traditions, prophétiques ou non, sur les cités et les peuples disparus, en punition de leurs actes. Mais l'anonymat érige ce récit en parabole universelle, en « leçon à méditer » (*'ibra*) et en « preuve » (*ḥuġġa*) montrant que Dieu est capable de « faire renaître la cité et ses jardins », pour reprendre les expressions de Tabari<sup>54</sup>.

Nous sommes, en fait, avec ce type de parabole, au cœur d'un des problèmes les plus constants et les plus cruciaux de l'humanité: la

<sup>51</sup> Schwarzbaum, p. 80.

<sup>52</sup> A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, Tübingen, 1899<sup>2</sup>, p. 203-22; J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus* (1947<sup>1</sup>, éd. allemande), Paris, 1962, p. 21-23; pour la *Formgeschichte* et le paraboles, p. 94 *sqq.*

<sup>53</sup> Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy- On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, 1979, d'après P. Ricœur, *Temps et récit*, I, Paris, 1983, p. 115.

<sup>54</sup> Tab, V, p. 473: « Dieu, en lui (à l'homme) montrant qu'il l'avait fait revivre, lui et son âne, en a fait une parabole (*maṭalan*), alors que cet homme ne croyait pas qu'il ferait revivre les gens de la cité vide et effondrée par laquelle il était passé. Dieu a fait de sa nourriture et de sa boisson qu'il lui a montrées comme une leçon à méditer, une leçon et une preuve pour lui-même sur la façon dont il ferait revivre les demeures et les jardins de la cité ».

contradiction entre le concept d'un Dieu de justice et la prolifération du mal et de l'injustice dans le monde. Les théogonies et les théodicées s'efforcent de répondre à cette question<sup>55</sup>. Les religions dites mono-théistes ont puisé dans des matériaux déjà donnés pour élaborer leurs propres représentations sur ce sujet, l'islam n'échappe pas à cette loi générale.

18. La parabole coranique est expliquée par Tabari au début de son commentaire de ce passage. Cette explication est paraphrastique, et la fonction exégétique essentielle est remplie par les récits multiples que transmet notre auteur. Le fait de dire qu'il « compile » « le plus grand nombre possible » de traditions dans un souci encyclopédique est tout au plus un truisme qui n'explique rien. Si un point important de doctrine ou de droit était en cause et qu'il transmettait des traditions du Prophète ou des Compagnons, on pourrait dire qu'il veut persuader son lecteur ou son auditeur d'adopter la solution « juste », « orthodoxe ». Tel n'est pas le cas ici. Or ce que l'on considérerait autrefois comme l'une des imperfections de la pensée mythique: les divergences entre les récits sur un même mythe et la redondance, est considéré en anthropologie et en histoire des religions comme l'un des traits communs importants qui caractérisent les systèmes mythologiques. La redondance est entendue ici dans le sens que ce terme a en théorie de l'information: la reprise d'un élément quelconque du code linguistique<sup>56</sup>. Ainsi toutes les histoires importantes des systèmes mythologiques ont plusieurs versions différentes: dans la Genèse, par exemple, le récit sacerdotal et le récit yahviste de la création (1-2, 4<sup>a</sup> et 2, 4<sup>b</sup>-25). Bien plus, les deux premiers hommes ne suffisent pas, il faut Noé et le nouvel ordre du monde après le déluge (Gn 9). Les généalogies elles-mêmes avec leurs « variantes »

<sup>55</sup> Schwarzbaum, « The Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends », *Fabula*, III (1959), p. 119-21.

<sup>56</sup> A. Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Paris, Flammarion, 1958; H. Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, Puf, 1981<sup>3</sup>, p. 932. Alors que ce sens de redondance ne figure pas dans: P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1977, V, 716a, il a été intégré dans le « Petit Robert », 1967<sup>1</sup>, 1982, éd. revue, corrigée et mise à jour, 1634a: « Didact. Caractère de ce qui apporte une information déjà donnée sous une autre forme – Spécialt. (Inform.) Augmentation du nombre des caractères dans un message sans accroissement corrélatif de la quantité d'information ».



sont aussi l'expression de ces créations et re-crétions. Il en est de même pour le Nouveau Testament (sujet de division entre chrétiens et musulmans), où la redondance apparaîtra comme la réponse à la question: «Pourquoi doit-il y avoir quatre évangiles qui racontent tous la «même» histoire et que les détails factuels de ceux-ci soient néanmoins souvent complètement contradictoires?»<sup>57</sup> A l'aide de la notion de redondance en usage dans la théorie de l'information, on peut mieux comprendre la «répétition» et les «variantes» dans les récits mythiques: «dans l'esprit du croyant, le mythe transmet bien des messages qui sont la Parole de Dieu. La redondance du mythe, pour un homme comme lui, est un facteur particulièrement rassurant. Tout mythe particulier pris isolément ressemble à un grondement qui cache un message codé où du bruit interfère. Et le croyant, même le plus naïf, peut alors éprouver quelque incertitude quant à ce qui est précisément dit. Mais la redondance fait que le croyant sent que chaque version du mythe – même si les détails varient – confirme la compréhension qu'il en a et renforce la signification essentielle des autres versions»<sup>58</sup>.

Cela est non seulement valable pour les récits rapportés par le *Livre* (Ancien Testament, Nouveau Testament, Coran), mais aussi pour les livres dits apocryphes, voire pour les traditions orales ou écrites qui «complètent» ou «explicitent» le Livre. Tabari a recueilli un certain nombre de ces versions qui désanonymisent le récit du verset coranique, mais il y en a beaucoup d'autres, parvenus par d'autres canaux ou amplifiés et modifiés par les avatars de la transmission et par l'art des conteurs ou des sermonnaires, ceux par exemple qu'on trouve dans les Vies des prophètes que nous n'avons pas prises en compte<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> E. Leach, «La Genèse comme mythe» [«Genesis as Myth», *Discovery*, XXIII (1962), p. 30-35], in *L'unité de l'homme et autres essais*, op. cit., p. 144. Gn 9, 1-7 sur Noé est presque un doublet de Gn 1, 27-30 sur Adam, cf. p. 156. Sur l'influence de ces conceptions sur les généalogies, citons, entre autres exemples, les Cananéens, descendants de Cham (Ham), qui sont maudits à cause de l'inceste homosexuel de Cham (Ham) qui séduit son père ivre, Noé (Gn 9, 21-25); «Ham», in *Encyclopedia Judaica* (Jérusalem), 7, col. 1216-17; v. Cl. Gilliot, «Récit, mythe et histoire», art. cit., p. 283-86 (Noé et la table des nations). C'est une réitération de l'inceste homosexuel qu'on trouve dans l'histoire de Caïn et d'Abel.

<sup>58</sup> Leach, art. cit., p. 145.

<sup>59</sup> V. les lieux indiqués dans Schwarzbaum. En particulier pour les *Qışaş al-anbiyā'* d'al-Kisā'i, les versions peuvent varier de manuscrit à manuscrit; cf. J. Pauliny, «Kisā'i's

19. Le détail et la précision des récits rapportés par Tabari ne doivent pas nous faire oublier que ceux-ci épousent la structure binaire de la parabole coranique. En effet, cette parabole contient l'une des deux oppositions qui sont fondamentales dans l'expérience humaine: l'antinomie de la vie et de la mort (la seconde étant l'opposition mâle/non-mâle). La religion cherche à résoudre cette antinomie par la figure de l'autre monde: la cité détruite sera reconstruite. L'homme dormant (mort) est ressuscité dans son état premier, la nourriture et la boisson ne sont pas gâtées, l'âne est vivant; ce sont là autant de signes indiquant que la cité revivra. Tous ces éléments sont développés, ils perdent leur ambiguïté et leur anonymat dans les récits rapportés par le commentateur. Ils acquièrent ainsi une plus grande force de persuasion. En effet, la précision du détail concret leur donne un statut en histoire en les faisant être ce monde, en quelque sorte, alors que leur visée est dans l'autre monde. Ces récits deviennent des faits de l'histoire et, par là-même, remplissent une fonction médiatrice entre le monde de l'au-delà et celui d'ici-bas.

20. Cette fonction médiatrice des récits nous permet de mieux comprendre leur statut narratif et, en particulier, d'expliquer pourquoi ils figurent également en bonne place dans les Annales de Tabari. Il convient pour répondre à cette question de faire un détour par une réflexion sur le rapport entre le mythe et l'histoire. Dans une célèbre contribution sur «Structure et herméneutique», Paul Ricœur entrait en débat avec Claude Lévi-Strauss à propos du totémisme et de la pensée sémitique, pré-hellénique ou indo-européenne, et parlait des thèses de la *Pensée sauvage* comme d'une «généralisation hardie du structuralisme»<sup>60</sup>. Il caractérisait la méthode de Lévi-Strauss comme «un choix pour la syntaxe contre la sémantique», mais surtout il attirait l'attention sur les limites de l'entreprise de l'anthropologie structurale qui liait le sort de la pensée sauvage à une aire culturelle où les arrangements

Werk *Kitāb Qışaş al-anbiyā'*, in *Zbornik Filozofickej Faculty Univerzity Komenského* (Bratislava), II (1970), p. 191-282. Un certain nombre de ces légendes ne se trouvent pas dans l'édition I. Eisenberg: *Vitae prophetarum*, Leyde, Brill, 1922, cf. la table de concordance établie par Pauliny, p. 255-77.

<sup>60</sup> P. Ricœur, «Structure et herméneutique», *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 43.



(syntaxe) importent plus que les contenus (sémantique). Il se demandait si le fonds sémitique, proto-hellénique, indo-européen se prête aussi bien à pareil traitement. Dans l'Ancien Testament, ce sont moins les nomenclatures, les classifications, comme dans le «totémisme», qui comptent que des événements fondateurs. L'Hexateuque se présente comme une annonce, un rappel de la geste de Yahvé, comme une histoire du salut. Il ne s'agit évidemment pas d'une histoire critique qui tente de «retrouver le minimum vérifiable», mais d'une «peinture kérygmatisée (qui) tend vers un maximum théologique»<sup>61</sup>. On peut parler dans ce cas d'un primat de l'histoire. Cette conception théologique comporte donc une relation entre diachronie et synchronie différente de celle du soi-disant totémisme. Ricœur, en s'appuyant sur la *Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad distingue dans l'élaboration de cette théologie trois historicités qui aboutissent à l'Écriture: celle des événements fondateurs (temps caché), celle de l'interprétation vivante des écrivains sacrés, qui constitue la tradition et celle de la compréhension, l'historicité de l'herméneutique<sup>62</sup>.

Un certain nombre d'anthropologues anglo-saxons ont tenté de surmonter cette opposition en parlant d'histoire-mythe: «Si l'on traite un texte comme une unité, alors s'efface la distinction traditionnelle entre mythe et histoire. Les parties historiques de l'Ancien Testament constituent une histoire-mythe qui est là pour justifier l'état de la société juive à l'époque où cet élément du texte biblique parvient à peu près à sa stabilité canonique»<sup>63</sup>. Les «faits d'histoire» peuvent être mémorisés sous la forme de systèmes d'oppositions structurées. Ces structures d'opposition contenues dans les documents historiques conservés, ou

<sup>61</sup> *Art. cit.*, p. 48-49. Les deux dernières citations sont de G. Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, *Traditions historiques*, Genève, 1963. Pour von Rad, l'Hexateuque (les cinq livres de la Loi et celui de Josué) est fondé «sur de très anciennes affirmations de foi» qui constituent formellement comme une forme anticipée de la totalité. L'œuvre de von Rad a suscité des réactions véhémentes, en particulier d'un disciple intransigent de Bultmann, H. Conzelmann, «Fragen an Gerhard von Rad», in *EvTh*, 24 (1964), p. 113-125: comment maintenir la nouveauté radicale de Jésus-Christ (thème particulièrement cher à la théologie luthérienne) lorsqu'on insiste sur la continuité?

<sup>62</sup> Ricœur, *art. cit.*, p. 50.

<sup>63</sup> E. Leach, «La légitimité de Salomon. Quelques aspects structuraux de l'histoire de l'Ancien Testament», in *L'unité de l'homme*, *op. cit.*, p. 218-19.

dans le souvenir de ces documents historiques, sont de soi moralement neutres. Mais des jugements moraux sont introduits dans l'organisation logique du système et c'est l'histoire tout entière qui est «plongée dans des considérations morales»; la structure devient «dramatique»<sup>64</sup>.

21. Toutefois le travail de restructuration est infini. Certes, une fois fixé sous sa forme canonique, la structure logique propre à l'Ancien Testament est stabilisée. Mais cela n'empêche aucunement que les juifs, les chrétiens et musulmans, voire les athées, puissent se servir des mêmes textes, du souvenir de ces textes, ou de traditions non acceptées canoniquement, mais qui développent des thèmes similaires, pour en tirer des prescriptions morales différentes. Il n'en reste pas moins qu'ils s'appuient sur un même système d'oppositions et de médiations logiques.

Le modèle mythe-histoire véhiculé par les récits transmis par Tabari, lesquels représentent une tentative pour surmonter les oppositions fondamentales et secondaires auxquelles l'homme est confronté (bien/mal, justice/injustice, Dieu/homme, Dieu/tyran, au-delà/ici-bas, souverain juste/potentat inique, croyant/mécréant, vie/mort, même/autre, communauté/nations, etc.) peut être, selon les besoins, utilisé pour commenter l'Écriture et pour écrire l'histoire<sup>65</sup>. Point n'est besoin pour cela d'avoir recours à un modèle narratif spécial qui serait celui du mythe, car ce serait sous-entendre qu'il y a une adéquation profonde entre le mythe mental et le mythe actualisé dans un récit. Or une culture repose à la fois sur des formes institutionnelles et sur un ensemble de thèmes symboliques qui circulent à travers ces formes. L'écriture de l'histoire, elle-même n'échappe pas à l'influence de ces thèmes symboliques.

Les mêmes récits réutilisés dans le Commentaire, dans les Annales, voire dans le *Tahdīb al-āṭār*<sup>66</sup>, aboutissent au même résultat, construire ou renforcer l'imaginaire de la communauté, et surmonter les oppositions fondamentales que nous avons énumérées plus haut. En effet, l'histoire de tous les groupes humains est celle de la «lutte contre le chaos», sans laquelle il n'y a pas de société humaine, même si cette lutte

<sup>64</sup> *Art. cit.*, p. 220.

<sup>65</sup> P. Smith, «Position du mythe», in *Le Temps de la réflexion*, I (1980), p. 60, 64, 75, 81.

<sup>66</sup> V. Cl. Gilliot, «Le traitement du ḥadīṭ dans le *Tahdīb al-āṭār* de Tabari», *Arabica*, XLI (1994), p. 309-51.



s'incarne dans des représentations qui prennent la forme de «l'illusion mythique»<sup>67</sup>.

22. Le travail de restructuration des traditions aboutit parfois à des modifications fondamentales, ainsi sur 2, 259, qui visiblement a pour origine ce que les rabbins appellent: l'alliance entre les morceaux coupés/divisés (*Berit bein habetarim*), telle qu'elle est rapportée en Gn 15, 10-11: «Il (Abram/Abraham) lui amena tous ces animaux, les partagea par le milieu et plaça chaque moitié vis-à-vis de l'autre; cependant il ne partagea pas les animaux. Les rapaces s'abattirent sur les cadavres mais Abram les chassa... (v. 17-18) Quand le soleil fut couché et que les ténèbres s'étendirent, voici qu'un four fumant et un brandon de feu passèrent entre les animaux partagés. Ce jour-là Yahvé conclut une alliance avec Abram...» (Trad. Bible de Jérusalem). Dans la Bible, l'épisode débute également par une question d'Abram, mais elle n'est aucunement en relation avec la résurrection, elle porte sur la terre: «Mon Seigneur, Yahvé, à quoi saurai-je que je la (la terre) posséderai?» Dans les anciennes sources midrachiques, Gn 15, 6 *sqq.* n'est pas non plus interprété en fonction de la résurrection. La seule mention que l'on ait trouvé d'un thème de résurrection associé à ce passage se trouve dans le *Midrash Hagadol*: «Abraham prit ces animaux (mentionnés en Gn 15, 9: génisse, chèvre, bœuf, tourterelle et pigeonneau), hormis les oiseaux, et les découpa. Il ne découpa pas les oiseaux, pour montrer qu'Israël resterait entier. Lorsque les animaux de proie fondirent sur les carcasses, Abraham les chassa. Découper les oiseaux signifiait l'avènement du Messie qui mettra les païens en pièces. De même que le temps messianique a été annoncé à Abraham, de même la résurrection des morts. Lorsque Abraham eut mis les moitiés les unes sur les autres, les animaux revinrent à la vie, dès que les oiseaux volèrent au-dessus d'eux». Selon le regretté Haim Schwarzbaum, cette version midrachique assez tardive pourrait avoir été influencée par le texte coranique. Déjà Abraham Geiger avait dit que le lien entre cet épisode d'alliance et la résurrection

<sup>67</sup> K.R. Andriolo, «Myth and History: A General Model and Its Application to the Bible», in *American Anthropologist*, 83 (1981), p. 273-274, donne plusieurs exemples de cela dans le Codex Chimalpopoca qui retrace la migration des Chichimèques et autres peuples originaires des régions du Nord du Mexique ou dans l'épopée de Gilgamesh.

était étranger au judaïsme. Il semble tout aussi étranger aux interprétations chrétiennes anciennes<sup>68</sup>. Dans *l'Apocalypse d'Abraham* le thème des oiseaux apparaît aussi, mais il est apocalyptique: «Il arriva qu'alors que le soleil se couchait apparut une fumée qui semblait monter d'une fournaise. Du haut de la fournaise fumante s'élevèrent les anges portant les victimes découpées. L'ange me prit par la main droite et me fit asseoir sur l'aile droite de la colombe, et lui-même se mit sur l'aile droite de la tourterelle. Celles-ci n'avaient été ni tuées ni découpées (Gn 15, 10). Il me transporta à la limite de la flamme du feu»<sup>69</sup>.

Il y a comme une disproportion entre l'importance des matériaux rapportés par Tabari et l'usage explicite qu'il en fait. Cela est particulièrement patent pour le commentaire du verset 260, où, comme nous l'avons vu<sup>70</sup>, Tabari réagit en conclusion essentiellement sur le nombre des montagnes où des parties d'oiseaux ont été déposées. Tout se passe comme si les traditions «légendaires» avaient un fonctionnement indépendant du reste: réflexions grammaticales, examen des lectures, commentaires juridiques et théologiques. C'est comme si l'imaginaire, au sens le plus banal du terme, prenait ici sa revanche, face à l'esprit philologique, juridique et dogmatique. Il n'en reste pas moins, comme nous venons de le voir, que la fonction de ces récits est loin d'être secondaire.

<sup>68</sup> Nous empruntons le texte traduit à Katsh, *op. cit.*, p. 179, à partir de sa traduction anglaise de ce passage de *Midrash Hagadol*, in *Torah Shlemah*, ed. Menahem M. Kasher, 1938-1953, III, p. 650sq. Schwarzbaum, p. 164, en donne une version un peu différente d'après *Midrash Hagadol*, sur Gn, éd. M. Margulies, Jérusalem 1947, p. 260. Cf. A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* [Ce que Muhammad a emprunté au judaïsme], Leipzig, 1902<sup>2</sup>, p. 125. Selon Ibn Zayd, les animaux étaient: un paon, une colombe, un corbeau et un coq, Tab, V, p. 507, Tr. 6018. Chez Muqātil, le paon est remplacé par un canard, Muqātil, *Tafsīr*, I, p. 139/I, p. 219.

<sup>69</sup> In *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, p. 1710. Pour les récits dans le Coran, on consultera L. Gasmi, *Narrativité et production de sens dans le texte coranique: le récit de Joseph*, Thèse de 3ème cycle, Université Paris-III, 1978, et Id., «Les réseaux connotatifs dans le texte coranique (Le récit de Joseph, XII, V, 4-102)», in *Arabica*, XXXIII (1986), p. 1-48. Plus récemment, Louis de Prémare, *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran (Etude textuelle)*, Aix en Provence, Publications de l'Université, 1989; v. notre c. r. de cette étude, dans lequel nous avons ajouté d'autres réf., in *RE.M.M.M.*, 58 (1990), p. 152-54. Pour la façon dont l'exégèse classique traite certains de ces récits, cf. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, *op. cit.*, p. 69-86.

<sup>70</sup> V. *supra*, § 14.



## INDEX DES NOMS\*

- ʿAbdallāh** b. Wahb: 4  
**ʿAbdarrahmān** b. Zayd b. Aslam al-Madanī: 4, 5, 8, 13  
**ʿAbdarrazzāq** b. Hammām al-Ḥimyarī: 4, 11, n. 11  
**ʿĀbir**, v. Éber  
**Abraham**: 3, 4, 5, 7, 13, 14, 22  
**Abram**, v. Abraham  
**ʿAbdaṣṣamad** b. Maʿqil: 11  
**Abel**: n. 57  
**Abimélech**: 15  
**Abū Ġaʿfar**, v. Tabari  
**Abū Hilāl al-ʿAskarī**: 6  
**Adam** (Ādam): 1, n. 57  
**Aelia** (Aelia Capitolina): 10, n. 30  
 – **Akhfaš** (al-Awsaṭ) a. I-Ḥ. Saʿīd b. Masʿada: 7  
**Alexandre** (Iskandar): 6  
**Ananias** (Hanāniyā): 10  
**Anūš**, v. Énosch  
**Arfaḥšad**, v. Arpakshad  
**Argū** ou Arʿū, v. Réü  
**Arpakshad** (Arfaḥšad): n. 29  
**ʿAzāriyā**, v. Azarias  
**Azarias**: 10  
**Buḥt Naš[š]ar**, v. Nabuchodonosor  
**Cain**: n. 57  
**Canaan**: 5, 6, n. 14  
**Cham** (Ḥām): 5, 6, n. 57  
**Cyrus** (Kūšak, Kūraš, Kīras, Yūsak): 11  
**Daniel**: 10  
**Darius** (Dāryūš): n. 29  
**Dāryūš**, v. Darius  
**David** (le roi): 6  
**Dū l-Qarnayn** (le Bicornu): 6  
**Éber** (ʿĀbir): n. 29  
**Énosh** ou Énos (Anūš): n. 29  
**Esdras** (ʿUzayr): 7, 12  
**Ezéchiél** (Ḥizqīl b. Būzī): 8, 16, n. 23  
**Fālig**, v. Péleg  
 – **Firdawsī**: n. 14  
**Ḥām**, v. Cham  
**Ḥanāniyā** (Ananias): 10  
 – **Ḥasan** b. Yaḥyā: 11  
**Héber**, v. Éber  
 – **Ḥidr**: 7, 9, n. 27  
**Ḥizqīl**, v. Ezéchiél  
**Honi** Ha-Meʿaggel: 15  
**Ḥumayd** b. Maḥlad, v. Ibn Zangawayh  
**Ibn Ġarīr**, v. Tabari  
**Ibn Ġurayġ** (ʿAbdalmalik b. ʿAbdal-ʿāzīz): n. 43  
**Ibn Ḥumayd** (M.): 9, 14  
**Ibn Ishāq** (M.): 9, 14  
**Ibn Munabbih**, v. Wahb  
**Ibn Zangawayh** (Ḥumayd b. Maḥlad): 11  
**Ibn Zayd**, v. ʿAr. b. Zayd  
**Ibrāhīm**, v. Abraham  
**Īliyā**, v. Aelia  
**Irmīyā**, v. Jérémie  
**Isaac** (Ishāq): 5  
**Ishāq**, v. Isaac  
**Ishāq** b. al-Ḥaġġaġ ar-Rāzī: n. 11  
**Iskandar**, v. Alexandre  
**Ismael** (Ismāʿīl): 5  
**Ismāʿīl**, v. Ismael

\* Les chiffres renvoient aux numéros des paragraphes qui figurent en gras dans le texte, sauf ceux qui sont précédés de n. = note.

- Ismāʿīl** b. ʿAbdalkarīm b. Maʿqil b. Munabbih aṣ-Ṣanʿānī: 11  
**Ismāʿīl** b. ʿAr. b. a. Karīma, v. as-Suddī  
**Japhet** (Yāfaṭ): 9  
**Jérémie** (Irmīyā): 7, 10, 15, n. 27  
**Kai-Kawūs**: n. 14  
**Kanʿān**, v. Canaan  
**Khadir**, v. al-Ḥidr  
**Kush**: 5  
**Kūšak**, v. Cyrus  
**Maʿmar** b. Rāšid: 4, n. 11  
**Marc** (saint Marc): 17  
**Misaēl** (Misāyil, Misāʿīl): 10, n. 29  
**Muġāhid** b. Ġabr: 6, 13, n. 14  
**Muḥammad**: 1, 3, 13, 17  
**M. b. ʿAskar** (a. Bakr al-Ġawwāl M. b. Sahl b. ʿAskar): 11  
**M. b. Ḥumayd**, v. Ibn Ḥumayd  
**Muqātil** b. Sulaymān: 6  
 – **Muʿannā** b. Ibr.: n. 11  
**Nabuchodonosor** (Buḥt Naš[š]ar): 6, 9, n. 11, n. 29  
**Nabūdarādān**, v. Nebuzaradan  
**Nahor** (Naḥūr): n. 29  
**Nebuzaradan** (Nabūdarādān): n. 29  
**Nemrod** (Nimrūd ou Namrūd): 4, 5, 6, 13, n. 11, n. 14, n. 16, n. 29, n. 42  
**Nimrūd**, v. Nemrod  
**Noé** (Nūḥ): 5, 9, n. 57  
**Péleg** (Fālig): n. 29  
**Réü** (Argū ou Arʿū): n. 29  
**Qaynān**, v. Qénan  
**Qénan** (Qaynān): n. 29  
**Šālāh**, v. Shélah  
**Salama** b. al-Faḍl ar-Rāzī: 9, 14  
**Salé**, v. Shélah  
**Salomon** (le roi): 6  
**Sām**, v. Sem  
**Sanḥārib**, v. Sennachérib  
**Sārūġ**, v. Serug  
**Sem** (Sām): n. 29  
**Sennachérib** (Sanḥārib): 9  
**Serug** (Sārūġ): n. 29  
**Shélah** ou Shéla (Šālāh): n. 29  
 – **Suddī** al-Kabīr a. M. Ism. b. ʿAr. b. a. Karīma: 12, n. 36  
**Tabari** = aṭ-Ṭabarī a. Ġaʿfar M. b. Ġarīr b. Yazīd: *passim*  
**Térah** (Tāra): n. 29  
**ʿUmāra** b. Waṭīma a. Rifāʿa: n. 37  
**ʿUzayr**: 7  
**Wahb** b. Munabbih: 8, 9, 11  
**Yāfaṭ**, v. Japhet  
**Yūnus** b. ʿAbdalʿaʿlā al-Miṣrī: 4  
**Zayd** b. Aslam al-ʿAdawī: 4, 5, n. 11

## INDEX DES TERMES ET DES LOCUTIONS ARABES

- awāʿil*: 6  
*balaġa*: 9  
*bayt al-maqdis*: 11  
*isrāʿīliyyāt*: 2  
*ġabbār*: 2  
*ḥāġġa* (verbe): 7  
*ḥuġġa*: 17  
*ḥalīl Allāh*: 5, 13  
*ʿibra*: 17  
*maṭal*: n. 54  
*mubtadaʿ*: 5, 9  
*mulk*: 4  
*nabbā*: 9  
*našara*: 15  
*našaza*: 15  
*qallaba* (yadahu, kaffayhi): 12, n. 37  
*qarhamān*: 11  
*qarya*: 7  
*qurbān* (makān al-): 9  
*saʿy*: 9



ṣawāb: 15  
 subāt: 11  
 tafsīr: 4

ummī: 7  
 zā'id (zā'ida): 7

### INDEX CORANIQUE

2, 243: 8	2, 260: 13, 14, 22
2, 248: n. 34	14, 26: 5
2, 258-60: 3	16, 28: 4
2, 258: 7, 16	18, 42: n. 37
2, 259: 7, 10, 11, 15, 16, 17	

### INDEX BIBLIQUE

Gn 1-2, 4: 18	Jr 24, 1-10: n. 32
Gn 2, 4-25: 18	Jr 25, 11-12: n. 33
Gn 5, 12: n. 29	Jr 29, 1-20: n. 32
Gn 9: 18	Jr 29, 10: n. 33
Gn 10: n. 29	Jr 39, 9: n. 29
Gn 11, 10-27: n. 29	Jr 39, 11: 29
Gn 15, 6sqq.: 22	Jr 39, 13: 29
Gn 15, 9: 22	Jr 52, 12; n. 29
Gn 15, 10-11: 22	Jr 52, 28: n. 29
Gn 15, 17-18: 22	Ez 1, 5: 9
1 Ch 1, 17-26: n. 29	Ez 37: 16
2 Ch 36, 22-23: n. 33	Ez 37, 1-14: 8
2 R 24, 1-17: n. 29	Dn 1, 1-21: n. 29
Esd 1, 1-11: n. 33	Am 8, 1-9: n. 32
Is 44, 28: n. 33	Ps 126 (125): 15
Is 45, 1sqq.: n. 33	Mt 21, 18-19: n. 32

### SUMMARY

In analysing some motives of the Koranic commentary of the exegete, theologian and historian Abū Ġa'far aṭ-Ṭabarī (*ob.* 310/923), the author focuses on the relation between myths and legends, narratives and the «history of salvation» in the Islamic religious representations. The theme of God Master of life and death is studied here through three apoloques: 1. the believer and the non-believer despot; 2. the destroyed city and the miraculous sleeper; 3. the four birds.