UCLouvain
Faculté de théologie et
d'étude des religions

Al-Biqāʿī et l'annonce de Muḥammad dans la Bible

L'intertextualité comme instrument exégétique dans la sourate 7,157

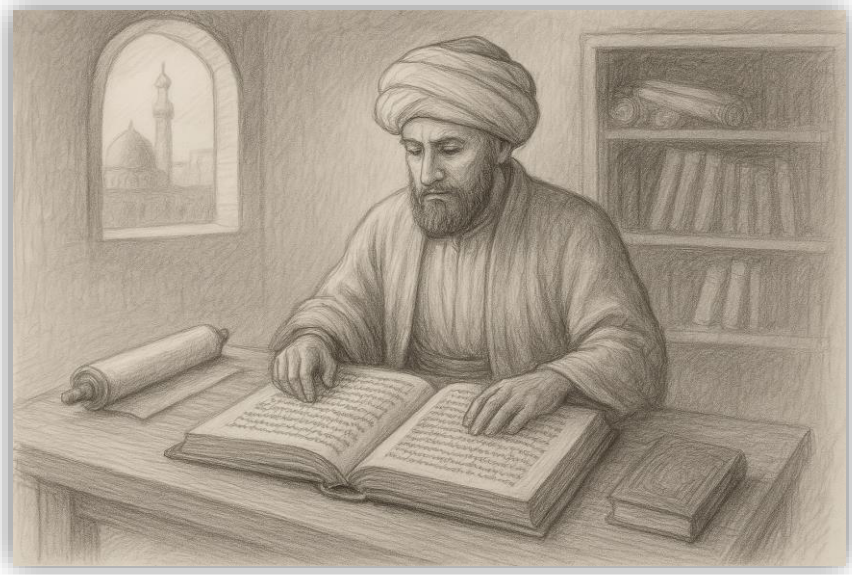


Image générée par I.A. via DALL-E

Mémoire réalisé par

Sönmez Tarkan

Promoteur

Azaiez Mehdi

Lecteurs

Burnet Régis

Richelle Matthieu

Année académique 2024-2025

Master en sciences des religions, à finalité approfondie

À la mémoire de mon amca Özkan, de mon dede Orhan, de ma babaanne Zübeyde et de Pusi.
qu'ils reposent en paix et trouvent le réconfort là où ils sont.
Que ce travail, modeste mais sincère, leur soit dédié en hommage.
Ruhları şad olsun. Mekânları cennet olsun.

Ô vous, les humains,
Nous vous avons tirés d'un homme et d'une femme,
puis nous avons fait peuples – aux mille visages – et tribus – aux noms innombrables –
afin que, dans la rencontre, vous vous découvriez.
Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu,
est celui dont le cœur tremble de piété.
Dieu est science infinie, et son regard embrasse tout.
(…) Nous sommes plus proches de lui que la veine qui palpite en son cou.

Traduction littéraire libre de la sourate 49, verset 13, et de la sourate 50, verset 16

À partir d'un seul,
il a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre.
Il a défini des temps fixés et tracé les limites de l'habitat des hommes :
c'était pour qu'ils cherchent Dieu ;
peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant,
lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous.

Actes des Apôtres 17, 26-27, TOB 2010

Remerciements

Je profite de cette page pour ouvrir une parenthèse de gratitude.

À ma famille, et à mes parents en particulier, que puis-je dire, sinon que leur amour inconditionnel, leur présence fidèle et leur confiance sans faille. Qui, sinon eux, pouvait croire en moi dans ce choix d'études en théologie et en sciences des religions, parfois regardé avec étonnement ? À mon frère, pour nos échanges profonds et stimulants ; à ma sœur, pour son écoute tendre et sa manière constante de m'encourager. Merci infiniment pour votre amour.

À mes compagnons à quatre pattes. Mon petit Paşa et son petit bidou, ma douce Lokum et ses miaulements cassants, et Bal mon petit vaillant et courageux. Merci pour vos présences ronronnantes.

Je veux aussi adresser une pensée reconnaissante à l'équipe médicale, médecins, infirmières et infirmiers, enseignantes et enseignants, psychologues, sans qui je ne serais peut-être pas en train d'écrire ces lignes aujourd'hui.

À l'équipe du secrétariat, toujours présente, toujours attentive, dont la constance et la bienveillance ont été un soutien essentiel.

À Monsieur le Professeur Azaiez, pour son humanité profonde et sa capacité à voir au-delà des mots. À Monsieur le Professeur Burnet, pour son enthousiasme sans fin, pour la confiance qu'il m'a témoignée, et pour m'avoir aidé à croire davantage en mes centres d'intérêt et en ma voix. À Monsieur le Professeur Richelle, pour sa gentillesse sincère et sa manière paisible d'accompagner les étudiants. À Madame la Professeure Jaspar, pour sa patience, pour la foi qu'elle a toujours témoignée envers mon parcours, et pour toute la gentillesse dont elle n'a jamais cessé de faire preuve à mon égard.

À mes amies et amis, de l'université ou d'ailleurs, ils sont trop nombreux pour tous les nommer, mais je tiens à évoquer ici Laure, Gabriel, Li-Cécile, Alizée, Lise, Amata, Haris, Éléana, Karim, Isabel, Marie-Gabrielle, Aurélie, Kévin, Léa, Marie-Louve, Ahmed : chacun, chacune, a laissé une empreinte singulière dans mon cheminement. Merci pour votre présence, vos rires, vos silences, vos partages.

Et enfin, à Camille, *evim*, *hayatim*, pour ta douceur, ton amour, ton soutien et tout ce que tu apportes à mon âme. Merci d'être simplement ce que tu es.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

Première partie : Préliminaire au commentaire de Q.7,157 d'al-Biqāʿī 9

CHAPITRE I : RÉCEPTION ET USAGE DE LA BIBLE DANS LA TRADITION MUSULMANE SUNNITE PRÉ-MODERNE ... 10

1. Le texte biblique dans le monde musulman tardo-antique et médiéval 10
   A. L'ambivalence coranique face aux Écritures anciennes 10
   B. Les *aḥādīth* face à la question de l'usage des textes bibliques 14
   C. Un usage biblique diversifié 16
2. L'évolution médiéval du regard sur la Bible : une mise à distance progressive 18
   A. Le tournant du XIe siècle : une rupture dans l'attitude envers la Bible 18
   B. Un usage exégétique ponctuel et marginal dans le *tafsīr* 19
   C. Les marges du *tafsīr* : quatre figures de l'exégèse coranique utilisant à la Bible 22

CHAPITRE II : L'EXÉGÈSE AL-BIQĀʿĪ ET SA MÉTHODOLOGIE 24

1. La vie et biographie d'al-Biqāʿī 24
   A. Origines, formation et itinéraire intellectuel 24
   B. Une approche exégétique novatrice et controversée 25
   C. Une fin marquée par l'exil et la marginalisation 26
2. La conception de la Bible pour al-Biqāʿī 27
   A. Les degrés de la falsification des Écritures : un panorama des positions islamiques 27
   B. Une légitimation conditionnelle de la Bible comme support subordonné au Coran 28
      a. Les manuscrits et versions de la Bible utilisés par al-Biqāʿī 31
      b. La considération d'Al-Biqāʿī sur la Torah 33
      c. La considération d'al-Biqāʿī sur l'Évangile 35
      d. La considération d'al-Biqāʿī à l'égard des juifs et des chrétiens 36
   C. Al-Biqāʿī en face de ses détracteurs : le concept de *tawaqquf* 37
3. D'une approche intratextuelle à intertextuelle : du Coran à la Bible 40
   A. La science du *munāsabāt* 40
   B. Les objectifs et les contextes de la citation biblique dans le *tafsīr* d'al-Biqāʿī 41
      a. Appui biblique sur les passages coraniques au « style référentiel laconique ». 41
      b. L'utilisation contrapuntique de la Bible dans les longs passages coraniques 43
      c. La Bible comme parallèle thématique et contextuel aux versets coraniques 44
   C. Le paradigme coranique de versets clairs (*muḥkam*) et ambigus (*mutašābih*) à la Bible 46

CHAPITRE III : BRÈVE REMISE EN CONTEXTE DU COMMENTAIRE DE Q.7,157 49

1. Q.7,157 : L'insertion du verset dans la sourate. 49
2. Une transition exégétique : pour quels locuteurs ? 50
3. Une intertextualité annoncée, mais une intertextualité complexe 52

Deuxième partie : Analyse approfondie du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157 58

CHAPITRE IV : UN COMMENTAIRE INTRATEXTUEL : 59

LE MUNĀSABĀT EN APPLICATION 59

1. Les caractéristiques prophétiques : les titres 59

2. Les locuteurs du verset pour al-Biqāʿī 62

3. Les caractéristiques prophétiques : les descriptions morales et législatives 65

CHAPITRE V : UN COMMENTAIRE INTERTEXTUEL : 70

MUḤAMMAD DANS LA TORAH 70

1. Une pluralité émise dans la lecture de Dt 18,18 72

2. Vers une figure eschatologique : de l'institution prophétique à l'attente d'un prophète spécifique 75

3. Une lecture renouvelée, mais exclusive : la réception musulmane de Dt 18,18 77

A. Samawʿal ibn Yaḥyā al-Maghribī comme figure d'autorité. 79

B. D'entre leurs frères Ismaélites : d'Ismaël à Muḥammad (Gn 17,20 ; Dt 2,4 ; 18,18) 79

C. « Un prophète semblable à moi » : Moïse et Muḥammad comme législateurs 88

CHAPITRE VI : UN COMMENTAIRE INTERTEXTUEL : 93

MUḤAMMAD DANS L'ÉVANGILE 93

1. Muḥammad dans les paraboles du Christ 95

A. Les ouvriers de la onzième heure (Mt 19,30 ; 20, 1-16) 96

a. La parabole matthéenne reprise dans la tradition ḥadīthique 97

b. Les variantes interprétatives du *ḥadīth* 99

c. L'interprétation de la parabole par le *ḥadīth* 100

d. Un parallèle avec l'interprétation patristique populaire 101

e. La onzième heure comme étant l'Heure apocalyptique 103

f. De la collectivité à l'identification prophétique 105

g. La parabole du bon berger en complémentarité de la parabole des ouvriers de la onzième heure 107

B. Les vignerons infidèles (Mt 21, 33-46) 108

a. Substitution des nations dans les paraboles évangéliques 111

b. Entre *umma* et *shaʿb* : construction d'une nation prophétique 113

c. La nation Ismaélite annoncée : de la Torah à l'Évangile selon Matthieu 114

d. La parabole du banquet de noces en complémentarité de la parabole des vignerons infidèles 118

C. Les autres paraboles : La reconfiguration prophétique 120

2. Muḥammad comme paraclet 122

A. Deux axes d'appui dans l'interprétation musulmane du paraclet 122

B. Le choix d'al-Biqāʿī en faveur de la *Sīra* d'Ibn Isḥāq 125

C. Le paraclet comme étant l'identification directe de Muḥammad 128

CONCLUSION 131

BIBLIOGRAPHIE : 135

Annexes du mémoire 141

ANNEXE 1: TRADUCTION DU COMMENTAIRE D'AL-BIQĀʿĪ SUR Q.7,157 142

1. Traduction de Q.7,157 142
2. Commentaire d'al-Biqāʿī du verset. 142
   A. Commentaire intratextuel du verset : première partie. 142
   B. Commentaire intertextuel sur la Torah : l'annonce de Muḥammad 144
   C. Commentaire intertextuel sur l'Évangile : paraboles, paraclet et annonce de Muḥammad. 148
   D. Commentaire intratextuel : deuxième partie 155
   E. Commentaire intertextuel sur la Torah : les fardeaux imposés aux juifs et aux chrétiens. 157

ANNEXE 2: LES PRESCRIPTIONS DE LA TORAH PRÉSENTÉES COMME DES FARDEAUX SELON AL-BIQĀʿĪ 168

1. Les prescriptions dans le commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157 (§52–80) 168
2. Les prescriptions dans le commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.2,286 169

ANNEXE 3 : TRADUCTION DES *AḤĀDĪTH* DU SALAIRE DU SAHIH AL-BUKHĀRĪ 170

1. *Ḥadīth* n°557 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī 170
2. *Ḥadīth* n°2268 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī 171
3. *Ḥadīth* n°2271 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī 172
4. *Ḥadīth* n°3459 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī 173

ANNEXE 4 : EXTRAITS COMPLÉMENTAIRES TRADUITS DU *TAFSĪR* D'AL-BIQĀʿĪ 174

1. Extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.54,7 174
2. Première partie : extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.4,157 : les noms de Muḥammad dans l'Évangile 174
3. Deuxième partie : extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.4,157 – citations de Jn 12,31 et Jn 14,30 175
4. Extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.6,61 rapportant un *ḥadīth* 175

ANNEXE 5 : EXTRAIT TRADUIT D'IBN QUTAYBA SUR LA FIGURE DU PARACLET 176

ANNEXE 6 : MANUSCRIT VATICAN BAV, MS COPT. 9 177

1. 95v. : Absence de la variante textuelle de Mt 22,14 après Mt 21,16 177
2. 103r : Contenant la variante textuelle « autres nations » (pluriel) dans Mt 21,43 178

ANNEXE 7 : IMAGE DE PAGE DE GARDE 179

1. Croquis personnel servant de base à la génération d'image par intelligence artificielle ... 179
2. Première génération de l'intelligence artificielle 179
3. Deuxième génération d'image (version finale) de l'intelligence artificielle 180

TABLEAU DE TRANSLITTÉRATION DE L'ALPHABET ARABE BASÉ SUR IS0 233-1994 (E)[1]

N°	Lettre arabe	Translittération
1	ء	’
1a	آ	’ā
2	أ / إ	’
3	ب	b
4	ت	t
5	ث	ṯ
6	ج	ǧ
7	ح	ḥ
8	خ	ḫ
9	د	d
10	ذ	ḏ
11	ر	r
12	ز	z
13	س	s
14	ش	š
15	ص	ṣ
16	ض	ḍ
17	ط	ṭ
18	ظ	ẓ
19	ع	‘
20	غ	ġ
21	ف	f
22	ق	q
23	ك	k
24	ل	l
25	م	m
26	ن	n
27	ه	h
27a	ة	ṯ
28	و	w
29	ي	y
29a	ى	ỳ

Type de voyelle	Voyelles arabes translittérées
Brèves	a, u, i
Longues	ā, ū, ī

[1] *Transliteration of Arabic characters into Latin characters* (ISO 233:1994), Genève, International Organization for Standardization, 1994.

INTRODUCTION

> *Ce sont des paroles qui ne suscitent aucun doute. Seul l'être infâme qui dit que le dément [Muḥammad] est mentionné dans la Torah.*
>
> Maïmonide (m. 1204)

> *Aucune prophétie divine ne témoigne en sa faveur ; bien au contraire, il déforme les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires, comme c'est évident pour qui étudie sa loi. Aussi bien, par une mesure pleine d'astuces, il interdit à ses disciples de lire les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui pourraient le convaincre de fausseté.*
>
> Thomas d'Aquin (m. 1274)

La figure du prophète Muḥammad n'a cessé de susciter, au fil des siècles, des lectures contrastées, voire opposées, dans les traditions religieuses issues du monothéisme abrahamique. Au croisement entre foi, polémique et dialogue, se dessine une question essentielle pour ces communautés : celle de sa place, ou de son absence dans les Écritures antérieures, notamment dans la Torah et l'Évangile. Les deux citations placées en exergue, empruntées à Maïmonide et à Thomas d'Aquin[2], témoignent de la sévérité, parfois de l'hostilité, avec laquelle certains penseurs juifs et chrétiens ont abordé cette figure. Elles témoignent d'un clivage herméneutique profond entre les lectures juives, chrétiennes et musulmanes des Écritures : là où les premières peuvent percevoir en Muḥammad une rupture, voire une duperie du message révélé, les secondes y voient au contraire l'accomplissement d'un message divin universel, en continuité avec la prophétie abrahamique et les révélations antérieures.

C'est précisément cette tension qui nourrit, depuis les origines de l'islam, une tradition apologétique et exégétique musulmane visant à démontrer que Muḥammad est bien annoncé dans la Torah et l'Évangile. L'un des piliers textuels de cette affirmation se trouve dans le Coran, notamment dans deux passages clés : Q.7,157 et Q.61,6. Le premier évoque un messager-prophète dont la venue serait annoncée dans les Écritures des communautés antérieures, tandis que le second rapporte que Jésus aurait annoncé la venue d'un successeur nommé Aḥmad, identifié dans la tradition musulmane comme un autre nom prophétique désignant Muḥammad.

[2] Pour les deux citations : cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, Paris, Cerf, 1993, traduit du latin par R. BERNIER, p. 27. ; M. MAÏMONIDE, *Epîtres : épître sur la persécution, épître au Yémen, épître sur la résurrection des morts, introduction au chapitre Helèq*, Lagrasse, Verdier, 1983, traduit de l'hébreu par J. DE HULSTER, p. 72.

Dès lors, de nombreux érudits musulmans ont tenté, au fil des siècles, d'identifier dans les textes bibliques les signes, figures et promesses annonçant la venue du dernier prophète. Cette recherche s'est parfois heurtée à une autre tension interne à l'islam lui-même : celle entre la reconnaissance de traces prophétiques dans les Écritures antérieures, et la thèse bien établie dans certaines théologies musulmanes de leur falsification (*taḥrīf*).

Dans ce contexte, la figure d'Ibrāhīm ibn ʿUmar al-Biqāʿī (m. 885 H/1480 EC)[3] se distingue par une démarche singulière. Dans son œuvre exégétique majeure, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*[4], il recourt de manière assumée aux textes bibliques, qu'il cite en arabe, traduit et intègre dans une lecture du Coran fondée sur la science des *munāsabāt* – c'est-à-dire l'étude des liens de cohérence entre les versets et les sourates. Loin de rejeter les Écritures antérieures, al-Biqāʿī propose une lecture intertextuelle dans laquelle la Bible devient un outil d'intelligibilité du message coranique. Cette posture méthodologique, rare dans le cadre du *tafsīr* classique, confère à son œuvre une portée herméneutique tout à fait inaccoutumé.

Le présent mémoire se propose d'examiner cette dimension à travers une étude ciblée du commentaire d'al-Biqāʿī sur le verset Q.7,157[5], véritable point nodal de son approche intertextuelle[6]. En effet, si la littérature scientifique a déjà largement abordé la question du *taḥrīf* et les figures bibliques dans l'islam, l'analyse précise du recours aux textes bibliques dans le *tafsīr* d'al-Biqāʿī demeure marginale, voire lacunaire. Ce travail vise donc à combler partiellement cette lacune, en mettant en évidence une forme d'exégèse coranique qui conjugue

[3] Pour les auteurs musulmans, la date de décès est indiquée selon le calendrier hégirien (noté H), suivie de l'équivalent dans le calendrier de l'ère commune (EC). Dans le reste du mémoire, ces abréviations ne seront plus précisées, mais l'ordre sera conservé : date hégirienne suivie de la date de l'ère commune (ex. : m. 885/1480).

[4] Ce titre, qui signifie littéralement « L'enfilage des perles dans l'harmonie des versets et des sourates [du Coran] », renvoie explicitement à la science des *munāsabāt*.

[5] Mon point de départ pour ce commentaire a été la lecture de l'ouvrage de R. Michael McCoy*, Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsīr al-Qur'ān bi-l-Kitāb) : Reading the Arabic Bible in the Tafsīrs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, et plus particulièrement le chapitre 6, dans lequel il analyse la parabole des ouvriers de la onzième heure dans les commentaires d'Ibn Barrağān et d'al-Biqā'ī. Ce chapitre m'a conduit à découvrir le traitement d'une séquence biblique particulièrement riche chez al-Biqā'ī, à travers son commentaire du verset Q.7,157. Bien que l'étude de McCoy se concentre avant tout sur Ibn Barrağān, elle m'a permis de prendre la mesure de la densité et de la diversité des versets bibliques cités par al-Biqā'ī, ce qui a suscité chez moi une réelle curiosité, et m'a poussé à approfondir certains aspects qui, en raison du format limité d'un chapitre, sont parfois abordés de manière succincte dans son ouvrage. La parabole des ouvriers de la onzième heure n'a pas constitué mon premier centre d'intérêt, mais c'est l'accumulation et la richesse des versets bibliques mobilisés par al-Biqā'ī qui m'a convaincu de creuser plus loin cette approche intertextuelle. Dans le présent travail, certaines des lectures que je propose diffèrent parfois de celles avancées par McCoy, en particulier sur l'interprétation de certains passages et sur la portée argumentative du commentaire d'al-Biqā'ī. Son ouvrage a néanmoins été décisif pour l'orientation de ma recherche, et je tiens à le remercier ici pour la voie qu'il m'a ouverte.

[6] Si je n'ai pas retenu Q.61,6 comme point de départ de l'analyse, c'est parce que le développement principal d'al-Biqā'ī concernant les Écritures antérieures se trouve concentré dans son commentaire de Q.7,157. Cela dit, ce mémoire mobilisera également, en complément, d'autres passages de son *tafsīr*, notamment celui consacré à Q.61,6, afin de situer sa démarche dans une cohérence interprétative plus large.

rigueur doctrinale et dialogue scripturaire, et qui s'inscrit dans une tradition herméneutique originale, à la fois fidèle au Coran et ouverte à ses antécédents scripturaires.

Objectifs et problématique du mémoire

Ce mémoire propose donc d'étudier de manière approfondie le commentaire d'al-Biqāʿī relatif à Q.7,157, dans lequel il s'efforce de démontrer que la figure de Muḥammad est non seulement annoncée dans l'Évangile et la Torah, mais aussi pleinement inscrite dans la continuité prophétique abrahamique. À travers l'analyse de son usage des paraboles évangéliques, de la figure du paraclet, de la promesse faite à Ismaël et des prophéties du Deutéronome, il s'agira de montrer comment al-Biqāʿī construit une lecture dans laquelle Muḥammad est à la fois la continuité et l'achèvement de la révélation. En mettant en dialogue le Coran, la Bible et l'exégèse musulmane, ce travail vise à mieux comprendre comment un théologien musulman du XV^e^ siècle interprète les traces scripturaires d'un message universel, dans un monde où les tensions interreligieuses n'ont jamais empêché les circulations textuelles.

Ce travail s'articule autour de la question suivante : *comment le choix d'al-Biqāʿī d'incorporer des passages bibliques spécifiques dans son exégèse de la sourate 7,157 éclaire-t-il sa vision de la prophétie de Muḥammad et de sa place dans le continuum des prophètes abrahamiques ?* Cette problématique invite à interroger la fonction même de l'intertextualité biblique dans le *tafsīr* d'al-Biqāʿī, non comme simple illustration ou confirmation, mais comme véritable instrument herméneutique au service d'une lecture unifiée et prophétique du texte coranique. Il s'agira plus particulièrement de comprendre comment la lignée abrahamique, passant par la figure d'Ismaël, constitue une clé de lecture centrale dans le choix et l'interprétation des passages bibliques mobilisés par al-Biqāʿī.

Plan du mémoire

J'ai choisi d'organiser ce mémoire en deux grandes parties complémentaires : la première constitue un ensemble de préliminaires destinés à contextualiser l'analyse du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157, tandis que la seconde en constitue l'étude proprement dite.

La première partie s'ouvre sur un double état de la question. Le premier chapitre examine la réception de la Bible dans la tradition musulmane[7], en mettant en lumière les débats autour de

[7] Nous utiliserons à plusieurs reprises les expressions « tradition musulmane » ou « traditions musulmanes ». Par ces termes, nous entendons l'ensemble des interprétations et des élaborations théologiques musulmanes, en l'occurrence, ici essentiellement sunnites, ainsi que le patrimoine intellectuel, spirituel, juridique, artistique et social qui les accompagne. Ce cadre inclut une diversité interne importante, raison pour laquelle le lecteur ne devra pas s'étonner de l'usage du pluriel : il ne s'agit pas de présenter la tradition comme un bloc homogène et figé, mais bien comme un ensemble vivant, traversé par des lectures multiples, parfois concurrentes. Ce rapport à la tradition implique également une dynamique de transmission : érudits ou non, les figures qui s'y inscrivent s'appuient sur

l'usage des Écritures antérieures dans le *tafsīr* coranique. Un panorama des positions majeures, depuis l'époque classique jusqu'à la période mamelouke, permet de situer l'approche singulière d'al-Biqāʿī dans ce paysage. Le second chapitre est centré sur la figure même d'al-Biqāʿī, à travers les études contemporaines qui lui ont été consacrées, en particulier celles de Walid A. Saleh, dont les travaux ont contribué à réévaluer la portée et la méthode de ce commentateur encore peu étudié. Cette contextualisation préliminaire nous a semblé d'autant plus nécessaire que ce mémoire s'inscrit dans le cadre d'une faculté pluridisciplinaire, où l'islamologie n'est pas au cœur des formations. Or, la question du rapport entre le Coran et la Bible est historiquement complexe, et souvent l'objet d'approches polémiques ou de malentendus, y compris parmi les spécialistes. Clarifier ce cadre théologique, herméneutique et historiographique était donc essentiel pour comprendre l'entreprise d'al-Biqāʿī.

Un troisième chapitre vient compléter cette première partie sous la forme d'un aparté méthodologique. Il est consacré à une mise en contexte de la sourate 7, *al-Aʿrāf*, dans son ensemble, ainsi qu'à une analyse préliminaire du verset Q.7,157, pivot du travail. Plusieurs éléments structurels, thématiques et théologiques de cette sourate s'avéreront fondamentaux pour comprendre l'argumentaire exégétique déployé par al-Biqāʿī.

La deuxième partie constitue le cœur de ce mémoire. Il en déploie pleinement les enjeux des précédentes parties en se concentrant sur le commentaire qu'al-Biqāʿī consacre au verset Q.7,157. Cette analyse se divise en trois chapitres complémentaires : le première porte sur son commentaire intratextuel, c'est-à-dire sur la manière dont il décortique le verset Q.7,157 et l'articule Q.7,157 à d'autres versets coraniques ; le deuxième examine son commentaire intertextuel relatif à la Torah, et le troisième son commentaire intertextuel fondé sur l'Évangile.

Concernant les textes bibliques mobilisés par al-Biqāʿī, du côté de la Torah, on trouve principalement Genèse 17,20, Deutéronome 18,9-18 et Deutéronome 33,2. Pour ce qui est des passages évangéliques, al-Biqāʿī cite de manière extensive : Matthieu 19,30 ; 20, 1-16 ; 21, 23-46 ; 22, 1-14 ; Marc 11, 27-33 ; 12, 1-12 ; Luc 7, 29-30 ; 14, 16-24 ; 20, 1-19 ; Jean 10, 1-21 ; 15, 22-25. Étant donné l'ampleur de ces références, et la densité des enjeux qu'elles soulèvent, nous avons choisi de traiter plus en profondeur certains passages considérés comme centraux : notamment la parabole des ouvriers de la onzième heure, la parabole des vignerons infidèles, ainsi que la figure du paraclet dans l'Évangile. Les autres versets feront l'objet d'un traitement plus synthétique, mais seront néanmoins pris en compte dans un souci d'exhaustivité.

---

les générations précédentes, tout en opérant des choix dans les sources qu'ils mobilisent, et en adaptant leur discours aux enjeux de leur propre époque.

Il convient ici de signaler que la longueur de ce mémoire dépasse les limites habituellement fixées pour ce type de travail. Ce dépassement ne résulte pas d'une volonté d'exhaustivité académique démesurée – bien que j'aie cherché à maintenir une forme de clarté structurée et large afin de bien encadrer le sujet –, mais s'inscrit dans une exigence de rigueur, de précision et de cohérence face à un corpus à la fois complexe et peu étudié. L'analyse du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157 implique en effet la mise en relation de plusieurs traditions scripturaires, une contextualisation doctrinale croisée, ainsi que la traduction intégrale de passages denses, dont certaines citations ont dû être reproduites avec une certaine longueur dans le corps du texte. J'ai longuement hésité à placer la première partie de ce mémoire en annexe, afin de respecter strictement les cadres formels imposés. Mais j'ai finalement estimé qu'il était préférable de les conserver dans le développement principal, car elles constituent une base nécessaire à la compréhension globale de la démarche. Cela dit, les lectrices et lecteurs déjà familiers des enjeux relatifs à l'usage de la Bible dans le *tafsīr* peuvent, s'ils le souhaitent, se diriger directement vers la deuxième partie. Ce choix, bien que dépassant les limites initialement prévues, a été effectué avec l'accord du professeur encadrant et des correcteurs[8].

Méthodologie et outils mobilisés

La méthodologie adoptée dans ce mémoire repose sur une triple approche : d'une part, l'analyse du contexte dans lequel les versets bibliques mobilisés apparaissent par al-Biqāʿī dans son commentaire de Q.7,157 ; d'autre part, l'étude de leur réception dans les traditions religieuses juives, chrétiennes et musulmanes. Il s'agissait ainsi de comprendre non seulement le contenu des citations présentes dans le commentaire d'al-Biqāʿī, mais également la manière dont ces versets ont été interprétés, reformulés ou réutilisés dans d'autres sources scripturaires ou exégétiques, avant ou en parallèle à son œuvre.

Pour mener à bien cette étude de réception, j'ai principalement eu recours au logiciel *al-Maktaba al-Shāmila*, une bibliothèque numérique réunissant plusieurs milliers d'ouvrages classiques du patrimoine islamique[9]. Cette base de données a permis de consulter de nombreux commentaires, dictionnaires, recueils de *aḥādīth* (pluriel de *ḥadīth*) et traités théologiques, afin de situer les versets bibliques utilisés par al-Biqāʿī dans un horizon plus large. Cette recherche a été menée en complémentarité avec l'intelligence artificielle, à laquelle j'ai fourni une base d'ouvrages référencés pour orienter ses recherches. Cette collaboration m'a permis d'identifier

[8] Je reconnais que l'ampleur finale du travail est allée au-delà de ce que j'avais initialement anticipé lors de nos échanges (une dizaine de pages supplémentaire), mais elle m'a semblé nécessaire pour rendre compte de la richesse et de la complexité du sujet.

[9] J. GILET, « Al-Maktaba al-Shamela », disponible sur le site *OpenEdition Journals* : https://journals.openedition.org/aldebaran/6597?lang=es.

les différentes formulations arabes utilisées dans les citations bibliques, de repérer des variantes, et ainsi de ne pas considérer les citations d'al-Biqāʿī comme les seules attestations de ces versets dans la littérature islamique. Concernant les sources non disponibles dans *al-Shāmila*, notamment l'œuvre d''Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī, j'ai eu recours à des éditions modernes et des traductions existantes, dans le souci de croiser les corpus et de contextualiser les textes au mieux.

Enfin, pour ce qui est du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157 à proprement parler, j'ai procédé à une traduction intégrale du passage concerné. Il s'agit là du travail central de ce mémoire, réalisé dans le cadre d'un premier exercice d'analyse de cette ampleur. La traduction proposée est mot à mot, proche du littéral, tout en veillant à la cohérence du rendu en français. Elle s'accompagne d'une mise en forme annotée, permettant au lecteur de suivre à la fois les choix lexicaux et les difficultés rencontrées. Ces éléments figurent en annexe 1, où chaque paragraphe est numéroté selon un système de renvoi (§). Ainsi, dans le corps du mémoire, chaque référence au commentaire d'al-Biqāʿī renverra précisément au numéro correspondant[10]. J'y ai également ajouté la traduction de plusieurs *aḥādīth* cités par al-Biqāʿī, ainsi que d'un autre extrait de son *tafsīr*, également inclus en annexe.

Il m'a semblé important d'insérer ici un bref aparté sur l'usage de l'intelligence artificielle (IA) dans le cadre de la réalisation de ce mémoire. Nous assistons aujourd'hui à une phase de démocratisation rapide de ces technologies, notamment à travers l'apparition d'IA génératives puissantes, accessibles au grand public, telles que celles proposées par le site openai.com. Cette évolution technologique n'est pas sans conséquences sur les pratiques de recherche, d'écriture et de traduction, en particulier pour des travaux comme celui-ci, mêlant des sources classiques, des textes en arabe, et une exigence de rigueur académique.

Dans mon cas, l'usage de l'IA a répondu à plusieurs objectifs complémentaires. D'un point de vue personnel, il a constitué un soutien précieux, notamment en raison de ma dysphasie développementale[11]. Chaque section rédigée de ce mémoire a été relue, reformulée ou

[10] Voici toutes les références du commentaire de Q.7,157 : B. AL-BIQĀʾĪ, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, éd. Muḥammad ʿAbd al-Muʿīd Khān, 1re éd., t. 8, Hyderabad, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah, 1969–1984 ; réimpr. Le Caire, Dār al-Kitāb al-Islāmī, p. 106-126. | Et également, le site *altafsir* qui comprend une version en ligne du *tafsīr* : « Tafsīr al-Biqāʾī. Sourate 7, verset 157 », disponible sur le site *Altafsir.com* : https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=25&tSoraNo=7&tAyahNo=157&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1.

[11] De manière générale, l'intelligence artificielle a profondément transformé l'accès à l'information et à la production de contenu, en offrant un soutien précieux aux personnes atteintes de troubles dys (tels que la dysphasie, la dyslexie ou la dyspraxie), et/aux personnes en situation de handicap/maladie chronique ou aiguë, et/ou à toute personne rencontrant des difficultés spécifiques dans le traitement du langage ou l'organisation de la pensée. Elle permet notamment de faciliter la rédaction, la reformulation, la relecture, et la structuration d'idées, contribuant

conseillée par l'IA dans certaines de ses tournures, puis relue par une tierce personne et corrigée à l'aide du logiciel Antidote, qui intègre lui-même des éléments d'IA. Ce processus à trois niveaux m'a permis de renforcer la clarté stylistique et grammaticale de l'ensemble.

Sur le plan documentaire, l'IA m'a été utile comme précisé en haut dans le croisement avec le logiciel *al-Maktaba al-Shāmila*, afin d'identifier, à partir d'un mot-clé ou d'un verset, des occurrences multiples dans des corpus classiques. Elle m'a également permis de systématiser les versets bibliques cités par al-Biqāʿī, notamment en structurant leur recension dans des tableaux, toujours vérifiés manuellement par la suite. En parallèle, j'ai utilisé l'outil *NotebookLM*, fondé sur le modèle *Gemini*, pour organiser les sources secondaires et interagir avec mes notes. Cette plateforme m'a permis de poser des questions sur mes propres documents et de croiser les réponses entre plusieurs ouvrages consultés, optimisant ainsi la synthèse de certaines références spécialisées. Aussi, l'IA m'a également été utile pour la translittération en français des noms propres arabes, ainsi que pour la normalisation des titres d'ouvrages et de leurs éditions dans la bibliographie, une tâche qui, sans assistance, aurait été particulièrement chronophage.

Sur le plan de la traduction, l'IA a été utilisée avec précaution. La traduction du commentaire complet d'al-Biqāʿī sur Q.7,157, qui constitue le cœur de ce mémoire, a été réalisée par mes propres moyens. Cependant, pour d'autres extraits cités au fil du travail, j'ai fait appel ponctuellement à l'IA, notamment dans la phase de relecture ou de vérification lexicale. Il est notable qu'entre le moment où j'ai terminé à traduire le commentaire de Q.7,157 (fin 2024) et la rédaction plus avancée de ce mémoire (début 2025), la qualité des traductions proposées par l'IA s'est nettement améliorée, ce qui est d'autant plus remarquable dans un domaine où les traducteurs automatiques arabes-français restaient jusque-là peu convaincants. Ainsi, toutes les traductions (à l'exception de celle de Q.7,157) sont systématiquement signalées en note de bas de page comme ayant été réalisées avec l'aide de l'intelligence artificielle. Toutefois, certaines limites subsistent : méthodologie de traduction non stable, effets de ligne de dialogue (la même phrase pouvant être traduite différemment selon le contexte), et tendance à surinterpréter ou enjoliver le texte original. Il serait sans doute souhaitable, à l'avenir, de pouvoir fixer un cadre méthodologique clair pour l'usage de l'IA en traduction, afin de garantir la cohérence entre différentes versions d'un même texte. Pour le moment, son usage reste plus sûr lorsqu'il est accompagné de solides connaissances linguistiques, d'une capacité à vérifier dans d'autres

ainsi à réduire les barrières cognitives ou motrices dans les contextes éducatifs et professionnels. En ce sens, elle constitue un outil d'inclusion et d'autonomisation particulièrement prometteur.

outils (tels que *al-Kāmūs al-muḥīṭ*, *Lisān al-ʿarab*, ou *al-Muʿjam al-kabīr*), et d'un regard critique sur les choix lexicaux.

Enfin, j'ai également eu recours à l'IA pour un élément visuel : l'image de couverture du mémoire. N'ayant trouvé ni d'artiste, ni représentation d'al-Biqāʿī, j'ai eu recours à l'outil de génération d'image d'*DALL-E* du site *OpenAI*, à partir d'un croquis préparatoire que j'ai inclus en annexe 7. Le lecteur pourra y retrouver les éléments visuels choisis et leur signification symbolique. Il va de soi que si ce travail devait être repris dans le cadre d'une publication ou d'un projet éditorial, le recours à une illustration produite par un artiste serait alors préférable.

Il me paraît important de souligner, en conclusion, que l'IA ne remplace en rien la réflexion critique, mais peut au contraire, lorsqu'elle est bien encadrée, stimuler la recherche : proposer des pistes, mettre en lumière des correspondances, ou même interroger certaines intuitions. Cela dit, son usage demande toujours prudence, en particulier parce qu'elle tend souvent à valider ce que l'utilisateur propose, en insistant sur la pertinence apparente d'un propos, sans en discuter les fondements.

Première partie : Préliminaire au commentaire de Q.7,157 d'al-Biqāʿī

CHAPITRE I : RÉCEPTION ET USAGE DE LA BIBLE DANS LA TRADITION MUSULMANE SUNNITE PRÉ-MODERNE

1. Le texte biblique dans le monde musulman tardo-antique et médiéval

L'appropriation des textes bibliques par les traditions musulmanes s'inscrit dans un cadre herméneutique complexe, impliquant inévitablement une mise en tension entre une nouvelle tradition religieuse et les héritages scripturaires antérieurs[12]. Le Coran, source scripturaire primaire en islam, inscrit explicitement son discours dans la continuité des Écritures antérieures, en mentionnant la Torah (*Tawrāt* ; dix-huit occurrences), le livre des Psaumes (*Zabūr* ; trois occurrences) et l'Évangile (*Injīl* ; douze occurrences)[13]. À ces références s'ajoutent les termes de « feuillets » (*ṣuḥuf*), souvent associés aux écrits attribués à Abraham, et de « tablettes » (*alwāḥ*), généralement interprétées comme désignant la révélation mosaïque[14]. Ces livres sont décrits en des termes positifs, comme ayant été « descendus » (*anzala*), « révélés » (*awḥā*), ou encore qualifiés de « Livre » (*al-Kitāb*) et de ce qui est « écrit » (*kataba*), des expressions qui, dans le texte coranique, impliquent une origine divine. Le Coran leur attribue en outre le statut de « guides » et de « lumières »[15], renforçant ainsi leur légitimité dans une perspective théologique musulmane.

A. L'ambivalence coranique face aux Écritures anciennes

La reconnaissance par le Coran des Écritures antérieures s'accompagne d'une double problématique. D'une part, se pose la question de l'identité précise des textes évoqués : la mention de l'« Évangile » (*al-Injīl*) ne renvoie pas à un écrit canonique spécifique tel que l'Évangile selon Matthieu ou selon Luc mais à un corpus idéalisé, conçu comme un texte révélé, propre à Jésus, aujourd'hui perdu. Cet Évangile originel s'est imposé dans l'imaginaire musulman comme un texte authentique, antérieur à toute altération, à l'instar de la Torah initialement transmise à Moïse[16]. D'autre part, la question de la falsification des Écritures

[12] Par ailleurs, une orientation théologique musulmane spécifique s'est progressivement imposée, postulant l'existence d'une religion « naturelle » désignée sous le nom d'« islam », conçue comme un « don de l'être [à Dieu] » (ou communément comprise comme une soumission principielle au divin). Ce prisme interprétatif a conduit à une relecture des prophètes pré-muhammadiens, assimilant les figures bibliques et leurs enseignements à une continuité islamique originaire, et inscrivant ainsi le judaïsme et le christianisme dans une généalogie unifiée de la foi. On peut le voir notamment par l'identification d'Abraham comme « musulman » (*muslim*) dans le Coran, notamment en Q.3,67 qui dit qu'Abraham n'était « ni juif, ni chrétien ».

[13] M. WHITTINGHAM, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries* (Studies of the Bible and its reception; 7), Boston, de Gruyter, 2021, p. 22-23.

[14] *Ibid.*, p. 24-25.

[15] *Ibid.*, p.25.

[16] C'est qu'affirmera par exemple Al-Ǧaḥiẓ (cf. M. URVOY, « Falsification » dans M. AMIR-MOEZZI (éds.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p.334.).

(*taḥrīf*) constitue un point de tension majeur dans le texte coranique. Comprenons que l'enjeu de la relation à une tradition antérieure, tout en revendiquant une forme de continuité avec celle-ci, est une problématique inhérente à toutes traditions religieuses. Ce phénomène s'est notamment manifesté dans un cadre chrétien, avec par exemple Justin le Martyr et son *Dialogue avec Tryphon*, où l'on retrouve une dynamique d'accusation de falsification. Cette accusation repose sur le fait que le texte évangélique présente des divergences dans ses citations de l'Ancien Testament par rapport au texte de l'Ancien Testament lui-même[17].

Le Coran ne fait pas exception à cette logique et formule lui aussi des accusations récurrentes de falsification. Toutefois, contrairement à ce que soutient, par exemple, Meir Michael Bar-Asher, l'accusation de falsification formulée dans le Coran ne renvoie pas nécessairement à une altération scripturaire au sens strict[18]. Comme nous le verrons, si la majorité des théologiens musulmans ont opté en faveur d'une altération textuelle[19], le texte coranique ne stipule pas explicitement quant à lui l'idée d'une falsification généralisée et systématique des Écritures antérieures. L'un des passages les plus souvent cités à l'appui de cette lecture est constitué des versets 75 à 79 de la deuxième sourate, *al-Baqara* (« La Génisse »). Le verset 79, en particulier, est fréquemment invoqué pour justifier l'idée d'une falsification volontaire des textes révélés :

> Q.2,79 : « Malheur à ceux qui réécrivent de leur main les Écritures puis prétendent que cela vient de Dieu afin de les troquer pour un vil prix ! Malheur à eux pour ce que leurs mains ont écrit ! Malheur à eux pour ce qu'ils ont ainsi acquis ![20] »

---

[17] L'une des accusations les plus notables formulées par Justin se trouve aux chapitres 71 et 72 de son *Dialogue avec Tryphon*. Il y reproche aux juifs d'avoir volontairement altéré ou mal traduit certains passages de leurs Écritures, notamment Ésaïe 7,14. Ce verset, que l'Évangile selon Matthieu cite comme annonçant que « la vierge concevra un fils du nom d'Emmanuel », aurait, selon Justin, été modifié par les juifs, qui auraient remplacé le mot « vierge » par « jeune fille ». Or, la formule hébraïque originale *ʿalmāh* signifie bien « jeune fille », sans impliquer nécessairement la virginité, ce qui révèle ici davantage une divergence herméneutique. Justin ne s'arrête pas à ce seul exemple : il accuse également les juifs d'avoir modifié ou falsifié d'autres passages bibliques, soit en les traduisant de manière tendancieuse, soit en les retranchant purement et simplement du texte. Ainsi, selon lui, plusieurs textes prophétiques annonçant la venue du Christ auraient été supprimés ou altérés dans les versions juives de l'Écriture, dans une volonté délibérée de dissimulation théologique. (cf. JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon : édition critique* (Paradosis, 47), t. 1, éd. et trad. par P. BOBICHON, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg, 2003, p. 379 - 383). Pour plus de détails sur ces accusations, les notes explicatives et l'édition critique de Philippe Bobichon du *Dialogue avec Tryphon* constituent une ressource précieuse, notamment pour contextualiser les arguments de Justin et les replacer dans le cadre des débats judéo-chrétiens du II^e^ siècle (cf. *Ibid.*, t.2, p. 765-767).

[18] Bar-Asher affirme notamment que cette lecture permet d'expliquer l'absence quasi totale de citations directes de la Bible dans le Coran. Je ne partage pas son point de vue. À mon sens, il faut plutôt élargir la question en distinguant la *Bible* du *Livre*, ce dernier renvoyant certes à l'Écriture, mais pas dans le sens d'un corpus fixe et immuable. Il convient donc d'aller au-delà de cette distinction et d'examiner, comme nous le verrons par la suite, le processus d'autonomisation coranique vis-à-vis des multiples textes anciens, afin de constituer son propre corpus. | BAR-ASHER Meir M., *Les Juifs dans le Coran*, Paris, Albin Michel, 2019, p. 97.

[19] Le débat interne a principalement porté sur l'ampleur de cette falsification, sans qu'un consensus absolu ne soit atteint.

[20] Les versets coraniques seront cités à partir de la traduction d'Abdullah Penot pour un effet littéraire dans la traduction en langue française qui n'est pas présent pour toutes les traductions du Coran (cf. *Le Coran. Traduit et annoté en français*, Paris, Alif, 2019, traduit de l'arabe par A. PENOT.).

Cependant, ce verset ne permet pas de conclure à une falsification globale et universelle des Écritures. D'une part, le verset peut être interprété comme désignant une falsification partielle, ponctuelle ou contextuelle, plutôt que comme une accusation dirigée contre l'ensemble du corpus biblique. D'autre part, même en admettant qu'il concerne une altération du texte écrit, le contexte immédiat du verset le relie clairement à une critique adressée à certains membres des communautés juives contemporaines de la prédication coranique.

Si certains versets coraniques insistent sur l'intangibilité de la parole divine (ex. Q. 6,115)[21], leur interprétation reste sujette à débat : s'agit-il d'une garantie d'intégrité de l'ensemble des Écritures révélées ou exclusivement du Coran ? L'argument selon lequel le texte coranique continuerait à retransmettre la parole divine (comme étant la dernière à être révélée) et, par conséquent, préserverait son inaltérabilité pourrait sembler contraint. De même, l'idée que cette préservation ne concernerait que le Coran demeure une lecture restrictive, elle aussi sujette à caution par son manque d'explicitation du texte. Toutefois, cette interprétation trouve un certain écho dans la critique que le Coran adresse tant à ses propres allocutaires qu'aux gens du Livre quant à leur rapport aux textes révélés. Il leur reproche notamment des incompréhensions diverses : aveuglement spirituel, erreurs d'interprétation, manipulation, négligence ou encore rejet délibéré du message divin. De manière analogue, il accuse les gens du Livre de comportements similaires vis-à-vis de leurs propres Écritures. Cependant, une distinction fondamentale subsiste : si le Coran blâme certains de ses allocutaires pour leur rapport au texte révélé, il ne leur reproche jamais d'avoir falsifié le texte coranique lui-même, qu'il s'agisse d'une altération scripturaire ou doctrinale. En revanche, il accuse certains gens du Livre d'avoir modifié leurs Écritures, soit en les manipulant, soit en les réinterprétant de manière erronée. Peut-on voir dans ces reproches adressés aux gens du Livre une accusation explicite de falsification textuelle ? Peut-être, mais plusieurs limites s'imposent. Premièrement, parler d'« indice » révèle déjà l'absence d'une affirmation explicite. Deuxièmement, les versets concernés ne permettent pas de conclure à une falsification globale ou systématique des Écritures antérieures. Enfin, cette lecture repose sur une difficulté méthodologique : le Coran peut s'adresser selon ces narrations à un public situé dans un contexte immédiat, sans toujours adopter la perspective historique longue que l'on retrouve dans d'autres passages. Cela rend délicate toute tentative de tirer du texte coranique une doctrine univoque et définitive sur l'état des textes antérieurs.

[21] *Ibid.*, p.26.

Il semble possible de considérer que le Coran ne conçoit pas la révélation comme un corpus clos et homogène, mais plutôt comme une transmission fragmentaire de vérités divines, structurée a posteriori en un cadre canonique propre à l'islam. Dès lors, la question de la révélation ne doit pas être posée de manière fermée, cherchant à déterminer précisément quels textes sont considérés comme révélés, comme nous le verrons dans le point suivant. Il conviendrait plutôt d'envisager la notion de falsification dans le texte coranique comme une acception plus large, non seulement sous l'angle d'une altération scripturaire individuelle, mais surtout en tenant compte de la falsification dans son sens plus général : une déformation du message divin par ses allocutaires, qu'elle soit volontaire ou involontaire.

Cette flexibilité conceptuelle soulève la question des divergences narratives et doctrinales entre le Coran et les textes bibliques dits « canoniques », divergences qui ont donné lieu à des interprétations variées quant à leur origine. En arrière-plan, une argumentation théologique s'est développée, postulant que si le texte coranique est la source première et infaillible, alors les écarts observés avec les Écritures juives et chrétiennes ne pouvaient s'expliquer que par des altérations volontaires ou involontaires opérées par ces communautés (ex. Al-Ǧaḥiẓ, 867 ; Ibn Ḥazm, 1064)[22]. Les recherches contemporaines ont largement mis en lumière les liens entre les récits parabibliques du Coran et la littérature parabiblique judéo-chrétienne, comprenant donc les apocryphes offrant ainsi de nouvelles perspectives sur la genèse de ces divergences textuelles[23].

Dans le contexte d'un « empire islamique » naissant, où l'attention a basculé majoritairement sur les traditions dites « canoniques » des communautés juives et chrétiennes – elles-mêmes, pour certaines, déjà partiellement détachées ou méfiantes à l'égard de leurs propres corpus apocryphes –, la méconnaissance ou la marginalisation de cette littérature a pu limiter la compréhension des interactions entre le Coran et les traditions bibliques[24]. Il convient ainsi d'examiner la manière dont le texte coranique s'inscrit dans une dynamique de réappropriation et de réinterprétation des traditions antérieures, y compris des textes apocryphes, tout en affirmant son autonomie doctrinale. Ce processus soulève en particulier la question de la nature de la révélation, qui ne se limite pas à la transmission d'un corpus fixe et immuable, mais semble

[22] M. URVOY, « Falsification » dans M. AMIR-MOEZZI (éds.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 334-335.

[23] Notamment le Coran des historiens qui en fait une brève synthèse dans ses chapitres 11 et 12 (cf. AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, DYE Guillaume (éds.), *Le Coran des historiens : Études sur le contexte et la genèse du Coran ; Commentaire et analyse du texte coranique*, t.1, Paris, Cerf, 2019, p. 458-586.)

[24] Les textes apocryphes n'ont cependant pas disparu. On en retrouve des traces dans des *Isrāʾīliyyāt*, mais l'attention des commentateurs s'est majoritairement portée sur les textes canoniques, tandis que les apocryphes sont passés au second plan.

intégrer des récits et des textes considérés comme non canoniques dans les traditions juives et chrétiennes[25], tout en leur conférant une place singulière au sein de son propre cadre exégétique. Précisons également que, de la même manière que les textes apocryphes, comme le souligne Régis Burnet, témoignent « d'une Église plurielle » dès les premiers siècles de notre ère[26] ; le Coran peut être lu comme un texte révélateur d'une pluralité interne, à travers la diversité des récits qu'il accueille, reformule et réoriente.

Cette autonomisation ne se limite pas à une simple continuité, mais implique également une rupture partielle avec les traditions précédentes. Elle se manifeste, par exemple, à travers le changement de la *qibla* de Jérusalem à La Mecque (Q.2, 142-44), ou encore, par une affirmation d'une certaine infaillibilité (*ʿiṣma*) des prophètes[27]. Si cette démarche peut être nuancée[28], elle témoigne néanmoins d'une volonté explicite de purifier la tradition prophétique de certaines représentations jugées problématiques, telles que l'enivrement et l'inceste de Loth[29], absents du texte coranique, où ce dernier est exclusivement présenté comme un avertisseur rejeté par son peuple. Quoi qu'il en soit, ce processus soulève en particulier une question délicate car vouloir affirmer implique des conséquences théologiques telles, notamment sur une certaine centralisation du vrai.

B. Les *aḥādīth* face à la question de l'usage des textes bibliques

Les *aḥādīth*, traditionnellement définis comme l'ensemble des paroles, actions et approbations attribuées au prophète Muḥammad et transmises par ses proches, ses compagnons

[25] C'est le cas, par exemple, de l'histoire des « Gens de la Caverne » (*aṣḥāb al-kahf*), qui fait écho au récit chrétien des Sept Dormants d'Éphèse, ou encore de références aux traditions talmudiques et aux écrits apocryphes, tels que l'Évangile de l'enfance selon Thomas.

[26] R. BURNET, *Les Apocryphes. Témoins pluriels d'une Église plurielle*, Bière, Cabedita, 2016, p. 8-11.

[27] A. MAKHLABI, L. CICCARELLI, « The "sin" of David in light of Islamic thought », dans D. CROWTHER, S. SHAFAIE, *Reading the Bible in Islamic Context: Qur'anic Conversations*, London, Routledge, 2018, p. 84.

[28] Les professeurs Ali Makhlabi et Larry Ciccarelli citent, à titre d'exemple, le cas de David, dont la demande de pardon à Dieu (Q.28, 24-25) dans le texte coranique laisse place à une certaine ambiguïté quant à la nature exacte de sa faute. Cette imprécision a donné lieu à diverses interprétations exégétiques visant à en préciser le sens. Ainsi, si Fakhr al-Dīn al-Rāzī adopte la position selon laquelle David aurait commis une faute grave, d'autres exégètes ont au contraire cherché à en atténuer la portée, certains la qualifiant de péché mineur, tandis que d'autres allant jusqu'à affirmer que David était exempt de toute faute. (cf. *Ibid.*, p. 85-90) Toutefois, si cette conception de l'infaillibilité prophétique a pu être perçue comme une élaboration théologique postérieure au texte coranique, elle se heurte à la mention explicite, dans le Coran, de prophètes se repentant ou reconnaissant leurs erreurs. Par exemple, certains commentateurs estiment que le Coran reproche indirectement au prophète Muḥammad – sans toutefois mentionner son nom – d'avoir détourné son attention d'un aveugle en faveur d'un noble interlocuteur lors d'une de ses prédications (Q.80:1-10). Malgré ces éléments, le Coran tend globalement à minimiser les fautes potentielles des prophètes passés, ou du moins, à les mentionner de manière mesurée, ce qui laisse place à un certain flou quant à la question de leur infaillibilité. Ainsi, même dans la théologie de l'infaillibilité prophétique, une distinction a progressivement émergé entre l'infaillibilité du message divin et la possibilité d'erreurs humaines de la part du prophète. Autrement dit, si la révélation qu'il transmet est considérée comme exempte de toute erreur, le prophète lui-même, en tant qu'homme, peut être sujet à des fautes dans ses actions personnelles ou ses jugements, sans que cela n'affecte l'intégrité du message qu'il véhicule.

[29] *Ibid.*, p.98.

et leurs disciples, s'inscrivent pleinement dans cette problématique. Tout d'abord en mentionnant peu ce sujet mais aussi quand elle en parle en manifestant une certaine ambivalence par rapport aux textes bibliques, tout en abordant rarement la question de la falsification des Écritures[30]. Deux traditions attribuées à 'Abd Allāh Ibn 'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭalib, cousin du prophète Muḥammad, illustrent particulièrement cette tension[31] :

> A : Comment demandez-vous aux gens du Livre, alors que votre Livre révélé à Son Prophète est l'information la plus récente de Dieu et que vous le récitez, qu'il n'a pas été déformé ? Dieu vous a informés que les gens du Livre ont déformé et changé ce qui leur a été révélé, de leurs propres mains, et qu'ils ont dit : « Cela vient de Dieu », afin d'en tirer un avantage matériel. La connaissance qui vous a été révélée n'est-elle pas suffisante pour vous empêcher de les interroger ? Par Dieu, je n'ai jamais vu aucun d'entre eux vous interroger sur ce qui vous a été révélé[32].
> B : Mais personne n'enlève une parole d'un des livres de Dieu. Mais ils l'ont altéré, ils l'ont interprété d'une manière erronée.[33].

Ces deux traditions sont particulièrement pertinentes dans la mesure où elles relèvent d'une exégèse du Coran et mettent en lumière l'ambivalence que nous cherchons à souligner. Le premier *ḥadīth* fait écho à Q.2,79[34], précédemment étudié, tandis que le second se rapporte à Q.4,46[35]. Deux approches permettent d'analyser cette apparente tension. D'une part, il est possible de concilier ces deux textes en considérant que le *ḥadīth* A se réfère à un cas spécifique, impliquant un groupe particulier[36], et vise à établir la primauté du Coran en tant qu'ultime révélation. Le *ḥadīth* B, quant à lui, affirme que la parole de Dieu demeure inaltérable, mais que son altération survient au niveau de l'interprétation plutôt que du texte lui-même. D'autre part, on pourrait percevoir ces deux traditions comme fondamentalement contradictoires. Le *ḥadīth* A oppose en effet l'infaillibilité du Coran à la faillibilité des Écritures antérieures, ce qui pourrait suggérer une altération textuelle explicite de ces dernières. Toutefois, la première explication permet d'atténuer cette opposition apparente, bien que la question demeure ouverte et sujette à débat. Quoi qu'il en soit, cette ambivalence se manifeste aussi bien dans le texte

---

[30] M. WHITTINGHAM, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 57-58.
[31] Figure centrale dans la tradition islamique, Ibn 'Abbās est couramment présenté comme une autorité majeure en matière d'exégèse coranique (*tafsīr*) et de transmission des *aḥādīth*, ayant influencé de manière significative l'interprétation des textes scripturaires dans les premiers siècles de l'islam.
[32] *Ibid.*, p. 58-59. | Traduit de l'anglais depuis le site : https://www.deepl.com/fr/translator.
[33] *Ibid.*, p. 35-36. | Traduit de l'anglais depuis le site : https://www.deepl.com/fr/translator.
[34] *Ibid.*, p. 57-58.
[35] *Ibid.*, p. 60-61.
Q.4,46 : « [*Il en connaît*] parmi ces juifs qui modifient [*le sens*] des mots en les changeant de place et disent avec une langue fourchue : Nous avons écouté et désobéi, écoute [-nous], puisses-Tu ne pas entendre, aie des égards pour nous (*Râ'inâ*) ! Si seulement ils avaient dit : Nous avons écouté et obéi, écoute et regarde-nous, c'eût été préférable pour eux et plus équitable, mais Dieu les a maudits pour leur mécréance si bien qu'ils sont de peu de foi. »
[36] *Ibid.*

coranique que dans les *aḥādīth*[37], ouvrant ainsi la voie à une diversité d'interprétations quant au statut des Écritures bibliques dans la tradition islamique ultérieure.

C. Un usage biblique diversifié

En dehors du Coran et des *aḥādīth*, plusieurs genres littéraires ont intégré des éléments bibliques[38], contribuant ainsi à une approche plus large des textes scripturaires antérieurs. Parmi ces sources, un corpus spécifique mérite une attention particulière : les *Isrā'īliyyāt*[39]. Ces récits, souvent issus de traditions juives et chrétiennes, ont été introduits dans la littérature islamique par le biais des exégètes et des premiers convertis à l'islam, tels que Ka'b al-Aḥbār (m. env. 32/652), 'Abd Allāh b. Salām (m. env. 43/663) et Wahb ibn Munabbih (m. env. 110/728)[40].

L'attitude à leur égard varie considérablement. Certains savants, à l'instar d'al-Ṭabarī (m. 310/923), les intègrent pleinement dans leur *tafsīr* et leur récit des prophètes, allant jusqu'à citer des versets bibliques pour éclairer certains passages coraniques[41]. D'autres adoptent une posture plus prudente, sans pour autant les rejeter en bloc[42]. Ibn Taymiyya (m. 728/1328), par exemple, s'appuie sur un *ḥadīth* du prophète pour affirmer que leur usage est permis, à condition d'être accompagné de précaution et de ne servir que de source secondaire[43]. Ibn Taymiyya et son disciple Ibn Kathīr (m. 774/1373) ont ainsi établi une classification tripartite des *Isrā'īliyyāt* : rejetées lorsqu'elles entrent en contradiction avec les principes théologiques islamiques (comme celles évoquant la crucifixion ou la Trinité), indéterminées lorsqu'elles ne présentent aucune contradiction apparente (par exemple, les noms des Sept Dormants de la caverne), et validées lorsqu'elles sont confirmées par le Coran et les *aḥādīth*, notamment les miracles de Jésus[44].

---

[37] Un élément particulièrement important à souligner est l'arrière-plan intertextuel, qui permet d'établir des liens entre certains *aḥādīth* et des traditions bibliques. À titre d'exemple, il existe une correspondance entre le *Notre Père* dans l'Évangile selon Matthieu et une version islamisée de cette prière (cf. R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, Leiden, Brill, 2021, p. 50), bien qu'elle a été elle-même critiquée en interne dans sa chaine de transmission (*isnād*).

[38] *Ibid.*, p. 31.

[39] W. Wan Razali, A. Mohd Noor, J. Awang, « Isrā'īliyyāt and the use of the Bible in Muslim scholarship », dans D. Crowther, S. Shafaie, *Reading the Bible in Islamic Context: Qur'anic Conversations*, London, Routledge, 2018, p. 145.

[40] M. Whittingham, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 50-52.

[41] W. Wan Razali, A. Mohd Noor, J. Awang, « Isrā'īliyyāt and the use of the Bible in Muslim scholarship », p. 150.

[42] Comme le précisent Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali, Ahmad Yunus Mohd Noor et Jaffary Awang, avec le temps, l'opinion prônant la prudence et l'évitement des Isrā'īliyyāt est devenue dominante, au point que, même parmi les savants contemporains, nombreux sont ceux qui, à l'instar de Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī (m. 1367/2022) considèrent ces sources comme dangereuses (cf. *Ibid.*, p. 152).

[43] *Ibid.*, p. 151.

[44] *Ibid.*, p. 153.

Cette diversité de sources et d'approches a donné naissance à deux conceptions distinctes de la falsification des Écritures : la falsification du sens (*taḥrīf al-maʿnā*) et la falsification du texte (*taḥrīf al-naṣṣ*)[45]. Dans le cadre de l'exégèse, certains auteurs ont adopté des positions plus tranchées sur la question. Ainsi, Muqātil ibn Sulaymān (m. 150/767) affirme que le nom de Muḥammad a été effacé des Écritures juives et chrétiennes, allant même jusqu'à suggérer une altération physique du texte, en s'appuyant sur Q.2,75 et Q.5,13[46]. De son côté, al-Ṭabarī (m. 310/923) admet l'existence de modifications textuelles, tout en reconnaissant que certains versets ont simplement été mal interprétés[47].

L'usage de la Bible ne se limite toutefois pas à l'exégèse, mais s'étend également à la littérature apologétique. Dans ce cadre, certains auteurs musulmans ont mobilisé les Écritures bibliques pour réfuter directement les doctrines juives et chrétiennes. C'est notamment le cas d'al-Qarāfī (m. 684/1285), qui cite Gn 4,7, Éz 18,20 et Mt 15,24 pour contester la théologie chrétienne du péché originel[48]. D'autres, comme 'Abd al-Jabbār (m. 415/1025), s'appuient sur les évangiles pour démontrer que Muḥammad y est annoncé (*dalāʾil al-nubuwwah*), tout en soutenant que les doctrines chrétiennes se sont progressivement éloignées à cause des décisions prises aux différents conciles, notamment celui de Nicée[49]. Deux autres figures méritent d'être mentionnées : 'Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī (m. env. 240/855), ex-chrétien converti à l'islam, qui rédige un ouvrage démontrant la présence de Muḥammad dans la Bible. Il adopte une position intermédiaire en affirmant qu'aucune falsification volontaire des textes bibliques n'a eu lieu, tout en reconnaissant d'éventuelles erreurs de transmission dues aux scribes[50]. Ibn Qutayba (m. 276/889) reprend quant à lui les arguments d'Ibn Rabban al-Ṭabarī et affirme que la Torah n'a pas subi d'altération textuelle, mais uniquement une falsification au niveau de son interprétation[51].

Enfin, la Bible est également mobilisée dans d'autres contextes, notamment dans les commentaires critiques (*taʿlīqāt*), comme en témoigne al-Ṭūfī (m. 716/1316) avec son commentaire critique linguistique de la Bible arabe[52]. La littérature ascétique (*zuhd*) constitue également un domaine significatif, car elle illustre comment certains musulmans en quête de

[45] M. McCoy R., *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 32-34.
[46] M. Whittingham, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 35-36.
[47] *Ibid.*, p. 36-37.
[48] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 53-55.
[49] *Ibid.*, p. 51-52.
[50] M. Whittingham, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 87-90.
[51] *Ibid.*, p. 91-94.
[52] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 57-60.

piété ont réinvesti des textes bibliques à des fins ascétiques[53]. On y retrouve ainsi plusieurs versions islamisées de péricopes évangéliques, notamment une adaptation de l'épisode de la femme adultère relaté dans l'Évangile de Jean[54]. Ces réappropriations attestent d'une intégration multiforme des Écritures bibliques au sein des traditions islamiques.

2. L'évolution médiéval du regard sur la Bible : une mise à distance progressive

A. Le tournant du XIe siècle : une rupture dans l'attitude envers la Bible

De nombreux chercheurs s'accordent à considérer le XI^e^ siècle comme un tournant majeur dans la virulence des critiques et des considérations islamiques à l'égard des textes bibliques[55]. Martin Whittingham identifie trois auteurs majeurs ayant contribué à cette évolution : Qāḍī ʻAbd al-Jabbār (m. 415/1025), Ibn Ḥazm (m. 456/1064) et Abū'l-Maʼālī al-Juwaynī (m. 478/1085)[56].

Le premier, Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, que nous avons déjà mentionné, affirme que les chrétiens ont produit près d'une centaine d'évangiles et attribue l'origine de leurs erreurs à leur adoption du christianisme sous l'influence de l'Empire romain[57]. Il considère Paul comme l'architecte de cette transformation, estimant qu'en cherchant à « séduire » les Romains, il a supprimé certaines prescriptions mosaïques, notamment les interdits alimentaires et la circoncision[58]. Le deuxième, Ibn Ḥazm, est sans doute le plus influent des trois. Il défend la thèse d'une corruption textuelle totale des Écritures juives et chrétiennes, soulignant des erreurs « morales, arithmétiques et géographiques »[59]. Il attribue la falsification de la Torah à la période postexilique, affirmant qu'Esdras aurait joué un rôle central dans sa réécriture après la captivité babylonienne[60]. Enfin, Abū'l-Maʼālī al-Juwaynī reprend largement les thèses d'Ibn Ḥazm, notamment en soutenant l'idée d'une Torah réécrite par Esdras et en mettant en avant les contradictions entre les généalogies de Jésus dans les premiers chapitres des évangiles de Matthieu et de Luc[61]. Ce dernier est par ailleurs le maître d'al-Ġazālī (m. 505/1111)[62], qui se distingue toutefois de ses prédécesseurs par une posture moins ouvertement polémique[63]. Bien

[53] *Ibid.*, p. 49-50.
[54] T. KHALIDI, *Un musulman nommé Jésus : Dits et récits dans la littérature islamique*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 78.
[55] M. WHITTINGHAM, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 137.
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*, p. 138-140.
[58] *Ibid.*, p. 140-141.
[59] *Ibid.*, p. 153.
[60] *Ibid.*, p. 154.
[61] *Ibid.*, p 161-163.
[62] *Ibid.*, 161.
[63] W. WATT, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, Londres, Routledge, 1991, p. 68.

qu'il rejette la divinité de Jésus – et pour être plus exacte, la formule « Dieu est le troisième des trois » (en référence au verset Q.5,73)[64] – al-Ġazālī semble manifester une certaine forme de « sympathie » envers l'idée d'incarnation (*ihulul*), du moins dans un sens figuratif[65]. Dans *al-Maqṣad al-asnā*, son ouvrage consacré aux plus beaux noms de Dieu, il articule cette idée à la notion soufie de *at-taḥalluq bi-aḫlāq Allāh* (se parer ou caractériser des attributs divins), conférant ainsi à cette proximité avec le divin[66].

À ce stade, un retour plus attentif sur l'influence d'Ibn Ḥazm s'impose, tant son rôle fut structurant dans l'évolution du discours musulman sur les Écritures[67]. Son impact sur la pensée islamique en matière de critique biblique fut considérable, aussi bien en al-Andalus (chez des figures comme al-Khazrajī, Aḥmad ibn ʿUmar al-Qurṭubī, ʿAbd Allāh al-Tarjumān ou al-Bājī), qu'en Orient (notamment chez al-Ḥumaydī, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya ou al-Juwaynī)[68]. Son influence s'étend même à Samawʾal ibn Yaḥyā al-Maghribī, qui reprit plusieurs de ses arguments[69]. Al-Biqāʿī lui-même s'appuie à plusieurs reprises sur les écrits de Samawʾal al-Maghribī dans ses propres critiques à l'encontre des Écritures judéo-chrétiennes[70], témoignant ainsi de la persistance du legs d'Ibn Ḥazm jusque dans les milieux intellectuels du Caire au XV^e^ siècle, y compris parmi ses contradicteurs.

Toutefois, il convient de nuancer cette évolution : si l'attitude envers les Écritures bibliques s'est durcie, leur rejet ne fut jamais absolu dans la pratique. Certaines figures, bien que minoritaires, continuèrent d'alimenter la réflexion théologique sur le texte biblique comme moyen exégétique. D'autres dynamiques, que nous examinerons plus en détail, participèrent également à cette mise à l'écart progressive. Néanmoins, le rôle prépondérant d'Ibn Ḥazm et d'autres érudits musulmans dans ce processus demeure incontestable. Leur influence s'est davantage sur l'opinion d'une corruption totale ou majoritaire du texte biblique mais l'utilisation de la Bible reste bien utilisée.

B. Un usage exégétique ponctuel et marginal dans le *tafsīr*

Nous l'avons vu, l'utilisation de la Bible s'est poursuivie après le XI^e^ siècle sous des formes diverses, bien que son usage ne soit jamais devenu généralisé. Cependant, son intégration en tant qu'outil exégétique dans le *tafsīr* est restée elle relativement marginale. Samuel J. Ross,

[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*
[67] M. WHITTINGHAM, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 160-161.
[68] *Ibid.*, p. 160.
[69] *Ibid.*
[70] Dans son commentaire de Q.7,157, Al-Biqāʿī le citera spécifiquement pour les arguments tirés de la Torah.

dans son ouvrage *Qur'an Commentary and the Biblical Turn*, s'interroge sur la rareté des citations explicites du texte biblique dans les *tafāsīr* (pluriel de *tafsīr*) avant le XIX^e^ siècle[71]. Il dresse un état des lieux des différentes hypothèses avancées par les chercheurs pour expliquer ce phénomène et les classe en plusieurs catégories.

La première explication suggère que la doctrine de la falsification de la Bible (*taḥrīf*) aurait empêché les exégètes d'intégrer le texte biblique dans leurs commentaires[72]. Cette position est notamment défendue par Walid Saleh et Stephen Lambden. Toutefois, Ross remet en question cette hypothèse en soulignant que des exégètes contemporains citent abondamment la Bible tout en adhérant eux-mêmes à l'idée du *taḥrīf*[73].

La seconde explication, également avancée par Walid Saleh ainsi que Jon Hoover, postule que des juristes ont interdit la lecture et l'étude des textes bibliques[74]. Pourtant, Ross souligne que si cette interdiction a pu exister, elle n'a concerné qu'une minorité et n'a probablement jamais été strictement appliquée[75]. De plus, on retrouve des citations bibliques dans d'autres genres littéraires islamiques (comme nous l'avons vu précédemment), ce qui soulève la question de la spécificité du *tafsīr* dans ce rejet du texte biblique.

Ross propose ensuite trois explications qu'il juge plus convaincantes pour expliquer cette rareté. La première est le manque d'accessibilité au texte biblique[76]. En effet, celui-ci était peu disponible pour les musulmans, principalement en raison de barrières textuelles et linguistiques. En arabe, la première traduction complète de la Bible ne semble apparaître qu'au IX^e^ siècle[77]. En persan, l'accès était encore plus limité, les premières traductions étant plus tardives. Ainsi, une version du *Diatessaron* ne semble apparaître qu'au XIII^e^ siècle[78]. De plus, Ross souligne que les manuscrits bibliques arabes se trouvaient souvent dans des « monastères isolés » et que, si les évangiles et les Psaumes avaient pu être traduits, les musulmans avaient principalement besoin des cinq livres de la Torah[79]. Or, les traductions juives disponibles étaient souvent rédigées en caractères hébraïques[80]. Parmi les traductions les plus influentes, on peut mentionner celle de Sa'adia Gaon (m. 330/942), qui s'inscrit pleinement dans un contexte

[71] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, Berlin, De Gruyter, 2024, p. 45.
[72] *Ibid.*, p. 50.
[73] *Ibid.*, p. 51.
[74] *Ibid.*, p. 53.
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*, p. 57.
[77] *Ibid.*
[78] M. WHITTINGHAM, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 12.
[79] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 57.
[80] *Ibid.*, p. 61.

islamique et dont le vocabulaire montre une influence notable de la terminologie religieuse et culturelle musulmane[81]. Martin Whittingham souligne que la transmission orale des traditions juives et chrétiennes à travers les interactions avec les communautés musulmanes restait prédominante[82] et qui peut expliquer par ailleurs la construction narrative des *Isrā'īliyyāt.*

La seconde explication avancée par Ross concerne la séparation sociale entre musulmans et non-musulmans[83]. Avant le XII^e^ siècle, des interactions existaient, et certains commentateurs islamiques pouvaient directement discuter avec des juifs et des chrétiens. Toutefois, après le XII^e^ siècle, la démographie évolue : la majorité des Arabes étant désormais musulmans, les contacts avec les minorités juives et chrétiennes deviennent plus rares[84]. Pour Ross, cette évolution aurait entraîné un moindre intérêt pour les textes bibliques[85].

Enfin, Ross ajoute un dernier élément à cette analyse en soulignant deux facteurs qui ont pu accentuer cette séparation[86]. D'une part, les communautés juives et chrétiennes étaient devenues des minorités en déclin, ce qui réduisait encore les échanges culturels et religieux. D'autre part, les musulmans percevaient le Coran comme un texte supérieur aux Écritures bibliques, ce qui, selon Ross, aurait naturellement diminué l'intérêt pour celles-ci[87].

Je rejoins en grande partie l'opinion de Ross, mais je ne pense pas qu'il faille pour autant écarter les deux premières hypothèses. En effet, même si la position de la falsification des Écritures et l'interdiction de la Bible n'ont pas empêché son utilisation dans certains contextes littéraires, et bien que cette interdiction soit restée minoritaire, il ne faut pas sous-estimer l'impact d'une posture d'opposition, aussi marginale soit-elle, sur la réception du texte biblique dans les *tafāsīr*. L'enjeu ici ne concerne pas simplement l'usage de la Bible dans des écrits ascétiques ou apologétiques par exemple, mais bien son intégration comme outil exégétique pour la compréhension du Coran. Ross met en avant l'idée d'une primauté du Coran dans les théologies musulmanes sunnites, ce qui a conduit à une mise en avant du texte coranique sur toute autre source scripturaire. Cependant, cette notion implique également que l'exégèse du Coran devait se faire par le Coran lui-même ou par ce qui était considéré comme lui étant associé, notamment les *aḥādīth*, considérées comme une source d'autorité complémentaire au Coran. Dans cette perspective, il devenait difficile d'intégrer le texte biblique dans l'exégèse,

[81] M. WHITTINGHAM*, A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 10.
[82] *Ibid., p. 13.*
[83] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 66.
[84] *Ibid.*
[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.*, p. 68.
[87] *Ibid.*, p. 69.

d'autant plus que la position majoritaire dans la tradition islamique considérait que la Bible avait été falsifiée, du moins en grande partie (comme le rappelle Walid Saleh). Ainsi, la rareté de l'usage du texte biblique dans le *tafsīr* ne peut être expliquée par un seul facteur. Il convient d'envisager l'ensemble de ces arguments comme un faisceau d'explications complémentaires, plutôt que d'en privilégier un au détriment des autres.

C. Les marges du *tafsīr* : quatre figures de l'exégèse coranique utilisant à la Bible

Parmi les rares auteurs musulmans ayant explicitement recours à la Bible dans leur exégèse coranique, Samuel J. Ross nous cite quatre noms qui émergent avec une certaine netteté : Ibn Barrağan (m. 536/1141), Šams al-Dīn al-Daylamī (m. 593/1197), Yūsuf al-Ṣafadī (m. 696/1296) et, enfin, Ibrāhīm Al-Biqāʿī (m. 885/1480)[88], auquel nous consacrerons ce mémoire.

Ibn Barrağan, érudit andalou originaire de Séville[89], se distingue d'abord comme spécialiste du *ḥadīth* (*muḥaddiṯ*), avant d'élargir son champ d'investigation aux « disciplines théologiques (*ʿilm al-kalām*), au soufisme (*taṣawwuf*), aux pratiques ascétiques (*zuhd wa-l-ʿibādah*), ainsi qu'à l'herméneutique coranique (*taʾwīl wa-l-tafsīr*) »[90]. Son approche exégétique, singulière en son temps, repose sur un usage assumé des textes bibliques, qu'il mobilise pour éclairer la compréhension du Coran[91]. En particulier, il puise abondamment dans l'Évangile selon Matthieu, développant une lecture où se croisent considérations eschatologiques et réflexions cosmologiques[92]. Il convient de souligner que, dans ses citations de la Bible, il privilégie la Vulgate latine traduite en arabe plutôt que les versions hébraïques ou syriaques, ce qui constitue un choix philologique notable[93]. Cette orientation peut être replacée dans le contexte intellectuel multireligieux de l'al-Andalus, où la coexistence de communautés juives, chrétiennes et musulmanes a favorisé la circulation des savoirs scripturaires[94]. Bien que son influence ne semble pas avoir été généralisée, son œuvre a marqué le théologien soufi marocain Abū al-Ḥasan al-Ḥarrālī (m. env. 638/1240), lui-même lecteur de la Bible, et dont la pensée exercera à son tour une influence sur al-Biqāʿī[95]. Nous établirons, dans la suite de ce travail, certains

[88] S. Ross, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 42.
[89] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 7.
[90] *Ibid.*, p. 8.
[91] *Ibid.*, p. 2.
[92] *Ibid.*, p. 15.
[93] *Ibid.*, p. 208.
[94] *Ibid.*, p. 205.
[95] *Ibid.*, p. 124-125. | McCoy met clairement en lumière les continuités entre les deux auteurs, et conclut qu'al-Biqā'ī hérite, via al-Ḥarrālī, de l'approche herméneutique d'Ibn Barrağān, tout en la développant. Il retient en particulier trois éléments majeurs : une lecture fondée sur la cohérence interne du texte coranique (munāsabāt),

parallèles entre l'œuvre d'Ibn Barrağān et le commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157, en particulier autour de leur usage commun de la parabole matthéenne des ouvriers de la onzième heure, dont intertextuellalité constitue un point d'articulation essentiel dans leurs deux lectures.

Šams al-Dīn al-Daylamī, était un auteur soufi qui traitait fréquemment de sujets philosophiques et ésotériques[96]. Il résidait à Hamadān[97] et son *tafsīr*, intitulé *Taṣdīq al-maʿārif* (La confirmation des connaissances[98]), mentionne à plusieurs reprises la Torah[99]. Cet auteur demeure encore relativement méconnu, mais les recherches des prochaines années permettront probablement d'en apprendre davantage sur son œuvre. Gerhard Böwering a déjà publié un article à son sujet « The Writings of Shams al-Dīn al-Daylamī, », et Samuel J. Ross prévoit d'ici quelques années une documentation systématique des citations tirées de la Torah dans son *tafsīr*[100].

Le troisième auteur, Yūsuf al-Ṣafadī, se présente comme une figure plus énigmatique. Samuel J. Ross, dans ses travaux, n'hésite d'ailleurs pas à qualifier son œuvre d'« obscure »[101]. Médecin de formation, actif en Syrie, al-Ṣafadī laisse un commentaire dont l'écho s'est rapidement estompé[102]. Ses références bibliques, essentiellement issues de la Torah, n'ont ni engendré de débats significatifs ni suscité de controverses théologiques notables. Son influence semble donc avoir été limitée, tant sur le plan géographique que sur le plan doctrinal.

Le quatrième auteur – que les lecteurs et les lectrices identifieront sans difficulté, au regard de la structure de ce mémoire, comme la figure centrale du chapitre suivant – n'est autre qu'Ibrāhīm al-Biqāʿī. Personnalité singulière, il mobilise non seulement l'Évangile, la Torah et les Psaumes, mais également d'autres écrits de la Bible hébraïque. Longtemps resté sans véritable postérité immédiate et quelque peu oublié, al-Biqāʿī connaît toutefois, à partir du XVIII^e^ siècle, une redécouverte notable : son œuvre est alors largement citée et diffusée dans le monde musulman[103].

---

une compréhension unifiée des versets explicites (*muḥkam*) et ambigus (*mutašābih*) comme procédant d'une même source, et enfin une justification méthodique de l'usage des Écritures bibliques pour éclairer le sens du Coran (cf. *ibid*., p. 207). Ces trois axes structureront l'analyse du chapitre suivant.

[96] « Deylamī, Šams-Al-Dīn Abū Ṯābet Moḥammad », disponible sur le site *Encyclopædia Iranica* : https://iranicaonline.org/articles/deylami-sams-al-din-abu-abet-mohammad.

[97] S. Ross, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 42.

[98] « Deylamī, Šams-Al-Dīn Abū Ṯābet Moḥammad », disponible sur le site *Encyclopædia Iranica.*

[99] S. Ross, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 42.

[100] *Ibid.*

[101] *Ibid.*, p. 71.

[102] *Ibid.*

[103] *Ibid.*, p. 100.

CHAPITRE II : L'EXÉGÈSE AL-BIQĀʿĪ ET SA MÉTHODOLOGIE

1. La vie et biographie d'al-Biqāʿī

A. Origines, formation et itinéraire intellectuel

Ibrāhīm b. ʿUmar b. Ḥasan al-Biqāʿī naquit en 809 de l'Hégire (1406/1407) dans le village de Khirbit Rūḥā, une localité située dans les montagnes de l'Anti-Liban[104]. Son *nisba*, « al-Biqāʿī », dérive de la plaine de la Békaa, région dont sa famille est originaire, aujourd'hui située au Liban, et reflète ainsi son ancrage géographique initial. Savant de la période mamelouke tardive, son existence, marquée par des événements tragiques et des bouleversements politiques, s'acheva en 885/1480[105].

Très tôt, il fut confronté à la violence : en Shaʿbān 821/septembre 1418, une attaque meurtrière décima sa famille, causant la mort de son père et de deux de ses oncles, tandis que lui-même fut grièvement blessé[106]. Deux ans plus tard, en 823/1420, sa mère et son grand-père maternel l'amenèrent à Damas, où il entama un apprentissage structuré des sciences religieuses islamiques[107]. Dans cette ville, il entreprit un *riḥla fī ṭalab al-ʿilm* (voyage en quête de savoir), amorçant son éducation par l'apprentissage du Coran[108]. Il se distingua rapidement par sa maîtrise des sept lectures canoniques (*qirāʾāt*), mémorisant notamment des parties du *Ḥirz al-amānī fī wajh al-tahānī* d'al-Shāṭibī (m. 590/1194)[109]. Sous la direction de Sharīf al-Dīn Ṣadaqa b. Salāma b. Ḥusayn al-Ḍarīr al-Masḥarāʾī (m. 825/1422), spécialiste des *qirāʾāt*, il approfondit également son expertise en *tajwīd* (art de la récitation coranique)[110]. À la disparition de ce dernier, il poursuivit l'étude de la grammaire et du *fiqh* (jurisprudence islamique) sous la tutelle de Tāj al-Dīn Abū Ḥāmid Muḥammad b. Bahādur b. ʿAbdallāh al-Jalālī (m. 831/1428), qu'il identifiera ultérieurement comme l'un de ses maîtres les plus influents[111]. Son itinéraire académique le mena également à Jérusalem, où il étudia auprès d'al-ʿImād Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Sharīf dès 827/1423-4[112]. Sous sa supervision, il se forma aux mathématiques, aux sciences successorales, ainsi qu'aux *fuṣūl* (sections juridiques), tout en approfondissant l'étude du *Sharḥ*

---

[104] W. SALEH, « Al-Biqāʾī », dans *Encyclopaedia of Islam*, Brill Online, 2016.
[105] *Ibid.*
[106] K. GOUDIE, « Al-Biqāʾī's Self-Reflection. A Preliminary Study of the Autobiographical in His ʿUnwān al-Zamān », dans J. STEENBERGEN, M. TERMONIA, *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*, Leiden, Brill, 2021, p. 377-400 (p. 383).
[107] *Ibid.*
[108] *Ibid.*
[109] *Ibid.*, p. 387.
[110] *Ibid.*
[111] *Ibid.*
[112] *Ibid.*

nukhba al-muḥaddithīn d'Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī[113]. Son admiration pour Ibn al-Jazarī (m. 833/1429) le poussa à explorer les dix lectures coraniques (*ʿashr*), dont il mémorisa les principes à travers le *Ṭayyibat al-nashr fī al-qirāʾāt al-ʿashr*. Il approfondit également sa compréhension du *fiqh* shafiʿite, notamment via l'ouvrage *al-Ḥāwī* d'Ibn Qāḍī Shuhba (m. 851/1448)[114]. L'installation d'al-Biqāʿī au Caire constitua un tournant décisif dans son ascension intellectuelle[115]. Il devint un disciple privilégié d'Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449), aux côtés de figures de renom telles qu'al-Sakhāwī (m. 902/1492) et al-Suyūṭī (m. 911/1505)[116]. Il accéda à une position prestigieuse en tant qu'enseignant du Coran dans plusieurs mosquées du Caire, notamment la mosquée al-Ẓāhir, où il dispensa son enseignement pendant près de trois décennies[117]. Il fut recommandé par Ibn Ḥajar pour être nommé comme professeur de *ḥadīth* auprès du sultan Jaqmaq en 842/1438-9, assumant également la fonction de *mufassir* (*exégète*) à la mosquée al-Ẓāhir[118].

B. Une approche exégétique novatrice et controversée

Bien que son érudition fût reconnue, al-Biqāʿī demeura une figure controversée, notamment en raison des polémiques suscitées par son usage de la Bible dans l'exégèse coranique (*tafsīr*)[119]. Walid Saleh dit notamment qu'il n'existait, a priori, aucun élément de son parcours suggérant un intérêt particulier pour les Écritures bibliques, si ce n'est peut-être son étude du commentaire coranique d'al-Aṣbahānī (m. 749/1349), qui contenait quelques références sporadiques à la Bible[120]. Sa découverte d'une traduction arabe de la Bible hébraïque marque un moment clé dans son parcours intellectuel[121]. Assisté par un informateur juif, il entreprit une comparaison entre cette traduction et l'original hébraïque, développant ainsi une expertise inédite en la matière[122].

Son usage des Écritures judéo-chrétiennes ne relevait ni d'un projet de dialogue interreligieux, ni d'une tentative de réconciliation théologique ; il s'agissait d'une entreprise

[113] *Ibid.*, p. 387-388.
[114] *Ibid.*, p. 388.
[115] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 73.
[116] W. SALEH, « Al-Biqāʾī ».
[117] M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barraǧān and Al-Biqāʾī*, p. 18.
[118] K. GOUDIE, « Al-Biqāʾī's Self-Reflection. A Preliminary Study of the Autobiographical in His ʿUnwān al-Zamān », p. 385.
[119] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqāʾī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 629-654 (p. 635).
[120] *Ibid.*, p. 636.
[121] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 76.
[122] *Ibid.*

herméneutique, destinée à approfondir sa compréhension du texte coranique[123]. Toutefois, cette démarche, perçue comme innovante, suscita de vives résistances. Pour justifier son approche, il rédigea un traité intitulé *Al-Aqwāl al-qawīmah fī ḥukm al-naql min al-kutub al-qadīmah (Le Jugement Juste sur la Permissibilité de Citer les Écritures Anciennes)*, où il soutenait que l'exploitation des Écritures bibliques dans l'exégèse coranique s'inscrivait dans la continuité de la mission prophétique de Muḥammad[124].

C. Une fin marquée par l'exil et la marginalisation

Malgré les controverses, al-Biqāʿī jouit du soutien de plusieurs érudits éminents du Caire et de Damas, notamment des juges et des jurisconsultes appartenant aux quatre écoles sunnites, dont les *fatwas* vinrent appuyer sa position[125]. Même al-Sakhāwī, l'un de ses plus farouches opposants, admit l'étendue du soutien dont il bénéficiait[126]. Cependant, la fin de sa vie fut assombrie par une hostilité croissante au sein du monde académique. En plus des questions bibliques, son opposition à la poésie mystique d'Ibn al-Fāriḍ[127] et sa critique de la théodicée d'al-Ghazālī précipitèrent son bannissement successif du Caire et de Damas[128]. Contraint à l'exil, il s'éteignit en 885/1480, dans une profonde marginalisation intellectuelle et sociale[129]. Al-Sakhāwī, l'un de ses principaux contradicteurs, le décrivit comme un érudit « au cœur brisé et déshonoré »[130]. Pourtant, malgré cette fin tragique, son œuvre continue de faire l'objet d'études approfondies, témoignant de la postérité durable de sa pensée dans les débats exégétiques et théologiques du monde islamique contemporain.

---

[123] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 636.

[124] W. SALEH, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to Al-Biqā'ī's Bible Treatise*, Leiden, Brill, 2008, p. 3.

[125] W. SALEH, K. CASEY, « An Islamic Diatessaron: Al-Biqā'ī's Harmony of the Four Gospel », dans S. Binay, S. Leder, *Translating the Bible into Arabic: historical, text-critical and literary aspects*, Baden-Baden, Ergon-Verlag, 2012, p. 85-115 (p. 86.)

Le chapitre inaugural de son ouvrage *Al-Aqwāl* rassemble divers témoignages (*madh*) ainsi que des fatwas, mettant en avant des éloges et des justifications en faveur de son approche exégétique du Coran et de sa méthodologie. (cf. W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 641.

[126] *Ibid*., p. 642.

[127] Précisons qu'Al-Biqā'ī critiquait fortement le *taṣawwuf* (soufisme), en particulier les enseignements d'Ibn ʿArabī (m. 638/1240), surnommé *al-Shaykh al-Akbar* (*le Grand Maître*). Il rejetait notamment les concepts monistiques développés dans la doctrine de *waḥdat al-wujūd* (*l'unicité de l'être*), ainsi que « les notions de *ḥulūl* (*incarnation*) et *ittiḥād* (*unification avec le divin*) », qu'il considérait comme des écarts théologiques graves amenant au *kufr (mécréance)* c'est-à-dire à une négation de l'islam qui ferait sortir de la foi musulmane (W. SALEH, « Al-Biqā'ī ».). Cette critique est commune avec celle d'Ibn Ibn Taymiyya (cf. S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 79.)

[128] M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 19.

[129] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 76.

[130] *Ibid.*

2. La conception de la Bible pour al-Biqāʿī

A. Les degrés de la falsification des Écritures : un panorama des positions islamiques

Comme nous l'avons vu précédemment, la question de la falsification des Écritures bibliques a suscité, au sein de la tradition islamique, des positionnements multiples et parfois divergents. Ces positions peuvent être schématiquement regroupées en deux approches principales : une falsification textuelle et une falsification du sens. Ce débat traverse l'exégèse coranique et la théologie musulmane depuis des siècles. Ce qui rend al-Biqāʿī particulièrement intéressant à cet égard est qu'il entreprend un recensement structuré des différentes opinions concernant l'authenticité de la Bible dans son chapitre 7 et chapitre 8 de son ouvrage *Aqwā* et en profite dans la même occasion pour donner sa position[131]. Il y identifie quatre grandes tendances :

1. L'altération totale du texte biblique : Cette première position considère que l'ensemble de la Bible a été falsifié et corrompu, rendant impossible toute reconnaissance de la parole divine en son sein. Al-Biqāʿī qualifie cette approche d'« arrogante » et d'« excessive »[132], estimant qu'elle rejette en bloc toute possibilité de contenu authentique. Il mentionne qu'Ibn Ḥazm (m. 456/1064) soutenait cette position[133].
2. L'altération majoritaire du texte : Une variante de la première position, qui admet que la plupart des textes bibliques ont été falsifiés, mais qu'une petite portion demeure néanmoins authentique[134].
3. L'altération partielle du texte : Cette troisième position, que défend al-Biqāʿī lui-même, soutient que seules certaines parties de la Bible ont été falsifiées, mais que l'essentiel du texte demeure intact[135]. Il s'appuie notamment sur l'autorité d'al-Shāfiʿī (m. 204/820) pour justifier cette position, affirmant ainsi qu'une lecture critique des Écritures bibliques reste possible et légitime[136]. Notons que cette position a également été soutenue par Ibn Taymiyya (m. 728/1328)[137].
4. L'absence de falsification textuelle : Enfin, la dernière position nie toute falsification matérielle des Écritures et considère que les divergences entre musulmans et gens du

---

[131] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 131.
[132] W. Saleh, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 649.
[133] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 131.
[134] *Ibid.*
[135] *Ibid.*
[136] *Ibid.*
[137] S. Ross, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 186.

Livre résultent uniquement d'une différence d'interprétation[138]. Selon cette perspective, le problème ne se situe pas au niveau du texte en lui-même, mais dans les lectures qui en sont faites par les différentes traditions religieuses.

Pour al-Biqāʿī, l'enjeu principal réside dans l'interprétation. Bien qu'il reconnaisse une falsification partielle du texte biblique, il insiste sur le fait que la question centrale ne porte pas sur une corruption matérielle, mais sur la compréhension du texte[139]. Il déplace ainsi le débat de la falsification textuelle vers une problématique herméneutique plus large. Ce positionnement lui permet de s'inscrire dans la continuité de la tradition savante islamique sans pour autant adopter la posture d'Ibn Ḥazm – dont l'influence, comme nous l'avons vu, est grande. En se démarquant des positions jugées extrêmes, il parvient à affirmer un cadre critique tout en maintenant une certaine ouverture. Ce choix lui confère également une légitimité dans l'usage des Écritures bibliques au sein de son exégèse coranique. En reconnaissant que certaines parties de la Bible sont restées authentiques, il peut justifier leur intégration dans son commentaire du Coran, tout en invoquant la falsification lorsque certains passages bibliques semblent contredire les enseignements de l'islam. Cette stratégie lui permet ainsi d'exploiter la Bible comme outil herméneutique sans remettre en cause les fondements théologiques islamiques dominants.

Enfin, al-Biqāʿī adopte une démarche rhétorique subtile qui légitime sa propre approche en s'inscrivant dans la tradition des savants. En exposant les différentes positions sur la falsification, il démontre qu'il ne s'agit pas d'un débat tranché et justifie ainsi son propre usage du texte biblique en l'intégrant dans un cadre savant préexistant. Cette démarche lui permet également de se prémunir contre les accusations d'innovation (*bidaʿa*), en mettant en avant son attachement aux références reconnues de la tradition islamique. Son approche se situe ainsi dans une position intermédiaire, conciliant une reconnaissance partielle de la falsification du texte biblique avec l'affirmation de l'importance de l'interprétation.

B. Une légitimation conditionnelle de la Bible comme support subordonné au Coran

La Bible ne constitue pas, aux yeux d'al-Biqāʿī, un recueil corrompu ou invalide, mais un instrument d'intelligibilité mis au service de l'exégèse coranique. C'est dans cette perspective qu'il mobilise les Écritures bibliques, essentiellement dans le cadre de son *tafsīr*, afin de faire apparaître les continuités et les résonances entre les traditions révélées. Al-Biqāʿī fonde

[138] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʾī*, p. 131.
[139] W. Saleh, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqāʾī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 632.

d'ailleurs la légitimité même de cette démarche sur le texte coranique lui-même. L'un des versets clés qu'il invoque à cet effet est Q.3,93, que nous allons à présent examiner.[140] :

> Avant que ne soit révélée la Torah, tous les aliments étaient licites pour les enfants d'Isrā'īl, à l'exception de ce qu'Isrā'īl s'était lui-même interdit. Dis [-leur] : Apportez-moi donc la Torah et lisez-la [devant moi] si vous êtes sincères.

Selon al-Biqāʿī, Dieu lui-même ordonne de se référer directement au texte biblique, ce qui signifie qu'il est non seulement permis, mais aussi légitime de considérer la Torah comme un texte fiable pouvant servir de preuve[141]. Cette permission ne se limite pas à une simple consultation du texte, mais s'inscrit d'une certaine manière dans un cadre apologétique, du moins, il s'en sert comme justificatif. En effet, dans le verset, l'autorisation divine d'utiliser la Torah va de pair avec la possibilité de dénoncer les erreurs des gens du Livre, en particulier des juifs. Ce raisonnement lui permet d'opérer un renversement dans l'usage du texte biblique : si le Coran ordonne de s'appuyer sur la Torah dans un contexte de controverse et de réfutation des adversaires religieux, cela signifie aussi que son usage ne se limite pas à la polémique[142]. Il devient alors possible, selon lui, d'exploiter les Écritures bibliques pour expliquer des versets coraniques dans un cadre exégétique plus large, en dehors de toute intention apologétique. Ainsi, al-Biqāʿī élargit la portée du verset coranique, comme il le fait pour beaucoup d'autres versets[143], en lui conférant une dimension herméneutique qui dépasse le strict contexte de confrontation interreligieuse.

Un deuxième élément fondamental de sa démarche consiste à distinguer entre les passages falsifiés et non falsifiés du texte biblique. Pour al-Biqāʿī, il est possible aux musulmans d'utiliser la Torah, à condition de pouvoir identifier ce qui a été corrompu et ce qui est resté authentique[144]. Il suggère ainsi un usage critique du texte biblique, où les parties considérées comme falsifiées peuvent être citées, mais doivent être signalées comme telles[145]. Il établit un parallèle avec la citation des *aḥādīth* : de la même manière qu'un *ḥadīth* dont la chaîne de transmission (*isnād*) est faible ou inventée peut être mentionné avec une mise en garde, un passage biblique altéré peut être utilisé tant que l'on précise sa nature[146]. Toutefois, il ne semble

---

[140] *Ibid.*, p. 638.
[141] W. SALEH, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to Al-Biqāʿī's Bible Treatise*, p. 34.
[142] *Ibid.*
[143] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqāʿī's Qur'an commentary » dans Y. LANGERMANN, J. STERN (éds.), *Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Krammer*, Peeters, Louvain, 2007, p. 331-347 (p. 340).
[144] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqāʿī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 646.
[145] *Ibid.*, p. 647.
[146] *Ibid.*

pas avoir développé une méthodologie précise pour déterminer quels passages de la Bible sont authentiques et lesquels ont été falsifiés. Sa règle principale repose sur le Coran, qu'il considère comme le critère ultime permettant de discerner la vérité des Écritures antérieures[147]. Ainsi, tout verset biblique en accord avec le Coran est jugé authentique, tandis que toute contradiction avec le texte coranique est interprétée comme une preuve de falsification[148]. Un exemple implicite de cette approche se trouve dans son attachement aux Dix Commandements mosaïques, qu'il considère comme l'un des passages les plus précieux et les plus importants de la Bible[149]. Cette position est d'autant plus notable que la plupart des savants musulmans n'avaient pratiquement jamais mentionné ces commandements. Al-Biqāʿī va même jusqu'à établir une analogie entre la place des Dix Commandements dans la Torah et celle de la *Fātiḥa* dans le Coran[150], suggérant ainsi que ces deux parties de textes occupent une position fondatrice dans leurs traditions respectives.

Son intérêt ne se limite pas à la Torah. Il cite également abondamment les évangiles, qu'il considère comme une source légitime pour appuyer des versets coraniques[151]. Il mobilise également les Psaumes (*Zabūr*), mais son corpus ne s'arrête pas aux seules Écritures expressément mentionnées dans le Coran[152]. De manière plus surprenante, il cite aussi les livres prophétiques d'Ésaïe, Jérémie et Ézéchiel, bien qu'aucun d'entre eux ne soit explicitement mentionné dans le texte coranique[153]. Ce choix semble témoigner d'une extension de la notion de « Livres révélés aux prophètes »[154], suggérant qu'al-Biqāʿī inclut ces écrits dans la catégorie plus large des révélations divines. En revanche, il ne fait aucune référence aux Proverbes, à Job, à Samuel, aux Juges ou aux Chroniques, ce qui montre une sélection spécifique dans son usage du corpus biblique[155].

---

[147] *Ibid.*, p. 646.
[148] *Ibid.* Précisons qu'il s'agit de contradiction et non de différence. Par exemple, le Coran peut narrer qu'Abraham luttait contre le polythéisme de son père et de son peuple, cela diffère avec le texte biblique mais il n'est pas en contradiction.
[149] *Ibid.*, p. 647.
[150] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqā'ī's Qur'an commentary », p. 346.
[151] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 634.
[152] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 76.
[153] M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʾī*, p. 5.
[154] *Ibid.*
[155] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 76. | Ross suggère même qu'al-Biqā'ī n'avait pas ces livres sous la main.

a. Les manuscrits et versions de la Bible utilisés par al-Biqāʿī

Avant d'analyser en détail la conception qu'al-Biqāʿī se fait de la Torah, de l'Évangile et des communautés juives et chrétiennes, il importe de préciser les manuscrits et versions de la Bible qu'il semble avoir consultés. Concernant la Bible hébraïque en particulier, plusieurs indices laissent penser qu'il eut accès à au moins quatre traductions distinctes[156].

- La première correspond à une traduction arabe de la Septante, elle-même issue du grec à partir d'un original syriaque. Al-Biqāʿī en fait usage notamment lorsqu'il cite les Psaumes, bien que les raisons précises de ce choix restent obscures. Cette version semble avoir circulé dans les milieux orientaux et chrétiens de langue arabe, et présente un style plus narratif[157].
- La seconde version est celle utilisée à la fois par les karaïtes et les rabbanites. Comme le souligne McCoy, al-Biqāʿī ne semble pas faire de distinction entre les différents courants lorsqu'il en cite le contenu, sans exprimer de discrimination à leur égard.
- La troisième version, mieux attestée, est celle de Sa'adia Gaon (m. 942), traducteur majeur de la Bible hébraïque en arabe. Al-Biqāʿī y fait régulièrement référence, et il la compare à une troisième version qu'il privilégie nettement. En effet, bien que la traduction de Sa'adia fût reconnue pour son autorité dans les milieux juifs, al-Biqāʿī la juge moins éloquente et moins fidèle à l'original hébraïque que celle de son manuscrit de prédilection.
- La quatrième est précisément cette version préférée d'al-Biqāʿī : une traduction arabe anonyme, qu'il décrit comme ancienne et remarquable par son style. Ayant examiné ce texte avec l'aide de son informateur juif, il en conclut qu'elle se distingue par sa fidélité au texte hébreu et par la qualité de son arabe, jugé supérieures à celles de la traduction de Sa'adia.

  Selon les recherches de R. Michael McCoy III, cette traduction correspond vraisemblablement au manuscrit *Sinaï Ar. 4 (S4)*, représentant la famille *ArabSyr2*. Cette tradition manuscrite est décrite comme une adaptation syriaque orthodoxe du *tafsīr* de Saʿadya, reposant probablement sur un substrat syriaque ancien, tel que la *Peshitta*. D'autres manuscrits apparentés, comme le *Munich Ar. 234* (M234), présentent également des rapprochements avec les citations d'al-Biqāʿī, mais l'analyse philologique fine menée sur Gn 3, 1-7 permet d'identifier *S4* comme la source principale.

[156] Dans les prochaines lignes, les informations relatives aux manuscrits de la Bible hébraïque qu'al-Biqā'ī mobilise proviennent de cette référence : M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 25-27

[157] Les informations de ce paragraphe comprennent cette référence : *Ibid.*, p. 92.

Concernant les évangiles, la situation s'avère plus complexe[158]. Les indications textuelles et stylistiques laissent penser qu'al-Biqāʿī utilisait principalement des traductions arabes chrétiennes qui circulaient alors au Caire. Plusieurs indices linguistiques étayent cette hypothèse : comme le souligne McCoy, il emploie la forme *Yūḥannā* pour désigner Jean, au lieu de *Yaḥyā*, plus fréquent dans les textes islamiques, et il conserve les termes chrétiens de « Père » et « Fils », là où d'autres auteurs auraient évité ces formulations théologiquement sensibles. Tout indique qu'il s'appuyait sur la Version Alexandrine des évangiles en arabe, devenue la version standard diffusée au Caire dès la fin du XIII^e^ siècle. Ce texte, dérivé de traductions coptes-arabes, se retrouve notamment dans le manuscrit *Vatican BAV, MS Copt. 9*, daté de 1204, un manuscrit bilingue copte-arabe qui représente fidèlement cette tradition textuelle. McCoy signale également que certaines caractéristiques typographiques et calendaires dans la numérotation des chapitres, comme dans Mt 6,6, montrent que la version d'al-Biqāʿī suivait un système de division liturgique copte, ancré dans les pratiques chrétiennes du Caire. Ses citations des évangiles, en particulier de Matthieu, semblent également proches de celles issues de deux familles manuscrites spécifiques :

- la famille k, issue d'un Vorlage grec, représentée par les manuscrits *Oxford Huntington 17* et *118* ;
- la famille arabe-latine, représentée par *Munich Ar. 234* et *238*, qui s'appuie plutôt sur un Vorlage latin.

D'après McCoy, les formes orthographiques qu'il emploie pour certains mots ou versets traduits indiquent une proximité notable avec les manuscrits d'*Oxford* (*Huntington 17* et *118*). Enfin, al-Biqāʿī semble également avoir consulté la traduction arabe de l'Évangile de Matthieu par Ibn Barrağān (m. 536/1141). Ce recours à un autre exégète musulman utilisateur des évangiles témoigne d'une volonté délibérée d'inscrire sa propre pratique dans une tradition islamique marginale mais existante.

Ces observations manuscrites sont importantes pour notre travail, car elles éclairent à la fois la rigueur philologique d'al-Biqāʿī et sa volonté manifeste de citer le texte biblique dans sa forme la plus authentique possible. Nous reviendrons à plusieurs reprises, notamment à propos de l'Évangile de Matthieu, sur l'importance de certaines variantes textuelles qui prennent tout leur sens dans son interprétation de Q.7,157.

[158] Toutes les informations relatives aux manuscrits des évangiles sur lesquelles s'appuie al-Biqā'ī proviennent de cette référence : McCoy R. Michael III, « The Transmission of the Arabic Bible in Islamic Contexts: Vatican BAV ms. Copt. 9 in al-Biqāʿī's Tafsīr », disponible sur le site *Biblia Arabica* : https://biblia-arabica.com/the-transmission-of-the-arabic-bible-in-islamic-contexts-vatican-bav-ms-copt-9-in-al-biqa%CA%BFis-tafsir/.

b. La considération d'Al-Biqāʿī sur la Torah

Al-Biqāʿī accorde à la Torah un statut d'une grande importance, à tel point qu'il emploie des expressions qui la présentent comme une expression divine[159]. Lorsqu'il introduit ses citations du texte mosaïque, il écrit « la Torah a dit »[160], suggérant potentiellement que la Torah, dans son essence, demeure une parole divine active comme étant celle révélée à Moïse. Cette approche l'amène à affirmer que la Torah est « un Livre merveilleux sans égal parmi les livres célestes, si ce n'est le Coran ! »[161]. Cette reconnaissance du caractère divin de la Torah se situe néanmoins dans un équilibre délicat, al-Biqāʿī cherchant à préserver sa position au sein de la tradition sunnite dominante. L'un des éléments fondamentaux des sciences islamiques classiques est le *tawātur*, un principe de transmission collective nombreuse garantissant l'authenticité des textes[162]. Le Coran, selon cette perspective, repose sur une transmission extrêmement fiable à travers de multiples canaux, tandis que la Torah et l'Évangile sont généralement considérés par ce processus comme ayant subi des altérations, rendant leur transmission moins assurée.

Face aux critiques de ses adversaires, qui lui reprochent d'accorder à la Torah une légitimité exagérée[163], al-Biqāʿī adapte sa rhétorique pour minimiser les controverses[164]. Dans son ouvrage *Al-Aqwāl al-qawīmah fī ḥukm al-naql min al-kutub al-qadīma*, il établit une comparaison entre la Torah et les *aḥādīth* faibles (*ḍaʿīf*)[165], affirmant que la Torah ne peut être totalement rejetée comme une invention (*mawḍūʿ*), mais qu'elle présente des lacunes du point de vue des normes islamiques de transmission[166]. Cette précaution lui permet d'éviter un rejet catégorique tout en nuançant la fiabilité du texte biblique.

Cependant, cette position ne semble pas refléter son opinion initiale. Selon Walid Saleh, nous disposons d'un manuscrit brouillon de son traité, rédigé avant la version finale, qui montre qu'al-Biqāʿī envisageait d'attribuer à la Torah un statut bien plus élevé que celui d'un *ḥadīth*

---

[159] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqā'ī's Qur'an commentary », p. 347.
[160] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 651. Pour Walid Saleh, Al-Biqā'ī ne pouvait pas dire clairement cette position parce que cela impliquait de donner les preuves de cela à ses adversaires.
[161] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqā'ī's Qur'an commentary », p. 347.
[162] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 651.
[163] *Ibid.*, p. 638.
[164] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 81. Ross nous dit par ailleurs dans ce passage que son livre *Al-Aqwāl al-qawīmah fī ḥukm al-naql min al-kutub al-qadīma* était davantage une défense pour légitimiser son approche que de l'expliquer.
[165] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 638.
[166] *Ibid.*

faible[167]. Dans cette version préliminaire, il établissait une comparaison entre la Torah et les *aḥādīth qudsiyya*, ces traditions prophétiques considérées comme d'origine divine mais distinctes du Coran[168]. Cette révision est d'une importance capitale, car en assimilant la Torah aux *aḥādīth qudsiyya*, al-Biqāʿī lui conférait une légitimité bien plus grande que dans sa version finale. Saleh souligne que cette assimilation impliquait des conséquences majeures : les *aḥādīth qudsiyya*, bien que distincts du Coran, sont considérés comme une parole divine pouvant orienter la foi et la jurisprudence[169]. En d'autres termes, reconnaître la Torah comme l'équivalent d'un *ḥadīth qudsī* revenait à lui accorder une fonction normative au sein du cadre religieux islamique, ce qui aurait constitué une affirmation particulièrement « audacieuse »[170]. Selon Saleh, si al-Biqāʿī a choisi d'atténuer cette position dans sa version finale, c'est probablement en raison des réactions négatives qu'une telle affirmation aurait pu susciter parmi ses contemporains[171]. Il note que cet argument a été retiré de la version publiée, probablement par prudence, car il aurait pu être perçu comme une remise en question du rapport traditionnel entre la révélation islamique et les Écritures antérieures[172].

On peut même supposer qu'à l'origine, al-Biqāʿī envisageait une position encore plus « audacieuse » quant au statut de la Torah. Comme nous l'avons vu précédemment, plusieurs éléments dans ses écrits laissent entendre qu'il aurait pu la considérer comme une parole divine d'un rang quasi équivalent au Coran, bien qu'inférieure à celui-ci du fait que ce dernier constitue la révélation ultime et définitive. Autrement dit, sa perception de la Torah semble aller bien au-delà de la vision traditionnelle majoritaire musulmane, qui considère généralement les Écritures antérieures comme altérées au point de perdre toute validité doctrinale. Cependant, pour affirmer pleinement cette position, al-Biqāʿī aurait dû remettre en question le principe du *tawātur* qui était bien établie[173]. Si al-Biqāʿī avait explicitement développé une quasi-équivalence stricte entre la Torah et le Coran, il aurait alors remis en cause un principe reconnu, ce qui aurait été perçu comme une innovation (*bidʿa*) inacceptable par ses contemporains[174]. Cette position lui permettait de justifier son utilisation du texte biblique dans le cadre du commentaire coranique, sans pour autant, pensait-t-il, provoquer un rejet total de la part des cercles religieux traditionnels. Au bout du compte, en le comparant à des *aḥādīth* faibles, il

[167] *Ibid.*, p. 652.
[168] *Ibid.*
[169] *Ibid.*
[170] *Ibid.*
[171] *Ibid.*
[172] *Ibid.*
[173] *Ibid.*, p. 651.
[174] *Ibid.*, p. 631.

atténue la pertinence de son utilisation de la Bible dans son commentaire du Coran, d'autant plus que cette précaution n'a pas suffi à éviter les attaques : ses adversaires l'ont vivement critiqué pour son usage extensif des Écritures bibliques, malgré sa tentative de les situer dans un cadre conforme à l'orthodoxie sunnite[175].

c. La considération d'al-Biqāʿī sur l'Évangile

La perception qu'al-Biqāʿī avait de l'Évangile semble moins explicite et affirmée que celle qu'il avait de la Torah. Contrairement à ses éloges manifestes à l'égard de la Torah – qu'il qualifie de « livre merveilleux sans égal parmi les livres célestes, si ce n'est le Coran[176] » – il ne formule pas de déclaration équivalente concernant les évangiles qu'il semble être des témoignages d'apôtres. De plus, il ne cite aucun autre écrit du Nouveau Testament en dehors des évangiles, ce qui indique une distinction claire dans son approche[177]. R. Michael McCoy III souligne d'ailleurs qu'al-Biqāʿī ne semble pas placer les évangiles et la Torah sur un même pied d'égalité avec les écrits pauliniens, qu'il ne mentionne jamais[178].

Néanmoins, il acceptait l'intégrité des évangiles, du moins dans leur essence, et témoignait d'une préférence marquée pour l'Évangile de Matthieu, qu'il cite abondamment. Cette prédilection ne lui est pas propre : dans les traditions islamiques, tout comme dans les traditions chrétiennes antiques et médiévales, Matthieu a souvent occupé une place privilégiée[179]. Cependant, al-Biqāʿī ne se contente pas d'en citer des extraits isolés ; il adopte une approche harmonisatrice, s'efforçant de concilier les quatre évangiles pour produire une lecture cohérente, dans laquelle Matthieu semble jouer le rôle de structure principale[180]. Il est même possible que son travail reflète une influence du *Diatessaron*, une synthèse des quatre évangiles par Tatien, mais qui a pu être préservée et transmise dans un contexte islamique sous forme de traduction arabe[181]. L'usage qu'en fait al-Biqāʿī pourrait ainsi être interprété comme une version islamisée du *Diatessaron*. Walid Saleh nuance toutefois cette notion en estimant qu'al-Biqāʿī n'a probablement pas eu connaissance directe du *Diatessaron* arabe ou syriaque[182]. Selon lui, son harmonisation des évangiles résulte plutôt d'une approche spontanée et autonome, sans

---

[175] *Ibid.*
[176] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqāʾī's Qur'an commentary », p. 347.
[177] M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʾī*, p. 34.
[178] *Ibid.*
[179] *Ibid.*
[180] W. SALEH, K. CASEY, « An Islamic Diatessaron: Al-Biqāʾī's Harmony of the Four Gospel », p. 87.
[181] M. WHITTINGHAM, *A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries*, p. 13.
[182] W. SALEH, K. CASEY, « An Islamic Diatessaron: Al-Biqāʾī's Harmony of the Four Gospel », p. 88.

recours explicite à un modèle antérieur[183]. Saleh va même plus loin en suggérant qu'al-Biqāʿī, par sa manière de concilier les récits évangéliques, anticipe certaines harmonisations modernes qui apparaîtront en Europe après l'essor de l'imprimerie et, plus tard, avec la Réforme[184]. Ce travail d'harmonisation des évangiles a une implication exégétique et théologique importante : il permet à al-Biqāʿī d'opérer une transition des « évangiles » au pluriel vers un « Évangile » unique, en conformité avec le texte coranique, qui parle toujours de l'*Injīl* au singulier. Cette démarche ne semble pas être une simple coïncidence : en reconstruisant une lecture unifiée des évangiles, Al-Biqāʿī semble chercher à concilier l'approche coranique avec l'usage qu'il fait des évangiles dans son commentaire.

Toutefois, son acceptation des évangiles n'implique pas une adhésion à la doctrine chrétienne. Il rejette les concepts théologiques fondamentaux du christianisme, en particulier la paternité divine et la filiation du Christ[185], qu'il considère comme des interprétations erronées, comme nous le verrons ultérieurement. Il soutient que ces notions ont été mal comprises par les chrétiens et que leur signification originelle aurait été altérée au fil du temps[186].

d. La considération d'al-Biqāʿī à l'égard des juifs et des chrétiens

Dans cette dernière sous-section, il convient d'examiner la manière dont al-Biqāʿī percevait les juifs et les chrétiens. Comme précisé précédemment, son objectif n'était pas d'engager un dialogue interreligieux, mais d'exploiter la Bible comme un outil exégétique permettant d'éclairer le texte coranique, en plus des rapports polémiques habituels liés à cette utilisation de la Bible[187]. Il reconnaissait aux Écritures juives et chrétiennes une certaine intégrité textuelle, mais il rejetait catégoriquement la foi professée par les juifs et les chrétiens, qu'il considérait comme altérée et incompatible avec le message coranique[188]. Nous avons vu, par exemple, qu'il critiquait vivement la doctrine chrétienne, en particulier la divinité de Jésus, la Trinité et la notion de filiation divine, qu'il percevait comme des erreurs d'interprétation ayant émergé au fil du temps[189]. S'agissant des juifs, les écrits d'al-Biqāʿī laissent transparaître une hostilité marquée. Walid Saleh souligne que son regard sur les juifs n'était pas particulièrement différent

---

[183] *Ibid.*
[184] *Ibid.*
[185] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʾī*, p. 187.
[186] Il en allait de même pour le cas du monachisme qui, comme nous le détaillerons dans notre analyse de son commentaire sur Q.7,157, n'était pas intrinsèquement mauvais, mais aurait été altéré principalement par le concile de Nicée, lequel aurait dénaturé cette pratique. (*Ibid.*, p. 185). Voir p.111-112 et note 471 et 472.
[187] W. Saleh, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqāʾī's Qur'an commentary », p. 331-332.
[188] W. Saleh, K. Casey, « An Islamic Diatessaron: Al-Biqāʾī's Harmony of the Four Gospel », p. 87.
[189] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʾī*, p. 185.

de celui que l'on retrouve dans l'islam médiéval en général[190]. Il adoptait l'idée théologique répandue selon laquelle les juifs étaient un peuple puni par Dieu, une perception qui relève de l'antijudaïsme théologique tel qu'il était formulé dans les exégèses islamiques classiques[191]. Pourtant, malgré cette hostilité théologique, al-Biqāʿī se distinguait par une approche plus nuancée sur le plan de l'observation des pratiques juives[192]. Contrairement à l'approche polémique et apologétique que l'on retrouve dans de nombreux ouvrages islamiques médiévaux, il s'efforçait d'analyser certains aspects des rituels juifs de manière descriptive, témoignant ainsi d'une certaine curiosité intellectuelle[193]. Toutefois, cette approche ne signifiait pas une reconnaissance positive de ces pratiques juives, et il restait fidèle aux conceptions islamiques traditionnelles, considérant certaines interdictions alimentaires et rituelles imposées aux juifs comme une punition divine pour leurs transgressions[194].

Plus généralement, son approche négative des juifs et des chrétiens semble fortement marquée par une vision défensive. Saleh souligne que son hostilité pouvait en partie être motivée par la nécessité de se justifier auprès de ses adversaires musulmans, qui l'accusaient de trop s'appuyer sur les Écritures bibliques[195]. Il devait donc constamment rappeler qu'il utilisait la Bible comme un outil d'exégèse et non comme une reconnaissance de leur foi ou de leur statut religieux[196].

Toutefois, cette posture idéologique n'excluait pas des relations plus nuancées sur le plan personnel. Il mentionne ainsi son informateur juif, qu'il qualifie de « juif honorable », ce qui suggère qu'il pouvait entretenir des relations cordiales avec certains membres des communautés juives[197]. Cette distinction entre les individus et la perception globale des communautés était assez courante dans le monde islamique médiéval, où les relations interpersonnelles pouvaient être dissociées de la vision théologique globale.

C. Al-Biqāʿī en face de ses détracteurs : le concept de *tawaqquf*

L'usage de la Bible par al-Biqāʿī lui valut de nombreuses critiques, comme nous l'avons déjà évoqué dans sa biographie, en raison de la rupture qu'il opérait avec la tradition islamique majoritaire. Le fait qu'il cite abondamment les Écritures bibliques dans un commentaire

[190] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqā'ī's Qur'an commentary », p. 335.
[191] *Ibid.*
[192] *Ibid.*, p. 342.
[193] *Ibid.*
[194] *Ibid.*
[195] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqā'ī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 641
[196] *Ibid.*
[197] *Ibid.*, p. 637.

coranique constituait pour ces détracteurs une innovation[198]. Sa défense, qu'il développe dans son ouvrage *Al-Aqwāl al-qawīmah fī ḥukm al-naql min al-kutub al-qadīmah*, repose sur deux arguments principaux. D'une part, il affirme s'inscrire dans la continuité de la tradition islamique[199], fusse-t-elle minoritaire, ce qui explique pourquoi il mit en avant les quatre opinions sur la falsification de la Bible et pourquoi il s'appuie sur des autorités anciennes et reconnues[200]. Il renforce également sa légitimité en mentionnant des *fatwas* contemporaines qui soutiennent sa démarche[201]. D'autre part, il mobilise le concept de *tawaqquf* pour justifier son approche prudente vis-à-vis du texte biblique.

Le concept de *tawaqquf*, qui signifie « suspendre [son jugement] », a été introduit dans la tradition islamique dès les premiers débats théologiques[202]. L'un des premiers penseurs à l'avoir utilisé est Abū ʿUṯmān ʿAmr al-Ǧāḥiẓ (m. 255/869)[203], dont al-Biqāʿī reprend certains développements[204], en plus de s'appuyer sur les premières générations de savants musulmans (*salaf*)[205]. À l'origine, pour al-Ǧāḥiẓ, ce concept s'inscrivait dans le contexte des discussions sur l'anthropomorphisme dans le Coran[206]. Il permettait d'éviter des interprétations littérales erronées en suspendant temporairement le jugement sur des descriptions de la nature divine qui prêtaient à confusion[207]. Cette méthode était conçue comme un moyen de passer du « *shakk* (doute) au *yaqīn* (certitude) », en différant toute conclusion tant que la compréhension d'un concept restait incertaine[208]. La *suspension de jugement* n'était donc pas une fin en soi, mais un outil méthodologique visant à clarifier progressivement la nature d'une question avant d'atteindre une certitude ou, à défaut, une compréhension plus limpide[209]. Al-Biqāʿī applique ce concept au débat sur la Bible, mettant en avant l'état d'incertitude qui l'entoure. À ses yeux, la position à adopter vis-à-vis de la Bible ne revêt ni un statut fixe ni une qualification doctrinale univoque, ce qui justifie le recours au *tawaqquf*[210]. Ce dernier se présente alors comme le « terme ultime », permettant d'éviter que le croyant ne rejette des paroles susceptibles d'être

[198] *Ibid*., p. 638.
[199] *Ibid.*
[200] *Ibid.*, p. 646.
[201] *Ibid.*, p. 631-632.
[202] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 126.
[203] *Ibid.*
[204] *Ibid,* p. 126-127.
[205] *Ibid.*, p. 130.
[206] *Ibid*., p. 127.
[207] *Ibid.*
[208] *Ibid.*
[209] *Ibid.*
[210] *Ibid.*, p. 127.

d'origine divine[211]. Dès lors, l'usage de ce concept revêt une fonction préventive, visant à préserver le musulman de la faute grave consistant à repousser ce qui lui avait été enjoint de tenir pour vrai[212].

Pour étayer son argumentation, il s'appuie sur un *ḥadīth* du prophète Muḥammad qui dit :

> « Ne faites pas confiance aux gens du Livre, mais ne les mettez pas en cause[213]. »

Un autre *ḥadīth* renforce cette idée :

> « N'interrogez pas [les gens du Livre] sur quoi que ce soit, de peur qu'ils ne vous informent de la vérité et que vous ne la contestiez, ou qu'ils ne vous disent quelque chose d'erroné et que vous ne l'affirmiez[214]. ».

Pour al-Biqāʿī, ces traditions prophétiques confirment la validité du *tawaqquf*, en interdisant à la fois une acceptation aveugle et un rejet systématique des informations provenant des gens du Livre[215]. Il élargit ce principe à la Bible elle-même, affirmant qu'il est nécessaire de suspendre son jugement afin d'éviter l'erreur de rejeter une vérité ou d'accepter un mensonge[216]. Ce raisonnement rejoint son postulat selon lequel seule la comparaison avec le Coran permet de discerner les passages authentiques des parties falsifiées du texte biblique[217].

En plus de ces *aḥādīth* de précaution, al-Biqāʿī en mobilise d'autres qui, selon lui, illustrent en pratique l'application de Q.3,93, le verset qu'il mobilise – comme nous l'avons vu dans la précédente sous-partie – en tant que la preuve coranique de la légitimité de l'usage de la Bible[218]. Il cite notamment un récit selon lequel, lors d'un différend entre des juifs et Muḥammad au sujet de la peine pour adultère, le prophète aurait statué en faveur de la lapidation après avoir consulté la Torah, confirmant ainsi que ce châtiment y était prescrit[219]. À cela s'ajoute un autre épisode où Muḥammad aurait placé la Torah sur un coussin en signe de respect, ce qui, pour al-Biqāʿī, démontre la considération que le prophète accordait aux Écritures juives[220]. Selon lui, ces exemples établissent un précédent permettant de justifier son propre usage du texte biblique : citer la Bible dans l'exégèse coranique revient à suivre l'exemple du Prophète[221].

---

[211] *Ibid.*, p. 127-128.
[212] *Ibid.*
[213] *Ibid.*, p. 128. | Traduit de l'anglais depuis le site : https://www.deepl.com/fr/translator.
[214] *Ibid.*, p. 130. | Traduit de l'anglais depuis le site : https://www.deepl.com/fr/translator.
[215] *Ibid.*
[216] *Ibid.*
[217] W. SALEH, « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqāʾī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān », p. 646.
[218] *Ibid.*, p. 638.
[219] *Ibid.*, p. 644.
[220] *Ibid.*
[221] *Ibid.*, p. 638.

3. D'une approche intratextuelle à intertextuelle : du Coran à la Bible

Il m'a semblé pertinent de préciser d'abord la méthodologie propre d'al-Biqāʿī appliquée au texte coranique avant d'examiner plus en détail son approche du texte biblique et son intégration dans son exégèse coranique. Comme nous le verrons, sa manière d'interpréter le Coran est étroitement liée à sa lecture du texte biblique et repose sur des principes méthodologiques communs.

A. La science du *munāsabāt*

L'élément central de son approche exégétique est la science du *munāsabāt*, terme qui peut être traduit en français par relation et cohérence textuelle [entre les différents versets du Coran][222]. Al-Biqāʿī considère cette méthode comme essentielle pour décrypter l'ordonnancement des versets et des sourates, en mettant en lumière les connexions subtiles qui structurent le texte sacré[223]. Son commentaire coranique, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, repose entièrement sur ce principe, qu'il présente comme le fondement de la rhétorique coranique, toraïque et évangélique[224].

Selon al-Biqāʿī, le *munāsabāt* repose sur un principe de cohérence interne du texte sacré[225]. Il le définit comme la relation logique et causale entre l'objectif global d'une sourate et son contenu, ainsi qu'entre les versets successifs qui la composent[226]. Chaque verset ne peut être compris indépendamment : il s'appuie sur le précédent et annonce le suivant, formant ainsi un enchaînement discursif cohérent qui contribue à l'orientation générale de la sourate[227].

Loin d'être un simple exercice stylistique, cette approche vise à révéler les principes profonds qui sous-tendent l'ordre du Coran (*tartīb*)[228]. Al-Biqāʿī considère que la structure du Coran n'est pas arbitraire, mais qu'elle repose sur une logique divine sous-jacente qui ne peut être perçue qu'à travers une étude approfondie des liens entre les versets et les sourates[229]. Pour lui, le *munāsabāt* constitue le secret de la rhétorique coranique (*balāġah*), car il permet d'appréhender comment les significations s'accordent aux circonstances et aux objectifs du

[222] W. SALEH, « Al-Biqā'ī ».
[223] M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 45.
[224] *Ibid.*, p. 153-154.
[225] M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 153.
[226] W. SALEH, « Al-Biqā'ī ».
[227] S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 74.
[228] M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 145.
[229] *Ibid.*

texte[230]. Le résultat de cette analyse est de déterminer la place précise qu'un verset occupe dans l'ensemble du discours coranique, en tenant compte des similitudes et des oppositions qui structurent la narration[231]. Chaque partie du texte se justifie en fonction de son contexte immédiat et de son rapport aux versets environnants, ce qui permet d'identifier les attributs distinctifs de chaque passage. Il s'emblerait selon al-Biqāʿī lui-même qu'il a hérité cette approche d'Abū al-Faḍl al-Maġribī al-Mašdāllī, dont il a été l'élève au Caire[232]. Et aussi, il se dit également appuyé de Abu Al-Hasan al-Ḥarrālī (m. 1241/638) qui lui aidé pour la compréhension des connexions intratextuelles[233].

B. Les objectifs et les contextes de la citation biblique dans le *tafsīr* d'al-Biqāʿī

Au-delà de cette connexion intratextuelle, s'opère également une connexion intertextuelle. En effet, en vertu du même principe de *munāsabat*, al-Biqāʿī étend ce procédé à la Bible, tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament[234]. Si les versets coraniques entretiennent entre eux une cohérence interne, cette même logique de mise en relation s'observe également dans la manière dont al-Biqāʿī cite le texte biblique. À chaque verset coranique susceptible d'évoquer un passage biblique, il associe systématiquement des références scripturaires, et ce, de manière particulièrement exhaustive[235]. En établissant des connexions thématiques et linguistiques entre les versets coraniques et bibliques, al-Biqāʿī enrichit l'interprétation du Coran, affirmant qu'une compréhension approfondie de celui-ci nécessite une bonne connaissance de la Bible[236]. Cela comprend notamment, nous dit Walid Saleh, des passages comme « l'histoire de Sodome et de sa destruction, du sacrifice d'Abraham, de Jonas et de la baleine, de l'arche de Noé et bien d'autres[237] ». Saleh a distingué trois fonctions principales dans sa manière de citer la Bible.

a. Appui biblique sur les passages coraniques au « style référentiel laconique »[238].

Certains passages coraniques se distinguent par leur caractère laconique et référentiel, présupposant implicitement que l'auditeur connaît déjà les récits évoqués. Par exemple, lorsque la sourate 105, *al-Fīl* (les Éléphants), mentionne les « Gens de l'Éléphant » par l'expression « Ne vois-tu pas ? », elle suppose une familiarité préalable de l'interlocuteur avec l'événement relaté.

---

[230] *Ibid.*
[231] *Ibid.*
[232] *Ibid.*, p. 144.
[233] *Ibid.*, p. 145.
[234] *Ibid.*, p. 146.
[235] *Ibid.,* p. 3.
[236] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqāʾī's Qur'an commentary », p. 337
[237] *Ibid. 337*
[238] *Ibid. 337*

Selon Walid Saleh, al-Biqāʿī utilise précisément la Bible *principalement* pour compléter ce type de versets coraniques[239]. Ainsi, lorsque le Coran évoque pour la première fois la création d'Adam dans la sourate *al-Baqara* (Q.2,30), al-Biqāʿī recourt aux trois premiers chapitres du livre de la Genèse pour compléter le récit et lui fournir un contexte plus riche et explicite[240]. Cette démarche révèle, selon Saleh, la façon dont al-Biqāʿī accorde au texte biblique une crédibilité particulière, le jugeant plus « fiable » et « digne de confiance »[241]. Par conséquent, la Bible devient pour lui une source complémentaire essentielle, non seulement pour préciser et compléter le récit coranique, mais aussi pour corriger ou clarifier son contexte narratif.

Un autre exemple que Walid Saleh mentionne est Q.7, 175-176[242] :

> Q.7,175 : Narre-lui l'histoire de celui auquel Nous avions communiqué Nos signes et qui s'en détourna. Rattrapé par le diable, il fut de ceux qui se fourvoyaient. Si Nous l'avions voulu, Nous l'aurions élevé grâce à Nos signes mais, attaché à ses passions, il resta arrimé à la terre, comparable en cela à un chien qui halète, que tu le chasses ou que tu le laisses en repos. C'est ainsi que se comportent ceux qui traitent Nos signes d'impostures ; édifie-les par ces récits, peut-être les méditeront-ils ?

Ce passage coranique demeure allusif quant à l'identité du personnage évoqué, ce qui a suscité diverses interprétations dans la tradition exégétique musulmane[243]. Karl-Friedrich Pohlmann et Richard Bell relèvent que le texte présente une forme d'indétermination qui rend difficile l'identification exacte du protagoniste[244]. Dans la tradition exégétique musulmane, plusieurs mufassirūn, dont al-Ṭabarī (m. 310/923) et Ibn Kathīr (m. 774/1373)[245], ont proposé d'identifier ce personnage à Balaam. Selon la lecture islamisée de son histoire, Balaam aurait été un individu corrompu par le roi Balak, qui l'aurait incité à maudire les Enfants d'Israël, contre la volonté divine[246]. Al-Biqāʿī adopte une approche différente : au lieu de s'appuyer sur la version islamisée de Balaam transmise par la tradition exégétique, il choisit de revenir directement au texte biblique, citant in extenso le récit de Balaam dans les chapitres 22 à 24 du Livre des Nombres[247]. Ce choix est révélateur de sa méthodologie : bien qu'il ait nécessairement eu connaissance des *isrāʾīliyyāt* relatives à Balaam, il préfère délibérément les écarter – sans

---

[239] *Ibid.*
[240] *Ibid.*
[241] *Ibid.*
[242] *Ibid.*
[243] *Le Coran. Traduit et annoté en français*, traduit de l'arabe par A. PENOT, p. 173.
[244] M. AMIR-MOEZZI, G. DYE (éds.), *Le Coran des historiens : Études sur le contexte et la genèse du Coran ; Commentaire et analyse du texte coranique*, t. 2, Paris, Cerf, 2019, p. 323.
[245] I. IBN KATHĪR, *Sahîh Tafsîr ibn Kathîr : L'authentique de l'Exégèse du Coran sublime*, t. 2, Paris, Al-Haramayn, 2021, p. 402-404.
[246] W. SALEH, « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqāʾī's Qur'an commentary », p. 337-338.
[247] *Ibid.*, p. 338.

même les mentionner – au profit d'une citation directe de la Bible[248]. Ce procédé met en lumière deux aspects fondamentaux de son approche. Premièrement, il confirme son rejet des *isrāʾīliyyāt* comme sources secondaires, qu'il considère comme peu fiables[249]. Deuxièmement, il illustre son utilisation de la Bible comme référence première, dépassant les récits exégétiques classiques pour revenir au texte lui-même[250]. Un point intéressant relevé par Walid Saleh est qu'al-Biqāʿī cite l'intégralité du passage biblique sans chercher à harmoniser les différences entre la version coranique et le récit biblique[251]. Autrement dit, il ne tente pas d'adapter le texte biblique pour le rendre conforme au Coran, mais l'intègre tel quel, avec ses divergences potentielles.

Précisons également que cette approche extensive de la citation biblique s'inscrit dans une dynamique encyclopédique propre à son époque. Samuel J. Ross souligne que la période mamelouke, dans laquelle s'insère al-Biqāʿī, se distingue par une tendance marquée à l'encyclopédisme et à la volonté d'exhaustivité[252]. Les savants mamelouks cherchaient à compiler un savoir aussi large que possible, intégrant des disciplines variées et multipliant les références afin d'ériger leurs œuvres en véritables synthèses du savoir[253]. Dans cette perspective, al-Biqāʿī adopte une démarche similaire en insérant systématiquement le matériel biblique dans son commentaire coranique. Son objectif n'est pas seulement d'utiliser la Bible à des fins exégétiques, mais aussi d'en faire une source de documentation structurée et détaillée. Ross va jusqu'à qualifier son œuvre d'« encyclopédie sous forme de *tafsīr*[254] », dans la mesure où elle dépasse les frontières traditionnelles de l'exégèse coranique en intégrant de vastes références scripturaires et en offrant un panorama textuel d'une ampleur rarement observée dans la tradition islamique. Ainsi, comprenons que son *tafsīr* ne se limite pas à une explication du Coran, mais se présente comme une vaste entreprise de recension et de mise en relation des différentes traditions scripturaires.

b. L'utilisation contrapuntique de la Bible dans les longs passages coraniques

Par « utilisation contrapuntique », Walid Saleh désigne chez al-Biqāʿī la démarche qui consiste à commenter de longs passages coraniques en les confrontant à des extraits bibliques[255]. Cette approche comparative ne vise pas simplement à établir une concordance ou

[248] *Ibid.*
[249] *Ibid.*
[250] *Ibid.*
[251] *Ibid.*
[252] S. Ross, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 85-86
[253] *Ibid.*
[254] *Ibid.*, p. 90
[255] *Ibid.*, p. 338.

une similitude thématique, mais plutôt à créer une dynamique d'échange et de contraste entre les deux corpus scripturaires. Ainsi, la Bible est mobilisée comme un contrepoint narratif et théologique permettant de mettre en relief ou d'approfondir le sens des versets coraniques[256]. Dans ce cadre, les citations bibliques servent moins à confirmer directement le texte coranique qu'à souligner des nuances, des écarts ou des correspondances significatifs, contribuant ainsi à enrichir l'interprétation globale du texte coranique chez al-Biqāʿī[257]. Walid Saleh illustre ce procédé à travers l'exemple de la Sourate 12, *Yūsuf* (Joseph), récit détaillé consacré au prophète Joseph, qu'al-Biqāʿī confronte à son parallèle biblique dans la Genèse[258]. Cette confrontation ne se réduit pas à une simple comparaison thématique ; elle permet plutôt à al-Biqāʿī de tisser des récits « entrelacés » où Coran et Bible dialoguent, enrichissant ainsi considérablement l'interprétation globale qu'il propose de la sourate coranique[259].

c. La Bible comme parallèle thématique et contextuel aux versets coraniques

Cette troisième catégorie d'utilisation du texte biblique chez al-Biqāʿī ne vise pas à expliquer directement un verset coranique, mais consiste plutôt à établir des parallèles thématiques entre les versets des deux corpus scripturaires. Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une démarche strictement intertextuelle où le verset coranique ferait explicitement référence à un verset biblique précis, mais davantage d'une démarche complémentaire où les textes se reflètent mutuellement[260]. Walid Saleh décrit ce procédé comme un effet de « miroir » entre les deux textes, participant ainsi à l'affirmation implicite d'une unité fondamentale des différentes révélations[261]. Il souligne également que ces parallèles bibliques confèrent souvent une plus grande substance aux versets coraniques concernés.

Saleh illustre cette fonction par plusieurs exemples, notamment à travers le commentaire que propose al-Biqāʿī du verset coranique Q.7,198[262] :

> Q.7,198 : « Les convieriez-vous à suivre la bonne direction qu'ils n'entendraient rien !
> Tu les verras fixer sur toi un regard absent. »

Ce verset est ici interprété comme une allusion aux faux dieux, qui, étant inanimés, n'entendent ni ne voient. Après un bref commentaire du passage coranique, al-Biqāʿī cite directement Ésaïe 44, 6-20 ; 45, 21-25 ; 46, 5-11[263]. Ces versets détaillent « l'absurdité » des fausses divinités,

[256] *Ibid.*
[257] *Ibid.*
[258] *Ibid.*
[259] *Ibid.*
[260] *Ibid.,* p. 339.
[261] *Ibid.*, p. 340.
[262] *Ibid.*
[263] *Ibid.*

notamment en soulignant, avec une certaine ironie, le processus de fabrication des idoles par l'homme, qui finit par adorer l'œuvre de ses propres mains. À cela, al-Biqāʿī ajoute également Psaume 115, 3-8 et 115,25[264], qui met en évidence non seulement les caractéristiques physiques des idoles – les rendant ainsi encore plus absurdes selon le texte –, mais aussi le fait que leurs adorateurs partagent leur vacuité spirituelle. Saleh ajoute par ailleurs que al-Biqāʿī doit très bien connaître le texte biblique s'il arrive à trouver des correspondances et des parallèles très précis sur une thématique tout aussi précise[265].

Un autre exemple important cité par Saleh concerne le commentaire du verset Q.9,28[266] :

> « Ô vous qui avez la foi, les polythéistes ne sont que souillure ; qu'ils ne s'approchent donc plus de la Mosquée sacrée une fois cette année révolue. Si vous redoutez la pauvreté, Dieu, s'Il le veut, vous accordera une faveur telle que vous puissiez vous passer [d'eux], car Dieu est Tout de science et de sagesse. »

Ce verset coranique évoque l'interdiction faite aux polythéistes d'accéder désormais à la Mecque, dans le contexte plus large de la sourate qui appelle à combattre ceux ayant violé les traités (versets 1-5) et affronté les musulmans dans le passé (verset 13). Le verset 28 introduit explicitement la notion d'une incompatibilité radicale entre « souillure » (les polythéistes) et « sacrée » (la Mosquée sacrée). Sans s'étendre sur l'analyse littérale du verset, il est intéressant de noter qu'al-Biqāʿī évoque ici une pratique connue, décrite comme une « vieille coutume », qui consistait à exclure les polythéistes des lieux sacrés[267]. Il établit alors un parallèle clair avec les Israélites lors de la conquête de la terre promise, en citant précisément Dt 20, 10-20, texte biblique ordonnant selon la lecture d'al-Biqāʿī aux Israélites d'éloigner les populations païennes pour préserver la pureté religieuse[268]. Ce parallèle, selon Saleh, n'est pas établi dans un esprit polémique anti-juif, mais s'inscrit plutôt dans une dynamique comparative mettant en lumière un effet de « miroir », comme dit précédemment, entre deux contextes distincts mais analogues[269] : la conquête et l'installation dans une terre considérée comme sacrée. D'un côté, le récit biblique évoque la terre de Canaan promise aux Israélites, et de l'autre, la tradition biographique musulmane décrit le retour victorieux du prophète Muḥammad et des musulmans à la Mecque, après leur exil à Médine. Ce procédé illustre donc chez al-Biqāʿī une pratique

[264] *Ibid.*
[265] *Ibid.*
[266] *Ibid.*
[267] *Ibid.*
[268] *Ibid.*
[269] *Ibid.*, p. 339-340. J'ai rajouté personnellement un cadre contextuel au-delà que ce dit Saleh ensuite, notamment sur le cadre contextuel de la conquête, là où lui se limitait à l'interdiction des idolâtres.

exégétique où la Bible vient enrichir le sens coranique par des analogies historiques et théologiques.

C. Le paradigme coranique de versets clairs (*muḥkam*) et ambigus (*mutašābih*) à la Bible

Dans cette dernière section, je voulais mettre en évidence la manière où al-Biqāʿī applique une extension exégétique du Coran à la Bible, en s'appuyant sur un verset coranique spécifique : Q.3,7[270]. Ce verset établit une distinction entre les versets clairs et immuables (*muhkamât*), qui constituent l'essence ou la mère du Livre (*Umm al-Kitāb*), et les versets ambigus (*mutashâbihât*), susceptibles d'interprétations multiples. Voici la traduction du verset :

> Q.3,7 : Il est Celui qui t'a révélé le Livre : certains de ses versets sont clairs (ou : intangibles, selon le double sens du mot *muhkam*) et constituent les fondements (ou : l'essentiel, litt. : la Mère) du Livre ; d'autres sont ambigus (ou : abrégés, toujours selon la même ambivalence de sens). Ceux dont le cœur n'est pas droit s'attachent à ce qu'il a d'équivoque par goût du trouble (ou encore : pour semer la confusion) et pour rechercher des interprétations [douteuses] alors que Seul Dieu connaît son exégèse. Quant à ceux dont la science est fermement établie, ils se contentent de dire[5] : Nous y ajoutons foi [puisque] tout provient de notre Seigneur et seuls ceux qui sont doués d'intelligence tiennent compte des conseils.

Selon Abdullah Penot, deux interprétations majeures ont été développées autour de ce verset dans la tradition islamique[271]. La première, attribuée notamment à Ibn ʿAbbās (m. 68/687), distingue les versets immuables des versets abrogés, ces derniers ayant été remplacés par d'autres révélations ultérieures. La seconde lecture, plus largement adoptée, soutient qu'il s'agit d'une opposition entre des versets clairs et des versets ambigus, dont le sens nécessite une interprétation[272].

Al-Biqāʿī adopte cette seconde approche, suivant en cela Al-Ḥarrālī (m. 637/1240), et dont on peut faire des parallèles avec Ibn Barrağān (m. 536/1141), qui considéraient que ces deux catégories de versets ne sont pas séparées mais étroitement liées, comme des « branches issues d'une même racine »[273]. Pour lui, les versets ambigus doivent être éclairés à la lumière des versets clairs, et ce processus d'interprétation permet de « lever les voiles » (*huğub*) sur la signification profonde du texte sacré[274]. Cette démarche herméneutique distingue ainsi ceux

[270] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 151.
[271] *Le Coran. Traduit et annoté en français*, traduit de l'arabe par A. Penot, p. 50.
[272] *Ibid.*
[273] M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 150-152
[274] *Ibid.*, p. 150.

« dont la science est fermement établie », capables d'accéder aux vérités profondes du texte, et ceux qui s'en détournent, égarés par leurs propres spéculations[275].

Un domaine où al-Biqāʿī applique cette méthodologie concerne les versets anthropomorphiques (*Āyāt al-Ṣifāt*)[276]. Il les considère comme ambigus car ils utilisent un langage figuratif, dans lequel Dieu se présente avec des similitudes empruntées au monde humain, afin de rendre Sa réalité plus compréhensible pour l'intellect limité des hommes[277]. Ici, son approche repose sur le principe de la cohérence interne du Coran (*munāsabāt*), qui permet d'établir un ordonnancement des versets, où les versets clairs servent de référence pour interpréter les versets ambigus[278]. Or, ce principe ne s'arrête pas au texte coranique lui-même. al-Biqāʿī étend cette même grille d'interprétation aux Écritures bibliques, notamment la Torah et les évangiles[279]. Pour lui, l'unité de l'Écriture repose sur ce même mode d'agencement : Dieu aurait voulu que le Coran et les Livres précédents suivent cette même logique herméneutique[280]. Dès lors, les versets clairs du Coran doivent être utilisés pour interpréter les ambiguïtés de la Bible, permettant ainsi de distinguer ce qui est authentique et ce qui a été mal compris[281]. Cette méthodologie lui permet de renforcer l'idée d'une continuité scripturaire entre le Coran, la Torah et l'Évangile, tout en affirmant que ceux qui ont mal interprété les Écritures passées se sont égarés en s'appuyant sur leurs ambiguïtés au lieu de rechercher leur signification véritable[282].

Un exemple significatif de cette approche se trouve dans son analyse du langage néotestamentaire de la « filiation » et de la « paternité divine »[283]. Al-Biqāʿī considère que le message central des évangiles est l'unicité de Dieu, mais que les chrétiens se sont égarés en interprétant de manière littérale l'expression « Fils de Dieu » appliquée à Jésus[284]. Pour lui, cette notion doit être comprise de manière métaphorique et non comme une filiation biologique ou ontologique[285]. Dans cette perspective, il cite notamment Lc 11, 1-4, passage où Jésus enseigne à ses disciples la prière du Notre Père[286]. Al-Biqāʿī met en avant ce passage pour démontrer que la notion de « Dieu Père » ne concerne pas exclusivement Jésus, mais s'applique

[275] *Ibid.*, p. 151.
[276] *Ibid.*
[277] *Ibid.*, p. 151-152.
[278] *Ibid.*, p. 27.
[279] *Ibid.*, p. 187-188.
[280] *Ibid.* p. 211.
[281] *Ibid.*, p. 151.
[282] *Ibid.*
[283] *Ibid.*
[284] *Ibid.*, p. 187-188.
[285] *Ibid.*
[286] *Ibid.*

à tous les croyants[287]. Selon lui, cette terminologie exprime un lien de protection et de sollicitude, où Dieu nourrit, guide et veille sur Ses serviteurs, tout comme un père bienveillant prend soin de ses enfants[288]. Ainsi, pour al-Biqāʿī, le vocabulaire de la paternité divine dans le Nouveau Testament ne doit pas être interprété comme une déclaration de filiation divine unique de Jésus, mais comme une expression figurée désignant la relation entre Dieu et l'humanité[289].

Par conséquent, A-Biqāʿī dit que les chrétiens qui ont appuyé leur dogme sur une lecture littérale des termes « Fils de Dieu » et « Père » se sont égarés en privilégiant les versets ambigus au lieu de se référer aux versets clairs[290]. Cette confusion, selon al-Biqāʿī, relève de la « division » (*fitna*), qui a conduit certains croyants à des erreurs d'interprétation[291]. En appliquant la méthodologie coranique d'interprétation aux textes bibliques, il affirme que seuls ceux qui sont fermement enracinés dans la science religieuse peuvent distinguer la vérité et rectifier ces erreurs[292].

Ce chapitre consacré à l'exégèse et à la méthode herméneutique d'al-Biqāʿī trouve ici son terme. Il nous a offert l'occasion de dresser un bilan structuré de son inscription doctrinale, de la manière dont il mobilise, parfois en les reformulant, des catégories déjà stabilisées au sein de la tradition exégétique, et surtout de la façon dont il confère à la Bible le statut d'outil herméneutique pleinement légitime, opérant ainsi un passage de l'intratextualité à une intertextualité assumée et méthodologiquement articulée. Le chapitre suivant s'attachera à restituer le cadre contextuel du verset Q.7,157, offrant ainsi aux lectrices et lecteurs les clés de lecture nécessaires pour appréhender les enjeux théologiques et herméneutiques que cette sourate revêt dans l'entreprise exégétique d'al-Biqāʿī.

[287] *Ibid.*, p. 188.
[288] *Ibid.*
[289] *Ibid.*
[290] *Ibid.*, p. 187-188.
[291] *Ibid.*, p. 188.
[292] *Ibid.*, p. 149.

ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَاةِ وَٱلإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلأَغْلاَلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَٱلَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ.

[Pour] ceux qui suivent le messager, le prophète sans érudition (ou : illettré) dont ils trouvent chez eux [la mention] écrite dans la Torah et l'Évangile, il leur enseigne le bien et les détourne de ce qui est répréhensible ; il leur permet ce qui est bon et leur interdit ce qui est mauvais, ôtant leurs fardeaux et [rompant] les chaînes qui les entravaient. Ceux-là, qui placent leur foi en lui, qui le soutiendront, l'assisteront et qui embrasseront la lumière descendue avec lui – ceux-là seront les victorieux[293].

1. Q.7,157 : L'insertion du verset dans la sourate.

Ce verset s'insère de manière singulière dans la sourate *Al-Aʿrāf* (*Les Hauteurs*), au sein d'une séquence consacrée aux récits liés à Moïse et aux Enfants d'Israël. Avant son apparition, le texte coranique relate la confrontation entre Moïse et Pharaon (v. 103-137), suivie de la traversée de la mer et des épisodes marquants du passage des Israélites, notamment la révélation de la Loi et l'épisode du veau d'or (v. 138-162). Ensuite, la sourate évoque la punition de ceux qui ont transgressé le sabbat (v. 163-171). Dans ce contexte, le verset 157 s'intègre de manière particulière, puisqu'il introduit une mention explicite du messager prophète inscrit dans la Torah et l'Évangile dans un cadre non-narratif[294].

Dans une approche diachronique, certains chercheurs, dont Karl-Friedrich Pohlmann, ont proposé l'idée que la section comprenant les versets 156-159 aurait été interpolée au sein du récit. L'argument avancé repose sur une rupture thématique apparente : le verset 159 fait l'éloge du « peuple de Moïse », tandis que les versets suivants (160-166) reviennent à une critique de certaines communautés Israélites[295]. Cette alternance entre un ton laudatif et un ton critique est

[293] La traduction personnelle que je propose de Q.7,157 et de ses notes sont reproduite ici et figureront également dans l'index. Pour une version plus littérale, je cite ci-dessous la traduction de Muhammad Hamidullah : « Ceux qui suivent le Messager, le Prophète illettré qu'ils trouvent écrit (mentionné) chez eux dans la Torah et l'Évangile. Il leur ordonne le convenable, leur défend le blâmable, leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises, et leur ôte le fardeau et les jougs qui étaient sur eux. Ceux qui croiront en lui, le soutiendront, lui porteront secours et suivront la lumière descendue avec lui ; ceux-là seront les gagnants. » (cf. *Le Coran. Traduction intégrale et notes*, Paris, Le Club Français du Livre, 1977, traduit de l'arabe par M. HAMIDULLAH.) J'ai également choisi de conserver une certaine littéralité dans des segments de ma propre traduction, car al-Biqā'ī se réfère fréquemment à des fragments de ce verset tout au long de son commentaire de Q.7,157. Ainsi, une traduction davantage interprétative et littéraire qui privilégierait la fluidité de la phrase risquerait de trahir la précision lexicale et littérale requise par ce commentaire.

[294] La sourate elle-même se divise en plusieurs segments narratifs, relatant les histoires d'Adam et Ève notamment dont leur chute (v. 11-25), de Noé (v. 59-64), de Hūd (v. 65-72), de Ṣāliḥ (v. 73-79), de Loth (v. 80-84), de Chuʿayb (v. 85-93) et, enfin, de Moïse.

[295] M. AMIR-MOEZZI, G. DYE (éds.), *Le Coran des historiens : Études sur le contexte et la genèse du Coran ; Commentaire et analyse du texte coranique*, t. 2, p. 318-319.

interprétée par Pohlmann comme un indice de discontinuité, suggérant une insertion postérieure de cette section dans le texte coranique[296]. Toutefois il est possible d'analyser la place de ces versets sans postuler une interpolation. En effet, les critères généralement avancés[297] pour déterminer une éventuelle interpolation – comme les aspects rythmiques, la longueur des versets[298] ou encore la structure de la rime[299] – ne sont pas ici décisifs. La cohérence interne du passage demeure perceptible, notamment parce que le verset 160 lui-même nuance la critique des Enfants d'Israël en mentionnant les bienfaits divins dont ils ont bénéficié. Ce n'est qu'à partir du verset 161 que le récit prend une tournure plus critique en dénonçant les transgressions de certains d'entre eux. Ainsi, bien que l'on puisse identifier des variations de ton et de focalisation dans la section 156-166, celles-ci ne suffisent pas à affirmer une discontinuité rédhibitoire ou une interpolation attestée. L'articulation entre ces versets semble plutôt s'inscrire dans une logique d'alternance narrative où la mention des faveurs divines précède la critique des déviations, un schéma rhétorique que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le texte coranique. Plutôt qu'une rupture thématique brutale, le verset 157 apparaît ainsi comme une digression narrative (*aparté*) insérée au sein du récit mosaïque. Cette transition est accentuée par un jeu sur la rime : les trois versets (156-158) partagent une terminaison en *-una*, ce qui marque une insistance particulière sur cette digression.

2. Une transition exégétique : pour quels locuteurs ?

Le début du verset 157 met l'accent sur « ceux qui suivent » le prophète mentionné dans la Torah et l'Évangile, en précisant « chez eux », autrement dit, dans leurs Écritures. Cette

[296] *Ibid.*

[297] La méthodologie de classification des versets visant à identifier des interpolations présente encore certaines limites. Si elle permet d'identifier des discontinuités thématiques ou stylistiques, elle peine à établir avec certitude si ces ajouts sont tardifs par rapport à une rédaction « initiale » ou s'ils relèvent d'un auteur distinct. En outre, cette approche ne s'appuie pas suffisamment sur l'étude des manuscrits, contrairement par exemple aux méthodes de la critique textuelle appliquées au Nouveau Testament. Enfin, elle ne prend pas pleinement en considération le fait que, selon les traditions islamiques elles-mêmes, certaines sourates ont connu des ajouts ou modifications au cours de la période de la révélation. Il ne s'agit pas ici de prendre ces informations comme des données incontestables, mais de reconnaître que même dans une approche confessante, certains récits traditionnels ouvrent la possibilité d'inclusions tardives par rapport à un cadre originel. Le tout mériterait donc d'être intégré plus systématiquement dans l'examen des interpolations présumées. Par ailleurs, dans le cadre de ce verset, l'absence explicite du nom de Muḥammad peut surprendre. On pourrait s'interroger sur les raisons de cette omission (si elle en est), d'autant que, dans une éventuelle entreprise de révision ou de clarification du texte, l'ajout explicite du nom aurait constitué une occasion privilégiée pour lever toute ambiguïté.

[298] Le verset 157 se distingue par sa longueur significative par rapport aux versets environnants, mais il s'inscrit néanmoins dans la thématique développée aux versets 158 et 159, et, dans une certaine mesure, au verset 156.

[299] Si nous adoptons une autre approche, comme nous le verrons dans les lignes suivantes, il convient de noter que la section qui précède et celle qui suit reprennent une rime en *-in(a)*, tandis que les versets 156 à 160 présentent une terminaison en *-un(a)*. Toutefois, un point mérite d'être souligné : le verset 160, que Pohlmann attribue à un auteur distinct dans son hypothèse d'interpolation, conserve la même rime en *-un(a)*, ce qui suggère une certaine continuité stylistique. De plus, cette rime est loin d'être marginale dans l'ensemble du passage (103-171) consacré aux Enfants d'Israël, ce qui relativise l'idée d'une rupture formelle mais qu'on comprendra comme intentionnelle.

introduction, couplée au contexte environnant, indique que le passage s'adresse principalement aux juifs. On pourrait aussi interpréter comme concernant les chrétiens dans une certaine mesure, en raison de la mention de l'Évangile – ce qui peut paraître surprenant. Toutefois, il faut peut-être aussi voir dans ce verset un appel adressé aux juifs à reconnaître également l'Évangile et les annonces qu'il contient. Cela impliquerait, selon cette lecture, de croire non seulement au messager-prophète évoqué, mais aussi à Jésus en tant que Messie, messager et prophète. Ce verset se distingue, à mon sens, de celui de Q.61,6, où le Christ s'adresse aux Enfants d'Israël pour annoncer la venue d'un prophète nommé « Aḥmad »[300]. Ce verset semble viser explicitement les juifs, mais en évoquant la figure de Jésus comme annonciateur, il pourrait également, dans une lecture plus large, s'adresser aux chrétiens, en les incluant dans cette annonce prophétique[301].

Revenons donc à notre précision : la mention « chez eux » est particulièrement intéressante car on pourrait s'attendre à ce que le texte exhorte ceux qui ne suivent pas encore ce messager à le reconnaître dans leurs Écritures. Or, ici, le passage semble plutôt décrire une communauté qui perçoit déjà la présence du messager-prophète annoncé dans ses textes sacrés. Cette lecture est renforcée par le verset suivant (v.159), qui mentionne une « communauté qui prit la Vérité comme guide » issue du peuple de Moïse. Cela laisse entendre que ces individus, tout en étant toujours identifiés comme juifs, reconnaissent l'accomplissement de la prophétie dans leur propre tradition sans que leur appartenance religieuse ne soit encore remise en question. On voit cela notamment dans Q.5, 82-83, non plus pour les juifs cette fois-ci mais pour les chrétiens[302]. Le verset ici fait une opposition entre les juifs et associateurs (comprenant donc des chrétiens) et rappelle notamment des gens qui se disent des chrétiens qui acceptent et qui croient à ce messager.

Pour comprendre cette indication : Soit on se repose sur l'hypothèse selon laquelle le verset pourrait permettre une reconnaissance du messager-prophète tout en maintenant une identité juive (ou chrétienne). Cette lecture trouve un écho dans certains versets coraniques considérés

[300] Il s'agit de l'autre verset où le Coran mentionne explicitement qu'un prophète est annoncé dans l'Écriture, cette fois dans la bouche de Jésus. Il paraît pertinent de le mettre en avant ici afin de familiariser les lectrices et lecteurs, d'autant plus que ce verset sera commenté ultérieurement dans l'analyse d'Al-Biqā'ī et dont les liens avec Q.7,157 est évident dans cette thématique d'annonce.

[301] Précisons également que, dans une perspective théologique plus large, ce verset peut naturellement être interprété comme visant un lectorat, d'une part universel, et d'autre part musulman. C'est d'ailleurs dans cette dernière optique qu'Al-Biqā'ī semble s'inscrire logiquement.

[302] Q.5, 82-83 : « Tu t'apercevras que les gens les plus hostiles à ceux qui ont la foi sont les juifs et les associateurs, et tu t'apercevras que ceux qui témoigneraient le plus volontiers leur affection à ceux qui ont la foi sont ceux qui se disent chrétiens. La raison en est qu'il y a parmi eux des docteurs et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil, et dont tu verras, lorsqu'ils écoutent ce qui a été révélé à l'Envoyé, les yeux s'emplir de larmes parce qu'ils y ont reconnu la Vérité. Seigneur, disent-ils, nous y ajoutons foi : inscris-nous au nombre des témoins ! »

comme inclusifs, tels que Q.2,62 et Q.5,69, qui peuvent ouvrir la possibilité de salut pour les adhérents des traditions monothéistes antérieures, sans exiger nécessairement une conversion explicite à l'islam en tant que religion ; soit il faut comprendre que, dans ces versets, ces juifs ont effectivement embrassé l'islam en reconnaissaient le messager-prophète, tout en intégrant pleinement leur passé juif dans leur nouvelle identité religieuse. Cette dynamique interprète donc les érudits chrétiens Q.5, 82-83 évoqués précédemment, qui, en reconnaissant le messager-prophète, cessent d'être chrétiens au sens doctrinal et deviennent musulmans. C'est cette seconde lecture qu'al-Biqāʿī, comme la majorité des érudits musulmans, adopte[303].

Nous examinerons dans la prochaine partie comment al-Biqāʿī interprète plus précisément cette précision coranique et quelles implications il en tire dans son exégèse.

3. Une intertextualité annoncée, mais une intertextualité complexe

Le verset coranique Q.7,157 se présente comme un appel explicite à l'intertextualité scripturaire, invitant à une relecture des Écritures antérieures – en l'occurrence, la Torah et l'Évangile – à la lumière de la figure du prophète annoncé. Toutefois, malgré cette orientation manifeste, la détermination précise des passages bibliques visés demeure d'une grande complexité. Cette difficulté se retrouve également dans Q.61,6, verset antérieurement évoqué, dont la formulation semble elle aussi résister à une correspondance textuelle univoque dans le corpus biblique.

Il convient, dans un premier temps, de noter que le nom propre Muḥammad n'apparaît pas dans Q.7,157. Ce sont les appellations génériques « le messager » (*al-rasūl*) et « le prophète sans érudition » (*al-nabī al-ummī*) qui y sont conjointement mobilisées. Cette conjonction terminologique se retrouve de manière quasi unique dans le Coran, bien qu'elle réapparaisse de

[303] Je parle ici de « majorité », car la question du salut telle qu'elle se dégage de ce verset n'a pas toujours été comprise dans un sens exclusif, notamment chez certains auteurs soufis. Al-Qushayrī (m. 465/1072), par exemple, commente Q.2,62 en insistant sur le fait que, malgré la diversité apparente des voies religieuses, une unité d'origine subsiste. (cf. A. AL-QUSHAYRĪ, *Laṭāʾif al-ishārāt. Tafsīr al-Qushayrī*, éd. I. AL-BAYYŪSĪ, t.1, Le Caire, al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, s. d., 3e éd., p. 96.). À propos de Q.5,69, il précise que cette unité se fonde sur le partage des *uṣūl al-tawḥīd* (fondements du monothéisme), tout en indiquant que cette inclusivité ne saurait s'étendre à ceux qui professent que « Dieu est trois » (*Ibid.*, p. 439-440). Un autre exemple majeur est celui d'Ibn ʿArabī ((m. 638/1240) pour qui, bien que Muḥammad abroge les lois précédentes, celles-ci continuent de subsister dans sa juridiction prophétique (cf. F. ABDEL-HADI, *Ibn ʿArabī's Religious Pluralism: Levels of Inclusivity* (Routledge Studies in Islamic Philosophy, 1), Londres, Routledge, 2024, p. 247.). Dans cette perspective, des institutions comme la *jizya* (impôt imposé aux gens du Livre) sont comprises comme des dispositifs permettant d'intégrer les gens du Livre dans la communauté islamique d'un point de vue sotériologique (cf. *Ibid*, p. 24). Ibn ʿArabī s'appuie notamment sur Q.2,62 pour soutenir que la foi explicite en Muḥammad n'est pas une condition préalable indispensable au salut. Ces deux exemples montrent donc que les versets en question, bien qu'interprétés de manière exclusive dans la majorité des commentaires classiques, peuvent faire l'objet d'une lecture alternative, plus inclusive, au sein même de la tradition islamique (cf. *Ibid.*, p. 135.). Il conviendrait dès lors d'examiner plus précisément si cette tension entre inclusivisme et exclusivisme a pu constituer un facteur supplémentaire du rejet d'Ibn ʿArabī par al-Biqāʾī, qui recentre quant à lui la question du salut exclusivement autour de la reconnaissance de Muḥammad.

manière immédiate au verset suivant (Q.7,158), qui enjoint de croire *« en Dieu et en Son messager, le prophète sans érudition »*. Cette configuration duale des titres n'est reprise explicitement que dans un seul autre endroit du texte coranique, à savoir Q.33,40, où il est déclaré que Muḥammad est le messager de Dieu et aussi le Sceau des prophètes – encore que la notion d'illettrisme y soit absente, ce qui confère aux versets de la sourate *al-Aʿrāf* une valeur exégétique singulière.

Le verset Q.61,6, pour sa part, ne retient que le vocable *«* messager *»* (*rasūl*), rendant dès lors plus délicate l'identification de son référent précis. Toutefois, dans l'interprétation d'al-Biqāʿī que nous verrons plus précisément dans le prochain chapitre, cette désignation vise pour lui sans ambiguïté Muḥammad, en tant qu'homme porteur d'un message divin – par opposition à toute interprétation angéologique. Le fait même que le nom propre du prophète ne soit pas mentionné dans Q.7,157 peut paradoxalement favoriser une lecture plus ouverte, et inciter à une recherche élargie dans l'ensemble du canon scripturaire antérieur. Ce contraste est particulièrement saillant si l'on compare ce verset à Q.61,6, souvent lu à travers le prisme du nom Aḥmad, lequel a orienté de nombreuses tentatives d'identification vers la figure johannique du paraclet, dans les évangiles.

Par ailleurs, le contenu doctrinal et éthique de Q.7,157 confère au texte une dimension normative : il y est affirmé que le prophète enseigne le bien, interdit le blâmable, autorise ce qui est pur, proscrit ce qui est impur – ces dernières catégories étant souvent associées, dans la tradition exégétique, aux interdits alimentaires. Des auteurs tels que al-Ṭabarī[304], Ibn Kathīr[305], ou dans une perspective plus philosophique, Fakhr al-Dīn al-Rāzī[306], y ont vu la levée des prescriptions mosaïques rigides. À cela s'ajoute l'affirmation selon laquelle le prophète *ôte les fardeaux* (*al-aṣr*) et *brise les chaînes* (*al-aghlāl*) – image puissante d'une libération spirituelle et législative, susceptible d'être interprétée comme une reconfiguration de la relation entre l'homme et le sacré. Enfin, la conclusion du verset – « Ceux qui croient en lui seront les victorieux » – introduit une dimension eschatologique qui renforce la portée sotériologique de la figure prophétique ainsi décrite.

Or, cette description ne relève pas uniquement de la théologie musulmane : elle entre en résonance avec un certain nombre de critères dits « prophétiques », identifiés dans les Écritures hébraïques et néotestamentaires. Ainsi, Dt 13 et 18 avertit que le prophète authentique ne saurait

[304] A. AL-ṬABARĪ, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, t. 10, éd. ʿA. al-Turkī, Le Caire, Dār Hajar, 2001, p. 493.
[305] I. IBN KATHĪR, *Sahîh Tafsîr ibn Kathîr : L'authentique de l'Exégèse du Coran sublime*, t. 2, p. 389
[306] F. Al-RĀZĪ, *Mafātīḥ al-ghayb. Al-Tafsīr al-kabīr*, t. 15, Beyrouth, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1999, p. 381-382.

appeler à l'adoration d'un autre Dieu que celui d'Israël et qu'il doit prophétiser de manière juste ; Jr 23,14-22 en dit sur l'exigence d'une droiture morale comme marque distinctive du prophète, en opposition aux faux prophètes. Dans le Nouveau Testament, Mt 7,15-20 enseigne que « c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez[307] », suggérant une évaluation éthique plus que miraculeuse du charisme prophétique. Ce dernier point est particulièrement significatif : tout comme dans les passages bibliques précités, Q.7,157 ne fait pas du miracle un critère de reconnaissance du prophète. Ainsi, des liens intertextuels implicites peuvent être établis entre les critères bibliques et ceux que développent ces versets coraniques.

Maintenant, la détermination des passages bibliques auxquels renverrait le verset Q.7,157, notamment en ce qui concerne la figure du messager-prophète sans érudition, s'avère particulièrement complexe. Si les termes génériques de messager (*rasūl*) et de prophète (*nabiyy*) permettent d'élargir considérablement le champ des correspondances possibles, tant dans la Torah que dans les évangiles, l'adjonction de l'attribut *al-ummī* restreint ce champ de manière significative. Ce qualificatif, fréquemment traduit par illettré, introduit une dimension supplémentaire qui appelle à une réflexion approfondie, tant sur le plan linguistique que théologique. Le terme *al-ummī* apparaît six fois dans le Coran, mais il n'est appliqué au prophète qu'en deux occurrences[308] : Q.7,157 et Q.7,158. Cette rareté même suggère une intentionnalité particulière, dont il conviendra d'analyser les implications. Dans le chapitre suivant, nous exposerons les interprétations proposées par al-Biqāʿī, mais il importe ici de poser les jalons de la problématique : faut-il, dans une perspective d'analyse intertextuelle, inclure ce qualificatif dans la recherche de correspondances scripturaires ? Et, si tel est le cas, selon quelle définition doit-on en comprendre la portée ?

Si l'on adopte l'interprétation des exégètes que nous avons cités du terme *ummī* comme illettré, c'est-à-dire ne sachant ni lire ni écrire, la recherche de parallèles bibliques devient d'autant plus ardue. Toutefois, un passage a souvent été rapproché de cette conception : És 29,12, verset dans lequel une révélation est présentée à une personne à qui l'on dit « Lis donc ceci », et qui répond : « Je ne sais pas lire. » Ce passage, isolé de son contexte immédiat, a été mis en parallèle avec la scène fondatrice de la révélation coranique rapportée notamment dans la *Sīra* d'Ibn Isḥāq, dans laquelle l'ange Gabriel ordonne au prophète : « Lis ! », et celui-ci

[307] Les textes bibliques seront cités à partir de la Traduction œcuménique de la Bible (cf. *Bible. Traduction œcuménique. Édition intégrale TOB*, Paris, Cerf, 2010.).
[308] É. GEOFFROY, « Ummī » dans M. AMIR-MOEZZI (éds.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 884. | Geoffroy mentionne cinq occurrences, mais il regroupe les versets Q.7,157 et Q.7,158 en une seule.

répond : « Je ne suis pas de ceux qui lisent[309]. » Une lecture typologique de ce parallèle, à la manière des évangélistes – notamment de Matthieu dans son usage de l'Ancien Testament – pourrait ainsi être suggérée[310]. Toutefois, il ne s'agit nullement ici d'un critère d'identification clair, et surtout, Ésaïe n'appartient ni à la Torah ni aux évangiles, catégories explicitement mentionnées dans le verset coranique. Sauf à adopter une définition élargie de la Torah englobant l'ensemble de la Bible hébraïque – hypothèse fragile au regard de l'usage coranique, qui associe systématiquement la Torah à Moïse – l'identification d'un fondement biblique explicite au terme *ummī* reste hasardeuse.

Dans la continuité de cette interprétation, certains érudits musulmans considèrent que l'expression *ummī* ne renvoie pas seulement au prophète mais aussi à une communauté dépourvue de révélation antérieure – une *nation illettrée*, en ce sens. Comme le rapporte al-Rāzī selon l'un des avis qu'il mentionne, le caractère exceptionnel du prophète illettré résiderait dans le fait qu'il provient lui-même d'une nation également illettrée, ce qui rend sa mission d'autant plus remarquable pour ces exégètes[311]. Certains orientalistes et islamologues comme Josef Horovitz ont proposé une relecture du terme à partir de sa racine, le rattachant non à l'analphabétisme, mais à la notion de *nations* (du pluriel *umam*)[312] comme ce fut le cas de plusieurs savants musulmans selon Éric Geoffroy[313]. Dans cette perspective, Muḥammad serait perçu comme le prophète des nations[314], porteur d'un message adressé à l'ensemble de l'humanité, en soulignant que l'analphabétisme absolu du prophète semble peu compatible avec ses activités commerciales ou ses exhortations à l'acquisition du savoir[315]. Ce thème du prophète des nations trouve un écho dans certains passages de la Bible hébraïque, notamment dans És 42, 1-4.6, où le serviteur du Seigneur est décrit comme « lumière des nations » établie. Il ne s'agirait alors pas de juifs dispersés parmi les nations, mais bien des nations elles-mêmes comme destinataires du message. Néanmoins, cette lecture demeure conjecturale et ne se

[309] IBN ISḤĀQ*, La vie du prophète Muhammad, l'envoyé d'Allâh*, t.1, Paris, Albouraq, 2006, traduit de l'arabe par M. BADAWĪ, p. 183.
[310] Dans un travail que j'avais fait pour le cours de « Les figures de Muhammad à travers l'Histoire », j'avais notamment fait l'hypothèse que Ibn Ishaq cite et construit son récit, notamment les prophéties de Muḥammad comme ayant une double réalisation faite par Muḥammad comme ce fut le cas des évangélistes ou des différentes lectures de l'exégèse juives. (cf. T. SÖNMEZ, *La présence du paraclet dans la sīra d'Ibn Ishaq. Analyse historique, textuelle et comparative* (SREL2250), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2023, p. 11-13.).
[311] F. Al-RĀZĪ, *Mafātīḥ al-ghayb. Al-Tafsīr al-kabīr*, t. 15, p. 380.
[312] M. AMIR-MOEZZI, G. DYE (éds.), *Le Coran des historiens : Études sur le contexte et la genèse du Coran ; Commentaire et analyse du texte coranique*, t. 2, p. 319.
[313] É. GEOFFROY, « Ummī » dans M. AMIR-MOEZZI (éds.), *Dictionnaire du Coran*, p. 884.
[314] M. AMIR-MOEZZI, G. DYE (éds.), *Le Coran des historiens : Études sur le contexte et la genèse du Coran ; Commentaire et analyse du texte coranique*, t. 2, p. 319.
[315] É. GEOFFROY, « Ummī », p. 884-885.

rattache à aucun verset explicitement cité dans les textes coraniques, ni dans la Torah ni dans les évangiles.

Il semble donc plus raisonnable de considérer que la désignation *ummī*, qu'on la comprenne comme « illettré » ou comme « [issu] des nations », ne renvoie pas nécessairement à une intertextualité scripturaire précise, mais plutôt à un critère d'authenticité interne au discours coranique. Selon certaines lectures exégétiques, dont un des avis qu'apporte al-Rāzī, l'illettrisme du prophète garantirait qu'il ne tire pas son message de sources écrites antérieures, mais qu'il le reçoit de manière directe et inspirée. Quant à l'idée d'un prophète attendu par les nations, elle renverrait davantage à une attente eschatologique diffuse qu'à une référence textuelle univoque.

Ainsi, si l'on fait abstraction du terme *ummī* dans la recherche intertextuelle, le champ des correspondances possibles avec les Écritures antérieures s'élargit considérablement. La figure du prophète devient alors susceptible d'être rapprochée d'un grand nombre de textes bibliques à caractère prophétique ou eschatologique.

C'est précisément dans ce cadre herméneutique élargi que s'inscrit l'approche d'al-Biqāʿī, comme nous l'analyserons dans le chapitre suivant. Il convient toutefois de préciser à ce stade que la mobilisation explicite de l'intertextualité biblique dans le commentaire de Q.7,157 n'est pas une démarche courante dans la tradition exégétique musulmane classique. Nombre de commentateurs, pour ne pas dire la majorité, se contentent d'affirmer que le prophète est bien mentionné dans la Torah et l'Évangile, sans pour autant appuyer cette affirmation par une référence textuelle précise ou une démonstration scripturaire issue des Écritures antérieures. Le plus souvent, ces assertions reposent sur des traditions rapportées dans la littérature islamique, sans citation directe des sources bibliques.

Pour illustrer ce constat, on peut évoquer deux figures majeures du *tafsīr* classique : al-Ṭabarī et Ibn Kathīr. Chez ce dernier, l'approche reste essentiellement narrative et apologétique[316]. Il affirme bien que le prophète est mentionné dans les Écritures antérieures, mais pour l'illustrer, il rapporte un épisode : un Bédouin assiste à une discussion entre Muḥammad et un Juif dont le fils est mourant. Le prophète lui demande s'il est mentionné dans la Torah ; le père nie, mais le fils, en revanche, reconnaît Muḥammad comme étant le prophète annoncé. Il meurt peu après, et est enterré selon le rite musulman. Le propos d'Ibn Kathīr ne vise donc pas à démontrer la présence scripturaire du prophète dans la Torah, mais plutôt à

[316] Les lignes qui suivent s'appuient sur la référence suivante : I. IBN KATHĪR, *Sahîh Tafsîr ibn Kathîr : L'authentique de l'Exégèse du Coran sublime*, t. 2, Paris, Al-Haramayn, 2021, p. 388-389.

souligner l'existence de témoignages juifs favorables, dans une logique narrative mettant en valeur la véracité prophétique par la reconnaissance d'un opposant.

Dans le cas d'al-Ṭabarī, la dynamique est différente, mais elle participe d'une logique comparable[317]. Bien qu'il affirme lui aussi que Muḥammad est bien mentionné dans la Torah et l'Évangile, il ne propose ni démonstration textuelle directe, ni analyse scripturaire structurée. Son intérêt se porte plutôt sur la transmission de témoignages issus des Compagnons ou des Successeurs. Il cite notamment ʿAṭāʾ ibn Yasār rapportant une parole d'ʿAbd Allāh ibn ʿAmr, selon laquelle ce dernier aurait lu dans la Torah une description détaillée du Prophète. Cette description reprend certains traits moraux et spirituels qui correspondent au portrait coranique du Prophète, mais aucun verset biblique précis n'est cité. Il s'agit plutôt d'un ensemble d'éléments narratifs, issus vraisemblablement de traditions judéo-chrétiennes réinterprétées et adaptées dans une perspective islamique et coranique. Ainsi, al-Ṭabarī suit une démarche plus narrative que véritablement intertextuelle au sens exégétique strict.

En cela, al-Biqāʿī se démarque ainsi de manière substantielle de l'approche allusive, adoptée par une large part de la tradition exégétique musulmane à propos de ce verset. Là où d'autres se contentent d'affirmer l'existence d'une mention prophétique dans les Écritures antérieures, sans en produire l'énoncé scripturaire explicite, al-Biqāʿī opte pour une stratégie démonstrative fondée sur l'activation directe du texte biblique.

Cette opération herméneutique se structurera comme nous le verrons dans la seconde partie en deux temps distincts mais complémentaires : d'abord par une analyse intratextuelle du verset coranique lui-même, puis par une séquence d'interventions intertextuelles, mobilisant des extraits bibliques à la fois nombreux, contextualisés et argumentés. Il apparaît, à ce titre, comme l'un des seuls – si ce n'est le seul – exégètes de la tradition sunnite classique à avoir intégré de manière aussi systématique , et sur une aussi longue étendue, le matériau scripturaire judéo-chrétien dans son commentaire de Q.7,157, conférant à cette entreprise une portée à la fois doctrinale, apologétique et méthodologique singulière.

[317] Les lignes qui suivent s'appuient sur la référence suivante : A. AL-ṬABARĪ, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, t. 10, p. 491.

Deuxième partie : Analyse approfondie du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157

CHAPITRE IV : UN COMMENTAIRE INTRATEXTUEL : LE MUNĀSABĀT EN APPLICATION

1. Les caractéristiques prophétiques : les titres

> (…) [*C*]*eux qui suivent*, c'est-à-dire avec un dévouement total, *le messager*. Mais comme cette seule description ne précisait pas clairement qu'il s'agissait d'une mission venant de Dieu ni n'indiquait explicitement qu'il était un être humain, il ajouta : *le prophète* – celui qui reçoit la révélation de Dieu. Il débuta donc par les plus nobles [des caractéristiques prophétiques], puis poursuivit en soulignant ce qui le distingue, marqué [du sceau] de la mission divine, [précisant ainsi] qu'il était bel et bien un être humain, et non un ange. (1§)

Dès les premiers mots de son exégèse, al-Biqāʿī manifeste une application rigoureuse de sa méthode fondée sur la science du *munāsabāt*, en l'appliquant cette fois-ci non plus à l'échelle des versets ou des sourates, mais à celle du verset lui-même. Il opère une lecture mot par mot, dans laquelle chaque terme est envisagé comme reliant, complétant ou précisant le précédent, participant ainsi à une cohérence interne du discours. Autrement dit, le *munāsabāt* devient ici une clé herméneutique intra-phrasale. Cette méthode de commentaire, bien que présente chez d'autres *mufassirūn*, comme Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210), se distingue chez al-Biqāʿī par sa concision. Alors qu'al-Rāzī a tendance à s'étendre longuement sur les implications théologiques et philosophiques de chaque terme, al-Biqāʿī propose, pour chaque segment, une explication brève mais ciblée, soulignant les rapports de sens entre les unités textuelles.

L'exemple qu'il donne de la juxtaposition des termes *rasūl* (messager) et *nabī* (prophète) illustre très bien cette méthodologie. Comme signalé plus haut, le verset Q.7,157 – ainsi que Q.7,158 – est l'un des rares dans le Coran à associer les deux titres. Al-Biqāʿī justifie cette double mention : selon lui, le terme *rasūl* seul ne suffit pas pour identifier clairement la nature humaine du personnage désigné, car le Coran lui-même mentionne que certains anges peuvent également être qualifiés de « messagers » (*rusul*) (cf. Q.11,69 ; Q.11,77 ; Q.19,19[318], entre autres). C'est donc l'ajout de *nabī* qui permet de lever pour lui cette ambiguïté et d'affirmer l'humanité du sujet concerné. Par ailleurs, cette juxtaposition ne résulte pas d'un simple cumul honorifique : elle exprime, selon al-Biqāʿī, une certaine « hiérarchie » des titres prophétiques. Le terme *rasūl*, par son lien direct avec la transmission d'une révélation nouvelle, serait le plus noble. Dans la tradition islamique, il est celui qui inaugure une révélation accompagnée d'une nouvelle législation divine, à l'image de Moïse avec la Torah, de Jésus avec l'Évangile ou de Muḥammad avec le Coran. Le *nabī*, en revanche, a pour fonction principale de rappeler et

[318] Ce verset précisément n'est pas un pluriel mais bien du singulier (*rasūl*) qui désigne ici Gabriel.

d'enseigner une révélation déjà existante, sans introduire de loi nouvelle. Al-Biqāʿī précise par ailleurs, dans son commentaire de Q.3,32, que la notion de « messager » (*rasūl*) correspond à « la perfection de la fonction prophétique ». Il identifie explicitement cette perfection au prophète Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muṭṭalib, qu'il décrit comme la plus parfaite des créatures de Dieu, envoyé à l'humanité tout entière – ce qui, selon lui, constitue une caractéristique d'autant plus unique et éminente[319].

Ainsi, dans sa lecture du verset, al-Biqāʿī articule un triple niveau d'interprétation : sémantique (distinction entre les termes), théologique (définition de la mission prophétique), et rhétorique (l'ordre des mots reflète une gradation de sens). Ce type d'analyse confirme la manière dont al-Biqāʿī mobilise sa méthode du *munāsabāt* jusqu'à l'échelle du lexique, révélant la cohérence interne du texte sacré qui permet ainsi de caractériser les critères prophétiques. À cela s'ajoute un nouvel élément :

> Comme l'intention [du verset] n'est pas complètement exprimée, il ajoute en expliquant le plus grand des miracles : un savoir qui lui est venu sans un enseignant humain : *sans érudition* (*al-ummī),* c'est-à-dire celui qui, malgré sa connaissance complète, demeure dans l'état de celui qui vient de sa mère (*umm*). La nation arabe ne sait pas lire ni écrire, et [lui-même, Muḥammad] ne fréquente pas les savants pour l'enseignement mais pour transmettre le sien. (2§)

Cette remarque s'inscrit dans la logique exégétique d'al-Biqāʿī, qui poursuit son commentaire mot par mot en soulignant la continuité logique et théologique de chaque expression. L'épithète *al-ummī*, ici appliquée au Prophète, est interprétée non seulement comme une référence à l'illettrisme au sens littéral (incapacité à lire ou à écrire), mais aussi comme un signe miraculeux : celui d'une révélation reçue indépendamment de toute instruction humaine. Al-Biqāʿī synthétise ainsi diverses traditions interprétatives autour du terme *ummī*, en l'associant d'une part à la racine *umm* (« mère »), ce qui renvoie à un état originel de pureté et d'innocence scripturaire – une définition, dont nous dit Maurice Gloton, qui renvoie à « ce qui est de la nature de la mère et de ce qu'elle produit, origine, principe, prototype[320] » – et d'autre part, à un motif apologétique bien établi dans le Coran lui-même, à savoir la réfutation des accusations selon lesquelles Muḥammad aurait emprunté ses enseignements à d'autres traditions religieuses antérieures (cf. par exemple Q.16,103 ; Q.25, 4-5). Dans cette perspective, l'illettrisme du prophète devient un argument de légitimation de la révélation coranique : son incapacité présumée à lire ou écrire démontre que la source de son savoir ne peut être qu'extrinsèque et divine. Cette thématique est également reprise dans la tradition prophétique,

[319] B. AL-BIQĀ'Ī, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, p. 406.
[320] *Le Coran. Essai de traduction*, Paris, Albouraq, 2014, traduit de l'arabe par M. GLOTON, p. 23.

notamment dans un propos rapporté par al-Zajjāj et cité par al-Rāzī dans son *tafsīr*, selon lequel Muḥammad aurait déclaré : *« Nous sommes une nation illettrée qui n'écrit pas et qui ne compte pas*[321] *»*.

Enfin, al-Biqāʿī clôt cette séquence par une formule à la fois rhétorique et théologique : ce n'est pas Muḥammad qui apprend des savants, mais ce sont eux qui apprennent de lui. On y perçoit une inversion des hiérarchies « traditionnelles » du savoir, affirmant la supériorité du prophète, même dans son absence d'érudition formelle. Cela étant dit, même si al-Biqāʿī développera par la suite une réflexion plus approfondie sur la notion de *nation*, notamment en lien avec certains versets bibliques, il ne semble pas établir ici de lien intertextuel explicite entre l'illettrisme du prophète et une quelconque prophétie biblique relative à cette caractéristique. L'attribut *ummī* est, pour lui, avant tout un signe miraculeux rattaché au contexte proprement coranique : un indicateur de la véracité du message divin transmis par un homme non initié aux savoirs scripturaires antérieurs. Ainsi, l'illettrisme du prophète n'est pas interprété par lui comme un motif prophétique déjà annoncé dans les Écritures précédentes, mais comme une spécificité historique et théologique propre à la révélation islamique. J'ajouterai qu'il s'agit peut-être, pour lui, moins d'un critère ancré dans les textes bibliques que d'un signe de reconnaissance attendu de la part des juifs et des chrétiens dans la contemporanéité de Muḥammad. En ce sens, il conviendrait plutôt de le considérer comme un argument en faveur de l'authenticité du prophète, plutôt que comme un véritable critère d'identification. Par ailleurs, l'ensemble des caractéristiques mentionnées dans le verset constitue, selon al-Biqāʿī, un critère déterminant permettant d'identifier sans ambiguïté le personnage désigné : il s'agit nécessairement de Muḥammad. Il explicite cette idée dans son commentaire en affirmant :

> Donc, la description correspond à ce qui est décrit [dans le verset] en soulignant la grandeur des descriptions et en incitant [les autres] à suivre celui qui est décrit. Il n'a pas employé de conjonction, afin de ne pas suggérer à tort à une pluralité [de personnes] décrite. (3§)

Ce passage montre bien comment l'approche d'al-Biqāʿī, qui procède mot à mot, permet non seulement de déployer un sens local à chaque fragment du verset, mais aussi de construire un sens global cohérent. En effet, cette lecture lui permet d'affirmer que la richesse et la précision des descriptions prophétiques visent à dissiper tout doute sur l'identité de celui auquel elles renvoient, sans qu'il soit nécessaire de mentionner son nom explicitement. Ce silence sur le nom propre est compensé, selon lui, par l'accumulation des descriptions suffisamment

[321] Litt. Nous n'écrivons pas et nous ne calculons pas. | cf. F. Al-RĀZĪ, *Mafātīḥ al-ghayb. Al-Tafsīr al-kabīr*, t. 15, p. 380.

explicites pour ne laisser place à aucune autre interprétation. Cette analyse contraste avec son commentaire du verset Q.61,6, où le texte ne mentionne que le terme « messager », sans lui associer le titre de « prophète » ni aucune autre caractéristique distinctive. Le simple fait que le nom « Aḥmad » y soit explicitement cité dans le verset semble surement suffire, selon al-Biqāʿī, rendant superflu l'ajout d'autres précisions.

2. Les locuteurs du verset pour al-Biqāʿī

Comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent, le contexte immédiat du verset Q.7,157 semble orienter son propos principalement vers les juifs. Cette lecture est également celle qu'adopte al-Biqāʿī, qui se concentre essentiellement son analyse sur les juifs en tant que destinataires principaux du message coranique ici formulé, les chrétiens étant à peine mentionnées[322].

> Les Juifs ayant peut-être revendiqué cela par obstination [à savoir leur refus d'accepter Muḥammad], il fut pleinement éclairci par ces paroles : *Ceux qui suivent*, c'est-à-dire avec un dévouement total, *(...)* (1§) Il leur a révélé toutes ses caractéristiques [prophétiques] afin qu'ils soient préparés lors de son avènement et qu'aucun doute ne puisse servir de prétexte à ceux qui voudraient justifier leur refus. C'est pour cela qu'il l'a accompagné de sa parole : *dont ils trouvent*, c'est-à-dire [ici] les savants des enfants d'Israël ; et alors que leur désir s'est intensifié par l'évocation de cette perception intérieure. Il a ajouté : écrite, puis il a précisé l'instruction en précisant : *chez eux.* (4§)

Autrement dit, selon al-Biqāʿī, les savants juifs sont pleinement informés de l'annonce prophétique contenue dans leurs Écritures, et leur refus ne procède donc pas d'une ignorance, mais d'une « obstination délibérée » (*mukābara*). Cette accusation constitue un élément caractéristique du discours antijudaïque que l'on retrouve dans certains écrits islamiques médiévaux. Elle repose sur l'idée que les juifs auraient rejeté la prophétie de Muḥammad malgré la clarté des signes annoncés dans la Torah. Cette insistance sur le refus par obstination n'est pas propre à al-Biqāʿī ; elle apparaît déjà chez d'autres commentateurs, comme al-Ṭūfī (m. 716/1316), qui considère également que le refus juif procède d'une « obstination délibérée » (*mukābara*), en dépit de « deux évidences » majeures : d'une part, la filiation davidique de Jésus par sa mère, et d'autre part, l'accomplissement des signes prophétiques contenus dans la Torah[323].

---

[322] Pour être plus exact, les « chrétiens » (*Naṣārā*) ne sont mentionnés que deux fois dans son commentaire. L'une de ces occurrences apparaît dans la citation d'un ouvrage qu'al-Biqāʾī mobilise, tandis que l'autre se trouve à la fin de son commentaire, où il affirme simplement que les chrétiens devraient également être soumis aux interdictions mosaïques, à moins qu'une abrogation explicite contre ne soit mentionnée. Nous reviendrons plus en détail sur ce point au cours de notre analyse.

[323] N. AL-ṬŪFĪ, *al-Ishārāt al-ilāhiyya ilā al-mabāḥith al-uṣūliyya*, éd. M. ISMĀʿĪL, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005, 1re éd., p. 228 (Commentaire de la sourate al-Māʾida). | Il rapporte certaines objections juives

Dans cette perspective, le commentaire d'al-Biqāʿī s'inscrit donc dans une certaine tradition herméneutique à forte charge antijudaïque, qui met l'accent sur la responsabilité morale des juifs face à la révélation coranique : ils auraient, selon lui, délibérément choisi de rejeter une vérité qu'ils reconnaissaient pourtant dans leurs propres Écritures. Il convient toutefois de préciser qu'al-Biqāʿī cible ici principalement les savants des « Enfants d'Israël » – c'est-à-dire les figures instruites et lettrées, qu'il considère comme ayant connaissance de ces signes – et non l'ensemble des juifs en tant que groupe indistinct. Ce ciblage spécifique des chefs religieux constitue d'ailleurs un motif récurrent dans l'exégèse coranique médiévale, notamment en lien avec le commentaire de Q.2,76[324]. À titre d'exemple, al-Qurṭubī (m. 671/1273) souligne également que ce sont les savants juifs et les rabbins qui, connaissant la vérité, manipulent leurs suiveurs en falsifiant les textes ou en dissimulant les signes prophétiques[325]. Il s'agit donc toujours d'un discours à visée polémique antijudaïque mais qui cible différents niveaux et registres de la polémique religieuse.

Nous avons abordé dans le chapitre précédent la question de l'expression « ceux qui suivent » ainsi que la précision « chez eux » dans le verset Q.7,157. Al-Biqāʿī, pour sa part, donne à ces formulations une lecture temporelle particulière qui élargit leur portée au-delà du simple contexte contemporain à la révélation coranique. Selon lui, ces expressions désignent non seulement les juifs vivant à l'époque de Muḥammad, mais aussi ceux qui les ont précédés. En effet, il considère que la description des caractéristiques prophétiques de Muḥammad dans les

selon lesquelles, conformément à la loi mosaïque, le Messie devait être identifié comme le fils de son père, et non uniquement de sa mère. Al-Ṭūfī répond à cette critique en avançant que, dans la législation propre instaurée par Jésus, cette filiation maternelle est recevable, d'autant plus que, selon lui, Marie descend elle-même de David. Le second élément de sa réponse consiste à affirmer que Jésus est bien annoncé dans la Torah. Il cite à cet égard plusieurs caractéristiques tirées de Genèse 49,10-12, où Jacob décrit « l'attendu », mentionnant notamment qu'il « montera sur un âne », ainsi que d'autres traits que, selon al-Ṭūfī, Jésus incarne parfaitement. Dès lors, refuser de reconnaître cette correspondance relèverait, à ses yeux, d'une forme « d'obstination ». Ce commentaire mériterait, à lui seul, de faire l'objet d'une étude approfondie, notamment en raison de la manière dont al-Ṭūfī rapporte les objections juives. Il conviendrait, par exemple, d'examiner les sources juives auxquelles il pourrait se référer, ainsi que l'identité et le profil des interlocuteurs juifs qu'il semble viser. En effet, dès cette époque, on observe déjà, du côté juif, des positions nuancées sur la question de la filiation de Jésus. Maïmonide, par exemple, ne conteste pas la filiation maternelle de Jésus en tant que telle ; il situe le problème ailleurs (cf. M. MAÏMONIDE, *Epîtres : épître sur la persécution, épître au Yémen, épître sur la résurrection des morts, introduction au chapitre Helèq*, p. 57.). Ce décalage pose ainsi la question de la nature précise des objections rapportées par al-Ṭūfī. Par ailleurs, son commentaire ne se limite pas à cette question : il revient également sur d'autres points polémiques, notamment sur la notion de « Fils de Dieu » attribuée à Jésus, qu'il intègre dans un discours explicitement anti-juif (cf. N. AL-ṬŪFĪ, *al-Ishārāt al-ilāhiyya ilā al-mabāḥith al-uṣūliyya*, p. 228.).

[324] Abdullah Penot rapporte à propos de ce verset que « [d]e l'avis général des commentateurs, les rabbins interdisaient à leurs ouailles de faire état de la venue du prophète annoncée par leurs Écritures, de crainte que les juifs ne reconnaissent en lui le Sceau de la prophétie, ou que les musulmans ne s'en servent comme argument à leur encontre. » (cf. *Le Coran. Traduit et annoté en français*, traduit de l'arabe par A. PENOT, p. 11.).

[325] AL-QURṬUBĪ Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, éd. A. BARDŪNĪ et I. AṬFĪSH, t. 2, Le Caire, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964, 2e éd, p. 4.

Écritures des Enfants d'Israël est si explicite et manifeste qu'elle ôte toute possibilité d'excuse, même aux générations antérieures.

> Cela signifie : Je ne pardonne à personne parmi les Enfants d'Israël, ni parmi les autres, excepté celui qui suit Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui. Et cette adhésion se réalise parfois en puissance pour ceux dont la mort a précédé son époque et parfois cela passe de la puissance à l'acte pour ceux qui ont atteint son époque et son appel [prophétique]. Ainsi, quiconque Dieu sait qu'il ne le suivra pas lorsqu'il aura atteint [l'avènement du prophète], ne recevra aucun pardon, même s'il accomplit toutes les autres formes d'obéissance. (3§)

Al-Biqāʿī développe ici une conception de potentialité : il considère que les « suiveurs » évoqués dans le verset incluent ceux parmi les Enfants d'Israël qui, bien qu'ayant vécu avant la venue du prophète, auraient, par leur disposition intérieure, accepté son message s'ils avaient vécu à son époque. À l'inverse, ceux qui, selon la science divine, auraient persisté dans leur refus, même après l'avènement du Prophète, ne sauraient être excusés, quelle que soit leur piété ou leur obéissance antérieure.

Cela peut être mis en parallèle avec le texte coranique qui évoque qu'avec la venue des prophètes, leurs interlocuteurs qui voudraient refuser n'ont vraiment plus aucune excuse, notamment dans Q.4,165[326] :

> Q.4,165 : *[Nous avons inspiré]* des prophètes chargés d'annoncer la bonne nouvelle et de mettre en garde afin que les hommes n'aient plus d'arguments à opposer à Dieu après leur envoi et Dieu est Puissant et Sage.

En outre, il est possible d'établir un lien entre cette interprétation et la lecture qu'al-Biqāʿī propose du verset Q.2,62 – verset qui promet le salut aux « juifs, sabéens et chrétiens ». Al-Biqāʿī interprète ce passage dans un cadre résolument temporel : d'une part, il semble considérer que l'expression « ceux qui ont cru » renvoie à ceux qui ont adhéré à la foi de Muḥammad ; d'autre part, il comprend que les juifs, sabéens et chrétiens mentionnés dans le verset sont ceux qui, avant l'avènement du prophète, avaient sincèrement cru en Dieu à leur époque[327]. Cette lecture s'inscrit ainsi dans une logique exclusive. Si on lit donc ce commentaire à celui de Q.7,157, on pourrait comprendre que pour lui ce salut serait conditionné par une disposition intérieure qui les aurait amenés à reconnaître la prophétie Muḥammadienne si celle-ci s'était manifestée de leur vivant. Ici, la responsabilité des Israélites comme celle des autres communautés scripturaires ne dépend pas uniquement de leur contemporanéité avec le prophète, mais aussi de leur disposition à l'accueillir, indépendamment du contexte historique.

[326] On le voit également dans l'Évangile de Jean, notamment dans 15,22 : « Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas adressé la parole, ils n'auraient pas de péché ; mais à présent leur péché est sans excuse. »
[327] B. AL-BIQĀʿĪ, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t. 1, p. 451-452.

3. Les caractéristiques prophétiques : les descriptions morales et législatives

Comme nous l'avons vu, la méthode exégétique d'al-Biqāʿī respecte l'ordre du verset et se caractérise par un commentaire progressif de façon anatomique, phrase par phrase. Ainsi, après avoir inséré les références bibliques motivées par la mention de « la Torah » et de « l'Évangile » – que nous analyserons dans le chapitre suivant –, il revient à une lecture strictement intratextuelle pour expliciter chaque segment du verset coranique.

> Q.7,157 : (…) [I]l leur enseigne le bien et les détourne de ce qui est répréhensible ; il leur permet ce qui est bon et leur interdit ce qui est mauvais, ôtant leurs fardeaux et [rompant] les chaînes qui les entravaient. (…)

Sans entrer ici dans le détail exhaustif de chaque sous-phrase – dans la mesure où ce travail se concentre davantage sur les dynamiques intertextuelles que sur l'analyse intratextuelle – il convient de noter que la lecture linéaire d'al-Biqāʿī laisse transparaître plusieurs axes centraux qui trouveront par la suite un écho dans sa mobilisation des textes bibliques.

Aux paragraphes 37 et 38 de son commentaire, il affirme que le prophète Muḥammad, décrit ici comme celui qui « enseigne le bien », correspond aux figures prophétiques évoquées dans la Torah et l'Évangile. Cette reconnaissance renforce l'idée que Muḥammad vient instituer une nouvelle législation qui remplace la loi mosaïque. Dans le même mouvement, il écarte « ce qui est répréhensible », conformément à la morale exprimée selon lui dans les Écritures antérieures. Al-Biqāʿī souligne par ailleurs que cette transmission ne pouvait résulter d'une lecture directe des textes bibliques, le prophète étant illettré : cette connaissance émane donc directement de la révélation divine.

Au paragraphe 39, al-Biqāʿī commente la formule « Il leur permet ce qui est bon » en lui conférant une portée spécifique : selon lui, il ne s'agit pas ici d'un simple rappel d'éléments déjà permis, mais bien d'une abrogation d'interdictions antérieures. Il comprend cette autorisation comme une levée de restrictions qui, dans les dispensations précédentes, avaient été imposées à titre de châtiment. Ainsi, la venue du prophète Muḥammad marque une restauration de la permission originelle, signe de la miséricorde divine envers sa communauté.

Au paragraphe 40, al-Biqāʿī poursuit en relevant que l'interdiction, quant à elle, inclut des éléments nouveaux, bien qu'il ne les explicite pas tous. Il évoque par exemple que « le mauvais est plus abondant que le bon dans tout ce qui a une origine aqueuse » ce qui semble faire notamment écho au verset coranique sur le vin (Q. 2:219) selon lequel certaines choses, bien qu'ayant des avantages, comportent un péché dont la gravité l'emporte sur le bon, avant qu'il soit interdit définitivement selon les lectures traditionnelles en Q.5, 90. C'est dans cette logique qu'il introduit, au paragraphe 41, l'interdiction du vin : celle-ci incarne pour lui un exemple

emblématique d'un interdit visant à protéger l'être humain contre la perte de maîtrise de soi, l'intempérance étant ici considérée comme contraire à la nature morale que le prophète vient restaurer.

Les expressions suivantes du verset – « ôtant leurs fardeaux » et « les chaînes qui les entravaient » – sont commentées aux paragraphes 42 et 43 comme des métaphores des prescriptions rigides et pesantes des législations antérieures. Al-Biqāʿī souligne que l'arrivée du prophète libère la communauté de ces contraintes. Le verset poursuit :

> Q.7,157 : (…) Ceux-là, qui placent leur foi en lui, qui le soutiendront, l'assisteront et qui embrasseront la lumière descendue avec lui – ceux-là seront les victorieux.

À partir de cette portion, al-Biqāʿī développe un commentaire terminologique selon deux axes. D'une part, ceux qui suivent le prophète ainsi que la « lumière descendue avec lui », qu'il identifie comme étant le Coran accompagné de la tradition prophétique (*Sunna*) (47§). Cette lumière est comprise comme un vecteur de guidance, à l'image de la clarté du jour qui oriente le marcheur sur sa voie, nous dit-il (48§). D'autre part, il évoque ceux qui se sont engagés activement dans le soutien au prophète, le défendant contre ses ennemis (45-46§).

Par ailleurs, je souhaiterais m'attarder plus spécifiquement sur l'analyse intratextuelle, en me concentrant d'une part sur le commentaire d'al-Biqāʿī relatif aux notions de « fardeaux » et de « chaînes » (§42-43), et d'autre part sur son interprétation de l'expression « (et) qui le soutiendront (*ʿazzarū*) » (§45).

(1) D'une part, les notions de « fardeaux » et de « chaînes » renvoient à une dimension profondément théologique, élaborée à partir de plusieurs versets coraniques. Ces derniers évoquent les sanctions, mais aussi les restrictions rituelles et alimentaires imposées aux anciennes communautés, parfois en réponse à leur désobéissance (ex. Q.6, 146-147). L'arrivée du prophète inaugure alors un allègement de ces prescriptions pour al-Biqāʿī. Refuser cet allègement, c'est en quelque sorte refuser le prophète lui-même pour lui : car, s'ils s'étaient convertis, ces règles rigides ne leur auraient plus été imposées.

Entre les paragraphes 52 et 80 de son commentaire, al-Biqāʿī recense plus de 40 prescriptions issues de la Torah – que j'ai synthétisées dans un tableau (voir annexe 2). Il s'agit notamment de passages tels que : Ex 30, 34-38 ; Lv 17, 1-4 ; 21, 16-23 ; Nb 5, 1-4.11-28 ; 9, 1-14 ; 19, 17-22 ; 28, 1-2.11.16-18.25 ; 29, 1-2.7.12.35.39 ; 31,19.24 ; Dt 12, 1-7.13-14 ; 22, 8-12 ; 22, 28-29 ; 23, 3-14 ; 25, 5-12. Il renvoie

également, au paragraphe 51, à son commentaire de Q.2,286[328], dans lequel il énumère au moins 44 autres prescriptions, tirées cette fois de passages tels que Lv 1,5.11 ; 3,2.8 ; 17, 3-4.10-11 ; 19, 6-8 ; 13, 45-46.53-57 ; 14, 43-45 ; 15, 4-6 ; 14, 1-7.8-20 ; 15, 13-15.16 ; 15,24 ; 15,17 ; 15, 20-22 ; 15, 25-30 ; 12, 1-8 ; 19, 9-10 ; 23,22 ; Dt 24,20 ; Lv 19, 23-25 ; Dt 24, 17-22[329]. En insistant sur la sévérité de ces prescriptions mosaïques, al-Biqāʿī cherche à mettre en lumière la dimension miséricordieuse du message prophétique de Muḥammad : la législation islamique vient en effet selon lui avec une volonté d'allègement, une facilité offerte à la communauté. Ce contraste est renforcé par la densité même des citations : al-Biqāʿī mobilise plus de 122 versets toraïques dans son commentaire de Q.7,157, et 125 versets dans celui de Q.2,286. Ce déploiement massif de références bibliques sert un double objectif : d'une part, montrer aux musulmans la rigueur des prescriptions antérieures, en les exposant dans le détail ; d'autre part, souligner la grâce contenue dans la mission du prophète, venu lever ces lourdeurs, et faire accéder l'humanité à une spiritualité plus accessible et plus juste. À la fin de son commentaire de Q.7,157, al-Biqāʿī opère un déplacement interprétatif significatif : après avoir exposé de manière détaillée les interdictions tirées de la Torah, il élargit leur portée en affirmant que ces fardeaux concernent également les chrétiens. Il écrit en effet :

> Tous ces fardeaux demeurent également imposés aux chrétiens, à moins qu'ils ne soient [explicitement] abrogés dans l'Évangile (81§).

Pour appuyer cette position, il renvoie, au paragraphe 51, à son commentaire de Q.5,47, dans lequel il cite le verset coranique selon lequel Jésus « rend licites certaines choses et en interdit d'autres ». Parmi les exemples qu'il mobilise figure la levée de l'interdiction du sabbat, présentée comme l'une des modifications les plus significatives. Il appuie son propos en mentionnant une série de passages évangéliques, qu'il cite sans commentaire, suggérant ainsi que leur contenu suffit à illustrer sa thèse. Les versets cités incluent dans l'ordre : Mt 5, 21-26 ; Lc 12, 54-57 ; Mt 5, 26-37 ; Mt 5, 38-41 ; Lc 6, 30-31 ; Mt 5, 43-48 ; Lc 6, 27-28.32.36 ; Mt 12, 1-8 ; Lc 6, 1-5 ; Mc 2, 23-28 ; Lc 14, 1-6 ; Mt 19, 3-9 ;

[328] « Dieu n'impose à personne de charge qui ne soit dans ses capacités ; le bien qu'il aura accompli sera compté en sa faveur, et le mal commis lui sera compté à son détriment. Seigneur, ne nous tiens pas rigueur de nos oublis ni de nos erreurs. Seigneur, ne nous charge pas d'un fardeau semblable à celui que Tu as imposé à ceux qui nous ont précédés ! Seigneur, ne nous fais pas supporter ce dont nous n'avons pas la force ! Montre-Toi Indulgent envers nous, pardonne-nous et fais-nous Miséricorde ! Tu es notre Souverain, aussi accorde-nous la victoire sur le peuple des mécréants. »

[329] B. AL-BIQĀ'Ī, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t. 4, p. 180-188. | Il ne s'agit pas de citations ici à proprement parler mais de reformulations de ces passages. On constate par ailleurs qu'il s'agit ici essentiellement de citations issues du Lévitique, le livre de la Torah qui contient le plus grand nombre de prescriptions. C'est aussi pour cette raison qu'al-Biqā'ī, dans son commentaire de Q.7,157, a choisi de compléter cette référence en mobilisant des citations provenant d'autres livres, notamment les Nombres et le Deutéronome.

Mc 10, 2-12 ; Lc 16,18 ; Mt 19, 10-12[330]. Ces versets manifesteraient donc selon cette lecture à une triple orientation de la mission de Jésus vis-à-vis de la Loi mosaïque : d'abord, certains versets indiquent clairement une réforme ou un dépassement de la Loi (ex. changement de la législation sur le sabbat : Mc 2, 23-28 ; sur le divorce : Mt 19, 3-9), d'autres soulignent une intériorisation radicale de la Loi (déplacement de l'interdit de l'acte à l'intention : Mt 5, 27-30), et enfin, certains confirment ou rappellent les fondements de la Loi mosaïque en les intégrant dans un cadre plus global (la règle d'or : Lc 6,31 ; discernement du juste jugement : Lc 12,57). Mais donc, selon al-Biqāʿī, la loi de Moïse reste en vigueur et il faut donc qu'ils soient explicitement dits que le reste est abrogé pour que cela soit abrogé, donc les prescriptions jugées comme étant des fardeaux tirés de la Torah sont encore applicable pour lui aux chrétiens.

(2) Concernant l'expression « *(Et) qui le soutiendront (ʿazzarū)*. Il dit en ces termes :

> (et) qui le soutiendront (*ʿazzarūh*), c'est-à-dire qu'ils ont protégé de tous ceux qui voulaient lui faire du mal et ils ont renforcé sa main d'une grande consolidation contre tous ceux qui complotent [contre lui]. Il a dit dans *al-Qāmūs* : Le *taʿzīr* [désigne] l'infliction de coups sans limitation, pouvant aller jusqu'aux coups les plus intenses. [Il peut aussi désigner] l'honneur (*taʿzīr*) et la considération (*taʿẓīm*) qui sont contraires [de l'abaissement]. [Il désigne aussi] le soutien (*ʿazri*), la force et la victoire (Fin [de citation]). ʿAbd al-Ḥaqq a dit : al-ʿazr signifie [également] « abri » ; ainsi, on peut dire : « J'ai abrité untel de telle chose », c'est-à-dire « je l'en ai prémuni ». (Fin [de citation]). Ainsi, toute la racine tourne autour de ce sens et le [mot] « coup » implique ici à la fois la glorification [du prophète] et la protection contre celui qui complote contre lui. (45§)

Ce commentaire constitue le passage le plus développé de la seconde partie du commentaire intratextuel d'al-Biqāʿī. Il s'appuie principalement sur la définition fournie par deux sources lexicographiques. La première est le dictionnaire *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (littéralement : « l'Océan englobant »), rédigé par le lexicographe persan Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Fīrūzābādī (m. 818/1415)[331]. Il s'agit d'un ouvrage particulièrement influent datant du Moyen Âge tardif. Son importance est telle que le terme *al-Qāmūs* est devenu, par antonomase, un synonyme du mot « dictionnaire »[332], désignation reprise également par al-Biqāʿī. Ce dernier y fait référence 147 fois dans l'ensemble de son *tafsīr*. Dans ce passage précis, al-Biqāʿī cite *al-Qāmūs* pour souligner les différentes significations du

[330] *Ibid.*, t. 6, p. 175-180.
[331] I. HOSSAIN, « *Al-Qamus Al-Muhit* by Al-Fairuzabadi: A Study of the Method and Characteristics », *The Dhaka University Arabic Journal*, t. 24, n° 27, 2023, p. 155-170 (p. 156 et p. 158).
[332] *Ibid.*, p. 161. Hossain indique ici qu'al-Fayrūzābādī fut, semble-t-il, le premier à utiliser le terme *Qāmūs* dans le sens de « dictionnaire », faisant ainsi par la suite de ce mot un nom commun pour désigner les ouvrages lexicographiques.

terme *taʿzīr*, allant d'un coup sans limites, à l'honneur, la considération, le soutien ou encore la victoire.

La seconde source est ʿAbd al-Ḥaqq al-Ishbīlī, dont il cite l'ouvrage *al-Wāʿī* à 24 reprises. Il y est précisé que le terme *al-ʿazr* peut aussi signifier « abri » ou « refuge », dans le sens de protéger quelqu'un contre un danger. En mobilisant ces deux références, al-Biqāʿī articule plusieurs sens autour d'un même mot : défense, soutien, honneur, glorification, et protection du prophète. Il intègre également la dimension de force, voire de violence légitime, suggérée par le terme « coup » (*ḍarb*), ce qui peut être interprété comme une allusion à la lutte armée évoquée dans la *Sīra*, dans le cadre des conflits opposant le prophète à ses adversaires. Cette pluralité de sens permet à al-Biqāʿī de renforcer l'idée d'un soutien total, à la fois symbolique, moral et matériel, envers le prophète.

Au bout du compte, l'analyse intratextuelle menée par al-Biqāʿī vise à mettre en lumière la rupture introduite par les versets Q.7, 157-158 au sein du discours coranique. Cet aparté devient donc ici pleinement assumé et s'inscrit ici dans le cadre méthodologique du *munāsabāt* déployé par al-Biqāʿī. Dans le paragraphe 50, il indique en effet que la longue série de récits consacrés aux Enfants d'Israël et à Moïse, avec leurs vertus et leurs miracles, aurait pu donner l'impression que ce dernier était le plus éminent des messagers. C'est précisément pour déconstruire cette impression que les versets 157-158 sont, selon lui, placés à cet endroit : ils visent à établir la supériorité de Muḥammad, qualifié de « celui qu'Il [Dieu] a distingué par Sa miséricorde envers ceux qui croient en lui », faisant ainsi de Muḥammad le plus grand des messagers.

La méthode intratextuelle d'al-Biqāʿī se distingue ainsi par un souci constant de concision, sans pour autant sacrifier la précision. Ce style synthétique contraste fortement avec l'ampleur et le foisonnement des citations bibliques qu'il mobilise par ailleurs, développées une volonté d'exhaustivité. Ce contraste révèle une articulation étroite entre analyse intratextuelle et démarche intertextuelle. Chacune de ces approches nourrit l'autre : la première permet une lecture fine du texte coranique dans sa dynamique interne ; la seconde l'inscrit dans un horizon plus large, celui de la tradition scripturaire antérieure, qu'elle réinterprète à la lumière du message prophétique de l'islam. Ensemble, elles forment les deux piliers d'un projet exégétique vaste, qui conjugue une certaine rigueur méthodologique et une profondeur intertextuelle.

CHAPITRE V : UN COMMENTAIRE INTERTEXTUEL : MUḤAMMAD DANS LA TORAH

En nous appuyant sur les trois catégories d'usage de la Bible identifiées par Walid Saleh – à savoir : (1) l'appui biblique sur un verset coranique au style référentiel laconique, (2) l'utilisation contrapuntique de la Bible dans les longs passages coraniques, et (3) l'établissement de parallèles thématiques et contextuels entre le Coran et la Bible – il apparaît qu'al-Biqāʿī, dans son commentaire du verset Q.7,157, mobilise principalement la première approche. Cela vaut tant pour ses citations tirées de la Torah que pour celles issues des évangiles. En effet, le caractère concis de ce verset, ainsi que la richesse et la longueur des citations bibliques qu'il y associe, suggère que la Bible y est convoquée pour expliciter un énoncé bref, mais dense. Toutefois, comme nous le verrons, son recours à la Bible dans ce verset ne se limite pas à cet usage, et l'on peut également déceler, dans une moindre mesure, une mise en parallèle thématique et contextuelle entre les textes scripturaires.

Il convient de souligner, en préambule, qu'avant d'introduire les citations tirées de la Torah, al-Biqāʿī renvoie à plusieurs passages antérieurs de son propre *tafsīr*, dans lesquels il avait déjà abordé la question de la présence de Muḥammad dans les Écritures bibliques. Il écrit ainsi :

> Ensuite, il a expliqué qu'aucun doute ne peut entacher cela, en disant : *dans la Torah et l'Évangile*, c'est-à-dire les deux [livres] qu'ils savent comme provenant de Dieu, portant leurs caractéristiques claires, ainsi qu'il a été précédemment exposé, concernant ce qu'ils ont justifié à propos de leur changement de ces deux [livres], dans [la sourate] Al-Baqara : *Et lorsque son Seigneur mit Abraham à l'épreuve* (Q.2.124), dans Al-Imran : *Lorsque Dieu a choisi Adam et Noé* (Q.3,33) et dans An-Nisa : *Ils ne l'ont assurément pas tué* (Q.4,157), et aussi [il est dit] dans la Torah dans le dix-huitième chapitre du Deutéronome : (5§)

Nous examinerons son commentaire de Q.4,157 plus en détail dans le prochain chapitre consacrée à l'Évangile (*VI. Un commentaire intertextuel : Muḥammad dans l'Évangile*). En ce qui concerne Q.2,124[333], al-Biqāʿī mobilise un large corpus de citations bibliques, principalement issues de la Genèse (Gn 11-28) ainsi que de l'Évangile selon Luc (Lc 3, 34-36). Il cite ou évoque notamment, dans l'ordre d'apparition : Gn 11, 10-26 ; Lc 3, 34-36 ; Gn 11, 27-32 ; Gn 12, 1-10 ; Gn 13, 1-18 ; Gn 14, 1-24 ; Gn 15, 1-21 ; Gn 16, 1-16 ; Gn 17, 1-27 ; Gn 21,1-21 ; Gn 22,1-19 (implicitement) ; Gn 25,12-18 ; Gn 28,1-5 (implicitement)[334]. L'objectif de

[333] Il faut aussi comprendre que ce n'est pas précisément ce verset-là qu'il fait tout de suite référence, mais aussi à tous ce qui en suite derrière. En l'occurrence ici, les citations bibliques viennent de son commentaire de Q.2, 126-133.

[334] Le résumé de ce commentaire s'appuie sur la référence suivante : I B. AL-BIQĀ'Ī, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t. 2, p. 155-182.

cette longue chaîne scripturaire est de présenter l'islam comme l'héritier légitime de la religion abrahamique, en opposition aux prétentions juives et chrétiennes. Al-Biqāʿī met en parallèle les prières et les actes du prophète Abraham, notamment l'édification de la Kaʿba et les invocations pour sa descendance, avec les fondements du monothéisme islamique. Son but est également la déconstruction de la revendication généalogique des gens du Livre en affirmant que la filiation spirituelle l'emporte sur la filiation biologique : seuls ceux qui suivent la voie de la foi, et non simplement celle du sang, héritent véritablement d'Abraham. Ce raisonnement n'est pas sans rappeler certains arguments pauliniens, bien qu'il soit ici mis au service d'une démonstration prophétique et non christologique. Il s'agit donc chez al-Biqāʿī d'une volonté d'harmonisation théologique autour de la figure d'Abraham, considéré comme le père commun des différentes branches des gens du Livre, et surtout comme le modèle du *ḥanīf*, c'est-à-dire de la foi orientée exclusivement vers Dieu. L'islam muḥammadien est ainsi présenté comme le *continuum* et l'aboutissement de cette foi primordiale. Pour ce faire, al-Biqāʿī procède à une relecture historique et scripturaire détaillée, reconstituant une généalogie prophétique à partir de la Torah et de l'Évangile selon Luc. Il relève certaines contradictions apparentes, comme l'âge d'Ismaël au moment de son expulsion, et les réconcilie à la lumière des *aḥādīth*. L'argument central consiste à affirmer que les bénédictions divines promises à Abraham, telles que *« En toi seront bénies toutes les nations »*, ne peuvent trouver leur accomplissement ultime que dans la personne de Muḥammad, considéré comme le prophète universel. C'est ici donc que son exégèse prend ainsi une tournure résolument apologétique : Muḥammad y apparaît comme l'aboutissement eschatologique des promesses faites à Abraham et à Ismaël. Les versets Gn 16,12 (sur Ismaël dont la « main sera contre tous ») et Gn 17,20 (sur la promesse d'une grande nation) sont convoqués ici, et l'idée d'une « nation Ismaélite » devenue grande en Muḥammad sera pleinement développée dans le commentaire évangélique, que nous étudierons dans la prochaine partie. Ce que le lecteur doit retenir ici pour le reste du commentaire d'al-Biqāʿī sur ces citations toraïques, c'est à quel point la transmission généalogique d'Abraham, par l'intermédiaire d'Ismaël, est centrale dans la lecture d'al-Biqāʿī. Elle constitue dans le commentaire de Q.7,157, la clé herméneutique par laquelle il relie les prophéties bibliques à la figure de Muḥammad. Dans cette optique, c'est toujours à travers Ismaël et ses descendants que l'annonce du dernier prophète peut être démontrée et confirmée par les Écritures antérieures.

Quant à son commentaire de Q.3,33[335], Al-Biqāʿī mentionne diverses figures bibliques telles qu'Adam, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Marie, Jésus, Zacharie ou encore Jean le Baptiste, afin

[335] Ce verset comprend cette référence : *Ibid.*, t. 4, p. 342-364.

de souligner leur rôle dans une lignée spirituelle qui culmine en la personne de Muḥammad[336]. Il développe en particulier les liens profonds entre Muḥammad, Marie et Jésus, sans toutefois s'appuyer explicitement sur des citations bibliques, ni aborder la question de la falsification du texte[337]. Peut-être souhaitait-il ici plutôt renvoyer à son commentaire sur Q.3,51, où il cite effectivement Dt 18, tout comme il le fait dans Q.7,157, ce qui pourrait indiquer une potentielle erreur de sa part[338].

C'est par ailleurs ce passage du Deutéronome qui constitue le cœur de l'argumentaire apologétique d'al-Biqāʿī autour duquel d'autres versets de la Torah sont agrégés afin de construire l'image de Muḥammad en tant que véritable prophète, inscrit dans la lignée d'Ismaël – et donc d'Abraham, destiné à apparaître à La Mecque. Une rétrospective s'impose à ce stade, afin de mieux saisir la logique et la structure de son raisonnement.

1. Une pluralité émise dans la lecture de Dt 18,18

Le verset de Dt 18,18 constitue, à mon sens, l'un des passages les plus significatifs pour comprendre comment l'annonce d'un prophète peut être réinterprétée par différentes communautés religieuses au fil du temps. Il n'est donc guère surprenant qu'al-Biqāʿī s'y réfère explicitement pour y voir une annonce de la venue de Muḥammad, à l'instar des interprétations chrétiennes qui identifient en ce verset une préfiguration de Jésus.

Ce texte se distingue notamment par sa portée prospective : il semble annoncer la venue d'un prophète à venir, sans que le contexte immédiat ne suggère une réalisation proche, contrairement, par exemple, à la figure du paraclet dans l'Évangile selon Jean, que les exégètes modernes comme anciens interprètent aisément comme une allusion à l'Esprit Saint – bien que, comme nous le verrons, d'autres traditions religieuses en proposent des lectures distinctes. Thomas C. Römer souligne avec justesse que ce passage établit une nette distinction entre la prophétie véritable et la divination, se démarquant ainsi d'autres textes bibliques dans lesquels la divination apparaît comme une activité rattachée à la fonction prophétique – comme en Michée 3,11[339], ou encore associée aux figures prophétiques de Juda dans Ésaïe 3,2 ; Jérémie 29,8 ou Ézéchiel 13,1[340]. Plusieurs exégètes contemporains ont mis en évidence que bien que le texte emploie le singulier – « un prophète » – il pourrait néanmoins désigner une

[336] *Ibid*., p. 342
[337] *Ibid*., p. 354-356.
[338] *Ibid.*, p. 410-412. | Pour être plus exacte, le commentaire de Q.3,51 cite Dt 18, du verset 9 jusqu'au verset 22, tandis que celui Q.7,157 reprend Dt 18, 9-20, donc n'ayant pas les deux derniers versets (voir note 377).
[339] T. RÖMER, « Moses, Israel's First Prophet, and the formation of the Deuteronomistic and Prophetic Libraries » dans M. JACOBS, R. PERSON (éds.), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 129-145 (p. 131).
[340] *Ibid.*

institution prophétique continue, plutôt qu'un individu en particulier[341]. En ce sens, les versets 20 à 22 viennent renforcer cette interprétation : ils énoncent des critères de discernement du véritable prophète, qui apparaissent moins comme des indices d'identification d'un individu précis, que comme des repères applicables à toute figure prophétique authentique. Cette lecture a d'ailleurs été partagée par plusieurs commentateurs juifs médiévaux, tels que Rachi [342]ou Nahmanide[343] qui y voyaient l'affirmation d'une succession de prophètes, plutôt que l'annonce d'un unique envoyé. Bien qu'il eut également des interprétations visant à cibler un prophète en particulier, notamment les personnages de Josué[344], Samuel[345], ou encore Jérémie[346].

La notion de continuité prophétique ou de « prophète-type » s'avère d'autant plus pertinente que, même dans les lectures qui tendent à identifier ce verset à un personnage particulier, la pluralité des interprétations juives laisse entrevoir un espace herméneutique suffisamment vaste pour accueillir une conception plus large, celle d'un paradigme prophétique susceptible de s'incarner à travers différentes figures dans l'histoire.

Parmi les figures les plus fréquemment mentionnées dans le TaNaKh, Samuel occupe une place centrale. Al-Biqāʿī affirme même que, selon la tradition juive, c'est lui qui est désigné dans Dt 18, 15-18 – une opinion qu'il considère comme dominante dans les interprétations reçues jusqu'à son époque. Cette lecture permet d'inscrire Samuel dans le cadre de ce que les chercheurs appellent communément l'« Histoire deutéronomiste », c'est-à-dire un ensemble narratif et théologique cohérent constitué des livres du « Deutéronome, Josué, Juges, 1 et 2

[341] D. SEELY, « "A Prophet Like Moses" (Deuteronomy 18:15–18) in the Book of Mormon, the Bible, and the Dead Sea Scrolls », dans *Interpreter : A Journal of Latter-day Saint Faith and Scholarship*, t. 41, 2020, p. 265-280 (p.267).

[342] « Rachi on Deuteronomy 18:15 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Rashi_on_Deuteronomy.18.15.1?lang=bi.

[343] Le Ramban rappelle la position de Rachi dessus et dit par ailleurs que ces prophètes sont exclusifs aux enfants d'Israël et ne concerne en aucun cas les nations païennes (cf. « Ramban on Deuteronomy 18:16 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Ramban_on_Deuteronomy.18.16?lang=bi.).

[344] C'est notamment le cas du rabbin Bahya Ben Asher (cf. « Rabbeinou Baḥya on Devarim 18:15 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Rabbeinu_Bahya%2C_Devarim.18.15.1?lang=bi.) ou encore Ḥizkouni (cf. « Ḥizkouni on Deuteronomy 18:15 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Chizkuni%2C_Deuteronomy.18.15.2?lang=bi.)

[345] Nous pouvons citer la position de Gersonide qui pour appuyer la partie du verset qu'il faut écouter le prophète cite l'exemple de Saül qui en désobéissant à Samuel n'a pas écouté la parole de Dieu. Faisant donc d'une identification claire entre le prophète annoncé et Samuel (cf. « Ralbag, Beour HaMilot on Torah, Deuteronomy 18:16 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Ralbag_Beur_HaMilot_on_Torah%2C_Deuteronomy.18.15.2?lang=bi.)

[346] Le rabbin Ba'al ha-Turim identifiera le prophète annoncé à Jérémie par la valeur gématrique de l'expression נביא אקים להם (« Je leur susciterai un prophète », Dt 18,18), qui est 289, égale à celle de זהו ירמיהו (« C'est Jérémie ») (cf. « Kitzur Ba'al HaTourim on Deuteronomy 18:18 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Kitzur_Ba'al_HaTurim_on_Deuteronomy.18.18.1?lang=bi&with=all&lang2=bi.).

Samuel, et 1 et 2 Rois »[347]. Cette trame retrace – tantôt au premier plan, tantôt en filigrane, « l'histoire d'Israël depuis l'entrée en Terre promise jusqu'à l'exil babylonien »[348].

Dans cette perspective, l'exégète Mark Leuchter voit en Samuel « le premier prophète deutéronomiste » après Moïse : un prophète-type dont la mission consiste à redéfinir la relation entre Dieu et son peuple à la lumière de la loi mosaïque[349]. La construction narrative de la figure de Samuel serait ainsi calquée sur celle du prophète annoncé en Dt 18. Leuchter met en lumière plusieurs parallèles explicites : tous deux assument une fonction d'intercesseur entre Dieu et le peuple (cf. Dt 5, 4-5 ; 18,16 ; 1 S 7, 3-14 ; 12, 18-23[350]) et tous deux transmettent fidèlement la parole divine (cf. Dt 18,18 ; 1 S 3, 21-4,1[351]). Cependant, Samuel n'est que le premier d'une lignée dans cette perspective. Une autre figure majeure mérite également d'être mise en avant : celle de Jérémie. Ce dernier, appelé dès le début à dire « tout ce que le Seigneur lui ordonnera » (Jr 1,7.9 conformément à la formulation de Dt 18,18[352]). Le *Sifrei Devarim* établit explicitement ce lien entre Dt 18,15 et les paroles adressées par Jérémie aux nations) – entendues ici comme les lieux de dispersion des communautés juives[353]. La construction narrative du livre de Jérémie semble elle aussi conçue en écho à la structure deutéronomique, voire comme une prolongation et un contraste[354]. Thomas C. Römer souligne d'ailleurs que le livre de Jérémie aurait pu se former « en tant que complément à l'Histoire deutéronomiste », faisant du prophète de l'exil le « dernier à être comme Moïse » dans cette logique théologique[355]. En contraste avec Samuel, que l'on pourrait percevoir comme le prophète de son époque, Jérémie apparaît comme l'héritier spirituel de ce rôle, réactivant le modèle mosaïque[356].

---

[347] D. EDELMAN, « Court Prophets during the Monarchy and Literary Prophets in the So-Called Deuteronomistic History », dans M. JACOBS, R. PERSON (éds.), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History* (Ancient Israel and Its Literature, 14), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 51-73 (p. 52).

[348] R. THELLE, « Reflections of Ancient Israelite Divination in the Former Prophets », dans M. JACOBS, R. PERSON (éds.), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 7-33 (p. 12).

[349] M. LEUCHTER, « Samuel. A Prophet like Moses or a Priest like Moses ? », dans M. JACOBS, R. PERSON (éds.), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 147-168 (p. 149).

[350] *Ibid.*, p. 148.

[351] *Ibid.*, p. 148.

[352] T. RÖMER, « Moses, Israel's First Prophet, and the formation of the Deuteronomistic and Prophetic Libraries », p. 139.

[353] « *Sifrei Devarim 175* », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Sifrei_Devarim.175?lang=bi.

[354] Römer décrit par ailleurs Jérémie comme « modèle du prophète de malheur » où pour lui le chapitre 18 du Deutéronome a surement été mis après la destruction de Jérusalem pour mettre en avant les « prophètes de malheur » au lieu « des prophètes du salut ». Dans cette optique, Jérémie axera sa prophétie sur le malheur à venir et le jugement (cf. T. RÖMER, « Moses, Israel's First Prophet, and the formation of the Deuteronomistic and Prophetic Libraries », p. 132-133.).

[355] *Ibid.*, p. 136.

[356] *Ibid.*, p. 148.

Ainsi, à travers ces rapprochements et ces analyses, se dessine une volonté, implicite ou explicite, d'inscrire la fonction prophétique dans une succession typologique. Le modèle deutéronomique ne se limite pas à une figure isolée, mais semble bien instaurer un archétype prophétique qui se prolonge à travers les âges, de Moïse à Jérémie, en passant par Samuel. Elle n'est pas limitée à ces voies, mais elle peut donc appliquer à d'autres voies postérieures.

2. Vers une figure eschatologique : de l'institution prophétique à l'attente d'un prophète spécifique

Il me semble que la recherche d'un prophète eschatologique a progressivement restreint la portée de l'institution prophétique mentionnée dans Dt 18. Comme le souligne David R. Seely, après une période où l'on concevait cette prophétie comme désignant une succession de prophètes, l'accent a peu à peu été mis sur un individu particulier[357]. Seely identifie, à cet égard, le Premier livre des Maccabées (1 M 4,45-46 ; 14,41 ; qu'on pourrait dater du IIe siècle av. J.-C.) comme l'un des premiers textes à évoquer explicitement l'attente d'un prophète unique, une attente qui semble faire écho, de manière implicite, au verset de Dt 18[358]. Cette attente d'un prophète à venir se manifeste également dans les écrits de Philon (m. 45) d'Alexandrie, qui évoque à son tour la venue d'un prophète unique dans le futur[359]. Les manuscrits de Qumrân, quant à eux, témoignent aussi de cette lecture : deux textes en particulier, « 1QS 9:9–11 et 4QTestimonia (4Q175, lignes 5-8[360]) », font référence à un « prophète comme Moïse », interprété comme un prophète eschatologique. Ces documents illustrent ainsi une évolution herméneutique du texte deutéronomique vers une lecture individualisante et eschatologique.

Les textes du Nouveau Testament vont encore plus loin dans cette identification. Le lien avec Dt 18 y est explicitement affirmé, notamment dans les Actes des Apôtres, où le verset est cité à deux reprises[361]. Dans Ac 3, 20-23, Pierre déclare que Jésus est le prophète annoncé par Moïse, insistant sur la nécessité de l'écouter sous peine de condamnation. Dans Ac 7,37, Étienne cite le même passage pour illustrer la continuité du dessein divin dans l'histoire d'Israël, que Jésus vient accomplir. Bien que cette identification ne soit pas formulée de manière strictement exclusive, elle tend à présenter Jésus comme l'accomplissement concrète de la prophétie de Dt 18. Cette lecture christologique a toutefois ses spécificités. Selon Seely, l'Évangile selon Matthieu se distingue par un certain particularisme, liant plus étroitement que d'autres traditions

[357] D. SEELY, « "A Prophet Like Moses" (Deuteronomy 18:15–18) in the Book of Mormon, the Bible, and the Dead Sea Scrolls », p.268-269.
[358] *Ibid.*
[359] *Ibid.*, p. 269.
[360] *Ibid.*, p. 269-270.
[361] *Ibid.*, p. 269.

l'identité messianique de Jésus à celle du prophète de Dt 18. Néanmoins, il me semble que cette interprétation reste ouverte aux autres écrits néotestamentaires. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les manuscrits de Qumrân, bien qu'attestant l'attente d'un prophète, ne l'identifient pas directement au Messie, mais plutôt à un précurseur des deux messies attendus dans la communauté essénienne[362] : un messie sacerdotal et un messie royal. L'Évangile selon Jean, sans citer explicitement Dt 18, reflète néanmoins cette attente. Plusieurs passages laissent entendre que le peuple ou la foule attendait « le prophète » (cf. Jn 1,21 ; 6,14 ; 7,40), et l'évangile johannique s'attache à montrer que Jésus répond précisément à cette espérance[363]. De plus, j'ajouterai que ces affirmations dans lesquelles Jésus déclare parler selon ce que le Père lui a dit (par exemple : Jn 8,28 ; 12, 49-50 ; 14,10) font écho explicitement à l'injonction du verset : « Je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui commanderai » (Dt 18,18).

La réception de Dt 18,18 parmi les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques accentue davantage encore le caractère exclusif de Jésus en tant que prophète annoncé. Ils tendent à lire ce passage non seulement comme une prophétie, mais aussi comme une préfiguration claire du Christ, médiateur d'une nouvelle alliance. Origène, par exemple, interprète ce verset dans le cadre d'une typologie où le prophète attendu est à la fois semblable à Moïse et fondateur d'une alliance nouvelle[364]. Il insiste sur le fait que le peuple d'Israël, à son époque, attendait précisément ce prophète, ce qui conduit Origène à adopter une lecture totalement exclusive du passage deutéronomique[365]. Augustin, quant à lui, ne déclare pas explicitement que le verset ne concerne que le Christ, mais son interprétation le laisse fortement entendre. Il lie notamment l'attente du prophète annoncée par Moïse à l'épisode de la rencontre avec la Samaritaine (Jn 4), lorsque celle-ci reconnaît en Jésus un prophète[366]. Pour Augustin, cette reconnaissance s'inscrit dans la continuité de l'espérance juive, désormais accomplie en Christ. Par ailleurs, il propose une lecture marquée par une christologie basse : selon lui, l'expression « un prophète comme moi » renvoie à l'humanité de Jésus, c'est-à-dire à sa nature « selon la chair »[367]. Il oppose ainsi cette similitude à la « majesté éminente » du Christ dans sa nature divine, mettant en lumière l'humilité de l'Incarnation[368]. Ainsi, la lecture patristique de Dt 18,18 se caractérise par une

[362] *Ibid.*, p. 270 et 277.
[363] *Ibid.*, p. 269.
[364] J. LIENHARD, R. ROMBS, T. ODEN., *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Ancient Christian Commentary on Scripture), Lisle, InterVarsity Press, 2001, p. 304.
[365] *Ibid.*
[366] *Ibid.*
[367] *Ibid.*
[368] *Ibid.*

tension féconde entre typologie mosaïque et réalisation christique, entre continuation et accomplissement, tout en contribuant à élaborer une théologie de l'incarnation profondément.

3. Une lecture renouvelée, mais exclusive : la réception musulmane de Dt 18,18

La réception musulmane apologétique de Dt 18,18 a été particulièrement féconde et souvent mobilisée pour soutenir l'idée que ce verset annonce la venue du prophète Muḥammad. De nombreux auteurs musulmans, nous pouvons citer sans être exhaustifs ʿAlī Ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī[369] (m. v. 240/855), Ibn Qutayba[370] (m. 276/889), Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-ʿĀmirī[371] (m. 381/992), Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī[372] (m. 436/1044), al-Māwardī[373] (m. 450/1058), Samāʾw'al al-Maghribī[374] (m. v. 576/1180), Ṣāliḥ Ibn al-Ḥasan al-Jaʿfarī Abū al-Baqāʾ al-Hāshimī[375] (m. 668/1270) ou encore Ibn Taymiyya[376] (m. v. 728/1328) ont tous identifié le prophète annoncé comme étant Muḥammad. Cette position se retrouve donc sans surprise chez al-Biqāʿī, qui s'appuie sur ce verset en premier lieu dans son commentaire, citant même longuement le passage deutéronomique (Dt 18, 9-20). L'identification est facilitée par plusieurs éléments textuels qui résonnent fortement avec la théologie musulmane. Voici le passage tel que le cite al-Biqāʿī :

> « Et lorsque vous entrerez dans la terre que Dieu, votre Seigneur, vous donnera, n'imitez pas les pratiques de ces peuples et qu'on ne trouve parmi vous personne qui rechercherait les enseignements des devins. Ensuite, il est dit : car ces peuples dont vous prendrez possession étaient soumis aux devins et aux astrologues. Quant à vous, ce n'est pas ainsi que Dieu, votre Seigneur, vous a donné [à faire de telles pratiques]. Mais il établira pour vous un prophète, issu de vos frères, semblable à moi. Obéissez donc à ce prophète, comme vous l'avez demandé à Dieu, votre Seigneur, à Horeb, le jour de l'assemblée, lorsque vous avez dit : Ne faisons pas entendre la voix de Dieu, notre Seigneur, et ne regardons pas ce feu immense, afin que nous ne mourions pas. Alors le Seigneur répondit : Comme ils ont bien parlé, Je susciterai pour eux un prophète d'entre leurs frères, semblable à toi ; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout

[369] R. EBIED, D. THOMAS (éds), *The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī* (*History of Christian-Muslim Relations*, 27), Leiden – Boston, Brill, 2016, p. 190. | De manière générale, les arguments apologétiques de type textuel se retrouvent aisément chez ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī, qui peut être considéré comme l'un des pionniers dans la formulation de nombreux motifs argumentatifs de ce genre.
[370] *Ibid.*
[371] *Ibid.*, p. 195.
[372] *Ibid.*, p. 196.
[373] H. AL-MĀWARDĪ Abū, *al-Nukat wa-l-ʿuyūn. Tafsīr al-Māwardī*, éd. A. IBN ʿABD AL-RAḤĪM, t. 2, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, s. d, p. 368.
[374] S. IBN YAḤYĀ AL-MAGHRIBĪ, *Badhl al-majhūd fī ifḥām al-Yahūd. Ifḥām al-Yahūd*, éd. ʿAbd al-Wahhāb Ṭuwīlah, Damas – Beyrouth, Dār al-Qalam / Dār al-Shāmiyyah, 1989, p. 75.
[375] Ṣ. JAʿFARĪ, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, éd. M. Fattāḥ, t. 2, Riyad, Maktabat al-ʿUbaykān, 1998, p. 565.
[376] A. IBN TAYMIYYA, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, éd. ʿA. ibn Ḥasan, ʿA. ibn Ibrāhīm, Ḥ. ibn Muḥammad, 2e éd., t. 5, Riyad, Dār al-ʿĀṣima, 1999, p. 187-188.

ce que je lui commanderai. Quant à celui qui n'écoutera pas les paroles de ce prophète, qui parle en mon nom, je me vengerai de lui et de sa tribu[377]. » (6§)

Les éléments clés de ce texte rejoignent des caractéristiques fondamentales de la théologie musulmane :

- L'opposition aux devins et astrologues correspond à la narration musulmane de l'Arabie préislamique, où ces pratiques étaient associées au polythéisme. Éléments qu'on peut trouver dans la *al-Sīra al-nabawiyya* d'Ibn Isḥāq par exemple[378].
- L'expression « un prophète comme toi [Moïse] » renvoie aux nombreux parallèles entre Moïse et Muḥammad dans le Coran. Rappelons au passage que Moïse est le personnage humain le plus cité dans le texte coranique avec 136 occurrences[379].
- La formule « je mettrai mes paroles dans sa bouche » peut faire écho à la conception islamique de la révélation comme dictée divine (*waḥy*), où le prophète Muḥammad récite fidèlement les paroles que Dieu lui transmet [par l'intermédiaire de Gabriel].
- Enfin, la menace divine à l'encontre de ceux qui rejetteraient ce prophète (« je me vengerai de lui ») rappelle les avertissements et menaces coraniques adressés aux détracteurs du message prophétique (ex. Q.8,13 ; 9,61 ; 33,57 ; 48,13 ; 58, 20-21).

Bien qu'il n'offre pas une analyse technique du passage, verset par verset, al-Biqāʿī opère ici une exégèse implicite, caractéristique de sa méthode. Il insère le texte biblique dans un cadre théologique et polémique, si bien que le verset se commente presque de lui-même. Toutefois, cette lecture se heurte à une difficulté textuelle majeure, souvent soulignée par les traditions juive et chrétienne : l'expression « d'entre tes frères » est généralement comprise comme désignant un membre du peuple d'Israël, c'est-à-dire un descendant des douze tribus, et non un étranger ou un non-Israélite[380]. Cette interprétation exclusive rend donc problématique une

---

[377] Dans son commentaire de Q.3,51, al-Biqāʿī cite le passage de Dt 18 de manière plus étendue, incluant cette fois les deux derniers versets (Dt 18,21-22). On peut dès lors s'interroger sur l'absence de ces versets dans son commentaire de Q.7,157, alors même qu'ils pourraient être mobilisés dans une perspective apologétique musulmane : en effet, le texte y stipule que le vrai prophète est celui qui annonce ce que Dieu a dit, ce qu'une théologie musulmane peut revendiquer explicitement au sujet de Muḥammad. Cette omission peut s'expliquer, hypothétiquement, par le fait que ces deux versets énoncent un critère de discernement du faux prophète, et non du vrai : ils adoptent un registre négatif, ce qui pourrait avoir conduit al-Biqāʿī à les écarter dans un passage où il cherche à établir une confirmation directe et affirmative de la mission prophétique de Muḥammad.

[378] Ex. IBN ISḤĀQ, *La vie du prophète Muhammad, l'envoyé d'Allâh*, t.1, p. 155.

[379] « Résultats de recherche pour "Mūsā" (موسى) », disponible sur le site *The Quranic Arabic Corpus* : https://corpus.quran.com/search.jsp?q=موسى.

[380] Une difficulté s'est posée dans un contexte chrétien quant à l'expression de ce texte, non pas sur l'expression « d'entre tes frères », mais sur celle de « semblable à moi », que nous avons analysée dans la section précédente avec Augustin (cf. J. LIENHARD, R. ROMBS, T. ODEN., *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, p. 304.). En effet, dans une théologie nicéenne où le Christ-Fils est Dieu et *homoousios* (de même nature) que le Père, il devient problématique de soutenir que Jésus est « semblable » à Moïse, ce dernier n'étant qu'un homme. La tentative d'Augustin de résoudre cette tension en insistant sur une christologie basse – c'est-à-dire en affirmant que Moïse

lecture musulmane identifiant le verset à un prophète issu d'un autre peuple. C'est précisément pour répondre à cette objection qu'al-Biqāʿī mobilise la figure d'un certain Samawʿal ibn Yaḥyā al-Maghribī. En s'appuyant sur lui, il construit un triple argumentaire que l'on peut dégager comme suit.

A. Samawʿal ibn Yaḥyā al-Maghribī comme figure d'autorité.

Le premier argument que l'on peut déduire du recours d'al-Biqāʿī à Samawʿal al-Maghribī est de nature implicite, et m'est venu à partir de la question suivante : pourquoi Al-Biqāʿī cite-t-il Samawʿal, et non un autre auteur comme Rabban al-Ṭabarī, plus ancien et ayant déjà formulé certains des arguments que Samawʿal reprendra et développera par la suite ? D'autant que d'autres érudits musulmans ont également enrichi l'argumentaire de Samawʿal. Cette préférence pour Samawʿal s'explique, à mon sens, par une stratégie d'argumentation d'autorité. En effet, Samawʿal al-Maghribī occupe une place singulière dans le champ de la controverse interreligieuse. Médecin juif originaire du Maghreb, il était le fils de Rabbi Yehuda ben Abbas, « président du tribunal rabbinique de Fès[381] ». Il se convertit à l'islam en 1163, à l'âge adulte, et rédigea peu après un traité intitulé *Ifḥām al-Yahūd* (*Réfutation des juifs*), qui connut une diffusion non-négligeable dans le monde musulman[382]. L'impact de cette œuvre fut tel que Maïmonide lui-même (le *Rambam*) jugea nécessaire de lui répondre dans son *Épître au Yémen*[383], témoignant ainsi de l'influence que les arguments de Samawʿal exerçaient sur les populations juives de l'époque – au point, selon Maïmonide, de provoquer des conversions à l'islam. En mobilisant une telle figure, al-Biqāʿī bénéficie donc non seulement d'un poids argumentatif supplémentaire, mais aussi d'une légitimité symbolique et narrative : celle d'un intellectuel issu de l'intérieur même du judaïsme, qui, après avoir maîtrisé ses arguments, les retourne pour défendre l'islam. Citer Samawʿal revient ainsi à revêtir l'interprétation musulmane d'un sceau d'autorité intrajuive, renforçant l'efficacité persuasive de son exégèse.

B. D'entre leurs frères Ismaélites : d'Ismaël à Muḥammad (Gn 17,20 ; Dt 2,4 ; 18,18)

Le deuxième argument concerne précisément la difficulté soulevée par l'expression « d'entre tes frères », déjà mentionnée plus haut. Là où les traditions juive et chrétienne interprètent cette formule comme désignant les frères au sein du peuple d'Israël, al-Biqāʿī et al-Samawʿal propose

---

renvoie à Jésus en tant qu'homme, et non en tant que Dieu – témoigne bien de cette difficulté. Elle vise ainsi à concilier le texte deutéronomique avec la foi chrétienne, en proposant une lecture christologique plus modeste.

[381] M. MAÏMONIDE, *Epîtres : épître sur la persécution, épître au Yémen, épître sur la résurrection des morts, introduction au chapitre Helèq*, p. 71.

[382] I. MARAZKA, R. POURJAVADY, S. SCHMIDTKE (éds), *Ifhām al-yahūd* (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. 1-3.

[383] M. MAÏMONIDE, *Epîtres : épître sur la persécution, épître au Yémen, épître sur la résurrection des morts, introduction au chapitre Helèq*, p. 71-81.

une lecture différenciée pour la réconcilier avec la prophétie Muḥammadienne. Dans le paragraphe 8, après avoir cité la version arabe d'al-Samawʿal, al-Biqāʿī va argumenter sur cette expression. Il soutient que si le texte avait voulu désigner les frères Israélites eux-mêmes, il aurait dû employer une expression explicite comme « parmi eux-mêmes ». Or, nous-dit al-Biqāʿī, le verset emploie une formulation qui désigne non pas les Israélites eux-mêmes, mais leurs frères, ce qui, selon lui, doit être compris au sens généalogique : les frères issus d'un même père, en l'occurrence Abraham, mais par une autre lignée, celle d'Ismaël. L'argument est donc de type patrilinéaire, fondé sur une fraternité abrahamique élargie. D'autant qu'il est vrai que, pris isolément et en dehors de toute analyse contextuelle, le terme désignant « frère » – *ʾāḥ* (אָח) en hébreu[384], et peut-être *ʾakh* (أَخ) en arabe[385] dans un sens très large – peut désigner un parent proche, incluant parfois également les cousins.

Pour étayer cette lecture, al-Biqāʿī cite l'argumentaire de al-Samawʿal (12-14 §) qui s'appuie sur un autre verset deutéronomique, Dt 2,4 : « Vous traversez le territoire de vos frères, les fils d'Ésaü ». Il observe que, dans ce passage, les fils d'Ésaü (frère de Jacob, fils d'Isaac) sont bel et bien appelés frères des Israélites. Or, selon lui, si les descendants d'Ésaü, issus d'Isaac, peuvent être qualifiés de « frères », il en va de même, par analogie, des descendants d'Ismaël, également fils d'Abraham. Pour al-Samawʿal, cette comparaison légitime pleinement l'identification des « frères » mentionnés en Dt 18,18 aux Ismaélites, et non aux seuls Israélites. D'autant plus, selon lui, qu'aucune figure prophétique Israélite ne semble correspondre au profil évoqué dans le verset, ce qui renforce encore pour lui la pertinence de l'application à Muḥammad, descendant d'Ismaël dans les traditions musulmanes. À partir de là, al-Biqāʿī continuera de citer al-Samawʿal al-Maghribī qui s'appuie cette fois sur un autre verset central dans les débats interreligieux, tant médiévaux que contemporains : Genèse 17,20. Ce verset affirme qu'Ismaël sera béni, fécond et qu'« une grande nation » sortira de lui[386]. Les réceptions

[384] F. BROWN, S. DRIVER, C. BRIGGS, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, 5e éd., Peabody, Hendrickson Publishers, 2000, p. 26.

[385] En arabe, c'est plus complexe pour désigner le mot « cousin ». Ce n'est pas le mot « *akh* » (frère) qui est utilisé, mais plutôt le mot « *ibn* » (fils), suivi du lien familial exact, comme « *ibn ʿamm* » pour le cousin paternel. Le mot *akh*, quant à lui, signifie en principe « frère », bien qu'il puisse, dans certains contextes élargis, être employé de manière figurée pour désigner un ami intime ou un compagnon proche (cf. M. IBN MANẒŪR, *Lisān al-ʿArab*, éd. ʿA. LAYLĀJĪ et al., t. 14, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1993, 3e éd, p. 14.). On pourrait, dans ce sens élargi, envisager qu'il s'ouvre à la signification de « cousin », même si ce n'est pas l'usage linguistique standard. Quoi qu'il en soit, l'emploi du mot *frère* chez al-Biqā'ī comme chez Samawʿal al-Maghribī (lui-même hébraïsant) peut s'expliquer par la relation entre Isaac et Ismaël, qui sont effectivement frères. Par extension, leurs descendants peuvent également être désignés comme frères dans une logique de continuité généalogique élargie.

[386] Parmi les réceptions du verset, il convient de signaler une variante interprétative proposée par Abū Ḥayyān al-Andalusī. Ce dernier cite Gn 17,20 sous la forme suivante : « Quant à ce prophète, alors assurément, je l'ai beaucoup, beaucoup béni, et je le réserverai à une grande nation. » Je parle ici de *variante interprétative* car cette

musulmanes souvent lues en parallèle avec d'autres passages bibliques tels que Gn 16,12[387] et 21,13[388], pour soutenir l'idée que la « grande nation » promise correspondrait à la communauté islamique issue de Muḥammad, descendant d'Ismaël. Or, cette lecture ne saurait être considérée comme l'apanage exclusif des réceptions musulmanes. Plusieurs exégètes juifs médiévaux ont, eux aussi, discerné dans Gn 17,20, ainsi que dans ses versants connexes, l'expression d'une promesse particulière adressée à Ismaël. Parmi ces voix, on peut citer Sa'adia Gaon[389], Ḥananel ben Ḥoushiel[390], Avraham ben Maïmon[391] ou encore Baḥya ben Acher[392]. Tous reconnaissent dans ce verset la trace d'un destin singulier réservé à la lignée Ismaélite, ce qui témoigne, sinon d'une interprétation commune, du moins d'une convergence herméneutique entre certains courants juifs et musulmans. Dans son commentaire, Baḥya ben Acher rapporte les propos de Ḥananel ben Ḥoushiel, qui s'exprime ainsi :

> « D'après nos archives historiques, cette prophétie s'est réalisée après un délai de 2333 ans. [Abraham a été circoncis en l'an 2047, selon le Seder hadorot, et la foi Muḥammadienne est née en l'an 4384, soit exactement 2333 ans plus tard]. Ce retard n'est pas dû aux péchés des premiers Ismaélites. Ils attendaient avec impatience l'accomplissement de cette prophétie depuis toutes ces années. En revanche, nous avons perdu notre indépendance à cause de nos péchés. D.ieu avait fixé un temps de 1305 ans (selon Daniel) jusqu'à ce que notre rédempteur vienne. Nous devons certainement continuer à nous réjouir de notre glorieuse destinée et ne pas désespérer si les Ismaélites n'ont pas désespéré après plus de 2000 ans[393]. »

---

reformulation suit immédiatement Dt 18,18, qui mentionne explicitement un « prophète ». Ainsi, Abū Ḥayyān semble avoir réinterprété Gn 17,20 en y insérant la figure du prophète – absente du texte biblique d'origine – en lieu et place d'Ismaël, de manière à souligner que ce prophète attendu serait un descendant d'Ismaël (cf. M. ABŪ ḤAYYĀN AL-ANDALUSĪ, *al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr*, t.5, Beyrouth, Dār al-Fikr, 2000, p. 194.).

[387] Ibn Kathīr rapporte par ailleurs une version alternative du passage, qui modifie la formulation de : « Véritable âne sauvage, cet homme ! Sa main contre tous, la main de tous contre lui, à la face de tous ses frères, il demeure » en : « Le fils d'Ismaël aura sa main contre toutes les nations, et toutes les nations seront à sa main, et il habitera dans les lieux de ses frères » (cf. I. IBN KATHĪR, *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, éd. M. Dīb Mastū et al., t. 6, Le Caire, Dār Ibn Kathīr, s. d, p. 265.). Cette variante met clairement en avant, en parallèle avec Gn 17,20, l'idée d'une grandeur future de la nation issue d'Ismaël, interprétée ici par lui comme la nation islamique face aux autres peuples. On note également la suppression de l'image de « l'âne sauvage », perçue dans certaines réceptions chrétiennes comme fortement péjorative. Cette omission semble marquer une volonté herméneutique de réhabiliter la figure d'Ismaël et de revaloriser sa descendance dans une perspective apologétique islamique.

[388] Al-Māwardī semble préférer se référer à ce verset plutôt qu'à Gn 17,20, sans en expliciter la raison (cf. H. AL-MĀWARDĪ Abū, *al-Nukat wa-l-ʿuyūn*. *Tafsīr al-Māwardī*, p. 368.). Il est toutefois possible qu'il cherche à mettre en avant davantage le lien avec le personnage d'Agar, puisque Gn 21,13 souligne que c'est par « le fils de la servante », autrement dit Agar, que sortira une grande nation.

[389] M. FRIEDMAN, « Abraham Maimonides on Reclaiming Judaism's Lost "Perfection" from the "Imperfection" of Islam », dans Ehud KRINIS, Nabih BASHIR (éds.), dans *Polemical and Exegetical Polarities in Medieval Jewish Cultures: Studies in Honour of Daniel J. Lasker*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 194.

[390] « *Rabbeinu Ḥananel on Genesis 17:20* », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Rabbeinu_Chananel_on_Genesis.17.20.1?lang=bi.

[391] M. FRIEDMAN, « Abraham Maimonides on Reclaiming Judaism's Lost "Perfection" from the "Imperfection" of Islam », p. 189-190.

[392] « *Rabbeinu Baḥya on Genesis 17:20* », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Rabbeinu_Bahya%2C_Bereshit.17.20.2?lang=bi.

[393] « *Rabbeinu Ḥananel on Genesis 17:20* », traduit depuis le site : https://www.deepl.com/fr/translator.

Ce passage laisse entrevoir un geste théologique : Ḥananel semble reprendre les éléments du commentaire de Sa'adia Gaon, qu'il insère dans une vision d'ensemble orientée vers l'histoire du salut juif en explicitant d'autant plus les Ismaélites, et donc, les musulmans[394]. Dans un de mes travaux antérieurs, j'avais proposé la lecture suivante : « [d]ans ce passage, Chananel reconnaît l'islam comme l'accomplissement de la bénédiction et de la promesse faite à Ismaël. Toutefois, il s'appuie sur cette reconnaissance pour refaçonner sa propre théologie, offrant un message d'espoir au peuple juif : de la même manière que les Ismaélites ont attendu patiemment la réalisation de leur promesse divine, les Juifs doivent conserver leur foi en leur propre rédemption à venir. » Il est permis de penser que ces interprétations juives ont, en retour, nourri certaines lectures musulmanes de Gn 17,20, ou inversement.

Par ailleurs, une des conclusions auxquelles je suis parvenu, à l'issue de l'analyse menée dans le cadre du cours *Exégèse de l'Ancien Testament I (littérature narrative)*, était de dire que l'absence relative d'intertextualité dans le reste de la Bible hébraïque a offert un terreau fertile aux interprétations musulmanes du rôle d'Ismaël, notamment en ce qui concerne son statut de figure fondatrice et la promesse d'une grande nation[395]. Les traditions chrétiennes médiévales, quoique généralement hostiles dans leur ton, ne sont pas demeurées étrangères à cette dynamique. Elles reconnaissent, elles aussi, dans l'essor de l'islam l'expression de cette grande nation annoncée à Ismaël – tout en en proposant une lecture négative[396]. Et dans cette même logique, l'un des apports les plus singuliers de Samawʾal al-Maghribī réside dans son recours à un procédé herméneutique issu directement de l'exégèse juive, mais qui n'a jamais été mobilisé, me semble-t-il, par les réceptions musulmanes antérieures : la *guématrie* (en arabe : *ḥisāb al-jummal*), ou l'interprétation numérique des lettres de l'alphabet hébraïque[397]. Cette méthode,

[394] Sa'adia Gaon souligne en effet des éléments de datation précis concernant l'accomplissement de Genèse 17,20, mais il ne va ni nommer explicitement l'islam, ni développer en quoi cette prophétie serait réalisée par celui-ci.
[395] T. SÖNMEZ, *Exégèse de l'Ancien Testament I (littérature narrative)* (LTHEO2211), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2024, p. 15-17.).
[396] Elles s'appuient plus particulièrement sur Gn 16,12. À titre d'exemple, le livre des Points Essentiels de Jean Bar Penkaye fait référence à deux reprises à Gn 16,12. Ce verset lui permet, d'une part, de souligner que les Arabes domineront « tout », offrant ainsi une interprétation plus négative et écartant l'aspect de bénédiction présent dans Gn 17,20, et d'autre part, de montrer leur anéantissement par le même verse (cf. M. PENN, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland, University of California Press, 2015, p. 89 ; 107.).
[397] La guématrie a également été utilisée par des auteurs musulmans, en s'appuyant sur les lettres de l'alphabet arabe selon l'ordre abjad, un classement ancien issu des alphabets sémitiques, distinct de l'ordre alphabétique arabe moderne. Elle a servi dans divers contextes : poésie, ésotérisme ou numérologie simple. L'un des exemples les plus connus est la valeur 786 attribuée à la basmala, bien que cet usage soit controversé parmi les musulmans eux-mêmes. La guématrie se retrouve également dans le Nouveau Testament, comme dans la généalogie du Christ en Matthieu, structurée autour du chiffre 14, valeur numérique de David (דָּוִד), soulignant l'identité messianique de Jésus. De même, pour citer un autre exemple, en Apocalypse 13,18, la lecture la plus connue à propos du 666, sans pourtant être la plus convaincante, associe le nombre à Néron César, via la translittération en hébreu *Neron Kaisar* (נרון קסר).

fréquemment utilisée dans le judaïsme médiéval pour appuyer ou suggérer des liens prophétiques, trouve un exemple emblématique chez le rabbin Baʿal ha-Turim, qui identifie le prophète annoncé en Dt 18,18 à Jérémie par le biais de la valeur numérique équivalente de leurs noms[398]. C'est dans cette veine que s'inscrit l'analyse de Samawʾal, rapportée par al-Biqāʿī, à propos donc de Gn 17,20 :

> « Quant à Ismaël, j'ai accepté ton invocation, voici je l'ai béni et je le rendrai fécond, et je le multiplierai [sa descendance] très abondamment… » (15§)
> Et de préciser : « Très abondamment (*jiddan jiddan*) en hébreu se traduit par *bimad mad*. Si l'on additionne les lettres de ces deux mots selon leur valeur numérique, on obtient [le chiffre] de nonante-deux. Ce nombre correspond à la valeur numérique des lettres du nom de Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui. Cela signifie qu'il est désigné nécessairement [par cette prophétie], puisqu'elle annonce la multiplication [des descendants] d'Ismaël – que la paix soit sur lui. Or, parmi ses descendants, nul autre que Muḥammad n'a vu sa postérité s'accroître par Dieu, et dont le nom correspond à cette valeur numérique. » (…) (16§)

L'idée centrale repose ainsi sur une équivalence numérique : les lettres hébraïques composant l'expression « très abondamment » ou « beaucoup, beaucoup » (*bi-me'od me'od*), possèdent la même valeur gématrique, soit 92, que celles du nom Muḥammad. Dès lors, celui qui incarne pour lui et al-Biqāʿī l'accomplissement ultime de cette postérité, à savoir le prophète Muḥammad, se trouve cryptiquement désigné par le texte biblique lui-même.

ב (Beth) = 2	מ (Mem) = 40
מ (Mem) = 40	ח (Ḥet) = 8
א (Aleph) = 1	מ (Mem) = 40
ד (Dalet) = 4	ד (Dalet) = 4
מ (Mem) = 40	Pour une valeur numérique totale de 92
א (Aleph) = 1	
ד (Dalet) = 4 } = x2	
Pour une valeur numérique totale de 92	

Par ailleurs, la guématrie constitue une méthode herméneutique d'appoint, présente également chez certains juifs convertis au christianisme. Il semble, en effet, que nombre d'apostats juifs aient eu recours aux outils interprétatifs issus de leur tradition d'origine pour relire, à la lumière de leur nouvelle foi, les textes qu'ils considéraient autrefois comme

[398] « Kitzur Ba'al HaTourim on Deuteronomy 18:18 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Kitzur_Ba'al_HaTurim_on_Deuteronomy.18.18.1?lang=bi&with=all&lang2=bi. | Voir note 346.

principaux. Ce phénomène témoigne d'une forme de continuité herméneutique, où les schèmes exégétiques du judaïsme médiéval sont reconduits dans un nouveau cadre théologique.

Il ne s'agit pas ici de porter un jugement de valeur sur la légitimité ou la pertinence intrinsèque de cette méthode, mais plutôt de souligner l'orientation spécifique qu'elle prend dans le cas étudié. En effet, là où les lectures antérieures, mais aussi postérieures de Gn 17,20 mettaient principalement l'accent sur l'annonce d'une « grande nation » issue d'Ismaël, al-Biqāʿī, en s'appuyant sur l'interprétation de Samawʿal, choisit de centrer son propos non plus sur la dimension collective, mais sur la désignation d'une figure individuelle[399] : le prophète Muḥammad. Cette focalisation sur la personne plutôt que sur la nation s'accorde davantage, par ailleurs, avec l'esprit du verset coranique Q.7,157, qui évoque explicitement un messager-prophète annoncé dans les Écritures antérieures. Cette nation Ismaélite sera un plus accentué dans la seconde partie de son commentaire sur la présence de Muḥammad dans l'Évangile.

Aussi, il convient de souligner un élément à tonalité nettement antijudaïque dans le passage suivant :

> Il ajouta : « Cela fut caché, car s'il avait été clairement mentionné, les juifs l'auraient modifié ou effacé de la Torah, comme ils l'ont déjà fait [pour d'autres passages]. (16§)

Ce propos suggère, de manière implicite, mais assez transparente, que le nom de Muḥammad aurait dû apparaître explicitement dans le texte biblique. Or, cette mention aurait été volontairement cachée – voire préservée de manière divine, ce que le contexte laisse entendre sans l'énoncer formellement – afin d'éviter qu'elle ne soit effacée ou falsifiée par les autorités juives, comme cela aurait été le cas pour d'autres versets. Ainsi, chez al-Samawʾal al-Maghribī, et par ricochet chez al-Biqāʿī qui le cite avec approbation, se déploie une lecture polémique : la falsification de la Torah par les Juifs était non seulement connue, mais anticipée, de sorte que la vérité concernant le nom du prophète aurait été préservée par des moyens indirects et cryptés. La guématrie devient finalement ici l'outil permettant de dévoiler ce que le texte toraïque, selon eux, ne pouvait plus exprimer explicitement. Cela renforce d'autant plus, chez al-Biqāʿī, l'idée d'une falsification des textes bibliques – une falsification comme nous l'avons vu qu'il considère certes comme partielle et minoritaire, mais néanmoins suffisante pour établir une distinction nette entre la révélation coranique et les Écritures précédentes, et pour justifier un rapport polémique supplémentaire à l'égard des personnes de confession juive. Ce faisant, il justifie l'écart méthodologique que constitue le recours à une lecture implicite : sa méthode,

[399] Cela ne signifie pas que le thème de la nation soit sans importance pour lui ; au contraire, comme on le verra dans ses citations des évangiles, cette thématique occupe une place significative. Toutefois, dans le cas présent, il semble accorder davantage d'importance à la personne de Muḥammad qu'à la nation qui l'accompagne.

habituellement fondée sur l'explicitation des versets clairs (*muḥkam*) ne pouvant être mobilisée dans ce cas précis, laisse transparaître une tension méthodologique significative. Le recours à la guématrie peut apparaître alors comme une solution compensatoire face à une difficulté exégétique qu'il ne peut entièrement résoudre dans le cadre de son approche habituelle.

Notons par ailleurs que Maïmonide lui-même avait déjà pris position à l'encontre de cette lecture gématrique dans son *Épître au Yémen*, où il qualifie explicitement Samawʾal al-Maghribī de « criminel », en raison de sa trahison perçue à l'égard du judaïsme. Cette réponse est intéressante à plus d'un titre, et l'on peut en dégager deux éléments principaux. Premièrement, Maïmonide ne rejette pas la méthode de la guématrie en tant que telle ; il ne conteste pas la légitimité du procédé, mais bien la validité de son application ici. Son argumentation repose sur un renversement particulier : il s'appuie non pas sur une source rabbinique, mais sur un verset coranique (Q.61,6) dans lequel Jésus annoncerait la venue d'un prophète nommé *Aḥmad*. Maïmonide en déduit que si le Coran affirme que le nom *Aḥmad* (et non *Muḥammad*) devait être mentionné dans les Écritures antérieures, alors toute tentative de faire correspondre *bi-meʾod meʾod* à *Muḥammad* via la guématrie serait, de facto, invalide. *Aḥmad* possède en effet une valeur numérique différente de 92, rendant impossible l'identification gématrique proposée par Samawʾal[400]. Ce glissement d'un cadre biblique vers une autorité coranique souligne une tension fondamentale entre les systèmes herméneutiques juif et musulman. Il révèle également une certaine confusion chez Maïmonide lui-même, car le verset coranique en question (Q.61,6) met en scène une déclaration attribuée à Jésus – et se réfère donc plutôt à une tradition évangélique qu'au texte de la Torah. En réalité, c'est Q.7,157 qui évoque la présence d'un nom prophétique dans « la Torah et l'Évangile », mais sans mentionner explicitement ni *Muḥammad* ni *Aḥmad*. Deuxièmement, on ne trouve chez al-Biqāʿī aucune réponse explicite à cette critique maïmonidienne. Il est probable que l'*Épître au Yémen* de Maïmonide, bien que largement diffusée parmi les communautés juives du monde arabe – notamment au Yémen – n'ait pas eu la même résonance dans les milieux savants musulmans. Son argumentation, tout en étant bien connue des cercles juifs, n'a peut-être tout simplement pas été reçue ou discutée par les exégètes musulmans contemporains d'al-Biqāʿī.

Au bout du compte, ces glissements herméneutiques de Dt 18,18 vers Gn 17,20 sont habiles, dans la mesure où ils permettent de relier le premier au dernier livre de la Torah, tout en soutenant l'idée que l'expression « d'entre leurs frères » désignerait les Ismaélites, lesquels auraient donc attendu, selon cette lecture, le prophète de l'islam. Et même, comprendre

[400] J'ai calculé la valeur numérique du nom Aḥmad (أحمد) : elle est de 53 !

l'analogie avec Dt 2,4 est intéressant, mais cela implique aussi, à mon sens, une volonté de répondre à une problématique théologique. Si Dt 2,4 parle des fils d'Ésaü comme des « frères » des fils d'Israël, c'est parce qu'Ésaü est, au sens littéral, le frère de Jacob – lequel est identifié à Israël – tous deux étant fils d'Isaac. En ce sens, l'application de cette formule aux fils d'Ismaël, en tant que « frères » des fils d'Israël, pose une difficulté contextuelle propre au Deutéronome[401], bien que, comme nous l'avons dit, cette interprétation ait été développée pour répondre à une problématique théologique[402]. En effet, les fils d'Ismaël ne sont pas, à proprement parler, des frères directs, mais plutôt des arrière-cousins, Ismaël étant le demi-frère d'Isaac, ce qui ferait donc de lui l'oncle de Jacob. Mais il est vrai que, dans un rapport théologique musulman d'équivalence basé sur la Genèse, un lien se fait entre Jacob et Ismaël, notamment du fait que ce dernier, comme on le sait, est appelé à engendrer douze princes, ce qui établit aussi un parallèle avec Jacob (Israël) et ses douze enfants. En ce sens, l'ouverture à une lecture Ismaélite est intéressante, dans la mesure où la Torah – et plus largement la Bible hébraïque – ne parle plus des Ismaélites après Gn 25,18. Établir une correspondance entre le premier et le dernier livre de la Torah permettrait ainsi de « boucler la boucle » d'une manière interprétative concordiste musulmane, quitte à sortir du cadre contextuel propre au Deutéronome, qui semble exclure – à l'exception des fils d'Ésaü – un rapport très intime et propre aux Israélites des mots « frères ». Après, disons que cette approche peut ouvrir la voie à des interrogations exégétiques nouvelles, notamment narratives et historico-critiques. On pourrait ainsi envisager Dt 18,18 comme un appel à reconnaître un prophète surgissant non seulement parmi les frères d'Israël, mais aussi potentiellement parmi les fils d'Ésaü, les Ismaélites, voire d'autres lignées abrahamiques[403].

Al-Biqāʿī établit également un lien supplémentaire entre Ismaël, Abraham et la figure de Muḥammad, cette fois dans un cadre explicitement géographique, en s'appuyant sur Dt 33, 2-3. Si l'enjeu théologique des nations qui suivront la nation Ismaélite est développé plus loin (cf. *La nation Ismaélite annoncée : de la Torah à l'Évangile selon Matthieu*, p. 114.), il convient ici de se concentrer sur un autre élément du passage : la région de Paran, mentionnée dans ce verset.

---

[401] On a souvent tendance à opposer le Deutéronome, perçu comme établissant des rapports plus exclusifs, à la Genèse, qui proposerait des relations plus inclusives, notamment dans les passages relatifs à Ismaël. Dans cette perspective, les Édomites, par exemple, sont décrits dans le Deutéronome en des termes particulièrement négatifs.
[402] À l'instar de celui opéré par Augustin pour peu que les lectrices et lecteurs suivent attentivement mes chères notes de bas de page.
[403] Ainsi, le chapitre 18 pourrait potentiellement ouvrir un cadre inclusif au sein d'un livre généralement perçu comme exclusif. Il ne s'agit pas ici de trancher sur la validité de cette hypothèse, mais le simple fait de poser la question permet d'envisager de nouveaux approfondissements. Il serait peut-être intéressant d'aborder cette perspective dans une approche diachronique, en considérant le chapitre 18 comme un passage à part, possiblement distinct dans sa tonalité ou sa fonction.

> Notre Seigneur est venu du Sinaï et il a resplendi pour nous du mont de Séir, et il est apparu pour nous d'une montagne de (…) – et dans une version – des montagnes de Paran (…)

La région de Paran, dans la Bible, désigne une zone désertique dont la localisation exacte demeure incertaine. Elle semble recouvrir une vaste région aride au nord-est du Sinaï, que le texte biblique identifie[404], dans Gn 21,21, comme le lieu où Hagar et Ismaël s'installent après leur expulsion. Dès lors, Paran devient dans l'imaginaire biblique un espace Ismaélite. Cette identification a été rapidement reprise et amplifiée par les auteurs musulmans. Certains, comme ʿAlī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī, opèrent un lien direct entre Gn 21,21 (lieu d'établissement d'Ismaël) et Dt 33, 2-3, pour affirmer que Paran renvoie en réalité à La Mecque[405]. Al-Biqāʿī adopte pleinement cette lecture et la reprend à plusieurs reprises dans ses commentaires[406]. Dans son exégèse de Q.2,211, il cite de nouveau le verset deutéronomique et propose une lecture typologique tripartite, dans laquelle chaque lieu mentionné renvoie à un prophète majeur : Le Sinaï est associé à Moïse, en tant que lieu de la révélation mosaïque, Séïr est associé à Jésus, Paran, enfin, est interprété comme renvoyant à Muḥammad, en tant que prophète de La Mecque[407]. Ce schéma permet à al-Biqāʿī de situer Muḥammad dans la continuité prophétique abrahamique, au même titre que Moïse et Jésus. Cette interprétation reflète une lecture inversée et symétrique de celle que l'on retrouve dans l'exégèse de sourate 95 (*At-Tīn*). Des auteurs comme Ibn Kathīr y interprètent les trois symboles – *l'olivier*, *le mont Sinaï et la cité sûre* – comme correspondant respectivement à Jésus (mont des Oliviers), et à Moïse (Sinaï), tandis que *cette cité sûre* désignerait La Mecque, et donc Muḥammad[408]. Al-Biqāʿī opère ici un renversement intertextuel, en appliquant à la Torah la logique typologique que le Coran applique à lui-même. En rattachant Paran à La Mecque, al-Biqāʿī ne se contente pas d'ancrer géographiquement Muḥammad dans une prophétie biblique : il l'inscrit dans une lignée prophétique, aux côtés des grandes figures scripturaires reconnues.

Cette lecture renforce ainsi la cohérence de son projet exégétique : démontrer que la mission de Muḥammad, loin d'être une rupture, constitue l'aboutissement de la tradition abrahamique prophétique.

---

[404] P.M. BOGAERT (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 974.
[405] R. EBIED, D. THOMAS (éds), *The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī*, p. 343.
[406] Étant donné que Samawʾal reprenait également cet argumentaire, Maïmonide y répondit simplement qu'il s'agissait d'un fait passé, et non d'une prophétie.
[407] B. AL-BIQĀʾĪ, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t. 3, p. 186-187.
[408] I. IBN KATHĪR, *Sahîh Tafsîr ibn Kathîr : L'authentique de l'Exégèse du Coran sublime*, t. 5, Paris, Al-Haramayn, 2021, p. 588-589.

C. « Un prophète semblable à moi » : Moïse et Muḥammad comme législateurs

Pour al-Biqāʿī, le prophète semblable à Moïse annoncé en Dt 18,18 ne peut être que Muḥammad, un prophète législateur par excellence. Il déclare ainsi :

> Or, les attributs les plus distinctifs de Moïse – que la paix soit sur lui – sont la mission [prophétique] et le livre doté d'une loi souveraine. Après lui, nul n'est apparu avec ces mêmes qualités, car Jésus – que la paix soit sur lui – n'a abrogé de la loi de Moïse que quelques lois. (…) (8§)

Pour al-Biqāʿī, l'élément décisif dans l'analogie avec Moïse réside donc dans la capacité à apporter une législation autonome et complète. C'est à ce titre que Muḥammad est, selon lui, celui qui correspond le plus parfaitement à la prophétie mosaïque annoncée en Dt 18. Il ne s'agit pas seulement d'une suite prophétique, mais d'un accomplissement structurel, dans la mesure où la mission de Muḥammad introduit une nouvelle loi souveraine (*sharīʿa*), c'est-à-dire autonome, comparable à celle que Moïse transmit aux Enfants d'Israël. Cette lecture contraste avec certaines interprétations juives médiévales qui insistaient au contraire comme nous l'avons vu sur le caractère collectif et institutionnel de la prophétie évoquée dans le verset. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que des lectures musulmanes semblent également avoir suivi cette orientation. Ainsi, Ibn Taymiyya, tout en défendant l'opinion selon laquelle il s'agirait de Muḥammad, mentionne d'autres avis (parmi ceux qui soutiennent qu'il s'agit *aussi* de Muḥammad) selon lesquels le verset désignerait en réalité une catégorie prophétique, un nom collectif désignant les prophètes venus après Moïse[409]. Al-Biqāʿī, quant à lui, écarte cette pluralité et recentre le sens du verset autour de l'unicité prophétique de Muḥammad, précisément parce qu'il remplit la condition essentielle : l'instauration d'une loi autonome, indépendante de la Loi mosaïque. De même que la Torah fut donnée à Moïse comme base normative pour les Israélites, la Révélation coranique est, selon al-Biqāʿī, donnée à Muḥammad pour constituer la loi universelle de la communauté islamique. Le Coran, en son sens, ne se contente pas de confirmer les messages précédents : il les allège, les clarifie et les parachève. Ainsi, pour al-Biqāʿī, la typologie mosaïque ne se comprend pleinement qu'à travers le double rôle prophétique et législatif, rôle qu'aucun autre prophète, pas même Jésus selon lui, n'a exercé dans la même mesure. Cette analogie structurelle entre Moïse et Muḥammad constitue le fondement même de sa lecture exclusive du verset.

Ce caractère exclusif se manifeste dans la manière dont al-Biqāʿī oppose son interprétation à celles proposées par les traditions juive et chrétienne. Pour illustrer l'interprétation juive, il convoque à nouveau la figure de Samawʿal ibn Yaḥyā al-Maghribī qui, comme on le sait, rejette

[409] IBN TAYMIYYA, *al-Nubuwwāt*, éd. ʿA. AL-ṬUWAYJĀN, t. 2, Riyad, Aḍwāʾ al-Salaf, 2000, p. 668.

l'identification de ce verset avec le prophète Samuel. Le récit qu'il rapporte est pour le moins étonnant (11§). Dans un rêve, Samawʿal se voit rencontrer Samuel en personne. Le prophète lui tend un livre contenant la fameuse prophétie. Samawʾal, visiblement ému, le salue comme « prophète de Dieu ». Mais la réaction de Samuel est cinglante. « Dieu aurait-il réservé cela pour moi ? », répond-il avec colère, avant d'interroger la pertinence des démonstrations intellectuelles que Samawʿal avait utilisées jusqu'alors. L'échange se poursuit, et Samuel lui révèle : la prophétie concerne celui qui s'est manifesté à Paran sur les montagnes de La Mecque.

Ce récit de rêve mérite qu'on s'y arrête. Par sa mise en scène, il désoriente notre sensibilité moderne. Il s'agit ici d'un dialogue nocturne entre un converti et une figure biblique, où le message ne vient par ailleurs, contrairement aux songes bibliques, ni de Dieu ni d'un ange, mais d'un prophète déjà entré dans l'histoire[410]. Comprenons que, dans des traditions juives et musulmanes, le rêve peut être le vecteur d'un certain message spirituel[411]. La littérature rabbinique, notamment le Talmud de Babylone (Berakhot 55a-57b), mentionne des figures bibliques apparaissant en songe et dont la présence constitue un présage, à titre d'exemples : David symbolise la piété, Salomon la sagesse[412]. Certains rêves ne sont que les « résidus du jour »[413], mais d'autres peuvent être, selon d'autres propos rabbiniques, un « soixantième de prophétie »[414]. Dans ce cadre, comprenons que le rêve, ici, ne fait pas foi en soi ici pour al-Samawʿal par le seul fait que cela soit un rêve « prophétique ». Il sert essentiellement de dispositif narratif : une scène symbolique, presque théâtrale, où le converti dialogue avec son passé religieux. Le fait que Samuel, et non un autre comme Josué[415], soit choisi comme

[410] Pour le dire autrement, le rêve est compris, dans les textes bibliques, comme un des moyens de communication divine. Le premier exemple en est l'épisode où Dieu s'adresse à Abimélek au sujet de Sara et Abraham (Gn 20,3–7). On pourra se référer au tableau établi par Laura Quick, qui recense l'ensemble des récits de rêves, d'Abimélek à Daniel (cf. L. QUICK, « Dream Accounts in the Hebrew Bible and Ancient Jewish Literature », dans *Currents in Biblical Research*, t. 17, n° 1, 2018, p. 1-40 (p. 4)), [La pagination indiquée suit le fichier PDF, et non celle affichée sur le site d'Oxford, qui ne correspond pas au document téléchargeable].

[411] Le rêve revêtant une grande importance dans le texte biblique, Philip S. Alexander souligne que les rabbins ont, en conséquence, intégré l'oniromancie comme un moyen d'étude. Cette pratique reste toutefois marquée par une certaine ambivalence, car tout rêve n'est pas nécessairement une révélation ni d'origine divine (cf. P. ALEXANDER, « Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context », dans *Journal of Jewish Studies*, t. 46, n° 1-2, 1995, p. 230-248 (p. 236 ; 244).). Les traditions musulmanes ont également développé tout un corpus onirique, comprenant les rêves comme porteurs de sens et susceptibles de transmettre des messages significatifs (voir l'article : P. LORY, « L'interprétation des rêves dans la culture musulmane », dans *Le mythe : pratiques, récits, théories*, Paris, Economica - Anthropos, 2004, p. 95-105.).

[412] *Ibid.*, p. 237. | On retrouve cette idée dans la liste des *omina*, comprise comme étant un lexique visant à interpréter les éléments des rêves, en l'occurrence ici, à travers deux figures bibliques (cf. *Ibid.*). Voir également : A. KRISTIANPOLLER, *Les rêves et leur interprétation dans le Talmud* (*Les dix paroles*), Lagrasse, Verdier, 2017, traduit de l'allemand par L. Caussarieu, p. 117-118.

[413] P. ALEXANDER, « Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context », p. 231.

[414] *Ibid.*, p. 236.

[415] Plusieurs réceptions musulmanes rappellent à plusieurs reprises que, selon ce qu'elles identifient comme étant la « position juive » (ou « une des positions ») concernant Dt 18,18, le prophète annoncé y serait Josué. Cette

interlocuteur n'est pas anodin : ils portent tous les deux le même nom, une façon pour Samawʿal de se parler à lui-même, mais à travers l'autorité d'un prophète. On est loin d'une simple citation exégétique. Ce qui est en jeu ici, c'est un récit apologétique construit, où le rêve, tout en restant un outil d'argumentation, devient un théâtre intérieur de conversion.

La scène se prolonge. Après avoir évoqué la figure prophétique à venir « sur les montagnes de Paran »[416], le personnage de Samuel poursuit :

> Puis il [Samuel] ajouta : « Ne savais-tu donc pas que Dieu ne m'a pas envoyé pour abolir quoi que ce soit de la Torah, mais seulement pour leur rappeler [ses préceptes], en raviver les lois, et les délivrer des Philistins ? » J'ai dit : « En effet, ô prophète de Dieu ! » Il a répondu : « Alors, quelle nécessité auraient-ils que leur Seigneur leur recommande de suivre quelqu'un qui n'a ni abrogé leur religion ni modifié leur loi ? Les as-tu vus avoir besoin qu'Il leur recommande d'accepter la prophétie de Daniel, de Jérémie ou d'Ézéchiel. » J'ai répondu : « Non, par ma vie ! » Il a alors pris le livre de ma main et s'en est allé en colère. J'ai été terrifié par sa colère, secoué par son exhortation, et je me suis réveillé, effrayé. (11§)

Ce passage mérite d'abord l'attention par le ton employé. L'indignation de Samuel, exprimée par une colère soudaine, traduit l'idée que la mauvaise interprétation en question est inacceptable au regard de la tradition prophétique. Le fait que Samuel reprenne le livre des mains de Samawʿal suggère symboliquement qu'il refuse que la Torah (dans laquelle figure Dt 18,18) soit laissée entre les mains de celui qui en ferait une mauvaise lecture. Le geste est fort : il traduit une disqualification interprétative. On peut également lire ici une reprise des discours traditionnels antijudaïques, qui présentent les Juifs comme ceux ayant provoqué la colère divine. Ici, c'est un prophète juif, Samuel, qui se met en colère contre l'un des siens, au profit d'une reconnaissance implicite d'une autre voie prophétique. Samawʿal fait ainsi parler Samuel, lequel se désavouent des interprétations juives, à l'image du Coran (Q.5,116), qui met en scène Jésus désavouant des chrétiens qui l'ont divinisé, lui et sa mère.

---

lecture est rapportée notamment par Ibn Taymiyya (cf. IBN TAYMIYYA, *al-Nubuwwāt*, t.2, p. 668.) et par Ibn Qayyim al-Jawziyya, mais qui cite lui aussi des positions visant Samuel (Ibn Qayyim al-Jawziyya (cf. J. IBN QAYYIM, *Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, éd. ʿU. ḌAMĪRIYYA, Beyrouth – Riyad, Dār Ibn Ḥazm / Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 2019, 4e éd., p. 121). Ce dernier complète son argumentaire à propos de l'expression « d'entre leurs frères », qu'il interprète comme une référence aux Ismaélites, en s'appuyant sur Dt 34,10, où il est précisé qu'« il ne s'est plus levé de prophète comme Moïse ». Selon lui, cela implique que le prophète annoncé ne peut être issu du peuple d'Israël lui-même (car cela contredirait ce verset), mais doit être recherché parmi ses « frères », c'est-à-dire à l'extérieur du groupe Israélite (*Ibid.*).
Notre propos concernant Samawʾal est de souligner qu'il privilégie également cette position pour des raisons narratives, même si celle-ci ne surgit pas *ex nihilo* : elle constitue aussi une réponse à une opinion peut-être majoritaire dans son contexte historique et géographique.

[416] Un point que nous avons déjà abordé dans la section précédente.

Par ailleurs, Samawʿal semble construire son récit en s'appuyant sur plusieurs références au Livre de Samuel. Par la parole de Samuel même, il évoque la délivrance des Israélites face aux Philistins, faisant écho à 1 S 7,10, où Samuel intervient dans un contexte de guerre. Il met également en scène un Samuel en colère, ce qui rappelle l'épisode de 1 S 15,11, lorsque le prophète exprime une vive réprobation envers Saül. De surcroît, la structure narrative du passage évoque l'appel nocturne de Samuel par Dieu en 1 S 3 : on y retrouve les motifs du songe, de la réception d'un message prophétique, ainsi que l'angoisse existentielle de celui qui en est le récipiendaire.

Enfin, le cœur de l'argument est formulé de manière explicite dans la bouche de Samuel lui-même : il n'a fait que rappeler la Loi de Moïse, sans la modifier ni l'abroger. L'argument est de dire : qui est mieux que Samuel pour dire si cela concerne Samuel. Ce constat permet à Samawʿal, et donc à Biqāʿī, d'établir un critère de distinction : alors que d'autres prophètes, tels que Daniel, Jérémie ou Ézéchiel, ne furent pas accompagnés d'un renouvellement normatif et n'étaient pas l'objet d'une injonction divine à être suivie. Muḥammad, en revanche, instaure une nouvelle législation. C'est précisément cette transformation juridique, perçue comme l'accomplissement des annonces scripturaires, qui justifierait la recommandation divine de le suivre, et non une simple continuité avec les prophètes précédents.

En plus de son opposition aux interprétations juives identifiant le personnage de Dt 18,18 à Samuel, al-Biqāʿī s'oppose également, de manière implicite, aux lectures chrétiennes qui verraient en ce verset une annonce de Jésus. Toutefois, il développe ici une stratégie argumentative différente de celle utilisée contre l'identification à Samuel. Il écrit :

> Après lui, nul n'est apparu avec ces mêmes qualités, car Jésus – que la paix soit sur lui – n'a abrogé de la loi de Moïse que quelques lois. Et même si l'on supposait à son propos qu'il en a abrogé l'ensemble, en acceptant cette idée, cela ne pourrait pas pour autant le viser, et ce pour deux raisons : la première est qu'il ne fait pas partie des leurs, sauf par l'intermédiaire de sa mère. L'expression appropriée aurait été : « parmi les fils de leurs sœurs », au pluriel. Si l'on cherchait à désigner les ancêtres du côté maternel, le sens figuré serait encore plus éloigné que celui qui s'applique aux fils d'Ismaël, comme mentionné précédemment. Et l'on ne se détourne d'un sens plus proche vers un sens plus éloigné qu'en présence d'une indication [claire] qui écarte ce choix – et Dieu est le plus savant. (8§)

La position d'al-Biqāʿī repose donc sur deux plans : d'une part, l'argument de nature législative, d'autre part, l'argument de filiation. Contrairement à Samuel, qui n'aurait selon lui apporté aucune modification à la Loi mosaïque, Jésus en aurait, quant à lui, modifié certains aspects. Toutefois, précise al-Biqāʿī, cette modification reste partielle, et donc insuffisante pour

justifier une identification au personnage annoncé dans le verset. Il distingue ainsi la réforme partielle opérée par Jésus de l'établissement d'une législation entièrement nouvelle attribuée à Muḥammad.

En outre, même dans l'hypothèse concessive où Jésus aurait abrogé l'ensemble de la loi mosaïque, il ne pourrait pas être concerné par l'annonce, selon al-Biqāʿī, en raison d'un second critère : celui de l'appartenance lignagère. En effet, le verset mentionne « un prophète d'entre leurs frères », interprété par al-Biqāʿī comme désignant les Ismaélites, frères des Israélites. Or, dans la tradition islamique, Jésus n'est lié au peuple d'Israël que par sa mère, Marie, ce qui invaliderait son appartenance au lignage masculin requis par l'expression coranique. Al-Biqāʿī souligne ainsi que, si cette filiation devait être comprise de manière maternelle, l'expression utilisée aurait dû être « parmi les fils de leurs sœurs », ce qui n'est pas le cas dans le texte. Ce raisonnement repose sur un principe herméneutique que nous avons déjà décrit, tiré de Q.3,7 : on ne délaisse pas un sens plus évident au profit d'un sens plus éloigné sans qu'un indice textuel clair ne l'impose.

Ainsi, dans son analyse, al-Biqāʿī se veut combiner une exégèse textuelle précise à une critique théologique des interprétations chrétiennes, tout en intégrant une forme de concession hypothétique destinée à renforcer son propos. Ce positionnement contraste avec les efforts du Nouveau Testament – en particulier dans les évangiles de Matthieu (Mt 1) et de Luc (Lc 3) – qui cherchent à rattacher Jésus à la lignée de David par l'intermédiaire de son père adoptif, Joseph. En insistant sur la nature uniquement maternelle de la filiation de Jésus, al-Biqāʿī montre implicitement que cette tentative d'inscription dans la généalogie davidique ne saurait satisfaire les critères posés par Dt 18,18, du moins dans la lecture qu'il en propose.

Gardons à l'esprit, pour la suite de ce travail, et cela servira de conclusion à ce chapitre, que la clé herméneutique et apologétique fondamentale chez al-Biqāʿī repose essentiellement sur la filiation abrahamique, et plus spécifiquement sur la lignée d'Ismaël. C'est à travers cette généalogie prophétique qu'il articule son argumentaire : elle constitue le point d'ancrage à partir duquel il légitime la figure de Muḥammad comme sceau des prophètes, inscrit dès l'origine dans la continuité de la promesse abrahamique.

CHAPITRE VI : UN COMMENTAIRE INTERTEXTUEL : MUḤAMMAD DANS L'ÉVANGILE

Après avoir convoqué les citations tirées de la Torah, censées annoncer la venue de Muḥammad, al-Biqāʿī élargit sa démonstration en s'appuyant sur les évangiles. C'est un tournant important dans son commentaire : le texte chrétien, selon lui, témoigne plus abondamment encore de la prophétie que la Torah.

> Quant à l'Évangile, les annonces y sont d'autant plus nombreuses, et bon nombre d'entre elles ont déjà été évoquées précédemment, et elles paraissant quasiment explicites dans la sourate An-Nisa (Q.4, 157-158), au récit de son élévation – que la paix soit sur lui. [Ces annonces] figurent également dans l'Évangile selon Matthieu, ainsi que dans d'autres [évangiles], bien que la majeure partie en soit attribuée [à Matthieu] : (21§)

Trois remarques méritent ici notre attention.

Premièrement, al-Biqāʿī affirme que les évangiles offrent davantage de signes que la Torah. Et de fait, il en cite longuement les versets, par laquelle on peut classer selon l'ordre des évangiles : Mt 19,30 ; 20, 1-16 ; 21, 23-46 ; 22, 1-14 ; Mc 11, 27-33 ; 12, 1-12 ; Lc 7, 29-30 ; 14, 16-24 ; 20, 1-19 ; Jn 10, 1-21 ; 15, 22-25. La liste impressionne, et ce n'est pas un hasard. Ce procédé de lister énormément de versets aboutit à ce que l'on pourrait appeler une *stratégie de saturation textuelle*. En multipliant les références, en densifiant son argumentation, al-Biqāʿī ne cherche pas ici à commenter chaque passage en détail, mais à produire un effet cumulatif. Comme s'il voulait convaincre non pas par l'analyse, mais par l'accumulation : à force de signes, l'évidence de la prophétie s'imposerait d'elle-même. Muḥammad serait alors non seulement présent dans l'Évangile, mais enveloppé d'un halo de signes trop nombreux pour être ignorés.

Deuxièmement, il nous renvoie à son commentaire de Q.4,157 qui est le verset qui traite de la crucifixion (ou de la non-crucifixion) de Jésus[417]. Parmi les versets qu'ils citent : Mt 21,9 ; 23,39 ; 24,1-44 ; 25,1-46 ; 26,2-75 ; 27,1-66 ; 28,1-20 ; Mc 13,1-37 ; 14,1-72 ; 15,1-47 ; 16,1-8 ; Lc 21,5-36 ; 22,1-71 ; 23,1-56 ; 24,36-53 ; Jn 11,45-53 ; 12,12-36 ; 13,1-30 ; 14,15-31 ; 15,1-27 ; 16,1-33 ; 17,1-26 ; 18,1-40 ; 19,1-42 ; 20,1-18 ; 21,1-25. Ces passages couvrent de longues narrations situées immédiatement avant et pendant l'épisode de la Passion, incluant les discours eschatologiques, les annonces de la souffrance, et la Passion elle-même[418]. L'Évangile

[417] Son commentaire de Q.4,157 comprend cette référence bibliographique : B. AL-BIQĀ'Ī, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t.5, p. 464-497.

[418] Quant à son interprétation de la Passion, pour résumer brièvement, al-Biqā'ī adopte la position majoritaire, voire quasi unanime, de l'exégèse sunnite classique. Il prend au pied de la lettre la déclaration coranique « ils ne l'ont ni tué, ni crucifié » (Q.4,157), qu'il interprète comme une négation explicite de la crucifixion, et par

de Jean constitue peut-être une exception en ce qu'il anticipe très tôt la Passion. Al-Biqāʿī débute donc ses citations dès le récit du complot qui suit la résurrection de Lazare (Jn 11,45-53). Parmi ces références, al-Biqāʿī affirme que certaines contiennent l'annonce de la venue de Muḥammad, sous les appellations de « paraclet » (*al-fāriqlīṭ*) et de « chef » (*arkūn*)[419], que nous traiterons plus en détail dans la sous-section intitulée « Muḥammad comme paraclet ». Ainsi, la démonstration biblique visant à prouver la mission prophétique de Muḥammad repose dans son commentaire de Q.4,157 exclusivement sur l'Évangile selon Jean.

Troisièmement, on retrouve ici la démarche récurrente d'al-Biqāʿī lorsqu'il cite les évangiles : celle d'une recomposition unitaire du témoignage évangélique. Comme d'autres auteurs musulmans avant lui, il lit « l'Évangile » au singulier, à la manière coranique, comme une révélation unique adressée à Jésus. Mais dans sa pratique, il procède à la manière d'un biographe prophétique : il collecte les passages des quatre évangiles comme on recueille des *aḥādīth*, les ordonne, les agence, pour en dégager une trame cohérente[420]. Dans cette architecture interprétative, comme nous l'avons souligné lorsque nous avons abordé de sa méthodologie, l'Évangile selon Matthieu occupe une place centrale : il constitue, pour al-Biqāʿī, la trame principale sur laquelle viennent se greffer les passages sélectionnés dans Marc et Luc. Ici, une nouvelle dimension s'additionne en plus : Matthieu est valorisé comme le récit évangélique contenant les indices les plus explicites en faveur de l'annonce de Muḥammad. C'est à partir de cet évangile que se construit, dans son commentaire, une lecture prophétique cohérente et structurée, intégrant les autres témoignages comme autant de corroborations secondaires. Afin d'approfondir l'analyse de ces citations évangéliques, il m'a paru pertinent de les organiser en deux sections distinctes : la première consacrée aux paraboles, la seconde centrée sur la figure du paraclet.

---

conséquent, de la résurrection du Christ. Le texte biblique, selon lui, ne fait que confirmer cette lecture, non pas par sa clarté, mais par son trouble. Les témoignages évangéliques, dit-il, sont hésitants, parfois contradictoires, souvent fondés sur des récits de seconde main. Que valent, selon lui, les déclarations de disciples fuyards ou de femmes postées « à distance » du tombeau, incapables de distinguer la nature de ce qu'elles voient : un ange ? Un homme ? Une vision ? Plus surprenant encore est le rôle accordé à Judas. Al-Biqāʾī note que dans le récit évangélique, seul Judas savait où se trouvait Jésus. Mais voilà : Judas s'est pendu. Son commentaire suggère, presque à demi-mot, que Judas pourrait bien avoir brouillé les pistes, volontairement ou non : on comprend donc que, soit Judas aurait volontairement évité de désigner Jésus, déjouant ainsi l'arrestation, ce qui en ferait un Judas « positif » ; soit il se serait trompé dans l'identification, ce qui évoque la possibilité d'une illusion ou d'un leurre divin ; soit encore, il aurait été lui-même victime d'une substitution, hypothèse qui rejoint certaines interprétations classiques musulmanes selon lesquelles c'est Judas qui aurait été crucifié à la place de Jésus. Au terme du commentaire, une conviction s'impose donc pour lui : ce récit est marqué du sceau de la confusion. Les textes ne s'accordent pas, les témoins chancellent, l'événement lui-même reste insaisissable. Et cette confusion, loin d'être un obstacle à la lecture coranique, devient sa meilleure alliée : « ils ne l'ont pas tué », non parce qu'ils mentent, mais parce qu'ils ne savent pas. Il y aurait là matière à écrire un article ou un mémoire entier (*Ibid.*, p. 468-496.).

[419] *Ibid*., p. 468.

[420] Voir p. 35-36 de ce mémoire, à la sous-section : La considération d'al-Biqāʾī sur l'Évangile, p. 35.

1. Muḥammad dans les paraboles du Christ

Dans cette partie de commentaire, al-Biqāʿī cite longuement une série de paraboles évangéliques : les ouvriers de la onzième heure (Mt 20, 1-16) ; avec un aparté sur l'interrogation des autorités juives sur la légitimité de Jésus (Mt 21, 23-27 ; Lc 20, 6 ; Mc 12, 1) ; la parabole des deux fils (Mt 21, 28-32), les vignerons infidèles (Mt 21, 33-46), le banquet de noces (Mt 22, 1-14 ; Lc 14, 16-24), et la parabole du bon berger (Jn 10, 1-21) ; les citations d'al-Biqāʿī ne pas paraphrasées, elles sont complètes. Comme nous venons de l'énoncer, ce qui frappe ici, c'est l'absence de tout commentaire : al-Biqāʿī se contente de retranscrire les récits, les enchaînant presque à la manière d'une *Sīra*, avec des formules du type « Matthieu dit que… », « Marc rapporte que… ». Ce silence interprétatif, loin de signifier une indifférence, invite le lecteur à chercher lui-même les liens.

L'intention d'al-Biqāʿī semble être, non pas démontrer directement l'annonce explicite du prophète en ces paraboles, mais orienter l'attention vers ce qui l'entoure, à savoir une communauté, une nation, une lignée de croyants. Les annonces, ici, ne portent pas tant sur une figure individuelle que sur un destin collectif, à savoir la communauté Muḥammadienne. Il faudra donc croiser ces passages avec d'autres commentaires d'al-Biqāʿī pour en saisir l'interprétation. La figure même du prophète, dans son unicité, sera réservée plus explicitement – on le pressent déjà – aux développements qu'il consacre au paraclet johannique.

Comme mentionné dans l'introduction, et dans un souci de concision, ce mémoire se concentrera principalement sur deux paraboles développées séparément dans deux sous-sections distinctes : la parabole des ouvriers de la onzième heure et celle des vignerons infidèles.

À chacune de ces deux analyses principales viendra s'ajouter, à la fin de la section correspondante, un développement plus concis sur une autre parabole qui lui est structurellement associée. En effet, nous observons chez al-Biqāʿī une organisation narrative qui semble suivre une structure concentrique à symétrie partielle, proche d'un chiasme, dont le centre semble être la parabole des vignerons infidèles. Dans cette disposition, la parabole du bon berger répond thématiquement à celle des ouvriers de la onzième heure, tandis que la parabole du banquet de noces prolonge celle des vignerons infidèles. Entre ces deux grands ensembles s'insère un noyau conflictuel composé de l'interrogation des autorités juives sur la légitimité de Jésus, suivie de la parabole des deux fils.

La structure globale que nous proposons d'identifier chez al-Biqāʿī peut donc être représentée ainsi :

A Les ouvriers de la onzième heure (Mt 20, 1-16)

B L'interrogation des autorités juives sur la légitimité de Jésus (Mt 21, 23-27 ; …)

B' La parabole des deux fils

C Les vignerons infidèles (Mt 21, 33-46)

C' Le banquet de noces (Mt 22, 1-14 ; Lc 14, 16-24)

A' La parabole du bon berger (Jn 10, 1-21)

Après l'analyse des deux paraboles principales (les ouvriers et les vignerons), cette structure sera reprise dans sa globalité lors de notre réflexion sur la figure du paraclet. En ce qui concerne l'interrogation des autorités et la parabole des deux fils (segments B et B'), une dernière section plus brève leur sera consacrée, afin de ne pas rompre la logique de l'ensemble tout en respectant les contraintes de longueur du mémoire.

A. Les ouvriers de la onzième heure (Mt 19,30 ; 20, 1-16)[421]

Avant d'entrer dans l'analyse qu'en propose al-Biqāʿī, il convient de rappeler brièvement le contenu et le contexte de la parabole évangélique dite « des ouvriers de la onzième heure », telle qu'on la trouve en Mt 19, 27-20, 1-16[422]. Cette parabole met en scène un maître de maison qui recrute des ouvriers à différents moments de la journée pour travailler dans sa vigne. À la fin du jour, tous reçoivent la même rémunération, suscitant l'étonnement, voir l'indignation, des premiers embauchés qui ont travaillé plus longtemps et dans des conditions plus éprouvantes que les derniers arrivés.

Al-Biqāʿī débute lui cette parabole par Mt 19,30 : « Nombre de premiers deviendront derniers, et [nombre] de derniers deviendront premiers (22a§). ». Il ne commence donc pas par le verset 27, où Pierre interroge Jésus sur le sort réservé à ceux qui l'ont suivi, ce qui aurait permis d'encadrer cette parabole dans un contexte strictement intra-communautaire. En faisant ainsi, il oriente la lecture : celle d'une application élargie, intégrant non seulement les disciples de Jésus, mais aussi, comme nous le verrons, tout chrétiens et juifs mais aussi ceux qui suivront Muḥammad. Plus tard, il clôt la citation de la parabole non pas à la fin de Mt 20,16, mais en

[421] La reprise matthéenne par al-Biqā'ī et Ibn Barrağān a été longuement développée dans le chapitre 6 de l'ouvrage de R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsīr al-Qur'ān bi-l-Kitāb) : Reading the Arabic Bible in the Tafsīrs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*. Mon approche s'en distingue à plusieurs égards. D'une part, je me concentre principalement sur al-Biqā'ī (bien qu'il s'appuiera sur l'opinion et l'analyse de Ibn Barrağān), en adoptant une lecture analytique et exégétique de sa citation. D'autre part, je propose une mise en contraste avec la réception patristique de ce passage. Enfin, ma lecture met en lumière le fait que, par l'usage de cette parabole, al-Biqā'ī inscrit l'annonce de Muḥammad dans une continuité scripturaire.

[422] De manière stricte, la parabole commence au premier verset du chapitre 20. Toutefois, on peut de manière plus souple et arbitraire en situant le début dès le verset 27 du chapitre 19, lorsque Pierre pose la question : « Eh bien ! nous, nous avons tout laissé et nous t'avons suivi. Qu'en sera-t-il donc pour nous ? ». C'est en réponse à cette interrogation que Jésus entame un développement qui se prolonge donc ensuite sous forme de parabole à partir du verset 1 du chapitre 20.

ajoutant après celui-ci le verset de Mt 22,14 : « [Car] nombreux sont ceux qui sont appelés, mais peu [d'entre eux] sont élus », ce qui correspond à certaines variantes textuelles[423]. Toutefois, comme on le verra, cette insertion permet d'inscrire la parabole dans une perspective eschatologique plus large, articulée autour de la thématique de l'élection.

a. La parabole matthéenne reprise dans la tradition ḥadīthique

Pour saisir pleinement la lecture qu'al-Biqāʿī propose de ce passage, il convient de noter que cette parabole a connu une forme de réception « islamisée » dans la tradition ḥadīthique[424]. Cette réinterprétation est notamment attestée dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (n° 557 et d'autres versions[425]), auquel al-Biqāʿī fait allusion dans un autre commentaire, celui de Q.57,28. Il y cite à nouveau Mt 22,14, tout en renvoyant explicitement à la parabole évangélique des ouvriers de la onzième heure, qu'il réinsère dans un paysage interprétatif musulman à l'aide d'un extrait d'Ibn Barrağān. Le *ḥadīth* en question (ici 557) présente une structure clairement parallèle à la parabole évangélique, il rapporte un propos du prophète :

> (…) En vérité, [la durée de] votre existence [ici-bas], en comparaison avec celle des nations qui vous ont précédés, est semblable à l'intervalle séparant la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-ʿaṣr*) de celle du coucher du soleil. Les gens de la Torah reçurent donc la Torah et la mirent en pratique jusqu'à la moitié du jour. Épuisés, il leur fut accordé un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ*. Puis vinrent les gens de l'Évangile qui reçurent l'Évangile. [Eux aussi] œuvrèrent [avec ardeur] jusqu'à la prière de l'après-midi. Fatigués [à leur tour], il leur fut également accordé un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ*. Enfin, ce fut à nous que fut remis le Coran. Nous avons œuvré [avec constance] jusqu'au coucher du soleil. Et il nous fut octroyé deux *qīrāṭs*, deux *qīrāṭs*.
> Alors, les gens des deux Livres s'écrièrent :

---

[423] Précisions qu'il ne s'agit pas d'un ajout personnel de sa part, mais d'une leçon déjà présente dans plusieurs témoins manuscrits qui insèrent le verset Mt 22,14 à la fin de la parabole de Mt 20,16. Je cite ici l'apparat critique du *Nestle-Aland* : « C D K N W f¹³ Θ 33. 565. 579. 700. 892c. 1241. m latt sy mae bo » (cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 28ᵉ éd. révisée, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, p. 64.). Le manuscrit Vatican BAV, MS Copt. 9, qui rappelons-le est un témoin de la version alexandrine des évangiles en arabe proche de celle utilisée par al-Biqā'ī, ne présente pas cette variante (voir annexe 6. A pour le manuscrit numérisé ; cf. « Manuscrit Vatican Copt. 9 », disponible sur le site *Biblioteca Apostolica Vaticana - DigiVatLib* : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.copt.9?utm.). Cela suppose donc qu'al-Biqā'ī disposait d'autres sources manuscrites contenant cette variante textuelle.

[424] Avant al-Biqā'ī et Ibn Barrağān, Ibn Qutayba avait déjà recours à la parabole évangélique (malgré certaines omissions) pour valider les enseignements d'un *ḥadīth* qu'on retrouve notamment dans le *Ṣaḥīḥ* de al-Bukhārī (n° 7352) (cf. « Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 7352 », disponible sur le site *Sunnah.com* : https://sunnah.com/bukhari:7352.). Ce *ḥadīth* rapporte les propos de Muḥammad selon lesquels une personne qui fait un effort d'interprétation (*ijtihād*) reçoit deux récompenses si elle atteint la vérité, et une seule si elle se trompe. Cette affirmation a suscité des critiques internes, certains remettant en question la logique de cette récompense. Ibn Qutayba défend alors le *ḥadīth* en s'appuyant sur la parabole évangélique, soulignant que la rétribution divine dépend uniquement de la volonté de Dieu et ne répond pas nécessairement à des critères humains (cf. R. M. MCCOY, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 180-181).

[425] On se concentrera ci sur la réception d'al-Bukhārī vu que ce sera celui-là qu'al-Biqā'ī et Ibn Barrağān sur lequel il s'appuie. McCoy nous dit qu'ils sont aussi présents dans « al-Tirmiḏī, al-Ǧamiʿ al-kabīr, vol. 4 report 2871; Ibn Ḥanbal, Musnad al-imām Aḥmad, vol. 8 report 4508 » (cf. *Ibid.*, p. 192.).

« Ô notre Seigneur ! Tu as donné à ceux-là deux *qīrāṭs*, deux *qīrāṭs*, et à nous un seul *qīrāṭ*, un seul *qīrāṭ*, alors même que nous avons œuvré plus longtemps ! »
Dieu, le Puissant et le Sublime, leur répondit :
« Ai-je été injuste à l'égard de votre salaire ? »
Ils répondirent :
« Non, [assurément]. »
Et Il dit alors :
« Il s'agit là de Ma Faveur, que Je dispense à qui il Me plaît[426] »

Ce *ḥadīth* réinsère la parabole dans un cadre islamique. Cela transparaît notamment dans l'organisation du temps : les différentes heures de la journée ne renvoient plus aux repères romains (la troisième, la sixième, la onzième heure), mais aux moments de prière musulmans. L'action se déroule désormais entre la prière de *ʿAṣr* – correspondant à l'après-midi avancé – et celle du *Maghrib*, au coucher du soleil. Le denier, monnaie romaine, devient ici un *qīrāṭ*, unité de poids d'origine gréco-romaine, reprise et adaptée dans le contexte arabo-islamique, où elle acquiert également une valeur symbolique de rétribution spirituelle[427]. Autant de codes culturels et religieux qui inscrivent le récit dans une grammaire proprement islamique. Mais l'enjeu ne se limite pas à une simple traduction culturelle. La parabole, dans sa version ḥadīthique, devient elle-même un commentaire, comme une lecture interprétative du texte de Matthieu. Une exégèse en acte, pourrait-on dire. Les ouvriers appelés à la vigne sont associés à des communautés religieuses, désignées par le terme d'*umam*, les « nations » : Les gens de la Torah (les juifs), les gens de l'Évangile (les chrétiens) et ceux qui ont reçu le Coran (les musulmans). L'ordre dans lequel ils interviennent reflète une chronologie du salut : les juifs sont appelés dès le matin et travaillent jusqu'à midi, à savoir la durée la plus longue. Viennent ensuite les chrétiens, jusqu'à ʿAṣr. Enfin, les musulmans sont les derniers appelés, entre *ʿAṣr* et *Maghrib*, une période brève, mais qui correspond à leur venue tardive dans l'histoire. Et pourtant, ce sont eux qui reçoivent la récompense la plus grande[428].

Le texte précise, en répondant aux objections des juifs et des chrétiens, que c'est « l'homme (l'employeur) », Dieu[429], qui avait fixé les conditions dès le départ. Une remarque qui n'est pas

[426] « Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 557 », disponible sur le site *Sunnah.com* https://sunnah.com/bukhari:557 ; traduction personnelle aidée par le site openai.com. | La traduction, accompagnée des commentaires linguistiques, se trouve en annexe 3 avec quelques autres versions de ce *ḥadīth* se retrouvant dans le Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.
[427] Il est compris ici comme une unité de mesure symbolique des rétributions divines.
[428] La différence réside néanmoins dans l'accent mis, dans le récit ḥadīthique, sur la rétribution différenciée (les musulmans reçoivent deux *qīrāt* contre un chacun des chrétiens et des juifs), tandis que la parabole matthéenne insiste davantage sur l'égalité du salaire accordé à tous les ouvriers, quelle que soit la durée de leur labeur.
[429] L'analogie selon laquelle l'homme de la parabole représente Dieu est logiquement implicite dans le *ḥadīth*. Toutefois, toutes les variantes n'expriment pas cette identification avec la même aisance, probablement en raison des réticences liées à l'anthropomorphisme divin. Ainsi, la version 557 ne mentionne pas d'employeur et introduit directement, à la fin du récit, Dieu dialoguant avec les communautés juive et chrétienne. Les versions 2268, 2271

sans rappeler la parole du maître dans Mt 20,13 : « N'es-tu pas convenu avec moi d'un denier ? ». Dans les deux cas, l'accent est mis sur la souveraineté divine et la gratuité du don. Enfin, la réutilisation du verset 15 de Matthieu « Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de mes biens ? » par l'expression coranique « C'est ma faveur (*faḍl*) que je donne à qui je veux » entre en résonance avec une thématique récurrente dans le Coran : « Dieu guide qui Il veut », ou encore : « Il est Celui dont on cherche la faveur ». Ce principe, réaffirmé à plusieurs reprises dans la révélation coranique (par exemple pour la guidance : Q.2,213 ; 28,56 ; 30,38 ; pour la faveur : Q.4,31 ; 62,10), permet à cette relecture de la parabole de s'inscrire de manière cohérente dans une théologie islamique du don divin, tout en conservant la structure narrative du texte évangélique.

Ainsi, le fait qu'al-Biqāʿī débute la parole introductive par Mt 19,30 permet de souligner deux éléments fondamentaux. D'une part, ce retournement n'annule pas la rétribution des « premiers » : ils reçoivent leur dû, même s'ils ne sont plus au sommet de l'ordre eschatologique. D'autre part, l'usage du mot *« beaucoup »* laisse entendre que le renversement n'est pas absolu : certains « premiers » le resteront, tandis que certains « derniers » seront promus. En clôturant la parabole avec Mt 22,14, al-Biqāʿī renforce l'idée d'un tri final exclusif : parmi les élus, seuls quelques-uns seront effectivement choisis, et ceux-là, dans sa lecture, correspondent prioritairement à la communauté musulmane, donc on dépasse ici un cadre intra-communautaire pour s'inscrire dans l'ordre des « nations » et de communautés.

b. Les variantes interprétatives du ḥadīth

Bien que cette question mériterait un traitement plus approfondi dans une étude dédiée, il est possible de dégager ici, de manière synthétique, les principales variantes interprétatives du ḥadīth des ouvriers, telles qu'elles apparaissent dans les différentes versions du *Ṣaḥīḥ* de al-Bukhārī. Pour ce travail, nous avons retenu quatre versions notables (n°557, 2268, 2271, 3459[430]), dont les traductions figurent en annexe 3.

Les versions 557 et 3459 insistent davantage sur la dimension eschatologique de la parabole. Elles évoquent la succession des *umam* (nations), désignant explicitement les juifs et les chrétiens (3459), ou plus génériquement « les gens de la Torah » et « les gens de l'Évangile » (557), puis, de manière implicite, les musulmans, désignés par leur position dans la séquence.

et 3459 parlent, quant à elles, d'un employeur ; cependant, seule la version 3459 identifie explicitement cet employeur à Dieu. Quoi qu'il en soit, même dans les versions les plus implicites, une forme d'anthropomorphisme transparaît dans cette représentation de Dieu.

[430] Il existe d'autres versions, mais j'ai repris ici les *aḥādīth* de al-Bukhārī citées par Michael McCoy III, à l'exception de la version 2269 qui est très semblable à celles déjà mentionnées dans ce travail (cf. R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 192.).

Le récit y est structuré autour du concept d'échéance (*ʾajal*), soulignant que le temps accordé à la dernière communauté (les musulmans) est plus court que celui des précédentes, ce qui prépare le lecteur à une lecture à visée apocalyptique[431]. À l'inverse, les versions 2268 et 2271 privilégient une lecture plus explicitement parabolique dès le début du récit. Le récit y est introduit directement par la formule : « L'exemple (*al-mathal*) des musulmans, des juifs et des chrétiens est celle d'un homme qui engagea [des ouvriers][432] … ». Ici, l'accent est placé d'abord sur l'organisation du travail entre les différents groupes, la portée eschatologique n'apparaissant qu'en filigrane (2268) ou étant reléguée à la fin du récit (2271), où il est précisé que les musulmans doivent achever sans trop tarder la dernière portion de la journée.

Sur la question des mérites et des salaires, on peut identifier au moins trois traditions interprétatives. Dans la version 2271, les juifs et les chrétiens refusent d'accomplir la dernière partie du travail et abandonnent ainsi leur rétribution[433]. La version 557 mentionne que ces communautés ont été « épuisées » (ou « ont faibli »), suggérant qu'elles étaient initialement appelées à accomplir la totalité de la journée de travail, mais ont été remplacées en cours de route. Enfin, les versions 2268 et 3459 présentent une répartition claire des périodes de travail entre les communautés, avec une rétribution différenciée, sans que n'apparaisse l'idée d'un abandon ou d'une défaillance. La communauté musulmane, bien qu'ayant travaillé durant la période la plus courte, reçoit une récompense double. Cela accentue une lecture fondée non sur le mérite temporel, mais sur la souveraineté du don divin[434].

c. L'interprétation de la parabole par le ḥadīth

C'est la version 557 qui est reprise par Ibn Barrağān dans le passage cité par al-Biqāʿī dans son commentaire de Q.57,28[435]. Le choix de cette version, parmi les autres variantes disponibles, révèle une orientation interprétative particulière, en faveur d'un parallèle plus net

[431] Pour être plus exacte, la version 3459 reprend également la structure parabolique (que nous citerons dans le paragraphe suivant) mais elle intervient après l'introduction du concept « d'échéance » (il fait en ce sens une version commune avec les autres versions dans sa formule d'introduction), ce qui montre que le caractère eschatologique prévaut sur la forme narrative que prend ensuite l'histoire.

[432] La citation utilisée ici provient de la version 2271. Quant à la version 2268, elle commence ainsi : « Votre exemple, [vous les musulmans], et celle des gens des deux Livres, est semblable à celle d'un homme qui embaucha des ouvriers ».

[433] À cela s'ajoute que les salaires refusés par les deux premières communautés sont remis à la dernière, c'est-à-dire à la communauté musulmane. La version 2271 se distingue en effet nettement des autres par sa structure. Cette volonté de transférer les salaires des communautés précédentes peut suggérer une lecture à tonalité exclusiviste, alors que d'autres versions du *ḥadīth* mentionnent tout de même une rétribution accordée aux premières communautés.

[434] Pour Ibn Barrağān, que nous évoquerons dans la sous-section suivante, le double *qīrāṭ* renvoie au fait que la foi des musulmans se compose de deux dimensions : croire aux révélations antérieures et reconnaître en Muḥammad le sceau de la prophétie (cf. R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 191.).

[435] *Ibid.*

avec la structure de la parabole matthéenne. Regardons donc plus attentivement comment Al-Biqāʿī dans son commentaire de Q.57,28 cite le développement d'Ibn Barrağān :

> Ibn Barrağān rapporte que la sixième heure correspondait à Jésus – que la paix soit sur lui – ainsi qu'à ses compagnons dans un premier temps, tandis que la neuvième heure se rapportait à Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui. Quant à la onzième heure, elle symbolisait la fin des temps. Il semble vouloir dire, par-là, que les jours qui suivront l'apparition du *Dajjāl* (l'Antéchrist) relèveront encore de l'époque de Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui – mais seront marqués par le retour de Jésus – que la paix soit sur lui – en tant que restaurateur [de la foi]. C'est sans doute en ce sens que le prophète a réuni les deux dans un *ḥadīth Ṣaḥīḥ*, les unissant en une seule réalité, celle qui s'étend d'al-ʻAṣr jusqu'au coucher du soleil[436].

L'interprétation proposée ici repose sur une lecture directe de la parabole matthéenne, mise en concordance avec ce *ḥadīth*. Il y est expliqué que la période allant de la sixième à la neuvième heure – c'est-à-dire de midi à l'après-midi médiane (*al-ʿAṣr*) – correspond au Christ et à ceux qui le suivent (soit un groupe). À partir de la neuvième jusqu'à la douzième heure – donc de l'après-midi médiane jusqu'au coucher du soleil (*Maghrib*) –, cela correspondrait à la venue de Muḥammad et de ceux qui le suivent (soit un second groupe).

Ainsi, les groupes précédents, c'est-à-dire ceux de la première heure, de la troisième jusqu'à la sixième, seraient associés aux Juifs, et peut-être à d'autres communautés, ce qui constituerait un total de deux groupes supplémentaires (à moins de regrouper les personnes de confessions juives en deux groupes[437]). Ici, il est à noter qu'Ibn Barrağān se concentre essentiellement sur les chrétiens et les musulmans, accordant peu d'attention à la délimitation précise des deux premiers groupes. Cette focalisation reflète sans doute l'intérêt eschatologique de son propos, qui s'attache à décrire le lien entre la fin de la révélation et la fin des temps, plutôt qu'à proposer une typologie exhaustive de toutes les communautés précédentes. Cette lecture symbolique des heures de la journée permet ainsi d'articuler le récit évangélique et la tradition ḥadīthique dans une lecture conjointe du temps prophétique. Elle fonde une théologie de la succession, mais aussi de la complémentarité entre les figures de Jésus et de Muḥammad, intégrées dans un même horizon salvifique, jusqu'au retour eschatologique du premier sous l'égide du second.

d. Un parallèle avec l'interprétation patristique populaire

Cette répartition temporelle trouve un écho significatif dans plusieurs commentaires patristiques de la parabole des ouvriers de la vigne. Disons-même qu'elle est devenue

[436] Ma traduction (aidée par le site *openai.com*), accompagnée de commentaires linguistiques et le texte en arabe, se trouve également en annexe 3.

[437] Étant donné que les musulmans sont répartis en deux groupes dans cette lecture (l'un correspondant à l'époque du Prophète, situé à la neuvième heure, et l'autre à la période eschatologique, placée à la onzième heure) il est possible, par parallélisme, qu'Ibn Barrağān et al-Biqā'ī aient également conçu les juifs comme formant deux groupes distincts, correspondant à la première et à la troisième heure.

l'interprétation la plus populaire. Le premier à diviser ainsi les heures du jour en périodes historiques semble être Irénée de Lyon[438]. Il identifie les quatre premiers moments de la journée aux grandes étapes de l'Ancien Testament (sans mentionner de nom ou de figure), et la dernière heure à l'avènement du Christ[439]. Son objectif est de montrer que, de génération en génération, c'est toujours le Père qui prend soin de ses ouvriers[440]. Mais c'est Origène qui, en systématisant cette lecture, lui donna l'ampleur d'une tradition exégétique durable et populaire[441]. Dans son approche exégétique à trois volets (historique, morale et spirituelle), c'est l'interprétation historique qui retient ici l'attention. Origène propose une lecture où chaque heure de la journée correspond à une époque-clé de l'histoire biblique : la première heure renvoie au temps d'Adam et Ève ; la troisième, à l'époque de Noé ; la sixième, à celle d'Abraham ; la neuvième, à Moïse ; et la onzième, enfin, au moment de la venue du Fils de Dieu[442]. Ce sont alors pour lui les païens (les « Gentils ») qui entrent dans la vigne à la dernière heure[443]. Ainsi, dans ce cadre, l'histoire du salut se déploie comme une journée entière, tendue vers l'appel universel lancé à tous, jusqu'aux derniers venus[444].

C'est l'interprétation historique d'Origène qui s'imposa, peu à peu, comme la plus répandue dans la tradition chrétienne antique[445]. Elle fut reprise, soit directement, soit par l'intermédiaire d'autres sources, dans l'ensemble du monde chrétien antique. Chez les auteurs grecs – tels qu'Eusèbe de Césarée[446], Apollinaire de Laodicée[447] ou Cyrille d'Alexandrie[448] – comme chez les Latins – Ambroise, Jérôme ou encore Grégoire le Grand[449] –, cette lecture de la parabole

---

[438] TEVEL J. M., « The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church », dans *Vigiliae Christianae*, t. 46, n° 4, 1992, p. 356–380 (369).
[439] *Ibid.*, p. 369-370
[440] *Ibid.*| L'une des interprétations les plus anciennes est celle proposée par les valentiniens (rapportée par Irénée de Lyon), pour qui la question des trente éons invisibles occupe une place centrale dans leur cosmologie. Selon cette lecture, les différentes heures mentionnées dans la parabole sont additionnées (1 + 3 + 6 + 9 + 11), ce qui donne le total de trente, chiffre qui correspond aux années précédant le début de la prédication publique de Jésus. (cf. *Ibid.*, p. 357.)
[441] *Ibid.*, p. 356.
[442] *Ibid.*, p. 362.
[443] *Ibid.*, p. 369
[444] Dans son interprétation morale, Origène établit un lien entre les différentes heures de la parabole et « les cinq étapes de la vie humaine » : l'enfance, la jeunesse, l'âge adulte, la vieillesse et la grande vieillesse. L'idée est qu'il est possible d'entrer dans la vigne à tout moment de sa vie, ce qui correspond ici à une approche explicitement pastorale. Origène précise toutefois que cette lecture lui semble moins profonde que d'autres. Quant à l'interprétation spirituelle, elle est fondée sur les sens qui se combine avec sa lecture historique : la première heure (Adam et Ève) correspond au toucher (*ἁφή*), la troisième heure (Noé) à l'odorat (*ὀσμή*), la sixième heure (Abraham) au goût (*γεῦσις*), la neuvième heure (Moïse) à l'ouïe (*ἀκοή*), et enfin l'onzième heure (depuis le Christ) à la vue (*ὄψις*), cette dernière étant considérée comme le niveau le plus élevé de la révélation. (cf. *Ibid.*, p. 359-360.)
[445] *Ibid.*, p. 362.
[446] *Ibid.*, p. 363-364.
[447] *Ibid.*, p. 364.
[448] *Ibid.*, p. 365. | Précisons que l'attribution à Cyrille d'Alexandrie n'est pas certaine.
[449] *Ibid.*, p. 368.

structure une compréhension de l'histoire du salut comme progression continue jusqu'au Christ. Certains empruntent à Origène tout en ayant quelques variations parmi les figures utilisées[450].

Dès lors, on comprend aisément comment cette lecture progressive, qui fait de la onzième heure le temps de la dernière grande communauté appelée à entrer dans la vigne, a pu susciter des prolongements dans un contexte islamique. La structure interprétative était déjà en place : il suffisait d'identifier, dans cette dernière étape, la venue de l'islam. Ainsi naît, chez certains auteurs musulmans, une relecture de la parabole dans laquelle les derniers ouvriers symbolisent les croyants de la nouvelle révélation.

Peut-être que l'un des points les plus distinctifs réside dans la manière dont l'interprétation d'Origène renvoie davantage à des figures justes marquant les différentes périodes, plutôt qu'à des communautés. De ce point de vue, le *ḥadīth* islamique propose une autre logique d'interprétation : il n'associe chaque moment de la journée non plus à des personnages « justes », mais uniquement à des communautés religieuses (ou « nations ») qui, dans la version 557, ont reçu une révélation : les juifs (gens de la Torah), les chrétiens (gens de l'Évangile),et les « musulmans (gens du Coran)[451] ». En ce sens, la plainte à la fin ne représente que ces communautés et donc n'incluent pas les figures qui leur sont associées telles que Moïse ou Jésus. Ainsi, ce n'est pas tant la fidélité individuelle qui est mise en avant que l'identité collective des destinataires de la révélation. Toutefois, Ibn Barrağān – suivi par al-Biqāʿī – réintroduit une association aux figures prophétiques : (Moïse pour les juifs[452]), Jésus pour les chrétiens, et Muḥammad pour les musulmans, renouant ainsi avec une typologie plus classique.

e. La onzième heure comme étant l'Heure apocalyptique

Un autre aspect mérite d'être souligné : la dimension eschatologique du récit. Le *ḥadīth* adopte, dès son ouverture, une tonalité apocalyptique, renforcée par l'idée que le temps accordé aux musulmans est bien plus bref que celui octroyé aux communautés antérieures. Dans leurs interprétations respectives, Ibn Barrağān et al-Biqāʿī semblent avoir particulièrement insisté sur

[450] Pour prendre un exemple, J.M Tevel nous dit que, dans certains textes que l'on peut attribuer à Cyrille d'Alexandrie, « [l]a première période n'est plus indiquée par Adam, mais par Abel, Enoch et Noé, la deuxième par Abraham, Isaac et Jacob au lieu de Noé, la troisième par Moïse et Aaron et la quatrième par les prophètes. La différence est due au fait que l'accent est mis sur la sainteté des personnes bibliques plus que sur les alliances. » (cf. *Ibid.*, p. 365 ; traduit par le site https://www.deepl.com/fr/translator.).

[451] J'ai placé l'expression entre guillemets parce que le texte ne désigne pas explicitement la dernière communauté destinataire du Coran comme les « gens du Coran », et ne les appelle pas non plus strictement « musulmans », y compris dans les autres versions du *ḥadīth*. Un deuxième point mérite d'être souligné : parmi les versions citées, seule la version 557 identifie les différentes communautés en les qualifiant par leur statut scripturaire (par exemple : gens de la Torah), tandis que les autres versions emploient plus fréquemment les désignations ethnoreligieuses usuelles, telles que « juifs » ou « chrétiens ».

[452] Il ne le précise pas explicitement (raison pour laquelle je l'ai écrit dans une parenthèse), mais si l'on suit la structure du *ḥadīth*, croisée avec les interprétations d'al-Biqā'ī et d'Ibn Barrağān, Moïse apparaît logiquement comme la figure représentative des juifs.

cette dimension, tout en la problématisant implicitement dans leurs développements. Comme nous l'avons vu, Ibn Barrağān – suivi en cela par al-Biqāʿī – identifie l'arrivée des musulmans à la neuvième heure, et non à la onzième comme dans certaines interprétations chrétiennes où les chrétiens sont associés à la fin de la journée.

À mon sens, cette divergence s'explique par ces éléments : si l'avènement des musulmans correspondait à la onzième heure, il faudrait logiquement supposer que la fin du monde surviendrait immédiatement après. Or, l'expérience historique montre que la communauté musulmane, bien qu'apparue tardivement dans la succession prophétique, s'est maintenue sur une longue durée, ce qui rendrait problématique une lecture strictement apocalyptique. Pour résoudre cette tension, Ibn Barrağān propose une division de la communauté musulmane en deux groupes :

- d'une part, les musulmans de l'époque de Muḥammad ;
- d'autre part, ceux des temps ultimes, contemporains du retour eschatologique de Jésus.

Al-Biqāʿī suit cette logique, insistant sur le fait que le prophète lui-même a réuni ces deux phases dans un même horizon temporel allant de ʻAṣr jusqu'au Maghrib. Ce faisant, il établit un parallèle direct entre la parabole de Jésus et la réalité eschatologique islamique.

Deux éléments se dégagent de cette lecture :

1. La mise en avant du retour de Jésus, qui permet à la fois de confirmer que Jésus annonçait Muḥammad et de prophétiser son propre retour à la fin des temps, ce qui explique pourquoi c'est lui qui parla de cette parabole en premier ;
2. La lecture personnelle d'al-Biqāʿī, fortement marquée par une conscience eschatologique. Dans son autobiographie (intégrée dans son recueil biographique), il rapporte notamment un rêve dans lequel on lui récite Q.54,1 : « L'Heure est proche et la lune s'est fendue ! » Ce verset, souvent interprété dans une perspective apocalyptique, témoigne de la conviction intime d'al-Biqāʿī de vivre à l'approche de la fin des temps.

Sachant que, pour Ibn Barrağān, la onzième heure symbolise la période eschatologique, il est aisé de comprendre pourquoi al-Biqāʿī mobilise conjointement le *ḥadīth* et la parabole pour étayer une théologie du temps final, intégrée au genre des *dalāʾil al-nubuwwa* (preuves de la prophétie).

C'est ici qu'un détour par les Pères de l'Église devient instructif. Grégoire le Grand, pour prendre un exemple, lisait lui aussi la onzième heure comme celle des temps derniers, insistant sur l'imminence, sinon l'actualité, de la fin du monde[453]. Même s'il n'allait pas jusqu'à affirmer

[453] B. NEIL, M. DAL SANTO (éds), *A Companion to Gregory the Great* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 47), Leyden, Brill, 2013, p. 177.

vivre l'*eschaton*, il reconnaissait que les signes de l'imminence étaient déjà perceptibles[454]. On retrouve donc, dans ces deux traditions, chrétienne et musulmane, une lecture eschatologique partagée de la parabole, où les derniers appelés incarnent l'ultime génération précédant le Jugement. Un point important car comprenons que l'apocalyptique, dès lors, n'est pas un genre figé : il se réinvente au fil des temps, réactivés par l'urgence qu'éprouvent les croyants face à l'histoire[455].

f. De la collectivité à l'identification prophétique

Comme nous l'avons vu, certaines traditions d'interprétation, dès l'époque préislamique, ont cherché à établir une correspondance entre les heures de la parabole évangélique et des figures en comprenant des communautés historiques. Le *ḥadīth*, pour sa part, recentre cette lecture : il ne s'agit plus de personnes, mais de nations ou de groupes religieux[456]. Mais dans un autre cadre, chez Ibn Barrağān, puis chez al-Biqāʿī, on observe un glissement significatif : la lecture ne se refocalise plus seulement sur les communautés, mais à nouveau comme l'interprétation patristique majoritaire sur les grandes figures prophétiques qui les incarnent à la manière des interprétations patristiques [457]. En d'autres termes, pour al-Biqāʿī, les heures ne renvoient pas simplement à des périodes historiques ou à des peuples, mais aussi aux hommes que Dieu y a

[454] *Ibid.*, p.375.

[455] L'usage de la parabole des ouvriers de la onzième heure dans une perspective apocalyptique perdure encore aujourd'hui, notamment dans les milieux pérennialistes. Martin Lings, par exemple, y recourt et semble y associer une lecture fondée sur les quatre Âges successifs (l'Âge d'Or, l'Âge d'Argent, l'Âge de Bronze, et l'Âge de Fer), que l'on retrouve dans certaines cosmologies antiques, notamment plus anciennement dans l'hindouisme. Dans cette perspective, le dernier Âge (le plus court) correspondrait à la fin du cycle, juste avant la douzième heure. Ce cadre permet d'interpréter la parabole selon une logique cyclique où « les derniers seront les premiers », en soulignant la valeur spirituelle particulière des derniers venus à l'approche de la fin du temps, en proximité donc avec l'Âge d'Or (cf. M. LINGS, *La onzième heure. La crise spirituelle du monde moderne à la lumière de la tradition et des prophètes*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001.).

[456] Dans de nombreuses interprétations chrétiennes antiques, il est souvent question des « Gentils » associés à la onzième heure, tandis que, par contraste implicite, les heures précédentes sont comprises comme désignant les Juifs. En ce sens, Grégoire le Grand affirme explicitement que la parabole concerne d'abord les juifs pour la première, troisième, neuvième heure ; cf. GRÉGOIRE le Grand, *Homélies sur l'Évangile* (*Sources chrétiennes*, 485, 522), t.1, Paris, Cerf, 2005–2008, traduit du latin par R. ÉTAUX, C. MOREL, G. BLANC, B. JUDIC, p. 427). Mais à mon sens, il est difficile de répartir les différentes heures entre plusieurs communautés distinctes, puisqu'il s'agit en réalité ici que deux groupes (Juifs et Gentils) pour une structure à cinq périodes. C'est la raison pour laquelle les écrivains ecclésiastiques ont séparé les différentes heures par figures et non par communauté. Le ḥadīth, en revanche, opère une division différente : il distingue trois communautés (les juifs, les chrétiens et les musulmans), mais également trois temps dans le déroulement de la journée. Cette structuration triple permet une correspondance plus directe entre temporalité, révélation et appartenance communautaire des trois « gens du Livre ».

[457] À la manière du Pseudo-Chrysostome dans le *Opus Imperfectum in Matthaeum* qui systématise explicitement cette correspondance : Adam (« et ceux qui étaient avec lui ») à la première heure, Noé (« et ceux qui étaient avec lui ») à la troisième, Abraham « et ceux qui étaient avec lui ») à la sixième, Moïse (ou David ; « et ceux qui étaient avec lui ») à la neuvième. Et, de manière plus implicite, le Christ à la onzième (cf. M. SIMONETTI, *Matthew 14–28* (Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament ; 1b), éd. T.C. ODEN, Lisle, InterVarsity Press, 2002, p. 109). Et encore, même dans ce cadre-ci, il faut peut-être également s'interroger sur ce qu'il entend par l'expression « ceux qui étaient avec lui », car cela pourrait désigner d'autres figures de justes, et non des communautés. Pour prendre l'exemple de Moïse, « ceux qui étaient avec lui » pourraient par exemple renvoyer à Aaron ou à d'autres « compagnons » justes.

envoyés. Ainsi, lorsqu'il associe la onzième heure à la venue de Muḥammad, il ne s'agit pas d'un simple ajout apologétique : il y voit une structure théologique déjà en germe dans le texte évangélique. La parabole, selon lui, annonce moins une communauté qu'un prophète, un messager, porteur d'une ultime mission. Dans cette lecture, le *ḥadīth* et la parabole se répondent. Le double *qīrāṭ* évoqué par Ibn Barrağān devient alors le signe d'une double récompense : croire aux révélations antérieures, et reconnaître en Muḥammad le sceau de la prophétie. La logique d'al-Biqāʿī devient alors limpide : c'est à travers la figure du messager, et non celle d'un peuple abstrait, que la promesse atteint son accomplissement.

Afin de clarifier le propos de cette section, je propose ci-dessous un tableau récapitulatif mettant en parallèle la parabole de Matthieu telle qu'interprétée par Origène, et sa réélaboration dans le *ḥadīth* prophétique selon les lectures d'al-Biqāʿī et d'Ibn Barrağān :

Heure	Mt 19,30 ; 20, 1-16 et interprétation d'Origène	Réinterprétation du *ḥadīth* et de l'évangile par al-Biqāʿī et d'Ibn Barrağān
1ère heure (6h) : Premier groupe embauché	Période qui débute avec Adam et Ève et leur génération	Début travail des juifs ; Ou autres groupes (ex. Adam ; Noé ; Abraham ?)
3e heure (9h) : Deuxième groupe embauché	Période qui débute avec Noé et leur génération	(Début) travail des juifs (Moïse à priori)
6e heure (Midi) - *ʾAṣr* : Troisième groupe embauché :	Période qui débute avec Abraham et leur génération	Fin du travail des juifs, début des chrétiens (Jésus)
9e heure (15h) : Quatrième groupe embauché :	Période qui débute avec Moïse et leur génération	Fin du travail des chrétiens, début des musulmans (Muḥammad)
11e heure (17h) : Cinquième groupe embauché :	La venue du Jésus Christ, fils de Dieu. Période qui débute avec les Gentils.	Musulmans mais ceux qui suivront Jésus au dernier jour après l'apparition du Dajjāl
Fin de journée (18h) – *Maghrib*	Fin de travail. Tous reçoivent le même salaire	Fin de travail. Les musulmans reçoivent deux fois plus de salaire que les gens du Livre

Finalement, au bout du compte, à travers cette parabole, même si celle-ci vise en premier lieu des communautés, al-Biqāʿī vise à montrer également que la personne de Muḥammad y est annoncée de manière implicite dans l'Évangile. Cette lecture se distingue par son originalité, car les arguments classiques mobilisés pour établir la prophétie de Muḥammad dans les Écritures chrétiennes s'appuient le plus souvent sur le passage du paraclet dans l'Évangile selon

Jean. Or, à ma connaissance, il semble que la parabole des ouvriers de la onzième heure n'ait jamais servi à étayer une telle affirmation, pas même chez Ibn Barrağān[458].

Cela dit, il convient de souligner que, même lorsque l'annonce semble concerner la personne du prophète, l'accent demeure en grande partie sur la communauté qui le suit. Autrement dit, annoncer cette communauté revient indirectement à annoncer la figure prophétique qui en est à l'origine : Muḥammad. Dans cette perspective, la nation (*umma*) précède la figure du prophète dans l'ordre du dévoilement scripturaire des paraboles matthéennes.

g. La parabole du bon berger en complémentarité de la parabole des ouvriers de la onzième heure

Avant d'entrer dans l'analyse approfondie de la parabole des vignerons infidèles, il convient, par souci d'exhaustivité, de souligner le lien établi par al-Biqāʿī entre la parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt 20) et celle du bon berger (Jn 10). Le fait qu'il ouvre sa série d'extraits évangéliques par la première parabole et la conclue par la seconde suggère l'existence d'un cadre narratif structuré, articulé autour d'un début et d'une fin porteurs de sens. Cette construction témoigne, à mon sens, d'une volonté de cohérence théologique dans le choix et l'agencement des paraboles mobilisées.

Pour R. Michael McCoy, le verset-clé (ou la « clé herméneutique ») du commentaire d'al-Biqāʿī se trouve au verset 16 de cette parabole[459] :

> Jn 10,30 : Et j'ai d'autres brebis qui n'appartiennent pas à ce troupeau, il faut aussi que je vienne pour qu'il n'y ait qu'un seul [et même] troupeau.

Selon McCoy, al-Biqāʿī comprend ici les « autres brebis » et l'unification du troupeau comme une annonce de la communauté musulmane, identifiée au dernier groupe de la parabole des ouvriers de la onzième heure[460]. Cette lecture renforce bien l'idée que, pour al-Biqāʿī, ces paraboles évangéliques visent avant tout la *umma* de Muḥammad, et que ce n'est qu'en un second temps – dans une logique de conséquence – que la figure du prophète lui-même est visée. Ce renversement d'accent, qui fait passer la focale du collectif à l'individuel, constitue à mon sens un élément clef pour comprendre la dynamique théologique à l'œuvre dans la parabole des vignerons infidèles, que nous allons désormais examiner.

---

[458] Ibn Barrağān ne cite pas ce passage évangélique pour démontrer que le prophète serait annoncé dans l'Écriture. Il y fait plutôt référence dans ses commentaires de Q.4,85-87 et Q.57, 26-29 (cf. R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʿī*, p. 178.) principalement pour développer le concept de « double récompense » accordée aux musulmans (cf. *ibid*., p. 191), ainsi que pour souligner la dimension eschatologique du passage (cf. *ibid*., p. 205).
[459] *Ibid.*, p. 203-204.
[460] *Ibid.*

B. Les vignerons infidèles (Mt 21, 33-46)

La seconde parabole-clé mobilisée par al-Biqāʿī dans son commentaire de Q.7,157 est, à mon sens, celle des vignerons infidèles (Mt 21,33-46). Elle semble constituer le centre de ces paraboles, un pivot interprétatif aussi important que celui des ouvriers de la onzième heure. S'y ajoute, de manière implicite, la parabole du banquet de noces (Mt 22, 1-14), qui prolonge et complète l'interprétation collective initiée dans la première. Contrairement à la parabole précédente, dont le développement plus explicite est retrouvé dans un autre commentaire d'al-Biqāʿī (concernant Q.57,28), l'interprétation de la parabole des vignerons infidèles repose ici exclusivement sur les indices présents dans son commentaire de Q.7,157, sans renvoi explicite ailleurs dans son *tafsīr*[461].

La parabole elle-même est bien connue : un propriétaire plante une vigne, l'entoure d'une haie, y creuse un pressoir, construit une tour, et la confie à des vignerons. Quand vient la saison des fruits, il envoie ses serviteurs pour recueillir ce qui lui revient. Mais ceux-ci sont battus, lapidés, tués. Le maître insiste : il envoie davantage de serviteurs, qui subissent le même sort. Finalement, il envoie son propre fils, en se disant : « Ils respecteront mon fils. » Mais les vignerons l'assassinent, espérant s'emparer de l'héritage. Jésus conclut par une sentence sévère : le maître détruira ces vignerons et confiera la vigne à d'autres. Et il ajoute que le Royaume de Dieu sera ôté à ces chefs religieux et donné à des « nations » qui en produiront les fruits.

McCoy, a proposé de lire ce passage, dans la lecture d'al-Biqāʿī, comme une allusion directe au prophète Muḥammad, assimilé à « le fils » dans la parabole :

> « Cela conduit à la réplique de Jésus concernant le rejet de la pierre angulaire et le fait que le royaume de Dieu soit donné à des gens qui produisent des fruits, une accusation contre ces chefs religieux qui n'ont pas reconnu le fils, c'est-à-dire le prophète de Dieu. Il ne peut s'agir que de Muḥammad à la lumière des citations bibliques environnantes et des arguments qu'al-Biqāʿī a mis en place[462]. »

Bien que cette lecture soit cohérente dans son développement, je ne la partage pas entièrement. À mon sens, al-Biqāʿī n'identifie pas « le fils » à Muḥammad, mais bien à Jésus lui-même, conformément au cadre narratif du texte évangélique. Cette interprétation repose notamment sur le traitement que propose al-Biqāʿī du terme « fils » (*ibn*) dans les évangiles. Il

[461] Je précise que cette remarque vaut pour l'ensemble de la présente section ainsi que pour celle qui suit. Afin d'éviter toute redondance, notamment dans l'usage du conditionnel, il convient de comprendre les formulations du type « al-Biqā'ī pense que… » comme une manière abrégée de dire : « À partir des indices dont nous disposons, on peut raisonnablement penser qu'al-Biqā'ī interprète ce passage de la manière suivante… ».

[462] R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqā'ī*, p. 202

y insiste sur le fait que cette appellation, lorsqu'elle est appliquée à Jésus, ne doit pas être comprise dans un sens littéral ou ontologique, mais bien dans un registre métaphorique ou honorifique, compatible avec une théologie musulmane[463]. Ce positionnement suggère que, dans l'esprit d'al-Biqāʿī, le « fils » désigne bien Jésus, tel qu'il apparaît dans les textes bibliques, tout en étant désacralisé sur le plan dogmatique. Cette lecture s'inscrit par ailleurs dans la continuité de son commentaire de Q.4,157, où il explique que Jésus n'a pas été véritablement crucifié, mais que ses ennemis ont été abusés par une illusion[464]. Or, une telle caractérisation ne peut s'appliquer à Muḥammad qui n'a pas été tué par ses ennemis, ni sembler comme telle[465].

Même si l'on admettait, à titre d'hypothèse, que « le fils » puisse être identifié à Muḥammad, il apparaît néanmoins que l'argument central d'al-Biqāʿī semble se concentrer plutôt sur les conséquences collectives énoncées à la fin de la parabole :

> « N'avez-vous jamais lu dans le Livre : *La pierre que les bâtisseurs avaient rejetée est devenue la pierre angulaire ?* Cela vient du Seigneur, et elle est admirable à nos yeux. Aussi, je vous l'affirme : Le royaume de Dieu vous sera ôté et sera donné à [d'autres] nations (*al-umam*) qui en produira les fruits. Quiconque trébuchera sur cette pierre se brisera, et sur celui sur qui elle tombera, sera pulvérisé (31§). »

Le lecteur pourrait ici être surpris par un détail : le mot *nation* est ici écrit au pluriel (*umam*), et non au singulier (*umma*)[466]. Cela implique de repenser la portée du transfert du Royaume :

---

[463] Il convient de comprendre que son commentaire de Q.4,157 sur la crucifixion de Jésus (ou plutôt, dans cette lecture, sur la non-crucifixion) éclaire également l'interprétation qu'il propose de Q.7,157. Al-Biqā'ī renvoie explicitement à son commentaire de Q.4,157 avant d'introduire les paraboles, indiquant ainsi que les clés interprétatives se trouvent déjà présentes dans ce premier passage (voir p. 93-94 de ce mémoire) Le développement qu'il fait à la fin de ce commentaire est de dire que le terme Fils pour Jésus et Père doit être comprise métaphoriquement ; cf. I B. AL-BIQĀ'Ī, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t.5, p. 496.)

[464] Comme pour la note précédente, il apparaît d'autant plus évident que les deux commentaires s'éclairent mutuellement sur le plan interprétatif. Voir la note 408 pour une explication détaillée du raisonnement d'al-Biqā'ī concernant la non-crucifixion du Christ.

[465] À moins qu'al-Biqā'ī n'ait eu en tête le récit selon lequel le prophète Muḥammad a été empoisonné par une femme juive de la tribu de Khaybar, nommée Zaynab bint al-Ḥārith. Si le poison n'eut pas d'effet immédiat – dans le sens où il ne le tua pas sur le coup, contrairement à un compagnon qui se trouvait à ses côtés – , il est rapporté que le prophète souffrit, plusieurs années après cette tentative d'empoisonnement, de douleurs liées à cet épisode. Toutefois, rien ne permet d'affirmer avec certitude qu'al-Biqā'ī avait cette idée en tête, ou du moins qu'il établissait un lien direct entre la mort du prophète et le poison, d'autant que certains savants musulmans ont fait preuve de prudence sur ce point. D'ailleurs, la manière dont ces récits sont rapportés laisse entendre qu'il ne s'agirait pas d'un lien de causalité directe (et que les commentateurs, dont potentiellement al-Biqā'ī, ne l'ont pas interprété ainsi) : le miracle tiendrait précisément au fait que le prophète ne soit pas mort sur le coup, et que les douleurs rapportées n'apparaissent qu'à la fin de sa vie. Enfin, rappelons que dans l'ordre de la parabole des vignerons infidèles, c'est après la mort du « fils » que se fait la transmission du Royaume de Dieu, tandis que dans un cadre islamique, cette ouverture aurait lieu durant la mission prophétique, et non après sa mort.

[466] Le verset Mt 21,43, tel qu'attesté dans la majorité des manuscrits, parle bien d'« une nation » au singulier (ἔθνει, datif singulier de ἔθνος). Ce terme désigne une entité collective, un peuple ou une communauté, à qui sera confié le Royaume de Dieu. Ce verset présente une grande stabilité textuelle dans la tradition manuscrite, contrairement à d'autres versets environnants, notamment les versets 36 à 38, qui présentent plusieurs variantes (cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 71.). Mais cela n'est pas forcément le cas des versions coptes alexandrines traduites en arabe. Le manuscrit Vatican BAV, MS Copt. 9 présente bien cette variante textuelle, en disant « nations » au pluriel, ou plus exactement « à d'autres nations » (*li-umam ukhar*). Cela ne correspond toutefois pas

non pas à une seule communauté, mais potentiellement à une pluralité de nations. Cette nuance ouvre, me semble-t-il, deux pistes interprétatives.

La première correspond à l'hypothèse défendue par McCoy, selon laquelle le « fils » représenterait Muḥammad. Dans cette perspective, si on complète son raisonnement, le prophète serait non seulement le dernier messager, mais aussi celui qui ouvre la voie à l'universalité des *umam*, c'est-à-dire à l'entrée des nations dans la révélation divine. Cela correspond parfaitement à la conception musulmane selon laquelle Muḥammad est le seul prophète envoyé à l'ensemble de l'humanité. Une conception qu'on retrouve par ailleurs dans plusieurs *aḥādīth* soulignant la portée universelle de sa mission, en contraste avec la portée plus restreinte des prophètes antérieurs[467].

La seconde piste, plus cohérente à mon sens avec la logique intertextuelle qu'al-Biqāʿī développe dans sa lecture de la parabole des ouvriers de la onzième heure, suppose que les *umam* désignent ici les communautés chrétienne et musulmane. Toutefois, comme nous le verrons, cette pluralité est probablement rhétorique, visant à établir une transition vers une *seule* nation : celle promise à la fin des temps. Autrement dit, même si le texte emploie un pluriel, il renverrait en définitive à une seule nation eschatologique, à savoir la *umma* Muḥammadienne.

Dans cette optique, l'annonce de Muḥammad ne s'opère pas seulement à travers la figure prophétique individuelle, mais à travers le transfert d'un mandat spirituel – celui de porter les fruits de la révélation – vers une nouvelle entité collective. Cette nation ne peut être autre que la communauté Ismaélite, autrement dit la nation musulmane, appelée à hériter de la vigne et à accomplir la mission initialement confiée à Israël. Le destin prophétique de Muḥammad s'inscrit ainsi dans une logique de succession, dans laquelle il incarne le sceau de la prophétie et le restaurateur de l'alliance divine[468], relue à la lumière de texte coranique et de l'économie du salut. Dans ce cadre, la *pierre angulaire*, rejetée par les bâtisseurs (autrement dit les autorités religieuses), pourrait être comprise non comme Jésus lui-même, mais comme une réalité

exactement à la version citée par Al-Biqāʾī, qui n'inclut pas le terme « d'autres », mais simplement « à des nations » (*li-umam*) (Voir annexe 6 pour le manuscrit scanné et les références quant à celui-ci.).

[467] On peut citer à titre d'exemple la ḥadīth 335 du Ṣaḥīḥ d'al-Bukhārī qui rapporte un propos de Muḥammad qui dit ses cinq spécificités par rapport aux prophètes précédent et notamment, je cite : « [Chaque] prophète n'était envoyé qu'à son propre peuple, [tandis que moi], j'ai été envoyé à l'humanité tout entière » (cf. « Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 335 », disponible sur le site *Sunnah.com* : https://sunnah.com/bukhari:335).

[468] J'emploie ici le terme d'alliance, dans la mesure où les notions de révélation et d'alliance s'inscrivent dans un même cadre théologique. En reprenant la révélation à partir de la promesse faite à Ismaël, Muḥammad apparaît ainsi comme le héritier ou le repreneur de l'alliance, mais du côté Ismaélite. Il serait par ailleurs pertinent d'examiner de manière plus approfondie la manière dont al-Biqāʾī conçoit cette notion d'alliance dans l'ensemble de son commentaire, afin d'évaluer la cohérence et la portée de cette relecture.

postérieure : Muḥammad ou, plus largement, la révélation coranique qui l'accompagne[469]. Cela permettrait d'esquisser aux yeux d'al-Biqāʿī une lecture tripartite de la parabole : les serviteurs représenteraient les prophètes antérieurs, le fils incarnerait Jésus, et la pierre rejetée symboliserait Muḥammad ou le Coran, à travers lesquels se constitue une nouvelle nation, appelée à porter les fruits attendus du Royaume.

a. Substitution des nations dans les paraboles évangéliques

Comme nous venons de le signaler, l'interprétation de la parabole des vignerons infidèles (Mt 21, 33-46) ne peut être pleinement comprise qu'à la lumière des outils herméneutiques qu'al-Biqāʿī mobilise dans sa lecture de la parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt 20, 1-16). C'est précisément dans l'articulation entre ces deux passages que se manifeste le rôle central accordé à la notion de « nation(s) ». En effet, la grille de lecture élaborée à partir du *ḥadīth du salaire*, que nous avons précédemment analysé, éclaire directement la répartition et la succession de ces communautés.

Le *ḥadīth*, cette relecture islamique de la parabole des ouvriers, commence ainsi :

> En vérité, [la durée de] votre existence [ici-bas], en comparaison avec celle des nations (*umam*) qui vous ont précédés (…)

Si l'on comprend les ouvriers de la parabole des ouvriers de la onzième heure comme représentant successivement les « nations » juive, chrétienne et musulmane, alors les deux dernières nations (chrétienne et musulmane) désigneraient plus précisément les nations finales de la parabole des vignerons infidèles. Dans cette lecture, cependant, la nation chrétienne apparaît comme un simple intermédiaire, ayant elle aussi failli à sa mission, ce qui justifierait un nouveau transfert du mandat divin vers une ultime nation. Cette dernière, en tant que communauté universelle, incarne alors la vraie nation porteuse des fruits attendus par Dieu : la *umma* Muḥammadienne. C'est cette logique de substitution et d'achèvement qui sous-tend la lecture que je propose ici.

Pour le comprendre, il faut observer comment al-Biqāʿī souligne explicitement, à plusieurs reprises dans son *tafsīr*, la faillibilité de la nation chrétienne. Pour ce faire, il va s'appuyer sur Ibn Barrağān. Selon lui, le tournant décisif se situe au moment du Concile de Nicée, qu'il présente comme une rupture doctrinale majeure[470]. Il y évoque un « roi », probablement

[469] Il s'agit peut-être même, plus généralement, des messagers dans leur ensemble. Quoi qu'il en soit, il semble que, pour al-Biqāʾī, c'est avant tout la notion de nation qui revêt une importance centrale, davantage que l'idée de la pierre angulaire.

[470] R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʾī*, p. 185. | Al-Biqāʾī exprime notamment cette idée dans son commentaire de Q.57,27, soit un verset avant celui où il développe la parabole des ouvriers de la onzième heure

l'empereur Constantin, qui aurait réuni « 300 évêques » dans le but d'établir un « canon officiel », canon qu'al-Biqāʿī accuse d'avoir dévié de la vérité en divinisant Jésus et en réformant le monachisme[471]. Il semblerait ainsi qu'al-Biqāʿī conçoive une forme de *nation chrétienne* (*umma naṣrāniyya*), non pas au sens ethnique ou généalogique, mais dans un sens strictement religieux, fondé sur l'adhésion à une doctrine. Cette communauté ne posséderait pas, dans cette logique, de lien direct avec une descendance biologique – à la différence des nations issues d'Ismaël ou d'Isaac – mais elle s'inscrirait néanmoins, dans sa lecture, dans un cadre plus large : celui du *peuple d'Israël*. Elle serait alors perçue comme une branche interne à cette souche commune, en l'occurrence celle des descendants d'Isaac, et constituerait, aux côtés de la communauté juive, l'un des deux groupes issus de cette lignée. Autrement dit, al-Biqāʿī semble intégrer les chrétiens dans une nation juive élargie, en tant que prolongement ou scission doctrinale, mais toujours issue des fils d'Isaac (ou d'Israël). Cette compréhension n'intègre pas les chrétiens comme une nation païenne ou romaine : au contraire, la rupture chrétienne est, selon lui, survenue précisément à travers l'intervention d'un pouvoir païen, en l'occurrence, un roi romain. Cette médiation impériale pourrait représenter, aux yeux d'al-Biqāʿī, une contamination extérieure de l'héritage abrahamique, marquant la corruption d'un message initialement pur[472].

---

et le *ḥadīth* correspondant. Il apparaît clairement qu'al-Biqā'ī considérait, d'une part, la faillibilité de la nation chrétienne comme ayant été scellée au moment du concile de Nicée, et d'autre part, que l'influence du paganisme gréco-romain avait progressivement pénétré le cadre chrétien. Cela renforce l'idée que je développerai dans les lignes suivantes selon laquelle al-Biqā'ī tendait à concevoir les juifs et les chrétiens dans une continuité historique et théologique, les chrétiens apparaissant comme une forme d'extension du peuple Israélite.

[471] *Ibid.*| Nous avons déjà abordé la question de la divinité de Jésus, mais l'analyse du monachisme constitue également un point d'appui particulièrement intéressant. Al-Biqā'ī développe cette thématique dans son commentaire de Q.57,27, où le texte coranique prend explicitement position sur le monachisme. Il est frappant de constater que, tant chez al-Biqā'ī que chez Ibn Barrağān, le monachisme n'est pas perçu comme intrinsèquement blâmable, mais plutôt comme une pratique qui s'est progressivement dénaturée. Cette approche leur permet d'articuler une lecture conjointe, voire réconciliatrice, entre la conception évangélique originelle et l'évaluation coranique de cette institution. Toutefois, ni al-Biqā'ī ni Ibn Barrağān ne précisent clairement ce qui aurait constitué un « bon » monachisme, ni en fonction de quels critères cette dégénérescence aurait eu lieu. Il serait intéressant d'interroger pourquoi ils considèrent le concile de Nicée comme un tournant dans cette évolution, alors même que ce concile ne traite pas explicitement de la question monastique. Par ailleurs, le concile de Nicée ne constitue pas, selon al-Biqā'ī, l'unique facteur expliquant cette « déviance » : il affirme également que les disciples, ayant été tués, et les premiers suiveurs de Jésus, confrontés à des persécutions, furent contraints de se retirer dans les montagnes. C'est dans ces circonstances qu'aurait émergé, selon lui, un mode de vie ascétique à l'origine du monachisme. Une origine entachée, à ses yeux, par des « innovations blâmables ». (*Ibid.*, p.184-186)

[472] L'association entre le concile de Nicée et l'apparition d'une « déviance » dans la tradition chrétienne est, en réalité, largement répandue dans la littérature musulmane classique. Comme mentionné dans la première partie, ʿAbd al-Ǧabbār reproduit intégralement une version syriaque orientale du Credo dans son *Taṯbīt dalāʾil al-nubuwwa*, qu'il présente comme une formulation authentique de la foi chrétienne primitive. Il s'appuie sur ce texte, ainsi que sur divers passages du Nouveau Testament, pour réfuter la divinité du Christ et répondre aux accusations chrétiennes selon lesquelles le Coran (Q.5,72-73) aurait déformé leur croyance. Au contraire, il entend démontrer que ces versets coraniques reflètent fidèlement les affirmations doctrinales chrétiennes elles-mêmes, une fois dépouillées des ajouts postérieurs issus du concile de Nicée (cf. *Ibid.*, p. 50-51).

Ainsi, même si la parabole des vignerons infidèles emploie le pluriel pour le mot nation, elle renverrait *in fine*, selon al-Biqāʿī, à une seule nation légitime et finale : celle de Muḥammad, descendant d'Ismaël. Cette articulation entre communauté religieuse et peuple joue un rôle essentiel dans le cadre interprétative d'al-Biqāʿī, où la dimension spirituelle et la lignée généalogique sont étroitement liées, et dans ce cadre-ci, sont interchangeables. Faisant donc deux peuples : un d'Israël (incluant juifs et chrétiens), l'autre d'Ismaël (comprenant les musulmans). Dès lors, il devient manifeste qu'aux yeux d'al-Biqāʿī, la nation à laquelle sera confié le Royaume de Dieu, afin qu'elle en produise les fruits, ne peut être autre que la nation musulmane. Celle-ci est d'ailleurs identifiée dans le *ḥadīth* du salaire comme la communauté rétribuée d'une double récompense, pour avoir cru sans bénéficier des Écritures antérieures, et pour avoir accepté la révélation finale, comme le souligne Ibn Barrağān, que reprend ici al-Biqāʿī[473].

À mon sens, il est hautement probable qu'al-Biqāʿī mobilise en arrière-plan l'herméneutique du *ḥadīth* des ouvriers de la onzième heure lorsqu'il cite la parabole des vignerons infidèles. La cohérence de son commentaire repose précisément sur cette dynamique : la transition entre les différents groupes d'ouvriers comme nations s'opère par la désobéissance des anciens dépositaires du message, ce qui légitime leur remplacement par une communauté fidèle et obéissante. La référence à la prière de al-ʿAṣr dans le *ḥadīth* structure également cette lecture : elle symbolise le moment d'entrée des musulmans dans l'histoire du salut, à une étape avancée de la journée – donc de la révélation – mais avec une récompense supérieure. En ce sens, l'ultime transmission de la vigne aux nouveaux ouvriers, dans la parabole des vignerons infidèles, rejoint parfaitement le cadre eschatologique et communautaire mis en place par al-Biqāʿī dans sa lecture combinée des deux paraboles.

b. Entre umma et shaʿb : construction d'une nation prophétique

Cette notion de nation prend également tout son sens dans la lecture intratextuelle qu'al-Biqāʿī propose au paragraphe 2 de son commentaire. Après avoir développé la signification du terme *al-ummī*, qu'il interprète comme désignant « celui qui ne sait ni lire ni écrire », il établit immédiatement un lien avec la *umma*, la nation de ce prophète illettré. Il souligne ainsi une correspondance directe entre le prophète *ummī* et la nation *ummiyya* dont il est issu, à savoir une nation tout entière caractérisée par son absence d'Écriture.

[473] Le fait que les chrétiens ne reçoivent pas une récompense supérieure à celle des juifs, alors que selon la logique propre à Ibn Barrağān ils devraient recevoir deux *qīrāṭ* pour avoir reconnu à la fois Jésus et les messagers antérieurs, implique que, dans cette rétribution, les musulmans auraient dû en recevoir trois (et non deux). Cette absence de hiérarchisation entre chrétiens et juifs renforce ainsi l'idée qu'ils sont rassemblés au sein d'un même ensemble, d'une même branche : le peuple Israélite.

Cette correspondance s'inscrit dans une tradition interprétative déjà évoquée, notamment à travers le *ḥadīth* rapporté :

> « Nous sommes une nation illettrée qui n'écrit pas et qui ne compte pas[474]… ».

Al-Biqāʿī met ici en évidence une paronomase significative entre *umma* (nation) et *ummiyya* (illettré), en contraste marqué avec les *ahl al-kitāb* (les gens du Livre : ici, les juifs et chrétiens) qui, eux, ont reçu une Écriture révélée.

Dès lors, ce jeu d'oppositions souligne une dynamique de révélation différée : la *umma ummiyya*, qui n'avait jusqu'alors reçu aucune Écriture, la reçoit finalement par l'intermédiaire de Muḥammad. Il est significatif que ce soit le terme *umma*, et non celui de *shaʿb* (peuple), qui soit employé. Cela suggère que, dans le cadre conceptuel d'al-Biqāʿī, les deux notions tendent à se recouper : *umma* et *shaʿb* apparaissent comme partiellement interchangeables, ou du moins étroitement liées, dès lors qu'il s'agit de désigner soit un peuple issu d'une figure ancestrale commune (ce qui correspondrait plutôt au terme *shaʿb*), soit une communauté religieuse unie par une mission spirituelle (ce qui correspondrait plutôt au terme *umma*). Al-Biqāʿī semble ainsi fondre ces deux dimensions (généalogique et spirituelle) dans une même représentation collective. Il est important de garder à l'esprit cette fusion conceptuelle, car les termes *umma* et *shaʿb* joueront un rôle structurant dans les développements qui suivent.

c. La nation Ismaélite annoncée : de la Torah à l'Évangile selon Matthieu

Il ne faut pas perdre de vue que, pour al-Biqāʿī, la Torah elle-même annonce la venue d'une nation issue d'Ismaël, et cette conviction traverse en filigrane tout son commentaire intertextuel de Q.7,157. Comme nous l'avons exposé dans la partie précédente, Gn 17,20 a suscité une importante réception parmi de nombreux savants musulmans, notamment autour de l'identification de la « grande nation » (*ʾummatun ʿaẓīmah*) issue d'Ismaël à la communauté musulmane, fondée par l'arrivée du prophète Muḥammad. Dans son commentaire, al-Biqāʿī cite la première partie de Gn 17,20, sans mentionner la seconde :

> « Quant à Ismaël, j'ai accepté ton invocation, voici je l'ai béni et je le rendrai fécond,
> et je le multiplierai [sa descendance] très abondamment… » (15§)

C'est à partir de cette notion d'*abondance* qu'il opère un glissement vers la personne même de Muḥammad, notamment par le biais de la guématrie. Comme nous l'avons signalé, son commentaire de la Torah vise explicitement l'individu de Muḥammad (même s'il développe également une réflexion plus large sur la nation). En revanche, lorsqu'il mobilise les paraboles, il semble plutôt désigner la nation Ismaélite, laquelle, en retour, annonce la venue de

[474] Ex. « Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 1913 », disponible sur le site *Sunnah.com* : https://sunnah.com/bukhari:1913.

Muḥammad, mais de manière indirecte ou différée. C'est surtout dans l'argumentation autour du paraclet johannique qu'il vise clairement et directement la figure prophétique de Muḥammad.

Il convient également de souligner qu'al-Biqāʿī, lorsqu'il cite – par l'intermédiaire de Samawʿal al-Maghribī – la première partie de Gn 17,20, garde tout de même en filigrane la seconde partie du verset qui évoque, elle, la formation d'une grande nation. Il reprend d'ailleurs cette citation dans son intégralité à d'autres endroits de son *tafsīr*, notamment dans son commentaire de Q.2, 126-133 où il y mobilise ces versets-clés : Gn 16,20 ; 17,20[475] ; et 21,13[476]. Parmi ces versets, c'est bien le terme *shaʿb* qui est utilisé, et non *umma*, ce dernier renvoyant davantage à la notion de « communauté » au sens spirituel ou religieux, tandis que *shaʿb* désigne plus précisément un « peuple » au sens ethnique. Toutefois, comme nous venons de le voir, ces deux termes semblent pouvoir être interchangeables, voire complémentaires dans certains contextes. D'autant plus que la réception populaire de ces passages tend à privilégier l'usage du mot *umma*, ce qui contribue à rapprocher les deux notions et à en atténuer la distinction fonctionnelle, notamment dans l'interprétation qu'en propose al-Biqāʿī.

Et donc, à partir de cette constellation de textes, il identifie sans ambiguïté le prophète de l'islam comme celui qui a « la main sur tous les hommes » (Gn 16,20). Il affirme en outre que la bénédiction universelle accordée à Abraham, selon Gn 12, 2-3, « ne s'est réalisée pour aucun des descendants d'Abraham, si ce n'est à travers le prophète Muḥammad[477] ». Ainsi, annoncer cette nation revient à annoncer Muḥammad lui-même, car c'est par sa venue que cette nation acquiert sa grandeur, son universalité mais aussi son unité.

Il semble donc que cette association entre Ismaël, la « grande nation » annoncée en Gn 17,20, et la nation issue de sa descendance se retrouve clairement dans le commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157, mais aussi, de manière plus explicite encore, lorsqu'il cite et commente Dt 33, 2-3 :

> Celui qui s'est manifesté dans les montagnes de Paran n'est autre que Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui, car ils reconnaissent que [ce lieu] est La Mecque. Avec lui, [se tenaient] des myriades, des groupes (*jamāʿāt*) de saints. Et sa nation (*umma*) est devenue aimée des peuples (…), car chacun des deux groupes (*farīq*), les gens du Livre, les préfère à l'autre groupe. Aucun [des deux] n'a accepté toutes les

[475] Le mot utilisé pour « nation » dans les citations de Gn 17,20 et 21,13 n'est pas *umma*, mais *shaʿb*, un terme qui renvoie davantage à la notion de « peuple » au sens ethnique, c'est-à-dire à un groupe humain défini par une lignée. Cela dit, dans le cadre des citations faites par al-Biqāʾī, cette terminologie semble complémentaire, d'autant plus que la réception populaire de ce passage tend à employer le terme *umma*, ce qui contribue à rapprocher les deux notions et à en atténuer la distinction fonctionnelle dans l'interprétation d'al-Biqāʾī.
[476] Ce commentaire s'appuie sur la référence suivante : I B. AL-BIQĀʾĪ, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t. 2, p. 174-179.
[477] *Ibid.*, p. 179.

> paroles de Moïse – que la paix soit sur lui – ni ne l'a suivi dans ses annonces concernant ceux qui viendront après eux. (20 §)

Il convient de rappeler une nouvelle fois que Paran, dans l'arrière-plan exégétique d'al-Biqāʿī, est traditionnellement associé à Ismaël, conformément à Gn 21,21, qui mentionne l'établissement d'Ismaël « dans le désert de Paran ». Cette identification est renforcée par de nombreuses traditions musulmanes qui situent l'origine de l'installation d'Ismaël – et donc la lignée prophétique Ismaélite – dans cette région. Selon cette lecture, Paran désigne La Mecque, ou plus précisément les montagnes de Paran, identifiées au lieu où Muḥammad aurait reçu sa première révélation à la montagne de Jabal al-Nour. L'association repose sur une typologie prophétique selon laquelle le lieu (Paran) annonce une personne (Muḥammad, descendant d'Ismaël), laquelle s'entoure d'un groupe de croyants (les compagnons à priori, les *ṣaḥāba*), qui constitue à son tour une nation (*umma*).

Cette *umma*, qualifiée de « nation aimée des peuples », incarne une reprise, mais aussi une réorientation, de la bénédiction abrahamique exprimée en Gn 12, 2-3. Là où cette bénédiction était traditionnellement lue comme s'adressant à la descendance Israélite, al-Biqāʿī en propose une lecture Ismaélite : la promesse s'accomplit en Ismaël, par la médiation de Muḥammad, au sein d'une nation élue et porteuse d'un message universel.

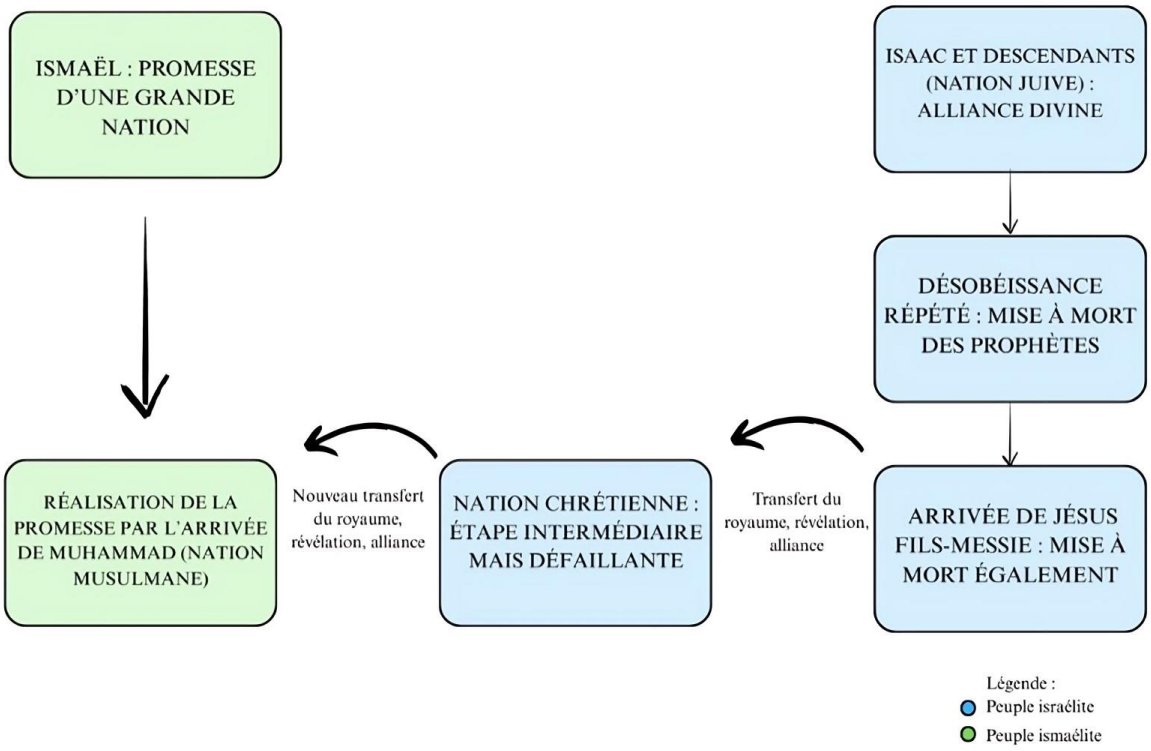
Même dans le *ḥadīth* des salaires, les trois nations évoquées (juive, chrétienne, musulmane) semblent, à bien y regarder, s'inscrire dans une logique binaire plus profonde dans l'interprétation faite par Ibn Barrağān et al-Biqāʿī. Ainsi, le judaïsme et le christianisme sont perçus comme deux branches internes à la même souche, d'un même peuple, celle des fils d'Israël, autrement dit des descendants d'Isaac. Il utilise par ailleurs le terme *farīq* (groupe) pour distinguer ces entités, et non celui de *shaʿb* (peuple) qu'il venait pourtant d'employer, comme si ces groupes distincts étaient en réalité inclus dans un seul et même peuple, perçu comme une entité englobante. Cette lecture est inscrite dans le contexte néotestamentaire, où les premiers chrétiens, *judéo-chrétiens*, ne se percevaient pas comme un groupe radicalement séparé du judaïsme, mais comme l'achèvement de la promesse messianique[478]. Une lecture mise en service ici d'une certaine apologétique musulmane.

Dans cette perspective, la répartition bipartite entre les fils d'Isaac (à travers Israël) et les fils d'Ismaël (à travers la nation arabe) trouverait bien son plein sens aux yeux d'al-Biqāʿī, notamment dans le cadre de la passation de la vigne évoquée dans la parabole des vignerons infidèles (Mt 21,33-46). Il s'agit d'une lecture dans laquelle l'alliance initiale, confiée à la

[478] Dans cette pensée, même le cas des pagano-chrétiens s'inscrit, en dernière instance, dans un rattachement au judaïsme.

descendance d'Isaac, est progressivement compromise par les désobéissances répétées. La transmission du Royaume est alors interprétée comme un transfert d'élection, déplacé vers une nouvelle communauté fidèle. Cette communauté ne serait autre que l'umma musulmane, présentée par al-Biqāʿī comme obéissante, universelle, et désormais porteuse de la mission divine. Elle devient ainsi le nouveau témoin eschatologique, en continuité avec la révélation abrahamique, mais dans une fidélité renouvelée. En ce sens, annoncer la nation Ismaélite, c'est annoncer Muḥammad lui-même, comme le pivot de ce renversement théologique. Ainsi, dans la parabole des vignerons infidèles, Jésus le « fils » mis à mort constitue la charnière narrative et théologique. Il marque à la fois la clôture du cycle prophétique d'Israël, et l'ouverture vers une nouvelle économie spirituelle, centrée sur la communauté finale. Cette dernière incarne, selon al-Biqāʿī, l'obéissance attendue par Dieu et devient l'agent de la réalisation ultime de la promesse abrahamique.

Voici un schéma récapitulatif de la dynamique de cette notion de nation reliant donc la parabole des vignerons infidèles et les citations de l'Ancien Testament[479] :



[479] Ce schéma a été réalisé à l'aide de l'outil en ligne *Canva*.

d. La parabole du banquet de noces en complémentarité de la parabole des vignerons infidèles

Dans cette dernière sous-section, il convient de souligner à titre de complément interprétatif le lien que semble établir al-Biqāʿī entre la parabole du banquet de noces (Mt 22, 1-14) et celle des vignerons infidèles (Mt 21, 33-46). À nouveau, bien qu'il ne commente pas directement cette parabole dans son *tafsīr* de Q.7,157, sa présence implicite dans le prolongement immédiat du passage évangélique et certains éléments textuels suggèrent qu'elle participe, aux yeux d'al-Biqāʿī, d'une même dynamique de transfert spirituel, que nous avons déjà observée.

Deux lectures sont possibles ici. La première, dans le prolongement de l'interprétation proposée par McCoy, consisterait à voir dans le « fils » de la parabole des vignerons infidèles – et, par analogie, dans le « fils » du roi dans la parabole du banquet – une figure prophétique qui ne serait autre que Muḥammad. Dans cette optique, il s'agirait d'une relecture allégorique où le mariage symbolise l'achèvement de l'Alliance divine avec l'humanité, désormais accomplie par l'islam. Les premiers invités, qui refusent l'invitation royale, représenteraient les peuples antérieurs – notamment les Israélites[480] – tandis que les nouveaux convives symboliseraient les nations appelées à entrer dans la communauté islamique universelle. Dans cette perspective, al-Biqāʿī aurait pu considérer le « fils » comme une figure Muḥammadienne, centre et sceau de la révélation finale.

La seconde lecture que je privilégie s'inscrit dans la continuité de l'analyse précédente : le « fils » ne désignerait pas directement Muḥammad, mais bien Jésus lui-même, selon le déroulement narratif du texte évangélique. La fonction de cette parabole serait alors de renforcer le processus de *passation* déjà évoqué dans la parabole des vignerons : la mention de la transmission du Royaume de Dieu à d'autres nations (Mt 21,43) en constitue à la fois la conclusion immédiate et l'introduction à la scène du banquet. Cette nouvelle nation, invitée à la noce, serait celle de Muḥammad, venue succéder aux peuples récalcitrants. Cette idée est renforcée par la représentation de la punition divine infligée aux anciens convives :

> Mt 22,7 : Le roi, en apprenant cela, dépêcha son armée, fit périr ces meurtriers et réduisit leur ville en cendres.

Al-Biqāʿī pourrait y voir une sanction allégorique symbolisant le rejet des peuples précédents, condition nécessaire à l'ouverture historique de la mission prophétique islamique. La parabole présente en effet une invitation élargie :

[480] Étant donné que, tout au long de son commentaire de la sourate 7, al-Biqāʾī adopte un ton particulièrement critique à l'égard des juifs, il semble que cette posture se prolonge également lorsqu'il cite le Nouveau Testament. Même dans ce contexte, la visée polémique conserve une forte charge antijudaïque.

> Mt 22,10 : Allez aux carrefours des chemins, et tous ceux que vous y trouverez, invitez-les au mariage. »

Ce verset pourrait être lu comme une expression de l'universalisation de l'Alliance, désormais ouverte à toutes les nations. Dans cette optique, Muḥammad incarne le porteur de cette ouverture, en tant que « messager [envoyé] à tous les peuples » (Q.34,28), et sa communauté, la *umma* Muḥammadienne, devient le nouveau réceptacle du message divin.

L'épisode de l'homme sans habit de noce (Mt 22, 11-13) peut aussi être interprété dans ce cadre : il représenterait celui qui répond à l'appel divin sans la disposition intérieure requise, soulignant que l'accès à la vérité ne dépend pas de l'appartenance ethnique, mais de la sincérité de foi.

Ce dernier semble en outre avoir pris appui sur la version lucanienne de cette parabole (Lc 14, 15-24), qu'il cite dans son commentaire. Le passage où les nouveaux invités sont décrits comme les « les pauvres, les borgnes, ceux qui sont paralysés et les boiteux » (Lc 14,21) fournit à al-Biqāʿī une image encore plus explicite d'un peuple marginalisé, désormais choisi pour porter le dernier message. Ces figures sociales reléguées pourraient, dans son interprétation, être comprises comme une métaphore des Arabes illettrés, longtemps ignorés par les révélations antérieures, mais finalement choisis pour recevoir la révélation finale.

Enfin, Lc 14,23, « Puis va sur les sentiers et vers les haies, insiste auprès d'eux pour qu'ils entrent et que ma maison se remplisse », pourrait être lu comme une exhortation à faire parvenir le message prophétique à toutes les nations, y compris celles qui ne le réclamaient pas. La conclusion radicale du récit, « Et qu'aucun d'entre eux [qui avaient été invités] ne goûte de mon dîner. » (Lc 14,24), appuie l'idée d'une exclusion définitive des anciens bénéficiaires de l'Alliance. Cette lecture s'accorde avec le cadre théologique développé par al-Biqāʿī dans son commentaire de Q.7,157, selon lequel la mission de Muḥammad n'est pas seulement un prolongement des révélations précédentes, mais une *réattribution* complète du dépôt prophétique, accordée à une nouvelle nation, fidèle, universelle et spirituellement élue.

Il convient toutefois de rappeler que cette lecture demeure hypothétique, encore plus que celle fondée sur la parabole des vignerons infidèles, dans la mesure où al-Biqāʿī ne cite pas explicitement le passage du banquet de noces dans le reste de son *tafsīr*, ne le commente pas, et que les éléments interprétatifs supposés s'appuient indirectement sur les indices fournis par la parabole des vignerons infidèles, laquelle, bien que plus solidement étayée, reposait elle aussi sur une reconstruction à partir de signaux dispersés dans son commentaire, notamment la parabole des ouvriers de la onzième heure.

C. Les autres paraboles : La reconfiguration prophétique

Comme annoncé précédemment, cette dernière sous-section abordera brièvement deux passages complémentaires : l'épisode de l'interrogation des autorités religieuses au sujet du baptême de Jean, ainsi que la parabole des deux fils. Ces deux péricopes n'annoncent pas directement la venue de Muḥammad, mais préfigurent ce que l'on pourrait appeler une *reconfiguration prophétique*. Autrement dit, une réflexion sur le statut du prophète, sur sa légitimité et sur la dynamique de son rejet. Si al-Biqāʿī ne commente pas ces passages de manière développée, il semble toutefois en souligner un aspect particulier.

L'attention d'al-Biqāʿī se porte sur la réponse embarrassée des autorités juives à la question de Jésus :

> Mt 21,25 : « Le baptême de Jean, d'où vient-il ? Du ciel ou des hommes ? »

Face à cette interrogation, les chefs religieux hésitent, redoutant les conséquences sociales de leur réponse. Al-Biqāʿī insiste sur ce point en citant successivement les trois versions synoptiques :

> [Voici la version de] Luc : Si nous disons « des hommes », tout le peuple nous lapidera, car ils sont persuadés que Jean est un prophète. (25§)
>
> Matthieu dit [quant à lui] : … Car pour eux, Jean était comme un prophète. (26§)
>
> [Voici la version de] Marc : Car ils disaient tous : « En vérité, Jean est un prophète. » (27§)

Ce triple renvoi n'est pas anodin. Contrairement à d'autres occurrences où al-Biqāʿī cite plusieurs versions pour en dégager des nuances (comme pour la parabole du banquet de noces), ici les trois passages expriment une même idée dans des termes presque équivalents. Cette convergence pourrait être rapprochée, méthodologiquement, du principe de *shawāhid* dans les sciences du *ḥadīth* : des témoignages parallèles émanant de sources différentes, qui concourent à renforcer le sens global d'un propos. On peut supposer qu'al-Biqāʿī applique ici, de manière implicite, une logique similaire d'authentification et de renforcement du sens.

L'insistance sur la reconnaissance prophétique de Jean-Baptiste a, à mon sens, une valeur interprétative. En le mentionnant à trois reprises, al-Biqāʿī semble opérer une forme de commentaire indirect. Le rejet de Jean-Baptiste par les autorités religieuses juives, alors même qu'il est reconnu comme prophète par le peuple, illustre un schéma plus large de rejet prophétique, bien connu dans la tradition coranique. Le Coran lui-même rappelle :

> Q.2,87 : (…) chaque fois qu'un envoyé vous apporte une doctrine, qui contrecarre vos passions, vous enflez d'orgueil, traitant les uns de menteurs et assassinant les autres ?

Dans cette perspective, Jean-Baptiste devient une figure typologique du prophète rejeté, et ce rejet anticipe celui de Muḥammad. La continuité de cette opposition prophétique est renforcée dans la parabole des vignerons infidèles, avec l'image de la pierre rejetée par les bâtisseurs :

> Mt 21, 42 : Jésus leur dit : « N'avez-vous jamais lu dans le Livre : La pierre que les bâtisseurs avaient rejetée est devenue la pierre angulaire ?

Dans cette lecture, comme nous l'avons vu, la *pierre angulaire* devient, pour al-Biqāʿī, une image du prophète de l'islam ou de son message, rejeté par les autorités comme les prophètes avant lui, mais désigné par Dieu comme fondement de la nouvelle édification spirituelle. Ce schéma du rejet est encore présent dans l'Évangile de Jean selon al-Biqāʿī car il nous cite également l'épisode suivant la parabole du bon berger :

> [À cause de ces paroles,] une division s'éleva alors parmi les Juifs, et beaucoup d'entre eux disaient : « Il est possédé par un démon, il est fou, pourquoi l'écoutez-vous donc ?! » Mais d'autres rétorquaient : « Ce ne sont pas les paroles d'un fou. »

McCoy propose ici un parallèle explicite avec les accusations de folie adressées à Muḥammad dans plusieurs versets coraniques (par ex. Q.15,6 ; Q.68,2), ce qui renforce l'idée d'une continuité dans les formes de rejet adressées aux envoyés[481].

Enfin, la parabole des deux fils (Mt 21,2 8-32) vient clore cette séquence sur une autre illustration du rejet prophétique :

> « En vérité, je vous le dis : les percepteurs d'impôts et les prostituées vous précèdent dans le royaume de Dieu. Jean est venu à vous, [guidé] par la voie de la justice, et [pourtant] vous ne lui avez pas accordé votre foi. Mais eux, les percepteurs et les prostituées, ont cru en lui.»

Cette inversion sociale où les plus marginalisés reconnaissent le message prophétique exprime une critique des élites religieuses qui refusent la vérité malgré leur statut. Si on étend cette lecture à la parabole lucanienne du banquet de noces, les invités initiaux ayant refusé, ce sont désormais les pauvres, les borgnes, les paralysés, les boiteux – image des *Arabes ummiyyīn* (illettrés) – qui deviennent enfin les dépositaires de la révélation. Au bout du compte, le rejet de Jean-Baptiste par les élites préfigurerait pour al-Biqāʿī, une nouvelle fois, celui de Muḥammad et marque la fin d'un cycle prophétique, transféré à une nouvelle *umma*, fidèle, élue et universelle.

[481] R. M. McCoy, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barraǧān and Al-Biqā'ī*, p. 203-204.

2. Muḥammad comme paraclet

L'identification du paraclet johannique au prophète Muḥammad constitue sans doute l'un des arguments apologétiques les plus répandus, les plus développés et les plus persistants dans la tradition musulmane. Il s'agit ici d'un axe majeur de l'interprétation islamique des évangiles, qui repose sur une relecture spécifique de plusieurs passages du Quatrième Évangile (notamment Jn 14,16 ; 14,26 ; 15,26 ; 16, 7-13). L'argumentation repose sur une logique simple et aisément mobilisable, ce qui peut expliquer en partie son succès et sa récurrence dans les écrits polémiques et missionnaires. Elle consiste à opérer une transposition anthropologique de la figure du paraclet, traditionnellement comprise dans les milieux chrétiens comme désignant le Saint Esprit, vers une figure humaine, à savoir un prophète[482]. Dans cette lecture, le paraclet ne désigne pas une entité spirituelle ou divine, mais un homme : le prophète Muḥammad. Cette relecture implique donc un déplacement majeur dans la compréhension du texte johannique, passant d'une interprétation pneumatologique à une lecture prophétique. Elle se fonde parfois sur des arguments philologiques, des variantes textuelles ou des considérations sur l'histoire de la transmission du texte biblique. Dans la suite de cette section, nous verrons comment al-Biqāʿī s'inscrit dans cette tradition interprétative, tout en lui apportant un traitement spécifique. Il évoque le paraclet à partir de ses propres sources dans son commentaire de Q.4,157, et mobilise également la citation d'Ibn Isḥāq dans ses commentaires de Q.7,157 et Q.61,6.

A. Deux axes d'appui dans l'interprétation musulmane du paraclet

On peut identifier deux axes principaux par lesquels l'identification du paraclet à Muḥammad s'est construite dans le contexte islamique.

Le premier, que nous allons examiner ici, correspond à ce qui semble être la plus ancienne attestation connue de cette interprétation[483] : il s'agit du célèbre passage rapporté dans la *Sīra* d'Ibn Hishām, attribué à Ibn Isḥāq, où une citation longue de Jn 15, 18-27 (le passage sur la « haine du monde ») est présentée comme une annonce prophétique de Muḥammad. Ce passage est également cité par al-Biqāʿī, sous la forme suivante :

---

[482] Si les traditions chrétiennes majoritaires ont identifié le paraclet au Saint-Esprit, d'autres courants, comme les montanistes, ont proposé une lecture différente, mettant en avant la figure de Montanus de Phrygie comme incarnation du paraclet. Dans un autre registre, il est également hautement probable que Mani se soit lui-même considéré comme paraclet. Ces exemples montrent que la possibilité d'une interprétation anthropologique a bien été envisagée dans certains milieux avant l'apparition de l'islam (cf. S. W. ANTHONY, « Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: new light on Ibn Isḥāq's (d. 150/767) Arabic version of John 15:23–16:1 », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 79, n° 2, 2016, p. 255-278 (p. 256-257.)).

[483] *Ibid.*, p. 257. | Il est également possible que Muqātil ibn Sulaymān (m. vers 150/767) ait été le premier à établir cette identification, ou, à défaut, le premier exégète (*mufassir*) connu à en avoir parlé explicitement, en liant le paraclet à Q.61,6 à travers le nom *Aḥmad* (cf. S. ROSS, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p.28.)

> Au début de la Sîra d'Ibn Hishām, Ibn Ishāq rapporte [ceci] : Il m'est parvenu que Jésus, fils de Marie, aurait inscrit dans l'Évangile, reçu de Dieu, la description du messager de Dieu – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui – que Jean l'Apôtre conforma en retranscrivant pour eux l'Évangile. [Jésus] a dit : (35§)
> « Celui qui me déteste a détesté le Seigneur. Si je n'avais accompli en leur présence des œuvres que nul avant moi n'avait réalisées, ils n'auraient pas de péché. Mais aujourd'hui, gonflés d'orgueil, ils pensent pouvoir me rabaisser, moi et le Seigneur également. Cependant, il est nécessaire que s'accomplisse la parole consignée dans la Loi : *Ils m'ont haï sans raison* – c'est-à-dire, sans raison. Et si devait venir *Al-Munhamannā*, celui que Dieu vous enverra de la part du Seigneur. L'Esprit Saint, celui que Dieu vous enverra de la part du Seigneur, l'Esprit Saint, celui qui est sorti de la part du Seigneur. Il témoignera de moi, et vous aussi témoignerez, car vous avez toujours été avec moi. Cela, je vous l'ai dit pour que vous ne doutiez point. » Le terme *Al-Munhamannā* en syriaque désigne Muḥammad, et en grec, *Al-baraqlitis*. (36§)

Ce qui rend cette citation particulièrement significative, c'est qu'elle associe immédiatement *Al-Munhamannā* au syriaque, en affirmant qu'il s'agit d'une désignation explicite du prophète Muḥammad, tout en offrant une translittération arabe du mot grec *paráklētos*. On a donc ici une double opération : d'une part, une revendication linguistique du nom du prophète dans les textes évangéliques ; d'autre part, une identification du paraclet comme figure humaine et prophétique. La spécificité de cette source réside également dans son ancienneté. Sean W. Anthony souligne l'importance de ce passage, car il précède les traductions arabes connues des évangiles[484]. D'après lui, il faut comprendre cette référence comme provenant non du syriaque classique mais bien de l'araméen palestinien chrétien, un dialecte occidental utilisé par les chrétiens du sud de la Syrie, de l'Arabie romaine et du Sinaï[485]. Dans ce dialecte, le mot *mnhmnʾ* désigne effectivement un *consolateur*[486], ce qui a été repris dans la translittération arabe sous *al-Munhamannā*. Si le terme Muḥammad signifie littéralement « celui qui est loué », et *mnhmnʾ* « celui qui console »[487], la ressemblance phonétique entre les deux racines a pu favoriser à mon sens cette identification, d'autant qu'elle repose moins sur une stricte équivalence lexicale que sur une lecture typologique ou interprétative[488]. Anthony ajoute que cette identification s'inscrit dans un contexte plus large d'attente messianique parmi les milieux juifs palestiniens de l'Antiquité tardive[489]. En effet, un Messie nommé *Menaḥem* (ce qui signifie également « consolateur ») est mentionné dans plusieurs textes juifs anciens : discussions talmudiques,

[484] S. W. ANTHONY, « Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: new light on Ibn Isḥāq's (d. 150/767) Arabic version of John 15:23–16:1 », p. 258.
[485] *Ibid.*
[486] *Ibid.*, p. 262.
[487] *Ibid.*
[488] *Ibid.*, p. 267.
[489] *Ibid.*, p. 269.

apocalypses juives, et *piyyutim* (hymnes liturgiques) palestiniens[490]. On retrouve des allusions à cette figure messianique notamment dans le Talmud de Jérusalem et celui de Babylone[491]. Dans ce contexte, le mot araméen chrétien *mnhmnʾ*, utilisé pour traduire *paraklētos*, permettait aux chrétiens de tenir un contre discours à l'encontre de ce nouveau messianisme juif : « le *Menaḥem* attendu est déjà venu, il s'agit de Jésus »[492]. Et dans cette logique des choses, que ce terme est passé dans un contexte musulman pour dire qu'il s'agissait de Muḥammad.

La seconde version de l'identification du paraclet à Muḥammad, qui donnera naissance à la littérature apologétique musulmane la plus développée et la plus influente, est celle transmise par Ibn Qutayba (m. 276/889), et, dans une moindre mesure, par ʻAlī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī (m. env. 240/855)[493]. C'est essentiellement par ce vecteur que cette tradition s'est consolidée et largement diffusée, en particulier dans le contexte du débat interreligieux sous les Abbassides[494]. Cette version se distingue nettement de celle rapportée par Ibn Isḥāq, tant par ses sources que par son cadre historique. Elle émerge en effet à une époque où les évangiles sont progressivement traduits en arabe à partir du syriaque et du grec, remplaçant les formes plus anciennes, comme celle qui circulait dans la tradition araméenne palestinienne évoquée précédemment[495]. La traduction utilisée par Ibn Qutayba (et probablement aussi par al-Ṭabarī) semble dériver de ces versions grecques ou syriaques tardives ; ou, plus vraisemblablement, d'un mélange des deux. Toutefois, il demeure difficile de déterminer avec certitude les textes précis sur lesquels ces auteurs se sont appuyés. Sur le fond, la démarche d'Ibn Qutayba diffère sensiblement de celle d'Ibn Isḥāq. Alors que ce dernier s'appuie sur le motif de la « haine du monde » dans Jn 15, suggérant que le paraclet serait celui qui, en étant rejeté par le monde, confirmerait la continuité prophétique, Ibn Qutayba développe quant à lui une lecture plus doctrinale, centrée sur la figure du prophète comme successeur annoncé sur d'autres passages johanniques[496]. Le paraclet y est décrit comme celui qui ne parlera pas de lui-même, mais

[490] *Ibid.*, p. 269-270.
[491] *Ibid.*
[492] *Ibid.*, p. 272.
[493] *Ibid.*, p. 262.
[494] *Ibid.*
[495] *Ibid.*, p. 264.
[496] Il cite, en l'occurrence, plusieurs passages évangéliques, souvent reformulés et parfois combinés entre eux. Le premier correspond à un certain mélange de Jn 16,7 et 14,16–17 ; le deuxième reprend un peu près Jn 16,7–13 ; le troisième combine Jn 14,26 avec 14,16–17 ; enfin, le quatrième reprend de Jean 16,12–13 et 16,25, mais présente Jésus sous les traits du « Fils de l'homme », une désignation qui ne correspond à aucun des passages sur le paraclet. Il précise que ces différentes versions semblent provenir de plusieurs apôtres, ce qui expliquerait leurs divergences mineures, tout en soulignant qu'elles convergent sur l'essentiel. Ce propos est assez particulier, dans la mesure où il donne l'impression qu'il ne réalise pas que ces citations proviennent toutes du même Évangile de Jean, à moins, bien sûr, qu'il ne considère que ce même écrit pourrait intégrer les témoignages de plusieurs disciples (cf. A. IBN QUTAYBA, *Aʿlām rasūl Allāh al-munzalat ʿalā rusulih*, éd. M. AL-QAḤṬĀNĪ, Riyad, Dār al-Ṣumayʿī li-l-nashr wa-l-tawzīʿ, 2020, p. 172-174.).

répétera ce qu'il aura entendu, proclamera la vérité révélé et annoncera les choses à venir, c'est-à-dire les événements apocalyptiques avec le *Dajjāl* (l'Antéchrist) et la Bête[497]. Cette insistance sur la fonction prophétique et eschatologique du paraclet correspond plus directement au rôle que le Coran assigne à Muḥammad. Un autre aspect fondamental de l'argumentaire d'Ibn Qutayba repose sur une interprétation étymologique. Il avance que le terme de paraclet renverrait selon lui au sens de « celui qui est loué », c'est-à-dire à Aḥmad (et ses variantes), nom que le Coran (Q.61,6) attribue explicitement à Muḥammad dans la bouche de Jésus[498]. Cette équivalence lexicale crée un lien direct entre le texte biblique (via le mot paraclet) et le texte coranique, ancrant l'argumentation musulmane dans une cohérence philologique apparente.

À ce titre, l'approche d'Ibn Qutayba marque une évolution importante par rapport à celle d'Ibn Isḥāq. Là où la tradition de la *Sīra* opère principalement une lecture interprétative dans laquelle le paraclet est interprété comme un signe narratif, un témoin eschatologique rejeté par le monde, la « tradition abbasside » du paraclet, à travers Ibn Qutayba, développe une théologie du texte, visant à prouver par des moyens linguistiques et scripturaires que le paraclet des évangiles désigne nommément le prophète de l'islam. Il convient également d'apporter une précision importante avant de passer au point suivant : dans le récit rapporté par Ibn Isḥāq, le nom de « Aḥmad » n'apparaît pas explicitement. C'est Muḥammad qui est directement mentionné, ce qui rend incertain le lien nominatif avec Q.61,6. Il n'est donc pas évident qu'Ibn Isḥāq ait voulu établir un parallèle explicite entre ce verset coranique et la figure du paraclet johannique. Deux hypothèses peuvent alors être envisagées : soit Ibn Isḥāq se réfère implicitement à Q.7,157, soit il considère que les noms Aḥmad et Muḥammad sont interchangeables, le premier n'étant qu'un synonyme à valeur théologique du second. Dans cette perspective, le passage de l'un à l'autre ne modifie pas la substance de l'annonce prophétique.

B. Le choix d'al-Biqāʿī en faveur de la *Sīra* d'Ibn Isḥāq

Cette mise en contexte permet de poser une question cruciale : pourquoi al-Biqāʿī choisit-il, dans son commentaire de Q.7,157, de citer la version du paraclet rapportée dans la *Sīra* d'Ibn

[497] « Le [terme] paraclet, dans leur langue, est un vocable empreint de louange, [désignant] soit Aḥmad, soit Maḥmūd, soit Muḥammad, ou d'autres appellations semblables. Il figure dans l'Évangile éthiopien ou romain sous l'appellation de "Fils de *Nāṭīs*". Mais qui donc est cet Esprit de vérité, qui ne prononce que ce qui lui a été révélé ? Qui est celui qui succède au Messie et témoigne de sa mission, attestant qu'il a fidèlement transmis son message ? Qui est celui qui, dans ses paroles, a annoncé des événements futurs, tels que l'émergence du Dajjal et l'apparition de la bête ? » (cf. *Ibid.*, p. 174 ; traduction personnelle avec l'aide du site openai.com). Les commentaires linguistiques et le texte en arabe se trouvent également en annexe 5.

[498] *Ibid.*

Isḥāq (via Ibn Hishām), plutôt que celle, plus élaborée, transmise par Ibn Qutayba ? Une question d'autant plus pertinente qu'al-Biqāʿī mentionne Ibn Qutayba à plusieurs reprises dans son *tafsīr*, y compris en l'appuyant explicitement dans d'autres thématiques, notamment sur des personnages bibliques. Pourtant, lorsqu'il traite du paraclet, il n'en fait aucune référence directe. Plusieurs éléments de réponse peuvent être avancés.

Tout d'abord, il semble qu'al-Biqāʿī considère comme acquise l'identification entre le paraclet et Muḥammad, ainsi que l'équivalence entre Aḥmad et Muḥammad. Il cite d'ailleurs une seconde fois la version de la *Sīra* dans son commentaire de Q.61,6, sans chercher à développer réellement un argument complémentaire issu de la tradition d'Ibn Qutayba[499]. Pour lui, Aḥmad ne semble pas constituer tant un nom propre distinct que la mise en évidence d'une signification théologique particulière du nom de Muḥammad. Dans une analyse phonétique élaborée dans ce même passage, al-Biqāʿī explique que le nom « Aḥmad », ouvert par la lettre *alif* (la première émission articulée au niveau de la gorge, nous dit-il), renvoie à une primauté dans la louange et le rang spirituel, d'autant que le prophète aurait été, selon un *ḥadīth* qu'il cite, prophète avant même la création d'Adam. À l'inverse, le nom « Muḥammad », structuré autour de la lettre *mīm* (prononcée avec les lèvres, dernier point d'articulation), désigne la clôture du cycle prophétique[500]. L'ensemble traduit ainsi une double temporalité prophétique, le prophète étant à la fois le premier dans l'intention divine et le dernier dans l'histoire humaine. Dans cette optique, Aḥmad devient moins un prénom isolé qu'un symbole métaphysique, exprimant une antériorité et une prééminence spirituelle. Cela dit, lorsqu'al-Biqāʿī affirme qu'Aḥmad est mentionné dans les Écritures bibliques, il cite plusieurs passages dont la finalité est toujours de revenir à la Sīra annonçant explicitement que ce nom désigne Muḥammad. Ainsi, Aḥmad et Muḥammad sont pour lui interchangeables dans le cadre de la prophétie biblique, au point qu'il ne semble pas envisager de distinction réelle entre les deux lorsqu'il s'agit d'établir une correspondance avec les textes évangéliques. Cela peut expliquer pourquoi al-Biqāʿī ne cherche pas à reprendre l'interprétation étymologique proposée par Ibn Qutayba, qui visait précisément à démontrer l'équivalence linguistique entre Aḥmad et le paraclet. Cette approche ne lui paraît sans doute pas nécessaire, car il la tient pour évidente ou déjà intégrée.

Un argument que l'on aurait pu avancer pour expliquer la préférence d'al-Biqāʿī en faveur de la version de la *Sīra* d'Ibn Isḥāq est son caractère fortement islamisé. On y observe en effet plusieurs reformulations doctrinales : le terme « Père » est remplacé par « Seigneur » (*Rabb*), et l'expression « celui que je vous enverrai », prononcée par Jésus, devient « celui que Dieu vous

[499] B. AL-BIQĀʾĪ, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t. 20, p. 17-18.
[500] *Ibid.*, t. 20, p. 14.

enverra ». Toutefois, cette stratégie d'islamisation ne semble pas constituer la principale motivation d'al-Biqāʿī. Bien au contraire, l'une des caractéristiques notables de sa méthode est précisément sa fidélité aux formulations originales des textes qu'il cite, y compris lorsqu'elles contiennent des éléments qui pourraient être problématiques du point de vue doctrinal musulman. Ainsi, dans son commentaire de Q.4,157, lorsqu'il cite en longueur les passages johannique, notamment sur sa version de « la haine du monde », al-Biqāʿī n'hésite pas à reprendre les termes « Père » et « Fils » tels qu'ils apparaissent dans les textes évangéliques qu'il mobilise, ce qui montre qu'il n'éprouve pas de difficulté théologique à citer ces termes, dès lors qu'ils s'inscrivent dans une logique d'exégèse comparative. Cette attitude témoigne d'un positionnement intellectuel confiant, fondé sur l'idée que le texte coranique permet de relativiser et de réinterpréter les notions bibliques sans qu'il soit nécessaire de les euphémiser.

En réalité, le choix de la version d'Ibn Isḥāq semble motivé par d'autres considérations plus décisives : d'une part, sa brièveté et sa clarté en font un outil d'exégèse concis et intuitif ; d'autre part, cette version intègre un élément linguistique précis, avec la translittération du terme syriaque *al-Munhamannā*, interprété comme désignant Muḥammad, en lien avec le grec *paráklētos*. Cette donnée philologique fournit à al-Biqāʿī un argument textuel à valeur démonstrative, sans nécessiter de longs développements. Enfin, l'intérêt principal de cette citation réside peut-être dans la thématique du rejet prophétique, que la version d'Ibn Isḥāq permet de souligner de manière particulièrement efficace. Le passage de Jn 15 évoque la haine du monde envers Jésus et ses disciples, ce qui, dans la lecture d'al-Biqāʿī, peut être mis en parallèle avec le rejet dont fut victime Muḥammad[501]. La structure narrative fait donc écho à l'un des motifs majeurs de son exégèse : la résistance des autorités religieuses à l'annonce d'un message divin nouveau. Le lien entre cette citation et l'ensemble des passages qu'il enchaîne immédiatement, notamment la parabole du bon berger qu'il cite juste avant la *Sīra* accentue cette dynamique. Là encore, la division qu'elle suscite parmi les Juifs (Jn 10,21) rappelle les controverses autour de Muḥammad, et al-Biqāʿī prolonge explicitement cette lecture dans son commentaire de Q.61,6. En effet, après avoir cité le passage johannique, il revient à nouveau

[501] Comme souligné dans mon travail sur le paraclet, Ibn Isḥāq insère cette citation et privilégie le passage de Jn 15 plutôt que d'autres, car cela permet à mon sens d'établir un glissement théologique significatif. Il y développe l'idée selon laquelle « la haine envers Jésus équivaut à la haine envers le Seigneur », ce qui oriente implicitement la lecture vers l'idée que haïr Muḥammad revient à haïr Jésus. En effet, selon cette logique, Jésus annonce Muḥammad, et celui-ci, à son tour, rend témoignage de Jésus. Le choix d'insérer ces passages immédiatement après ceux intitulés « Les devins arabes, les docteurs juifs et les moines chrétiens prédirent l'envoi de Muḥammad comme prophète » et « L'avertissement des Juifs contre l'Envoyé d'Allah » renforce cette lecture : bien que certaines figures juives et chrétiennes aient anticipé la venue du prophète, elles ne témoignent finalement pas de foi en lui. Ainsi, le passage de Jn 15 devient un support scripturaire pour souligner la continuité prophétique tout en mettant en lumière le refus des héritiers des révélations antérieures. (cf. T. SÖNMEZ, *La présence du paraclet dans la sīra d'Ibn Ishaq. Analyse historique, textuelle et comparative* (SREL2250), p. 9-10.

sur le rejet du prophète par les Israélites, soulignant que ceux-ci, malgré les « signes éclatants », ont refusé à la fois Jésus et Muḥammad, les accusant notamment de sorcellerie. Cette dénonciation s'inscrit dans une perspective antijudaïque récurrente chez al-Biqāʿī, qui met en parallèle le refus des deux envoyés successifs.

En somme, le choix d'al-Biqāʿī de citer la version d'Ibn Isḥāq s'explique moins par une préférence doctrinale que par des considérations stylistiques, exégétiques et rhétoriques : le récit est court, immédiatement exploitable, et permet d'articuler de manière cohérente l'annonce d'un prophète, son rejet par les anciens bénéficiaires de la révélation, et la confirmation de son message par la figure de Jésus.

C. Le paraclet comme étant l'identification directe de Muḥammad

Nous avons vu dans les sections précédentes qu'Al-Biqāʿī, lorsqu'il mobilise les paraboles évangéliques dans son commentaire de Q.7,157, privilégie une approche collective : ce sont d'abord les communautés – la *umma* musulmane, descendante d'Ismaël – qui sont annoncées, et à travers elles, dans un second temps, la figure de Muḥammad. À l'inverse, l'argument du paraclet se distingue par son caractère directement personnel : il s'agit ici, selon la lecture qu'en propose al-Biqāʿī, d'une annonce explicite de Muḥammad lui-même, sans passer par la médiation d'un peuple. L'un des passages les plus représentatifs à cet égard se trouve dans son commentaire de Q.4,157, auquel al-Biqāʿī renvoie pour rappel dans son interprétation de Q.7,157[502]. À propos du récit de l'élévation de Jésus, il écrit :

> Le récit de l'élévation [de Jésus] – sur lui, la prière et la paix – demeure encore présent dans l'Évangile [tel qu'il est transmis] parmi les chrétiens. Il contient l'avertissement au sujet du Dajjāl (l'Antéchrist) ainsi que l'annonce de sa [future] descente sur terre. Il renferme aussi la bonne nouvelle relative à notre Prophète Muḥammad, que Jésus y est décrit sous les noms de paraclet et de d'*arkūn* (prince/chef)[503].

La mention du terme *Arkūn* est particulièrement singulier. Il s'agit d'une translittération du grec ἄρχων (*árkhōn*), généralement traduit par « prince ». Dans le contexte évangélique, ce terme apparaît notamment dans Jn 12,31 et Jn 14,30, où il est généralement interprété, dans les traditions chrétiennes, comme une désignation du diable ou de Satan, le « prince de ce monde » en opposition au Christ. Il est donc surprenant qu'al-Biqāʿī applique ce terme à Muḥammad, d'autant plus qu'aucune autre source musulmane connue ne semble avoir établi un tel rapprochement. Al-Biqāʿī cite ces deux versets de la manière suivante[504] :

---

[502] Voir la p. 93-94 de ce mémoire.
[503] B. AL-BIQĀʿĪ, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t.5, p. 468 ; traduction personnelle aidée par le site openai.com. La traduction, accompagnée des commentaires linguistiques, se trouve en annexe 4.2.
[504] Pour les deux citations : cf. *Ibid.*, p. 479-481. | Traduction personnelle aidée par le site openai.com. Cette dernière se trouve en annexe 4.3.

> Jn 12,31 : Jn 12,31 : À présent, le jugement de ce monde est arrivé ; désormais, le prince (*raʾīs*) est jeté hors de ce monde.
>
> Jn 14,30 : Je ne vous parlerai plus beaucoup, car le prince (*arkūn*) de ce monde vient, et il n'a en moi aucune chose.

Il est frappant de constater qu'al-Biqāʿī utilise deux termes arabes distincts pour traduire le mot « prince » dans ces deux versets : *raʾīs* pour Jn 12,31, et *arkūn* pour Jn 14,30. Ce choix lexical suggère une distinction sémantique volontaire[505]. Le mot *raʾīs*, que l'on retrouve plus d'une dizaine de fois dans son *tafsīr*, est par ailleurs utilisé par al-Biqāʿī pour désigner le chef des démons (*raʾīsu al-shayāṭīn*, cf. son commentaire de Mt 12, 22-24), ce qui confirme que Jn 12,31 est bien lu par lui dans une perspective pessimiste : ce « prince » pourrait correspondre à ses yeux au démon, banni du monde. En revanche, *arkūn* dans Jn 14,30 est une hapax dans son *tafsīr*, utilisé uniquement à cet endroit. Al-Biqāʿī semble donc réserver ce terme à une lecture distincte, voire positive[506]. Il est possible qu'il ait interprété la phrase *« il n'a en moi aucune chose »* comme une forme d'absolution : le prince qui vient n'a rien contre Jésus, et n'est donc pas son ennemi. Cela pourrait constituer, dans la lecture d'al-Biqāʿī, un indice favorable à une identification positive de ce verset précisément, et négative de l'autre. Or, ce verset (Jn 14,30) se situe précisément dans le contexte immédiat de l'annonce du paraclet (Jn 14,26). On peut donc supposer qu'al-Biqāʿī établit une correspondance implicite entre paraclet et *arkūn*, ces deux désignations renvoyant à une seule et même figure : Muḥammad. Le fait qu'il ne réutilise jamais le terme *arkūn* ailleurs dans son œuvre pourrait indiquer qu'il ne le conçoit ni comme une entité distincte mais comme un synonyme indirect du paraclet dans un contexte linguistique et narratif particulier.

En définitive, l'argument central d'al-Biqāʿī autour de l'annonce de Muḥammad dans les évangiles repose avant tout sur la figure du paraclet. Contrairement aux autres passages bibliques qu'il mobilise, où l'annonce du Prophète passe par la communauté, l'identification

---

[505] Il convient alors de s'interroger sur ce changement de traduction : pourquoi conserver la translittération grecque d'un côté, et pas de l'autre ? D'autant plus que la majorité des témoins manuscrits grecs conservent bien le terme *árkhōn* (Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 344 ; 353.). Pour approfondir cette question, il serait pertinent d'examiner le manuscrit Vatican BAV afin de vérifier s'il contient bien les deux passages concernés, et, le cas échéant, d'analyser comment les deux termes y sont rendus.

[506] J'ai trouvé une correspondance ancienne intéressante dans un propos attribué au savant Abū ʿUbayd al-Qāsim ibn Sallām (m. 224/838), qui rapporte une parole de Jésus mentionnant le « prince (*arkūn*) de ce monde », en l'identifiant explicitement à Satan. Ce passage établit donc une équivalence claire entre le terme *arkūn* et le diable. Toutefois, dans la suite du même commentaire, Abū ʿUbayd ajoute que, dans la terminologie chrétienne, *arkūn* peut également désigner un personnage éminent ou un être suprême. Cette remarque suggère que, de son point de vue, le terme ne renvoie pas nécessairement au diable, mais peut revêtir une signification plus large dans le contexte chrétien tel que perçu par les auteurs musulmans. Il est donc possible qu'al-Biqāʾī ait repris cette double lecture dans sa propre réception du terme (cf. A. ABŪ ʿUBAYD, *al-Khuṭab wa-l-mawāʿiẓ*, éd. R. ʿABD AL-TAWWĀB, Le Caire, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1re éd., s. d, p. 162 (n° 87).).

du paraclet constitue, chez lui, une désignation directe et explicite de Muḥammad en tant que personne prophétique.

Or, ce qui rend cette affirmation d'autant plus significative dans le cadre de notre problématique, c'est qu'al-Biqāʿī ne dissocie pas cette annonce christologique de l'héritage abrahamique. Là où l'on pourrait croire que la figure du paraclet est coupée de toute référence à Ismaël ou à Abraham, il la réintègre dans un *continuum* prophétique qui prend racine dans la promesse abrahamique. Il cite à cet égard un *ḥadīth* dans son commentaire de Q.61,6 :

> « Et dans une [autre] narration, [il est rapporté] : « En vérité, je suis le serviteur de Dieu, [destiné] à être le sceau des prophètes, alors même qu'Adam n'était encore qu'argile modelée. Permettez-moi de vous en dire davantage : [je suis l'exaucement] de l'invocation de mon père Abraham, l'annonce de la bonne nouvelle que fit Jésus en ma faveur, et la vision que ma mère eut de moi. [Car] telle est la [destinée] des mères des prophètes : elles sont gratifiées de visions[507]. »

Dans l'interprétation d'al-Biqāʿī, l'« invocation d'Abraham » fait référence à Q.2,129, dans laquelle le patriarche prie pour l'envoi d'un messager parmi sa descendance. Il est possible de relier cela également à Gn 17,20, qu'al-Biqāʿī renvoie comme nous l'avons vu comme l'exaucement futur de cette prière, accomplie par l'émergence d'une « grande nation », celle annoncée comme issue d'Ismaël, et réalisée avec l'apparition de l'islam. Quant à « la bonne nouvelle annoncée par Jésus », elle renvoie directement, dans la lecture d'al-Biqāʿī, à l'annonce du paraclet dans l'Évangile selon Jean. Le paraclet devient ainsi le centre herméneutique de l'Évangile, son noyau messianique véritable, et l'annonce spécifique de la venue de Muḥammad.

Ainsi, même dans ce passage qui semble découplé de toute référence généalogique, al-Biqāʿī parvient à reconnecter l'annonce du paraclet à la chaîne prophétique abrahamique. Il établit ainsi une continuité tripartite : Abraham invoque l'envoi d'un prophète, Jésus en annonce l'accomplissement, et Muḥammad incarne cette prophétie. Dans l'herméneutique déployée par al-Biqāʿī, le paraclet n'est donc pas une figure isolée dans une séquence biblique autonome, mais bien l'expression christologique d'un héritage spirituel abrahamique, que le Coran vient confirmer et clore.

[507] B. AL-BIQĀʿĪ, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, t.20, p. 16 ; traduction personnelle aidée par le site openai.com. La traduction, accompagnée des commentaires linguistiques, se trouve en annexe 4.4.

CONCLUSION

> *Et songeait ; tout à coup, pensif, il dit : « voilà,*
> *Vous tous, je suis un mot dans la bouche d'Allah ;*
> *Je suis cendre comme homme et feu comme prophète.*
> *J'ai complété d'Issa la lumière imparfaite.*
> *Je suis la force, enfants ; Jésus fut la douceur.*
> *Le soleil a toujours l'aube pour précurseur.*
> *Jésus m'a précédé, mais il n'est pas la Cause.*
> *Il est né d'une Vierge aspirant une rose.*
> *Moi, comme être vivant, retenez bien ceci,*
> *Je ne suis qu'un limon par les vices noirci ;*
> *J'ai de tous les péchés subi l'approche étrange ;*
> *Ma chair a plus d'affront qu'un chemin n'a de fange. »*
>
> Victor Hugo

Symbole de foi pour les uns, objet de controverses pour d'autres, la figure du prophète Muḥammad continue d'habiter nos conversations, de la douceur d'un salon de thé aux tumultes des débats médiatiques[508]. Le présent mémoire avait pour objectif de montrer comment, dans une démarche intertextuelle singulière, al-Biqāʿī mobilise les textes bibliques – en particulier les cinq livres de la Torah et les quatre évangiles – pour inscrire Muḥammad dans le prolongement de la généalogie et de la lignée prophétique abrahamiques.

Pour ce faire, une première étape a consisté à démontrer que le matériau biblique, bien que minoritaire dans l'exégèse musulmane classique, n'était ni inconnu ni marginal. Au contraire, ses usages sont multiples, parfois même étonnamment diversifiés. Al-Biqāʿī, en s'appuyant sur cette diversité, opère un recentrage sur un corpus précis, qu'il traite non comme une simple curiosité érudite, mais comme un réel outil herméneutique légitime. C'est ce qui fait sa singularité, mais aussi sa non-singularité, car il s'inscrit pleinement dans le cadre des méthodes d'interprétation coraniques traditionnelles. Il mobilise notamment les principes de *munāsabāt* (l'étude des liens de cohérence entre les versets et les sourates), de *tawaqquf* (suspension du jugement face à l'ambiguïté), ainsi que la distinction entre *muḥkam* et *mutashābih* (versets

[508] Pour la citation de Victor Hugo : V. HUGO, *La Légende des siècles. Première série : Histoire – Les petites épopées* (*Le Livre de poche. Classiques de poche*), éd. C. MILLET, Paris, Le Livre de poche classique, 2000, p. 75-76. La lectrice et le lecteur auront compris qu'il s'agit ici d'un effet de contraste délibéré avec les citations inaugurales de Maïmonide et de Thomas d'Aquin.

explicites et ambigus), afin de construire une lecture intertextuelle cohérente et ancrée dans l'épistémologie musulmane.

La deuxième partie de ce mémoire a mis en lumière le déploiement de cette lecture dans l'intratextualité du Coran et, plus spécifiquement, dans l'intertextualité centrée sur la figure de Muḥammad. À travers une relecture généalogique et prophétique des Écritures, Muḥammad apparaît non seulement annoncé, mais déjà présent en filigrane dans les textes antérieurs, rendus lisibles à travers l'outil d'intelligibilité biblique. Cette lecture repose sur trois figures structurantes : Abraham, Moïse et Jésus. Chez al-Biqāʿī, la figure muhammadienne prend forme dans ce triptyque recomposé, dont l'unité repose sur le lien généalogique transmis par Ismaël.

L'analyse de l'usage du Deutéronome, en particulier du verset 18,18, montre bien comment al-Biqāʿī y voit l'annonce explicite et exclusif d'un prophète législateur issu de la descendance Ismaélite, faisant de ce critère un axe fondamental de légitimation. De même, son recours aux paraboles évangéliques manifeste une volonté claire de faire émerger la communauté musulmane comme la « grande nation Ismaélite » annoncée depuis la Torah – une nation prophétique, dont Muḥammad serait le sceau. Même dans son interprétation du paraclet, al-Biqāʿī réaffirme cette continuité abrahamique, en reliant cette figure directement à la mission de Muḥammad. La lecture Ismaélite permet non seulement de relier Muḥammad à une filiation prophétique universelle, mais aussi d'inscrire cette lecture dans une stratégie polémique réciproque à l'égard des traditions juive et chrétienne[509]. Dans cette perspective, Ismaël devient la clé d'un saut herméneutique décisif : il permet pour al-Biqāʿī de franchir le seuil des révélations Israélites pour atteindre la révélation muhammadienne, ultime en son statut, supérieure en ses attributs. Muḥammad en constitue l'aboutissement ultime, en tant que figure qui concentre, synthétise et transcende l'ensemble des médiations antérieures. C'est en ce sens qu'al-Biqāʿī le présente dans son commentaire intratextuel, à titre de récapitulation de toutes ces citations intertextuelles.

Il resterait à prolonger cette recherche, notamment en raison des limites qu'elle présente. L'un des axes les plus prometteurs concerne l'analyse approfondie de certaines sections du *tafsīr*, en particulier celles relatives à la (non-)crucifixion dans le commentaire de Q.4,157. Al-

[509] Comme nous l'avons déjà souligné tout au long de ce mémoire, al-Biqāʾī s'inscrit clairement dans un cadre polémique, marqué par le rejet explicite des communautés chrétiennes et juives. Cette posture, bien que répandue, ne reflète cependant pas l'ensemble des dynamiques interreligieuses médiévales. D'autres voies, comme nous l'avons montré à propos de l'inclusivité du salut, ont adopté une approche plus ouverte (voir note 303). En dépit des tensions et des oppositions parfois marquées entre les communautés monothéistes, ces rapports n'ont pas toujours été vécus exclusivement sous l'angle de la controverse. Nous avons d'ailleurs mis en évidence, au fil de ce travail, l'existence de points d'accord et de voies interprétatives communes entre érudits musulmans et juifs, notamment autour du verset de Gn 17,20 et 21,13 (voir p. 81-82).

Biqāʿī apparaît, à ma connaissance, comme l'un des premiers auteurs musulmans à convoquer textuellement les récits évangéliques pour bâtir un argumentaire apologétique fondé sur les incohérences perçues – en particulier autour du rôle de Judas, dont la fonction exégétique mérite d'être interrogée[510]. Ce procédé annonce plusieurs argumentaires contemporains, en particulier dans les milieux apologétiques musulmans. Une autre limite de ce mémoire réside dans l'exploration encore incomplète de la postérité de ces argumentaires. Je pense notamment à l'usage de la parabole des vignerons infidèles, qui semble aujourd'hui constituer l'un des arguments phares dans les milieux apologétiques musulmans francophones, un argument qu'al-Biqāʿī mobilisait déjà. Or, comme le souligne Samuel J. Ross, l'œuvre d'al-Biqāʿī connaît un regain d'intérêt notable à l'époque moderne[511]. Il serait ainsi pertinent d'examiner si les arguments apologétiques précis qu'il propose ont influencé – directement ou indirectement – les débats interreligieux actuels. Ces éléments laissent entrevoir l'existence d'une filiation apologétique partiellement méconnue, qui mériterait d'être explorée de manière diachronique afin de mieux comprendre les mécanismes de transmission, de réactivation et de recontextualisation des motifs bibliques dans les discours interreligieux musulmans contemporains.

Par ailleurs, la reprise de la critique nicéenne – présente chez plusieurs auteurs musulmans, dont al-Biqāʿī – pourrait également faire l'objet d'une enquête approfondie. Il s'agirait notamment de déterminer si cette critique est le produit d'une circulation intellectuelle allant de l'Orient vers l'Europe ou inversement. Enfin, un autre chantier important consisterait à analyser plus systématiquement les variantes textuelles mobilisées dans ses commentaires, en particulier celles tirées du Nouveau Testament. Si ce mémoire a brièvement évoqué certains témoins manuscrits, comme le Vaticanus copte (BAV, MS Copt. 9), il serait pertinent d'élargir cette enquête à d'autres manuscrits, afin de déterminer si certaines lectures traduisent des positions théologiques alternatives, propres à des communautés chrétiennes ou juives peu étudiées jusqu'ici.

J'ajouterai ici que ce mémoire vise également à montrer que le cadre herméneutique élaboré par al-Biqāʿī s'inscrit dans une dynamique propre à toute tradition religieuse : celle de chercher, en elle-même, les voies de sa légitimation, de sa relecture, voire de son renouveau. En ce sens, la tradition musulmane étudiée ici ne se déploie pas dans l'isolement, mais se construit aussi en dialogue, implicite ou explicite, avec d'autres traditions religieuses. Il me semble essentiel, de

[510] Voir note 418.
[511] S. Ross, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, p. 100.

ce point de vue, de ne jamais fermer la porte à la volonté propre de chaque tradition – aussi plurielle soit-elle dans ses singularités – de se penser, de s'exprimer et de se redéfinir selon ses termes. Le rapport à la légitimité dans le contexte musulman peut ainsi être compris à la lumière de dynamiques herméneutiques similaires à celles mobilisées dans des champs contemporains tels que les *disability studies*, les *gender studies* ou les *post-colonial studies* : autant d'approches qui interrogent les conditions d'énonciation, de visibilité et de reconnaissance des voix minorées ou marginalisées dans les récits dominants. De la même manière, la tradition musulmane revendique, dans certaines de ses lectures, le droit de relire son héritage à partir de ses propres outils et de son propre horizon théologique, que ce soit dans une volonté de reconstruction ou de déconstruction. Ce travail, à travers l'étude d'une exégèse singulière, ouvre ainsi des pistes nouvelles dans le champ de l'histoire de la réception. Il invite à s'interroger plus largement sur le sens que l'on donne aux textes, et sur la manière dont ce sens se transforme à travers les contextes et les horizons théologiques.

J'espère que les lectrices et lecteurs trouveront dans ces pages une matière à réflexion aussi féconde que le fut, pour moi, l'élaboration de ce mémoire.

BIBLIOGRAPHIE :

Sources primaires :

ABŪ ḤAYYĀN AL-ANDALUSĪ Muḥammad ibn Yūsuf, *al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr*, 11 t., Beyrouth, Dār al-Fikr, 2000.

AL-BIQĀʿĪ Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn ʿUmar, *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, éd. Muḥammad ʿAbd al-Muʿīd Khān, 1re éd., 22 t., hyderabad, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah, 1969–1984 ; réimpr. Le Caire, Dār al-Kitāb al-Islāmī.

ABŪ ʿUBAYD AL-QĀSIM IBN SALLĀM AL-HARAWĪ AL-BAGHDĀDĪ, *al-Khuṭab wa-l-mawāʿiẓ*, éd. R. ʿABD AL-TAWWĀB, Le Caire, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1re éd., s. d.

AL-MĀWARDĪ Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad al-Baṣrī al-Baghdādī, *al-Nukat wa-l-ʿuyūn. Tafsīr al-Māwardī*, éd. I. IBN ʿABD AL-RAḤĪM, 6 t., Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, s. d.

Bible. Traduction œcuménique. Édition intégrale TOB, Paris, Cerf, 2010.

AL-QURṬUBĪ Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, éd. A. AL-BARDŪNĪ et I.AṬFĪSH, 10 t., Le Caire, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964, 2e éd.

AL-QUSHAYRĪ ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin, *Laṭāʾif al-ishārāt. Tafsīr al-Qushayrī*, éd. I. AL-BAYYŪSĪ, , 3 t., Le Caire, al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, s. d., 3e éd.

AL-RĀZĪ Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-ghayb. Al-Tafsīr al-kabīr*, 32 t., Beyrouth, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1999, 3e éd.

AL-ṬABARĪ Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, 26 t., Le Caire, Dār Hajar, 2001, éd. scientifique A. AL-TURKĪ.

AL-ṬŪFĪ Najm al-Dīn Abū al-Rabīʿ Sulaymān b. ʿAbd al-Qawī al-Ṣarṣarī al-Ḥanbalī, *al-Ishārāt al-ilāhiyya ilā al-mabāḥith al-uṣūliyya*, éd. M. ISMĀʿĪL, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005, 1re éd.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile* (*Sources chrétiennes*, 485, 522), 2 t., Paris, Cerf, 2005–2008, traduit du latin par R. ÉTAUX, C. MOREL, G. BLANC, B. JUDIC.

HUGO Victor, *La Légende des siècles. Première série : Histoire – Les petites épopées* (*Le Livre de poche. Classiques de poche*), éd. C. MILLET, Paris, Le Livre de poche classique, 2000.

IBN KATHĪR Ismāʿīl ibn ʿUmar, *Sahîh Tafsîr ibn Kathîr : L'authentique de l'Exégèse du Coran sublime*, 5 t., Paris, Al-Haramayn, 2021.

IBN KATHĪR Ismāʿīl ibn ʿUmar, *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, éd. M. DĪB MASTŪ et al., 21 t., Le Caire, Dār Ibn Kathīr, s. d.

IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, *Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, éd. ʿU. ḌAMĪRIYYA, Beyrouth – Riyad, Dār Ibn Ḥazm / Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 2019, 4e éd.

IBN QUTAYBA Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim, *Aʿlām rasūl Allāh al-munzalat ʿalā rusulih*, éd. M. AL-QAḤṬĀNĪ, Riyad, Dār al-Ṣumayʿī li-l-nashr wa-l-tawzīʿ, 2020.

IBN TAYMIYYA Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, éd. ʿA. IBN ḤASAN, ʿA. IBN IBRĀHĪM, Ḥ. IBN MUḤAMMAD, 2e éd., 6 t., Riyad, Dār al-ʿĀṣima, 1999.

IBN TAYMIYYA Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm, *al-Nubuwwāt*, éd. ʿA. AL-ṬUWAYJĀN, 2 t., Riyad, Aḍwāʾ al-Salaf, 2000.

IBN YAḤYĀ AL-MAGHRIBĪ al-Samawʿal, *Badhl al-majhūd fī ifḥām al-Yahūd*. *Ifḥām al-Yahūd*, éd. A. ṬUWĪLAH, 1 t., Damas – Beyrouth, Dār al-Qalam / Dār al-Shāmiyyah, 1989.

JAʿFARĪ Ṣāliḥ ibn al-Ḥasan Abū al-Baqāʾ al-Hāshimī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, éd. M. FATTĀḤ, 2 t., Riyad, Maktabat al-ʿUbaykān, 1998.

JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon : édition critique* (Paradosis, 47), 2 t., éd. et trad. par P. BOBICHON, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg, 2003.

La vie du prophète Muḥammad, l'envoyé d'Allâh, 2. t., Paris, Albouraq, 2006, traduit de l'arabe par M. BADAWĪ.

Le Coran. Traduction intégrale et notes, Paris, Le Club Français du Livre, 1977, traduit de l'arabe par M. HAMIDULLAH.

Le Coran. Traduit et annoté en français, Paris, Alif, 2019, traduit de l'arabe par A. PENOT.

Le Coran. Essai de traduction, Paris, Albouraq, 2014, traduit de l'arabe par M. GLOTON.

MAÏMONIDE Moïse, *Epîtres : épître sur la persécution, épître au Yémen, épître sur la résurrection des morts, introduction au chapitre Helèq*, Lagrasse, Verdier, 1983, traduit de l'hébreu par J. DE HULSTER.

« Tafsīr al-Biqāʿī. Sourate 7, verset 157 », disponible sur le site *Altafsir.com* : https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=25&tSoraNo=7&tAyahNo=157&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1 (consulté le 29 mai 2025).

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, Paris, Cerf, 1993, traduit du latin par R. BERNIER.

Sources académiques et secondaires :

- Ouvrages académiques et documents officiels :

ABDEL-HADI Faris, *Ibn ʿArabī's Religious Pluralism: Levels of Inclusivity* (Routledge Studies in Islamic Philosophy, 1), Londres, Routledge, 2024.

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, DYE Guillaume (éds), *Le Coran des historiens : Études sur le contexte et la genèse du Coran ; Commentaire et analyse du texte coranique*, Paris, Cerf, 2019.

BAR-ASHER Meir M., *Les Juifs dans le Coran*, Paris, Albin Michel, 2019.

BURNET Régis, *Les Apocryphes. Témoins pluriels d'une Église plurielle*, Bière, Cabedita, 2016.

CROWTHER Daniel J., SHAFAIE Shirin, *Reading the Bible in Islamic Context: Qur'anic Conversations*, London, Routledge, 2018, p. 84. [consulté en version numérique *ebook*, pagination à partir de l'introduction]

EBIED Rifaat, THOMAS David (éds), *The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī* (*History of Christian-Muslim Relations*, 27), Leiden – Boston, Brill, 2016.

JACOBS Mignon R., PERSON Raymond F. (éds), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History* (Ancient Israel and Its Literature, 14), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.

LINGS Martin, *La onzième heure. La crise spirituelle du monde moderne à la lumière de la tradition et des prophètes*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2001.

LIENHARD Joseph T., ROMBS Ronnie J., ODEN Thomas C., *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Ancient Christian Commentary on Scripture), Lisle, InterVarsity Press, 2001.

KHALIDI Tarif, *Un musulman nommé Jésus : Dits et récits dans la littérature islamique*, Paris, Albin Michel, 2014.

KRISTIANPOLLER Alexander, *Les rêves et leur interprétation dans le Talmud* (*Les dix paroles*), Lagrasse, Verdier, 2017, traduit de l'allemand par L. CAUSSARIEU.

MARAZKA Ibrahim, POURJAVADY Reza, SCHMIDTKE Sabine (éds), *Ifhām al-yahūd* (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006.

MCCOY R. Michael III, *Interpreting the Qur'an with the Bible (Tafsir al-Qur'an bi-l-Kitab): Reading the Arabic Bible in the Tafsirs of Ibn Barrağān and Al-Biqāʿī*, Leiden, Brill, 2021.

NEIL Bronwen, DAL SANTO Matthew (éds), *A Companion to Gregory the Great* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 47), Leyden, Brill, 2013.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 28e éd. révisée, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PENN Michael, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland, University of California Press, 2015.

ROSS Samuel, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with the Biblical Text*, Berlin, De Gruyter, 2024.

SALEH Walid A., *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to Al-Biqāʿī's Bible Treatise*, Leiden, Brill, 2008.

SIMONETTI Manlio, *Matthew 14-28* (Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament ; 1b), éd. T.C. ODEN, Lisle, InterVarsity Press, 2002.

Transliteration of Arabic characters into Latin characters (ISO 233:1994), Genève, International Organization for Standardization, 1994.

WHITTINGHAM Martin*, A history of Muslim views of the Bible : the first four centuries* (Studies of the Bible and its reception; 7), Boston, de Gruyter, 2021.

◆ Articles scientifiques :

ALEXANDER Philip S., « Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context », dans *Journal of Jewish Studies*, t. 46, n° 1–2, 1995, p. 230–248, DOI : 10.18647/1801/JJS-1995.

ANTHONY Sean W., « Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: new light on Ibn Isḥāq's (d. 150/767) Arabic version of John 15:23–16:1 », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 79, n° 2, 2016, p. 255–278, DOI : 10.1017/S0041977X16000458.

HOSSAIN Imran, « *Al-Qamus Al-Muhit* by Al-Fairuzabadi: A Study of the Method and Characteristics », *The Dhaka University Arabic Journal*, t. 24, n° 27, 2023, p. 155–170, DOI : 10.62295/mazallah.v24i27.39.

LORY Pierre Marie Jacques, « L'interprétation des rêves dans la culture musulmane », dans *Le mythe : pratiques, récits, théories*, Paris, Economica - Anthropos, 2004, p. 95–105, en ligne : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00322542 (consulté le 22 avril 2025).

QUICK Laura, « Dream Accounts in the Hebrew Bible and Ancient Jewish Literature », dans *Currents in Biblical Research*, t. 17, n° 1, 2018, p. 1-40, DOI : http://dx.doi.org/10.1177/1476993x17743116. [La pagination indiquée suit le fichier PDF, et non celle affichée sur le site d'Oxford, qui ne correspond pas au document téléchargeable].

SALEH Walid A., « A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqāʿī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qurʾān » dans *Speculum*, t. 83, n° 3, 2008, p. 629-654, DOI : DOI:10.1017/S0038713400014615.

SEELY David R., « "A Prophet Like Moses" (Deuteronomy 18:15–18) in the Book of Mormon, the Bible, and the Dead Sea Scrolls », dans *Interpreter: A Journal of Latter-day Saint Faith and Scholarship*, t. 41, 2020, p. 265–280, en ligne : https://journal.interpreterfoundation.org/volume-41-2020/ (consulté le 9 avril 2025).

TEVEL J. M., « The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1–7 in the Early Church », dans *Vigiliae Christianae*, t. 46, n° 4, 1992, p. 356–380, en ligne : https://www.jstor.org/stable/1583714 (consulté le 9 avril 2025).

◆ Articles d'ouvrages collectifs :

GOUDIE Kenneth, « Al-Biqāʿī's Self-Reflection. A Preliminary Study of the Autobiographical in His ʿUnwān al-Zamān », dans J. STEENBERGEN, M. TERMONIA, *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*, Leiden, Brill, 2021, p. 377-400, DOI : 10.1163/9789004458901.

FRIEDMAN Mordechai Akiva, « Abraham Maimonides on Reclaiming Judaism's Lost "Perfection" from the "Imperfection" of Islam », dans E. KRINIS, N. BASHIR (éds.), dans *Polemical and Exegetical Polarities in Medieval Jewish Cultures: Studies in Honour of Daniel J. Lasker*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 175-198, DOI : 10.1515/9783110702262-009.

SALEH Walid A., CASEY Kevin, « An Islamic Diatessaron: Al-Biqāʿī's Harmony of the Four Gospel », dans S. Binay, S. Leder, *Translating the Bible into Arabic: historical, text-critical and literary aspects*, Baden-Baden, Ergon-Verlag, 2012, p. 85-115, en ligne : https://www.academia.edu/1921342/An_Islamic_Diatessaron_al_Biqais_Harmony_of_the_Four_Gospels (consulté le 18 mars 2025).

SALEH Walid A., « Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqāʿī's Qur'an commentary » dans Y. LANGERMANN, J. STERN (éds.), *Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Krammer*, Peeters, Louvain, 2007, p. 331-347, en ligne : https://www.academia.edu/29597880/Sublime_in_its_Style_Exquisite_in_its_Tenderness_The_Hebrew_Bible_Quotations_in_al_Biqais_Quran_commentary (consulté le 18 mars 2025).

◆ Encyclopédie :

SALEH Walid A., « Al-Biqāʿī », dans *Encyclopaedia of Islam*, Brill Online, 2016 : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-biqai-COM_23717 (consulté le 17 mars 2025).

◆ Dictionnaires :

AMIR-MOEZZI Mohammad-Ali (éds.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.

BOGAERT Pierre-Maurice (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987.

BROWN Francis, DRIVER Samuel Rolles, BRIGGS Charles Augustus, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, 5e éd., Peabody, Hendrickson Publishers, 2000.

IBN MANẒŪR Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-ʿArab*, éd. ʿA. LAYLĀJĪ et al., 15 t., Beyrouth, Dār Ṣādir, 1993, 3e éd.

KAZIMIRSKI Biberstein Albin de, *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et du Maroc. Kitāb al-lughatayni 'l-'arabiyya wa-'l-farānsāwiyya*, 2 t., Beyrouth, Albouraq, 2004.

◆ Sites internet :

GILET Julien, « Al-Maktaba al-Shamela », disponible sur le site *OpenEdition Journals* : https://journals.openedition.org/aldebaran/6597?lang=es (consulté le 25 mai 2025).

MCCOY R. Michael III, « The Transmission of the Arabic Bible in Islamic Contexts: Vatican BAV ms. Copt. 9 in al-Biqāʿī's Tafsīr », disponible sur le site *Biblia Arabica* : https://biblia-arabica.com/the-transmission-of-the-arabic-bible-in-islamic-contexts-vatican-bav-ms-copt-9-in-al-biqa%CA%BFis-tafsir/ (consulté le 28 mai 2025).

« Deylamī, Šams-Al-Dīn Abū Ṯābet Moḥammad », disponible sur le site *Encyclopædia Iranica* : https://iranicaonline.org/articles/deylami-sams-al-din-abu-abet-mohammad (consulté le 18 mars 2025).

« Résultats de recherche pour "Mūsā" (موسى) », disponible sur le site *The Quranic Arabic Corpus* : https://corpus.quran.com/search.jsp?q=موسى (consulté le 15 avril 2025).

« Ḥizkouni on Deuteronomy 18:15 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Chizkuni%2C_Deuteronomy.18.15.2?lang=bi (consulté le 9 avril 2025).

« Manuscrit Vatican Copt. 9 », disponible sur le site *Biblioteca Apostolica Vaticana – DigiVatLib* : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.copt.9?utm (consulté le 12 mai 2025).

« Rachi on Deuteronomy 18:15 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Rashi_on_Deuteronomy.18.15.1?lang=bi (consulté le 9 avril 2025).

« Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 335 », disponible sur le site *Sunnah.com* : https://sunnah.com/bukhari:335 (consulté le 13 mai 2025).

« Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 1913 », disponible sur le site *Sunnah.com* : https://sunnah.com/bukhari:1913 (consulté le 15 mai 2025).

« Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 7352 », disponible sur le site *Sunnah.com* : https://sunnah.com/bukhari:7352 (consulté le 30 avril 2025).

« Kitzur Ba'al HaTourim on Deuteronomy 18:18 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Kitzur_Ba'al_HaTurim_on_Deuteronomy.18.18.1?lang=bi&with=all&lang2=bi (consulté le 9 avril 2025).

« Ramban on Deuteronomy 18:16 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Ramban_on_Deuteronomy.18.16?lang=bi (consulté le 9 avril 2025).

« Rabbeinou Baḥya on Devarim 18:15 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Rabbeinu_Bahya%2C_Devarim.18.15.1?lang=bi (consulté le 9 avril 2025).

« Rabbeinu Baḥya on Genesis 17:20 », disponible sur le site Sefaria : https://www.sefaria.org/Rabbeinu_Bahya%2C_Bereshit.17.20.2?lang=bi (consulté le 9 avril 2025).

« Rabbeinu Ḥananel on Genesis 17:20 », disponible sur le site Sefaria : https://www.sefaria.org/Rabbeinu_Chananel_on_Genesis.17.20.1?lang=bi (consulté le 16 avril 2025).

« Ralbag, Beour HaMilot on Torah, Deuteronomy 18:16 », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Ralbag_Beur_HaMilot_on_Torah%2C_Deuteronomy.18.15.2?lang=bi (consulté le 9 avril 2025).

« *Sifrei Devarim 175* », disponible sur le site *Sefaria* : https://www.sefaria.org/Sifrei_Devarim.175?lang=bi (consulté le 9 avril 2025).

- Travaux personnels :

SÖNMEZ Tarkan, *Exégèse de l'Ancien Testament I (littérature narrative)* (LTHEO2211), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2024

SÖNMEZ Tarkan, *La présence du paraclet dans la sīra d'Ibn Ishāq. Analyse historique, textuelle et comparative* (SREL2250), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2023.

- Logiciels de corrections incluant une intelligence artificielle ou des techniques d'automatisation et d'analyse du langage :

Al-Maktaba al-shamela, *Al-Maktaba al-shamela*, 2025.

OpenAI, *ChatGPT*, 2025.

DeepL, *DeepL*, 2025.

Druide informatique, *Antidote*, Montréal, 2025.

Canva, *Canva*, 2025.

Google, *Gemini*, 2025.

Google, *NotebookLM*, 2025.

Annexes du mémoire*

* Les références, comme les autres éléments présents en annexe, sont mentionnées au fil du mémoire, sauf indication contraire, auquel cas cela sera précisé dans les annexes.

ANNEXE 1: TRADUCTION DU COMMENTAIRE D'AL-BIQĀʿĪ SUR Q.7,157

1. Traduction de Q.7,157.

ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَاةِ وَٱلإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلأَغْلاَلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَٱلَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ.

[Pour] ceux qui suivent le messager, le prophète sans érudition (ou : illettré[512]) dont ils trouvent chez eux [la mention] écrite dans la Torah et l'Évangile, il leur enseigne le bien et les détourne de ce qui est répréhensible ; il leur permet ce qui est bon et leur interdit ce qui est mauvais, ôtant leurs fardeaux et [rompant] les chaînes qui les entravaient. Ceux-là, qui placent leur foi en lui, qui le soutiendront, l'assisteront et qui embrasseront la lumière descendue avec lui – ceux-là seront les victorieux[513].

2. Commentaire d'al-Biqāʿī du verset.

A. Commentaire intratextuel du verset : première partie.

ولما كان اليهود ربما ادعوا ذلك مكابرة، وأضـــح غاية الإيضـــاح بقوله: {الذين يتبعون} أي بغاية جهدهم {الرســـول} ولما كان هذا الوصـــف وحده غير مبين للمراد ولا صـــريح في الرســـالة عن الله ولا في كونه من البشـر،قال: {النبي} أي الذي يأتيه الوحي من الله فبدأ بالأشـراف وثنى بما خصـــه برســـالة الله وكونه من الآدمـــيـــيـــن لا مـــن الـــمـــلائـــكـــة.

Les Juifs ayant peut-être revendiqué cela par obstination [à savoir leur refus d'accepter Muḥammad], il fut pleinement éclairci par ces paroles : *ceux qui suivent*, c'est-à-dire avec un dévouement total, *le messager*. Mais comme cette seule description ne précisait pas clairement qu'il s'agissait d'une mission venant de Dieu ni n'indiquait explicitement qu'il était un être humain, il ajouta : *le prophète* – celui qui reçoit la révélation de Dieu. Il débuta donc par les plus nobles [des caractéristiques prophétiques], puis poursuivit en soulignant ce qui le distingue, marqué [du sceau] de la mission divine, [précisant ainsi] qu'il était bel et bien un être humain, et non un ange. (1§)

---

[512] Dans cette traduction, j'ai opté pour les termes « sans érudition » ou « illettré ». Comme nous l'avons dit au cours de ce mémoire, il ne sera pas question d'aborder de manière exhaustive le débat concernant la signification précise du terme *ummī*, ni de s'interroger sur l'éventuelle absence d'instruction de Muḥammad. Ce qui importe avant tout, dans la traduction de ce verset, est de saisir qu'aux yeux d'al-Biqā'ī, *ummī* dénote l'incapacité de Muḥammad à lire et écrire, soulignant ainsi pour lui de manière singulière le caractère miraculeux de la révélation divine, dépourvue d'intermédiaire humain.

[513] « Pour une version plus littérale, je cite ci-dessous la traduction de Muhammad Hamidullah : "Ceux qui suivent le Messager, le Prophète illettré qu'ils trouvent écrit (mentionné) chez eux dans la Torah et l'Évangile. Il leur ordonne le convenable, leur défend le blâmable, leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises, et leur ôte le fardeau et les jougs qui étaient sur eux. Ceux qui croiront en lui, le soutiendront, lui porteront secours et suivront la lumière descendue avec lui ; ceux-là seront les gagnants." (cf. *Le Coran. Traduction intégrale et notes*, Paris, Le Club Français du Livre, 1977, traduit de l'arabe par M. HAMIDULLAH.) J'ai également choisi de conserver une certaine littéralité dans des segments de ma propre traduction, car al-Biqā'ī se réfère fréquemment à des fragments de ce verset tout au long de son commentaire de Q.7,157. Ainsi, une traduction davantage interprétative et littéraire qui privilégierait la fluidité de la phrase risquerait de trahir la précision lexicale et littérale requise par ce commentaire. » (Reprise de la note 293).

ولما لم يتم المراد، قال مبيناً لأعظم المعجزات، وهي أن علمه بغير معلم من البشر: {الأمي} أي الذي هو مع ذلك العلم المحيط على صفة الأم، وأمة العرب لا يكتب ولا يقرأ ولا يخالط العلماء العلماء للتعليم منهم بل لتعليمهم،

Comme l'intention [du verset] n'est pas complètement exprimée, il ajoute en expliquant le plus grand des miracles : un savoir qui lui est venu sans un enseignant humain : *sans érudition (al-ummī)*, c'est-à-dire celui qui, malgré sa connaissance complète, demeure dans l'état de celui qui vient de sa mère *umm*)[514]. La nation arabe ne sait pas lire ni écrire, et [lui-même, Muḥammad] ne fréquente pas les savants pour l'enseignement mais pour transmettre le sien[515]. (2§)

فانطبق الوصف على الموصوف مع التنويه بجلالة الأوصاف والتشويق إلى الموصوف، ولم يعطف لئلا يوهم تعداد الموصوف - والمعنى أني لا أغفر لأحد من بني إسرائيل ولا من غيرهم إلا إن اتبع محمداً صلى الله عليه وسلم، وهذا الاتباع تارة يكون بالقوة فقط لمن تقدم موته على زمانه، وتارة يخرج منة القوة إلى الفعل ممن لحق زمانه دعوته،فمن علم الله منه أنه لا يتبعه إذا أدركه لا يغفر له ولو عمل جميع الطاعات غير ذلك،

Donc, la description correspond à ce qui est décrit [dans le verset] en soulignant la grandeur des descriptions et en incitant[516] [les autres] à suivre celui qui est décrit. Il n'a pas employé de conjonction, afin de ne pas suggérer à tort à une pluralité [de personnes] décrite[517]. Cela signifie : Je ne pardonne à personne parmi les Enfants d'Israël, ni parmi les autres, excepté celui qui suit Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui. Et cette adhésion se réalise parfois en puissance pour ceux dont la mort a précédé son époque et parfois cela passe de la puissance à l'acte pour ceux qui ont atteint son époque et son appel [prophétique]. Ainsi, quiconque Dieu sait qu'il ne le suivra pas lorsqu'il aura atteint [l'avènement du prophète], ne recevra aucun pardon, même s'il accomplit toutes les autres formes d'obéissance. (3§)

وعرفه لهم بجميع خواصه حتى لا يتطرق إليه عند مجيئه ولا ريب يتعلل في أمره بعلة، ولذلك أتبعه بقوله: {الذي يجدونه} أي علماء بني إسرائيل؛ ولما اشتد تشوف بذكر الوجدان، قال: {مكتوباً} ثم قرب الأمر بقوله: {عندهم}

Il leur a révélé toutes ses caractéristiques [prophétiques] afin qu'ils soient préparés lors de son avènement et qu'aucun doute ne puisse servir de prétexte à ceux qui voudraient justifier leur refus[518]. C'est pour cela qu'il l'a accompagné[519] de sa parole : *dont ils trouvent*, c'est-à-dire [ici] les savants des Enfants d'Israël ; et alors que leur désir s'est intensifié par l'évocation de cette perception intérieure. Il a ajouté : *écrite*, puis il a précisé[520] l'instruction en précisant : *chez eux*. (4§)

[514] Traduction corrigé par le site *openai.com* (mars 2025).
[515] Litt. : mais pour leur enseigner.
[516] Litt. : l'incitation.
[517] Ou : de ce qui est décrit.
[518] Litt. : Et Il leur a informé tous ses caractéristiques dans le but que cela ne les atteigne pas au moment de sa venue.
[519] Litt. : il l'a suivi
[520] Litt. : rapproché.

B. Commentaire intertextuel sur la Torah : l'annonce de Muḥammad

Ensuite, il a expliqué qu'aucun doute ne peut entacher[521] cela, en disant : *dans la Torah et l'Évangile*, c'est-à-dire les deux [livres] qu'ils savent comme provenant de Dieu, portant leurs caractéristiques claires, ainsi qu'il a été précédemment exposé[522], concernant ce qu'ils ont justifié[523] à propos de leur changement de ces deux [livres], dans [la sourate] Al-Baqara : *Et lorsque son Seigneur mit Abraham à l'épreuve* (Q.2,124), dans Al-Imran : *Lorsque Dieu a choisi Adam et Noé* (Q.3,33) et dans An-Nisa : *Ils ne l'ont assurément pas tué* (Q.4,157), et aussi [il est dit] dans la Torah dans le dix-huitième chapitre du Deutéronome[524] : (5§)

ثم بين أنه مما لا يدخله شك بقوله: {في التوراة والإنجيل} أي اللذين يعلمون أنهما من عند الله بصفته البينة كما تقدم بيانه عما عللوا عن تبديله منهما في البقرة} وإذا ابتلى إبراهيم ربه {[البقرة: 124] وفي آل عمران عند} إن الله اصطفى آدم ونوحاً { [آل عمران: 33] وفي النساء عند }ما قتلوه يقيناً { [النساء: 157] وفي التوارة أيضاً من ذلك في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس:

Dt 18,9-19

« Et lorsque vous entrerez dans la terre que Dieu, votre Seigneur, vous donnera, n'imitez pas les pratiques de ces peuples et qu'on ne trouve parmi vous personne qui rechercherait les enseignements des devins. Ensuite, il est dit : car ces peuples dont vous prendrez possession étaient soumis aux devins et aux astrologues. Quant à vous, ce n'est pas ainsi que Dieu, votre Seigneur, vous a donné [à faire de telles pratiques]. Mais il établira pour vous un prophète, issu de vos frères, semblable à moi. Obéissez donc à ce prophète, comme vous l'avez demandé à Dieu, votre Seigneur, à Horeb, le jour de l'assemblée, lorsque vous avez dit : Ne faisons pas entendre la voix de Dieu, notre Seigneur, et ne regardons pas ce feu immense, afin que nous ne mourions pas. Alors le Seigneur répondit : Comme ils ont bien parlé, Je susciterai pour eux un prophète d'entre leurs frères, semblable à toi ; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui commanderai. Quant à celui qui n'écoutera pas les paroles de ce prophète, qui parle en mon nom, je me vengerai de lui et de sa tribu. » (6§)

وإذا دخلتم الأرض التي يعطيكم الله ربكم فلا تعملوا مثل أعمال تلك الشعوب ولا يوجد فيكم من يطلب تعليم العرافين، ثم قال: لأن هذه الشعوب التي ترثونها كانت تطيع العرافين والمنجمين، فأما أنتم فليس هكذا يعطيكم الله ربكم، بل يقيم لكم نبياً من إخوتكم مثلي، فأطيعوا ذلك النبي كما طلبتم إلى الله ربكم في حوريب يوم الجماعة وقلتم: لا تسمع صوت الله ربنا ولا تعاين هذه النار العظيمة لئلا نموت، فقال الرب: ما أحسن ما تكلموا، إني سأقيم لهم نبياً من إخوتهم مثلك، أجعل كلامي في فيه ويقول لهم ما آمره به، والذي لا يقبل قول ذلك النبي الذي يتكلم باسمي أنا أنتقم منه ومن سبطه – انتهى.

Je l'ai vu ainsi traduit dans certaines copies de la Torah. Ensuite, j'ai découvert qu'Al-Samawʾal Al-Ibn Yahya Al-Maghribī, dans son livre où il relate les raisons de sa conversion à l'islam, l'avait également

هكذا رأيته مترجماً في بعض نسخ التوارة، ثم رأيت السموأل بن يحيى

[521] Litt. : Cela rentre pas dans le doute.
[522] Litt. : expliqué.
[523] Litt. : expliqué.
[524] Litt. du cinquième livre.

traduit [de cette manière]. Il était compté parmi les plus éminents de leurs savants, ou plutôt parmi les plus grands savants [en général]. Il a dit : « *Un prophète que je susciterai pour eux, issu de leurs frères, semblable à toi.* Une mission destinée à les amener à croire. » (7§)

Cela s'explique par la présence dans la citation de deux termes clés : *comme* et *frères*. En effet, le [sens véritable du] mot *frère* renvoie à l'enfant de l'un des deux parents, ce qui ne peut concerner aucun de leurs prophètes. Dès lors, l'interprétation figurée la plus plausible est celle qui l'applique au frère par le père, Ismaël – que Dieu prie sur lui et le salue. Il est par ailleurs d'usage, dans de telles formulations, que s'ils avaient voulu évoquer l'un des leurs, ils auraient employé l'expression *parmi eux-mêmes*[525], et non *parmi leurs frères*, car la véritable *ressemblance*[526] réside en celui qui partage les caractéristiques les plus distinctifs. Or, les attributs les plus distinctifs de Moïse – que la paix soit sur lui – sont la mission [prophétique] et le livre doté d'une loi souveraine. Après lui, nul n'est apparu avec ces mêmes qualités, car Jésus – que la paix soit sur lui – n'a abrogé de la loi de Moïse que quelques lois. Et même si l'on supposait à son propos qu'il en a abrogé l'ensemble, en acceptant cette idée, cela ne pourrait pas pour autant le viser, et ce pour deux raisons : la première est qu'il ne fait pas partie des leurs, sauf par l'intermédiaire de sa mère. L'expression appropriée aurait été : « parmi les fils de leurs sœurs », au pluriel. Si l'on cherchait à désigner les ancêtres du côté maternel, le sens figuré serait encore plus éloigné que celui qui s'applique aux fils d'Ismaël, comme mentionné précédemment. Et l'on ne se détourne d'un sens plus proche vers un sens plus éloigné qu'en présence d'une indication [claire] qui écarte ce choix – et Dieu est le plus savant. (8§)

Al-Samawʾ Al-Ibn Yaḥyā, l'un de leurs rabbins, expliqua en relatant sa conversion à l'islam que les juifs affirment que cette annonce concerne Samuel,

المغربي ترجمه في كتابه الذي ذكر فيه سبب إسلامه وكان من أكابر علمائهم بل العلماء فقال: نبياً أقيم لهم من وسط إخوتهم مثلك، بع فليؤمنوا - انتهى.

وهو يعني أن يكون هذا النبي محمداً صلى الله عليه وسلم لأنه من بني إسماعيل أخي إسحاق وقد أتى بشريعة مستقله لا تعلق لها بشريعة قبلها ولا توقف لها عليها، وذلك أن في العبارة كلمتين: مثل وإخوة، وحقيقة الأخ ابن أحد الأبوين، وهو لا يتأتى في أحد من أنبيائهم، فأقرب المجاز إلى حقيقته الحمل على أخي الأب، وهو إسماعيل عليه السلام، والشائع في الاستعمال في نحو ذلك على تقدير إرادة أحد منهم أن يقال: من أنفسهم، لا من إخوتهم، وحقيقة المثل المشارك في أخص الصفات، وأخص صفات موسى عليه السلام الرسالة والكتاب بشريعة مستقلة، ولم يأت منهم بعده من هو بهذه الصفة، لأن عيسى عليه السلام لم ينسخ من شريعة موسى عليه السلام إلا بعض الأحكام، وعلى تقدير دعوى ذلك فيه لكونه نسخ في الجملة وتسليم ذلك لا يتأتى قصده بهذا النص لوجهين: أحدهما أنه ليس من رجالهم إلا بواسطة أمه، فحق العبارة فيه: من بني أخواتهم - جمع أخت، وإذا أريد آباء أمه كان المجاز فيهم أبعد من المجاز في بني إسماعيل لما تقدم، ولا ينتقل إلى الأبعد إلا بقرينة تصرف عن الأقرب - والله أعلم.

وقال السموأل بن يحيى أحد أحبارهم في سبب إسلامه: إن اليهود يقولون: إن هذه البشارة نزلت في حق سموأل أحد أنبيائهم

[525] c'est-à-dire au sein de leur propre peuple.
[526] Litt. : semblable.

الذين بعد موسى لأنه كان مثل موسى عليه السلام في أنه من سبط لاوي، وقال: إنه رأى سموأل عليه السلام في المنام وأنه دفع إليه كتاباً فوجد فيه هذه البشارة فقال له: هنيئاً لك يا نبي الله ما خصك الله به! فنظر مغضباً وقال: أوإياي أراد الله بهذا يا ذكي!ما أفادتك إذن البراهين الهندسية، فقلت: يا نبي الله! فمن أراد الله بهذا؟ قال: الذي أراد في قوله:

هوفيع ميهار فاران،

وتفسيره إشارة إلى نبوة وعد بنزولها على جبال فاران، فعرفت أنه يعني المصطفى صلى الله عليه وسلم، لأنه المبعوث من جبال فاران وهي جبال مكة، ثم قال: أو ما علمت ان الله لم يبعثني بنسخ شيء من التوارة، وإنما بعثني أذكرهم بها وأحيي شرائعها وأخلصهم من أهل فلسطين، قلت: بلى يانبي الله! قال: فأي حاجة بهم إلى أن يوصيهم ربهم باتباع من لم ينسخ دينهم ولم يغير شريعتهم، أرأيتهم احتاجوا إلى أن يوصيهم بقبول نبوة دانيال أو يرميا أو حزقيل؟ قلت: لا لعمري! فأخذ الكتاب من يدي وانصرف مغضباً فارتعبت لغضبه وازدجرت لموعظته واستيقظت مذعوراً.

وقال في كتابه غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود: إن الله يطلق الإخوة على غير بني إسرائيل كما قال في بني العيص بن إسحاق عليه السلام

l'un de leurs prophètes venus après Moïse – que la paix soit sur lui – car il était semblable à lui, appartenant à la tribu de Lévi. Il raconte avoir vu Samuel – que la paix soit sur lui – en songe, et que celui-ci lui remit un livre où se trouvait cette annonce. Il lui dit alors : « Félicitations à toi, ô prophète de Dieu, pour ce que Dieu t'a accordé ! » Mais il (Samuel) le regarda avec colère et répondit : « Dieu aurait-il désigné cela pour moi, ô sage[527] ? Que t'ont donc apporté tes démonstrations géométriques ? » Et je lui demandai : « Ô prophète de Dieu, alors pour qui Dieu a-t-il réservé cette annonce ? ». Il déclara : « Celui dont il est question dans cette parole : (9§)

Dt 33,2 Il s'est manifesté au mont de Paran. (10§)

[Ce verset] se réfère[528] à une prophétie annonçant la révélation promise sur les montagnes de Paran. C'est alors que je compris qu'il s'agissait de l'Élu – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui –, envoyé sur les montagnes de Paran, ces montagnes mêmes de La Mecque[529]. Puis il ajouta : « Ne savais-tu donc pas que Dieu ne m'a pas envoyé pour abolir quoi que ce soit de la Torah, mais seulement pour leur rappeler [ses préceptes], en raviver les lois, et les délivrer des Philistins ? » J'ai dit : « En effet, ô prophète de Dieu ! » Il a répondu : « Alors, quelle nécessité auraient-ils que leur Seigneur leur recommande de suivre quelqu'un qui n'a ni abrogé leur religion ni modifié leur loi[530] ? Les as-tu vus avoir besoin qu'Il leur recommande d'accepter la prophétie de Daniel, de Jérémie ou d'Ézéchiel. » J'ai répondu : « Non, par ma vie ! » Il a alors pris le livre de ma main et s'en est allé en colère. J'ai été terrifié par sa colère, secoué par son exhortation, et je me suis réveillé, effrayé. (11§)

Dans son livre *Le But ultime dans la réfutation des chrétiens et des juifs* : « En effet, Dieu emploie [par les termes] *les frères* pour désigner ceux qui ne descendent pas[531] [directement] d'Israël, ainsi qu'Il l'a exprimé au sujet des fils d'Ésaü, [lui-même] fils

[527] Litt. : « Ô toi [qui est] intelligent. » Peut-être une tournure ironique.
[528] Litt. : Et son interprétation est une allusion.
[529] Litt. : qui sont les montagnes de La Mecque.
[530] Litt. : qui n'a pas abrogé leur religion et n'a pas changé leur loi.
[531] Litt. : comme n'étant pas les fils d'Israël

في الجزء الأول من السفر الخامس ما تفسيره:

أنتم عابرون في تخم إخوتكم بني العيص

فإذا كانوا بنو العيص إخوة لبني إسرائيل لأن العيص وإسرائيل ولدا إسحاق، فكذلك بنو إسماعيل إخوة لجميع ولد إبراهيم عليهم السلام، قال: وفي الجزء الثالث من السفر الأول من التوراة في ذكر البشارة لإبراهيم عليه السلام ما تفسيره:

وأما في إسماعيل فقد قبلت دعاءك،ها قد باركت فيه وأثمره وأكثره جداً جداً

إن جداً جداً بلسان العبراني مفسر "بماد ماد" وهاتان الكلمتان إذا عددنا حروفها بحساب الجمل كان اثنتين وتسعين، وذلك عدد حساب حروف اسم محمد صلى الله عليه وسلم، يعني فتعين أن يكون مراداً بها لأنها في البشارة بتكثير إسماعيل عليه السلام، وليس في أولاده من كثره الله به وعدد اسمه هذا العدد غير محمد صلى الله عليه وسلم، قال: وإنما جعل ذلك في هذا الموضع ملغزاً، لأنه لو صرح به لبدلته اليهود أو أسقطته من التوراة كما عملوا في غيره - انتهى.

d'Isaac – que la paix soit sur lui – dans la première partie du cinquième livre [de la Torah] : (12§)

Dt 2,4 « Vous traversez[532] le territoire de vos frères, les fils d'Ésaü ». (13§)

Si donc les fils d'Ésaü sont considérés comme les frères des fils d'Israël, parce qu'Ésaü et Israël sont issus d'Isaac, [il en va] de même pour les fils d'Ismaël, qui sont les frères de tous les enfants d'Abraham – que la paix soit sur eux. Il ajouta : « Dans la troisième partie du premier livre de la Torah, dans la mention de l'annonce à Abraham – que la paix soit sur lui –, il est écrit : (14§)

Gn 17,20 « Quant à Ismaël, j'ai accepté ton invocation, voici je l'ai béni et je le rendrai fécond, et je le multiplierai [sa descendance] très abondamment… » (15§)

Et de préciser[533] : « Très abondamment (*jiddan jiddan*) en hébreu se traduit par *bimad mad*. Si l'on additionne les lettres de ces deux mots selon leur valeur numérique, on obtient [le chiffre] de nonante-deux. Ce nombre correspond à la valeur numérique[534] des lettres du nom de Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui. Cela signifie qu'il est désigné nécessairement [par cette prophétie][535], puisqu'elle annonce la multiplication [des descendants] d'Ismaël – que la paix soit sur lui. Or, parmi ses descendants, nul autre que Muḥammad n'a vu sa postérité s'accroître par Dieu[536], et dont le nom correspond à cette valeur numérique. » Il ajouta : « Cela fut caché[537], car s'il avait été clairement mentionné, les juifs l'auraient modifié ou effacé de la Torah, comme ils l'ont déjà fait [pour d'autres passages]. (16§)

[532] Litt. : Vous êtes des passants.
[533] Litt. : Il a dit.
[534] Litt. : Le nombre des lettres.
[535] Litt. : Cela signifie qu'il a été nécessaire que ce soit lui qui soit visé.
[536] Litt. : Personne n'a été multiplié [sa descendance] par Dieu et dont le nom correspond à ce nombre, si ce n'est Muḥammad.
[537] Dans le sens où la guématrie n'est pas une donnée d'interprétation explicite.

Et [il est dit] dans le dernier des chapitres de la Torah : Moïse, serviteur de Dieu, a invoqué pour les fils d'Israël avant sa mort. Il a dit : (17§)

وفي آخرة فصول التوراة: دعا موسى عبد الله لبني إسرائيل قبل وفاته قال:

Dt 33, 2-3

> Notre Seigneur est venu du Sinaï et il a resplendi pour nous du mont de Séir, et il est apparu pour nous d'une montagne de (…) – et dans une version – des montagnes de Paran, avec lui [se tenaient] des myriades de saints[538]. De sa droite, il leur a donné[539] et les a rendus aimés des peuples, et il bénit tous ses saints, et ils suivent tes actions et transmettent tes paroles. (18§)

أتى ربنا من سيناء وشرق لنا من جبل ساعير وظهر لنا من جبل - وفي نسخة: جبال فاران، معه ربوات الأطهار على يمينه، أعطاهم وحببهم إلى الشعوب وبارك على جميع أطهاره - وهم يتبعون آثارك ويتناقلون كلماتك.

> Et dans une version, au lieu de : avec lui [se tenaient] des myriades de saints jusqu'à la fin [de cette partie spécifique du texte] : il est venu des myriades de la sainteté avec la loi de sa lumière à sa droite pour eux, et il a aussi choisi un peuple et tous ses élus sont dans ton obéissance, et ils suivent tes actions et transmettent tes paroles. » (19§)

وفي نسخة بدل: معه ربوات الأطهار - إلى آخره: وأتى من ربوات القدس بشريعة نوره من يمينه لهم، واصطفى أيضاً شعباً فجميع خواصه في طاعتك وهم يقفون آثارك وسيتناقلون كلماتك انتهى.

Celui qui s'est manifesté dans les montagnes de Paran n'est autre que Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui, car ils reconnaissent que [ce lieu[540]] est La Mecque. Avec lui, [se tenaient] des myriades, des groupes (*jamāʿāt*) de saints. Et sa nation est devenue aimée des peuples, car chacun des deux groupes (*farīq*), les gens du Livre, les préfère à l'autre groupe. Aucun [des deux] n'a accepté toutes les paroles de Moïse – que la paix soit sur lui – ni ne l'a suivi dans ses annonces concernant ceux qui viendront après eux[541]. (20 §)

فالذي ظهر من جبال فاران هو محمد صلى الله عليه وسلم، لأنهم معترفون أنها مكة، ومعه ربوات، أي جماعات الأطهار، وأمته حببت إلى الشعوب، لأن كلاً من فريقي أهل الكتاب يقدمهم على الفريق الآخر، ولم يقبل أحد جميع كلام موسى عليه السلام ويتبع جميع آثاره في بشارته ممن يأتي بعد غيرهم-

C. Commentaire intertextuel sur l'Évangile : paraboles, paraclet et annonce de Muḥammad.

Quant à l'Évangile, les annonces y sont d'autant plus nombreuses, et bon nombre d'entre elles ont déjà été évoquées précédemment[542], et elles paraissant

هذا وأما الإنجيل فالبشائر فيه أكثر وقد تقدم كثير منها، وهي تكاد أن تكون

[538] Ou : pures.
[539] La citation paraît incomplète.
[540] Litt. : Cela.
[541] Litt. : n'ont pas suivit ses pas dans ses annonces parmi ceux qui viendront autres qu'eux.
[542] Litt. : beaucoup d'entre elles ont déjà été mentionnées.

quasiment explicites dans la sourate An-Nisa (Q.4, 157-158), au récit de son élévation – que la paix soit sur lui. [Ces annonces] figurent également[543] dans l'Évangile selon Matthieu, ainsi que dans d'autres [évangiles], bien que la majeure partie en soit attribuée [à Matthieu][544] : (21§)

صريحة في سورة النساء في قصة رفعه عليه السلام، ومما فيه أيضاً ما في إنجيل متى وغيره وأغلب السياق له:

Mt 19, 30 ; 20, 1-16

Nombre de premiers deviendront derniers, et [nombre] de derniers deviendront premiers. Le royaume des cieux est comparable à un homme, maître de maison, qui, au matin, sortit pour embaucher des ouvriers pour sa vigne. Il s'entendit avec eux sur un dinar pour la journée et les envoya à sa vigne. Puis, à la troisième heure, il sortit de nouveau et aperçut d'autres hommes se tenant sur la place du marché, désœuvrés545. Il leur dit : « Allez, vous aussi dans ma vigne, et je vous donnerai ce que vous méritez. » Ils partirent, et il sortit de nouveau à la sixième heure, puis à la neuvième, et fit de même. [Enfin,] à la onzième heure, il trouva encore d'autres personnes debout. Il leur demanda : « Pourquoi passez-vous toute la journée [à rester là], désœuvrés ? » Ils répondirent : « Personne ne nous a embauchés. » Il leur dit alors : « Allez en vitesse à ma vigne, et je vous donnerai ce que vous méritez. » Le soir venu, le maître de la vigne dit : « Fais venir les ouvriers et remets-leur leur salaire, en commençant par les derniers, jusqu'aux premiers. » Alors vinrent ceux de la onzième heure, et ils reçurent chacun un dinar. Puis arrivèrent les premiers, pensant qu'ils recevraient davantage, mais ils obtinrent également un dinar chacun. Ayant perçu [leur salaire], ils murmurèrent contre le maître de la maison en disant : « Ces derniers n'ont travaillé qu'une heure, et tu les as faits égaux à nous, nous qui avons supporté le fardeau du jour et la chaleur ! » Il répondit à l'un d'eux : « [Mon] ami, je

كثيراً أولون يصيرون آخرين وآخرون يصيرون أولين، يشبه ملكوت السماوات إنساناً رب بيت حرج بالغداة يستأجر فعلة الكرمه فشارط الأكرة على دينار واحد في اليوم وأرسلهم إلى كرمه، ثم خرج في ثالث ساعة فأبصر آخرين قياماً في السوق بطالين، فقال لهم: امضوا أنتم إلى كرمي وأنا أعطيكم ما تستحقون، فمضوا، وخرج أيضاً في الساعة السادسة والتاسعة فصنع كذلك، وخرج في الحادية عشرة فوجد آخرين قياماً، فقال لهم: ما قيامكم كل النهار بطالين؟ فقالوا له: لم يستأجرنا أحد، فقال لهم: امضوا أنتم بسرعة إلى الكرم وأنا أعطيكم ما تستحقون، فلما كان المساء قال رب الكرم لوكيله: ادع الفعلة وأعطهم الأخرة وابدأ بهم من الآخرين إلى الأولين، فجاء أصحاب الساعة الحادية عشرة فأخذوا دينار كل واحد، فجاء الأولون فظنوا أنهم يأخذون أكثر فأخذوا دينار كل واحد، لما أخذوا تعمقوا على رب البيت وقالوا إن هؤلاء الآخرين عملوا ساعة واحدة، جعلتهم أسوتنا ونحن حملنا ثقل النهار وحرّه! فقال لواحد منهم: ياصاحب! ما ظلمتك، ألست بدينار شارطتك، خذ شيئك وامض، أريد أن أعطي هذا الأخير مثلك، أو ما لي أن أفعل ما أردت بمالي؟ وأن عينك شريرة،

[543] Litt. : S'y trouve aussi dans l'Évangile de Matthieu.
[544] Litt. : Et la majorité du texte lui appartient.
[545] Litt. : inactif.

كذلك يكون الآخرون أولين، والأولون آخرين،		ne t'ai pas lésé. N'avions-nous pas convenu d'un dinar [comme salaire] ? Prends ce qui t'appartient546 et va-t'en. Je souhaite donner à ce dernier autant qu'à toi. Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de mon bien ? » Et ton œil est mauvais. Ainsi, les derniers deviendront les premiers, et les premiers deviendront les derniers. (22§)
ما أكثر المدعوين وأقل المنتخبين،	Mt 22,14	[Car] nombreux sont ceux qui sont appelés, mais peu [d'entre eux] sont élus. (23§)
وقال: ودخل إلى الهيكل فجاء إليه رؤساء النكهة وشيوخ الشعب وقالوا له وهو يعلم: بأيّ سلطان تفعل هذا؟ ومن اعطاك هذا السلطان؟ أجاب يسوع وقال لهم: أنا أسألكم عن كلمة واحدة، فإن أنتم قلتم لي قلت لكم بأي سلطان أفعل هذا، معمودية يوحنا من أين هي؟ من السماء أو من الناس؟ ففكروا في نفوسهم قائلين: إن قلنا: من السماء قال لنا: لماذا لم تؤمنوا به؟ وإن قلنا: من الناس، خفنا من الجمع،	Mt 21, 23-27a	Puis il est dit : lorsqu'il entra dans le temple, les chefs des prêtres et les anciens du peuple s'approchèrent de lui. Tandis qu'il enseignait, ils lui demandèrent : « Par quelle autorité accomplis-tu ces choses ? Et qui t'a conféré cet autorité ? » Jésus leur répondit : « Je vais vous poser une seule question. Si vous me répondez, alors je vous dirai par quelle autorité j'agis ainsi. Le baptême de Jean, d'où vient-il ? Du ciel ou des hommes ? » Ils se mirent alors à réfléchir entre eux, se disant : Si nous répondons « du ciel », il nous demandera : « Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui ? » Mais si nous répondons « des hommes », nous craignons [la réaction de] la foule… » (24)§
وقال لوقا:		[Voici la version de] Luc[547] :
وإن قلنا من الناس فإن جميع الشعب يرجمنا لأنهم قد تيقنوا أن يوحنا نبي؛	Lc 20,6	Si nous disons « des hommes », tout le peuple nous lapidera, car ils sont persuadés que Jean est un prophète. (25§)
وقال متى:		Matthieu dit [quant à lui] :
لأن يوحنا كان عندهم مثل نبي؛	Mt 21,27b	… Car pour eux, Jean était comme un prophète. (26§)
وقال مرقس:		[Voici la version de] Marc[548] :
لأن جميعهم كان يقول: إن يوحنا نبي؛	Mc 11,23b	Car ils disaient tous : « En vérité, Jean est un prophète. » (27§)

546 Litt. : ton dû ou ton objet.
547 Litt. : Luc a dit.
548 Litt. : Marc a dit.

Matthieu conclut[549] :

Mt 21,27 Ils répondirent donc : « Nous ne savons pas. » Et Jésus leur rétorqua : « Moi non plus, je ne vous dirai pas par quelle autorité j'agis ainsi. » (28§)

قال متى:
فقالوا: لا نعلم، فقال: ولا أنا أيضاً أعلمكم بأي سلطان أفعل هذا.

Marc dit :

Mc 12,1 « Et il commença à leur parler en paraboles, leur disant... (29§)

قال مرقس:
وبدأ يكلمهم بأمثال قائلاً؛

[voici la version de] Matthieu dit :

Mt 21, 28-32 « Qu'en pensez-vous ? Un homme avait deux fils. Il alla trouver le premier et lui dit : « Mon fils, aujourd'hui, va travailler dans la vigne[550]. » Celui-ci[551] répondit : « Je n'en ai pas envie. » Mais plus tard[552], il se ravisa[553] et y alla. Puis il s'approcha du second et lui tint [des propos] similaires. Ce dernier[554] lui répondit : « Oui, Seigneur, j'irai » mais il n'y alla pas. Lequel des deux a [donc] accompli la volonté de son père ? » Ils répondirent : « Le premier. » Jésus leur dit : « En vérité, je vous le dis : les percepteurs d'impôts et les prostituées vous précèdent dans le royaume de Dieu. Jean est venu à vous, [guidé] par la voie de la justice, et [pourtant] vous ne lui avez pas accordé votre foi[555]. Mais eux, les percepteurs et les prostituées, ont cru en lui. Quant à vous, bien que témoins de cela[556], vous n'avez pas éprouvé de remords[557] pour enfin croire. » (30§)

قال متى:
ماذا تظنون بإنسان كان له ابنان فجاء إلى الأول فقال له: يابني! اذهب اليوم واعمل في الكرم، فأجاب وقال: ما أريد - وبعد ذلك ندم ومضى، جاء الى الثاني وقال له مثل هذا فأجاب وقال: نعم يارب! أنا امضي - و - لم يمض، من منهما فعل إرادة الأب؟ فقالوا له: الأول، فقال لهم يسوع: الحق أقوال لكم! إن العشارين والزنا يسبقونكم إلى ملكوت الله، جاءكم يوحنا بطريق العدل فلم تؤمنوا به، والعشارون والزناة آمنوا به، فأما أنتم فرأيتم ذلك ولم تندموا أخيراً لتؤمنوا به.

Mt 21, 33-46 « Écoutez une autre parabole » : un homme, maître d'un maison, planta une vigne, l'entoura d'une haie, y creusa un pressoir et y éleva[558] une tour. Puis, il la

اسمعوا مثلاً آخر: إنسان رب بيت غرس كرماً وأحاط به سياجاً وحفر فيه معصرة وبنى فيه برجاً ودفعه إلى فعلة وسافر -

[549] Litt. : Matthieu a dit.
[550] Litt. : « Mon fils ! Va aujourd'hui et travaille dans la vigne. »
[551] Litt. : Il.
[552] Litt. : Ensuite.
[553] Litt. : regretta.
[554] Litt. : Il.
[555] Litt. : vous n'avez pas cru en lui.
[556] Litt. : vous avez vu cela.
[557] Litt. : vous n'avez pas regretté.
[558] Litt. : construisit.

قال لوقا: زماناً كثيراً - فلما قرب زمان الثمار أرسل عبيده إلى الفعلة ليأخذوا ثمرته، فأخذ الفعلة عبيده، ضربوا بعضاً وقتلوا بعضاً ورجموا بعضاً، فأرسل أيضاً عبيداً آخرين أكثر من الأولين فصنعوا بهم كذلك، وفي الآخرة أرسل إليهم ابنه وقال: لعلهم يستحيون من ابني، فلما رأى الفعلة الابن قالوا: هذا هو الوارث تعالوا نقتله ونأخذ ميراثه، فأخذوه وأخرجوه خارج الكرم وقتلوه، فإذا جاء رب البيت ماذا يفعل بهؤلائك الفعلة؟ قالوا له: يهلكهم ويدفع الكرم إلى فعلة آخرين ليعطوه ثمرته في حينه، قال لهم يسوع: أما قرأتم قط في الكتب أن الحجر الذي رذله البناؤون صار رأس الزاوية، هذا كان من قبل الرب وهو عجب في أعيننا، من هذا أقول لكم: إن ملكوت الله ينزع منكم ويعطى لأمم يصنعون ثمرتها، ومن سقط على هذا الحجر ترضض، ومن سقط عليه طحنه. فلما سمع رؤساء الكهنة والفريسيين امثاله علموا انه يقول من أجلهم، فهموا أن يمسكوه وخافوا من الجموع لأنه كان عندهم مثل نبي.

وقال أيضاً:

يشبه ملكوت السماء رجلاً صنع عرساً لابنه، فأرسل عبيده ليدعوا المدعوين إلى

confia à des ouvriers et partit en voyage. ([Dans la version de] Luc : [ce fut pour] longtemps). Quand vint le temps de la récolte[559], il envoya ses serviteurs auprès des ouvriers pour recueillir les fruits [de sa vigne]. Mais les ouvriers s'emparèrent de ses serviteurs : ils frappèrent certains, tuèrent d'autres et en lapidèrent plusieurs. Il envoya alors d'autres serviteurs, en nombre supérieur[560] aux premiers, et ils leur firent [subir] le même sort. Finalement, il leur envoya son [propre] fils, en se disant : « Ils auront [bien] du respect pour mon fils. » Mais lorsque les ouvriers virent le fils, ils dirent : « Le voilà, l'héritier ! Allons[561], tuons-le et emparons-nous de son héritage. » Ils le saisirent donc, le jetèrent hors de la vigne et le tuèrent. Ainsi, lorsque le maître de la maison viendra, que fera-t-il [donc] à ces ouvriers ? Ils lui dirent alors : « Il les anéantira et confiera la vigne à d'autres ouvriers, qui lui donneront son fruit en leur temps. » Jésus leur dit : « N'avez-vous jamais lu dans le Livre : *La pierre que les bâtisseurs avaient rejetée est devenue la pierre angulaire ?* Cela vient du Seigneur, et elle est admirable à nos yeux. Aussi, je vous l'affirme[562] : Le royaume de Dieu vous sera ôté et sera donné à des nations qui en produiront les fruits. Quiconque trébuchera sur cette pierre se brisera, et sur celui sur qui elle tombera, sera pulvérisé. » Après que les chefs des prêtres et les pharisiens eurent entendu ses paraboles, ils comprirent qu'il parlait d'eux. Ils cherchèrent à l'appréhender, mais ils redoutaient les foules, car il était pour elles comme un prophète. (31§)

Il dit encore :

Mt 22, 1-14

Le royaume des cieux est semblable à un homme qui organisa le mariage de son fils.

[559] Litt. : fruits.
[560] Litt. : en plus grand nombre.
[561] Litt. : Venez.
[562] Litt. : dis.

العرس، فلم يريدوا أن ياتوا، ثم أرسل عبيداً آخرين وقال: قولوا المدعوين: إن طعامي معد، وعجولي المعلوفة قد ذبحت وكل شيء معد، فتعالوا إلى العرس، فتكاسلوا وذهبوا فمنهم إلى حقله ومنهم إلى تجارته والبقية أمسكوا عبيده وشتموهم وقتلوهم، فلما بلغ الملك غضب وأرسل جنده وأهلك هؤلائك القتلة وأحرق مدينتهم؛ حينئذ قال لعبيده: أما العرس فمستعد، والمدعوون فغير مستحقين، اذهبوا إلى مسالك الطريق وكل من وجدتموه ادعوه إلى العرس، فخرج أولئك العبيد إلى الطرق فجمعوا كل من وجدوا أشراراً وصالحين، فامتلأ العرس من المتكئين، فلما دخل الملك لينظر إلى المتكئين رأى هناك رجلاً ليس عليه ثياث العرس فقال: يا هذا! كيف دخلت هاهنا وليس عليك ثياب العرس؟ فسكت، حينئذ قال الملك للخدام: شدوا يديه ورجليه وأخرجوه إلى الظلمة البرانية، هناك يكون البكاء وصرير الأسنان، ما أكثر المدعوين وأقل المنتخبين.

وعبارة لوقا عن ذلك:
إنسان صنع وليمه عظيمة ودعا كثيراً فأرسل عبده يقول للمدعوين يأتون فهو ذا كل شيء معد، فبدؤوا بأجمعهم يستعفون، فالأول قال: قد اشتريت كرماً

Il envoya ses serviteurs appeler les invités au mariage[563], mais ceux-ci refusèrent de venir. Il dépêcha alors d'autres serviteurs et [leur] dit : Annoncez aux invités : mon repas est entièrement prêt. Mes veaux engraissés ont été abattus, tout est prêt ; venez donc au mariage. » Mais ils firent peu de cas de l'invitation et s'en allèrent, les uns vers leurs champs, les autres vers leur commerce. Quant aux autres[564], ils se saisirent de ses serviteurs, les insultèrent, puis les tuèrent. Le roi, en apprenant cela[565], dépêcha son armée, fit périr ces meurtriers et réduisit leur ville en cendres[566]. Alors, il dit à ses serviteurs : « Le mariage est prêt, mais les invités n'en sont pas méritants. Allez aux carrefours des chemins, et tous ceux que vous y trouverez, invitez-les au mariage. » Les serviteurs partirent alors et rassemblèrent tous ceux qu'ils rencontrèrent, bons et mauvais, et [la salle du] mariage se remplit de convives. Lorsque le roi entra pour contempler les invités, il remarqua un homme sans l'habit de mariage. Il [lui] dit : « Toi-là, comment as-tu osé entrer ici sans vêtir l'habit de mariage ? » L'homme[567] demeura muet. Alors le roi ordonna[568] à ses serviteurs : « attachez-lui les mains et les pieds, et expulsez-le dans les ténèbres extérieures. Là, régneront[569] les pleurs et le grincement des dents. [Car] nombreux sont ceux qui sont appelés, mais peu [d'entre eux] sont élus. (32§)

Luc, dans son récit, [ajoute] à ce sujet :

Lc 14, 16-24

« Un homme organisa un grand festin et invita une multitude de personnes. Il envoya alors son serviteur dire aux invités : Venez, tout est prêt. Mais, l'un

[563] Litt. : pour inviter les conviés au mariage.
[564] Litt. : Le reste.
[565] Litt. : Et lorsque le roi l'apprit.
[566] Litt. : brûla leur ville.
[567] Litt. : Il.
[568] Litt. : dit.
[569] Litt. : Sera.

والضرورة تدعوني إلى الخروج ونظره، فأسألك أن تعفيني فما أجيء، وقال آخر: قد اشتريت خمسة أزواج بقر وأنا ماض أجربها، أسألك أن تعفيني فما أجيء، وقال آخر: قد تزوجت امرأة، لأجل ذلك ماأقدر أجي، فأتى العبد وأخبره سيده، فحينئذ غضب رب البيت وقال لعبده: اخرج مسرعاً إلى الطريق وشوارع المدينة وادع المساكين والعور والعميان والمقعدين، اخرج الى الطريق والسياجات وألح عليهم حتى يدخلوا ويمتلىء بيتي ولا أجد من هؤلائك يذوق لي عشاء.

وقال يوحنا:

الحق أقول لكم! إن من لا يدخل من الباب إلى حظيرة الخراف، بل يتسور من موضع آخر فإن ذلك لص، الذي يدخل من الباب هو راعي الخراف، والبواب يفتح له، والخراف تسمع له، وكباشه تتبعه لأنها تعرف صوته، والراعي الصالح يبذل نفسه عن الخراف، فأما الآخر الذي ليس براع وليست الخراف له، فإذا راى الذئب قد أقبل يدع الخراف ويهرب، فيأتي الذئب ويخطف ويبدد الخراف، وإنما يهرب الأجير لأنه مستأجر وليس يشفق على الخراف، أنا الراعي الصالح، ولي كباش أخر ليست من هذا القطيع، فينبغي لي أن آتي بهم أيضاً، فتكون الرعية واحدة، فوقع أيضاً بين اليهود خلف من أجل هذا القول وقال كثير منهم: إن به شيطاناً قد جن، فما

après l'autre[570], ils commencèrent à s'excuser. Le premier dit : J'ai acquis une vigne, et il m'est impératif d'aller la voir. Je te prie donc de m'excuser, car je ne pourrai pas venir." Et un autre répondit : J'ai acheté cinq paires de bœufs et m'en vais les essayer ; je te prie de m'excuser, ainsi je ne pourrai venir. Un autre encore dit : Je viens de me marier, c'est pourquoi il m'est impossible de venir. Le serviteur revint alors informer son maître[571], et celui-ci, emporté de colère, ordonna[572] à son serviteur : Va en toute hâte sur les chemins et dans les rues de la ville ; amène [ici] les pauvres, les borgnes, ceux qui sont paralysés et les boiteux. Puis va sur les sentiers et vers les haies, insiste auprès d'eux pour qu'ils entrent et que ma maison se remplisse. Et qu'aucun d'entre eux [qui avaient été invités] ne goûte de mon dîner. » (33§)

Et [l'évangéliste] Jean rapporte [ce propos] :

Jn 10, 1-21

« En vérité, je vous dis, celui qui n'entre pas par la porte dans l'enceinte des brebis mais s'introduit par quelque autre passage, celui-là est un voleur. Quant à celui qui franchit la porte, c'est le berger des brebis. Pour lui, le portier ouvre, et les brebis écoutent sa voix ; [quant aux] béliers, ils le suivent, car ils reconnaissent son appel. Quand il aperçoit le loup s'avancer, il abandonne les brebis et prend la fuite. Le loup s'élance alors, saisit et disperse les brebis. L'ouvrier s'enfuit, car il n'est qu'un employé sans attachement pour les brebis. [Quant à] moi, je suis le bon berger ». Et j'ai d'autres brebis qui n'appartiennent pas à ce troupeau, il faut aussi que je vienne pour qu'il n'y ait qu'un seul et même troupeau. [À cause de ces paroles,] une division s'éleva alors parmi les Juifs, et beaucoup d'entre eux disaient : « Il est possédé par un démon, il est fou,

[570] Litt. : Tous.
[571] Litt. : et informa son maître.
[572] Litt. : dit.

pourquoi l'écoutez-vous donc ?! » Mais d'autres rétorquaient : « Ce ne sont pas les paroles d'un fou. » (34§)

استماعكم منه! وقال آخرون: إن هذا ليس كلام مجنون.

Au début de la Sîra d'Ibn Hishām, Ibn Ishāq rapporte [ceci] : Il m'est parvenu que Jésus, fils de Marie, aurait inscrit dans l'Évangile, reçu de Dieu, la description du messager de Dieu – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui – que Jean l'Apôtre conforma en retranscrivant pour eux l'Évangile. [Jésus] a dit[573] : (35§)

وفي أوائل السيرة الهشامية: قال ابن إسحاق:وقد كان فيما بلغني عما كان وضع عيسى ابن مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أثبت يحنس الحواري لهم حين نسخ لهم الإنجيل أنه قال:

Jn 15, 18-27

« Celui qui me déteste a détesté le Seigneur. Si je n'avais accompli en leur présence des œuvres que nul avant moi n'avait réalisées, ils n'auraient pas de péché. Mais aujourd'hui, gonflés d'orgueil, ils pensent pouvoir me rabaisser, moi et le Seigneur également. Cependant, il est nécessaire que s'accomplisse la parole consignée dans la Loi : *Ils m'ont haï sans raison* – c'est-à-dire, sans raison. Et si devait venir *Al-Munhamannā*, celui que Dieu vous enverra de la part du Seigneur. L'Esprit Saint, celui que Dieu vous enverra de la part du Seigneur, l'Esprit Saint, celui qui est sorti de la part du Seigneur. Il témoignera de moi, et vous aussi témoignerez, car vous avez toujours été avec moi. Cela, je vous l'ai dit pour que vous ne doutiez point. » Le terme *Al-Munhamannā* en syriaque désigne Muḥammad, et en grec, *Al-baraqlitis*. (36§)

من أبغضني فقد أبغض الرب، ولولا أني صنعت بحضرتهم صنائع لمن يصنعها أحد قبلي ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وظنوا أنهم يعزوني وأيضاً للرب، ولكن لابد من أن تتم الكلمة التي في الناموس أنهم أبغضوني مجاناً - أي باطلاً، فلو قد جاء المنحمنا هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب روح القدس، هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب روح القدس، هذا الذي من عند الرب خرج، فهو شهيد علي وأنتم أيضاً لأنكم قديماً كنتم معي، هذا قلت لكم لكيما لا تشكوا. فالمنحمنا بالسريانية محمد، وهو بالرومية البارقليطس - انتهى.

D. Commentaire intratextuel : deuxième partie.

Lorsque Dieu, le Tout-Glorieux, l'a désigné [en la personne de Muḥammad] – que la prière et la paix soient sur lui – par ses propres descriptions ainsi que [par les descriptions] dans les livres divins, Il l'a également désigné par sa Législation en déclarant : *il leur enseigne le bien* soit tout ce qu'ils trouvent dans

ولما دل سبحانه عليه صلى الله عليه وسلم بأوصافه في نفسه وفي الكتب الإلهيه، دل عليه بشريعته فقال: { يأمرهم بالمعروف } أي بكل ما يعرفونه من التوراة والإنجيل وما يعرفونه فيهما أنه

[573] Litt. : Et il y avait dans ce qui m'est parvenu de ce que Jésus fils de Marie avait mis dans ce qui lui était venu de Dieu dans l'évangile sur la description du messager de Dieu, que la paix et le salut soient sur lui, de ce que l'apôtre Jean leur confirma lorsqu'il transcrivit pour eux l'évangile qu'il a dit.

ينسخ شرعهم ويأتي من عند الله بهذا المذكور

{ وينهاهم عن المنكر } أي عن كل ما ينكرونه فيهما، فثبتت بذلك رسالته، فأنه لكونه أمياً لا يعرف المعروف والمنكر فيهما إلا وهو صادق عن علام الغيوب،

ثم شرع بعد ثبوت رسالته يبين لهم ما في رسالته من المنة عليهم بالتخفيف عنهم بإباحة ما كانوا قد حملوا ثقل تحريمه، فكانوا لا يزالون يعصون الله بانتهاك حرماته والإعراض عن تبعاته فقال:
{ ويحل لهم الطيبات } أي التي كانت حرمت عليهم عقوبة لهم كالشحوم

{ ويحرم عليهم } وعبر بصيغة الجموع إشارة إلى أن الخبيث أكثر من الطيب في كل مائي الأصل
فقال: { الخبائث } أي كل ما يستخبثه الطبع السليم أو يؤدي إلى الخبث كالخمر المؤدية إلى الإسكار والرشى المؤدية إلى النار بعد قبيح العار

{ ويضع عنهم إصرهم } أي ثقلهم الذي كان حمل عليهم فجعلهم لثقلة كالمحبوس الممنوع من الحركة

{ والأغلال التي كانت عليهم } أي جميع ما حملوه من الأثقال التي هي لثقلها وكراهة النفوس لها كالغل الذي يجمع اليد إلى العنق فيذهب القوة

فالذين آمنوا به } أي أوجدوا بسببه الأمان من التكذيب بشيء من آيات الله

la Torah et l'Évangile, et en eux, ils voient que cela abroge leur Loi et qu'il apporte de la part de Dieu ce qui est mentionné ici. (37§)

Et [il] les détourne de ce qui est répréhensible c'est-à-dire tout ce qu'ils rejettent en eux. Par cela donc, sa mission s'établit, car, étant illettré, il ne pourrait connaître ce qui est bien ou blâmable en eux, si ce n'était qu'il dit la vérité de la part de Celui qui sait tout. (38§)

Puis, après l'établissement de sa mission, il a commencé à leur révéler la faveur que recèle sa mission[574] en leur allégeant le poids des interdictions qui leur avaient été imposées, car ils persistaient à désobéir à Dieu en violant ses interdits et en se détournant de leurs devoirs. Alors, Il a dit : *Il leur permet ce qui est bon*, c'est-à-dire ce qui avait été interdit comme punition, tel que les graisses [animales]. (39§)

[Quant à] *Il leur interdit* la forme plurielle ici souligne que le mauvais est plus abondant que le bon dans tout ce qui a une origine aqueuse. (40§)

Alors il dit : *Les mauvaises [choses]*, c'est-à-dire tout ce que la nature [humaine] rejette ou qui conduit à la turpitude, comme le vin qui mène à l'ivresse et les pots-de-vin qui mènent au feu après une honte infamante. (41§)

Il allège leur fardeau, c'est-à-dire le poids qui leur avait été imposé, les rendant par le poids semblables à des prisonniers immobilisés. (42§)

Et [rompant] les chaînes qui les entravaient, c'est-à-dire tous les poids qu'ils portaient, lourds au point de susciter la répulsion des âmes[575], tels un poids [liant] la main au cou et épuisant toute vigueur[576]. (43§)

Ceux-là, qui placent leur foi en lui, autrement dit, ceux qui, par lui, ont trouvé l'assurance contre tout rejet de quelque signe de Dieu. (44§)

[574] Litt. : il a commencé après que sa mission a été établie à leur montrer ce qu'il a dans sa mission.
[575] Litt. : qui en raison de leur lourdeur et de la répugnance des âmes.
[576] Litt. : enlevant donc la force.

{ وعزروه } أي منعوه من كل من يريده بسوء وقووا يده تقوية عظيمة على كل من يكيده: قال في القاموس: والتعزير: ضرب دون الحد أو هو أشد الضرب، والتفخيم والتعظيم ضد، والإعانة كالعزر والتقوية والنصر- انتهى. وقال عبد الحق: العزر: المنع، تقول: عزرت فلاناً عن كذا، أي منعته - انتهى. فالمادة كلها تدور على هذا المعنى والضرب واضح فيه التعظيم وما في معناه منع من يكيده

(et) qui le soutiendront (ʿazzarūh), c'est-à-dire qu'ils ont protégé de tous ceux qui voulaient lui faire du mal et ils ont renforcé sa main d'une grande consolidation contre tous ceux qui complotent [contre lui]. Il a dit dans le al-*Qāmūs* : Le *taʿzīr* [désigne] l'infliction de coups sans limitation, pouvant aller jusqu'aux coups les plus intenses. [Il peut aussi désigner] l'honneur (*taʿzīr*) et la considération (*taʿẓīm*) qui sont contraires [de l'abaissement]. [Il désigne aussi] le soutien (*ʿazri*), la force et la victoire (Fin [de citation]). ʿAbd al-Ḥaqq a dit : *al-ʿazr* signifie [également] « abri » ; ainsi, on peut dire[577] : « J'ai abrité untel de telle chose », c'est-à-dire « je l'en ai prémuni ». (Fin [de citation]). Ainsi, toute la racine tourne autour de ce sens et le [mot] « coup » implique ici à la fois la glorification [du prophète] et la protection contre celui qui complote contre lui. (45§)[578]

{ونصروه} أي أيدوه وقمعوا مخالفة

(et qu'ils) l'assisteront, signifie qu'ils l'ont renforcé et corrigé face à ses ennemis. (46§)

{واتبعوا النور} أي الوحي من القرآن والسنة

(Et qu'ils) embrasseront la lumière, c'est-à-dire la révélation du Coran et de la Sunna. (47§)

{الذي أنزل معه} أي مصاحباً إنزاله إرساله، سمي نوراً لأنه يجعل المقتدي به ببيان طريق الحق كالماشي في ضوء النهار

descendu avec lui, signifie accompagné de sa descente et de sa mission. Elle est appelée *lumière*, car elle clarifie pour celui qui s'y conforme la voie de la vérité[579], comme la lumière du jour guide celui qui marche. (48§)

{أولئك هم} أي خاصة {المفلحون*} أي الفائزون بكل مأمول .

Ceux-là seront, c'est-à-dire les véritables[580] *victorieux*, ceux qui, avec succès[581], obtiennent tout ce qu'ils espéraient[582]. (49§)

E. Commentaire intertextuel sur la Torah : les fardeaux imposés aux juifs et aux chrétiens.

ولما تراسلت الآي وطال المدى في أقاصيص موسى عليه السلام وبيان مناقبه العظام ومآثره الجسام، كان ذلك

Et lorsque les versets se sont enchaînés, s'étendant longuement sur les récits de Moïse – que la paix soit sur lui – et exposant ses grandes vertus et ses actions

[577] Litt. : tu dis.
[578] Je tiens à remercier ici tout particulièrement mon ami, le doctorant Ahmed El Idrissi, dont l'aide précieuse m'a permis de surmonter un blocage particulier lié à la traduction d'un passage ardu, notamment en raison de la complexité posée par l'usage d'un dictionnaire difficile à interpréter.
[579] Litt. : il explique à celui qui prend comme modèle [celui qui est] sur le chemin de la vérité.
[580] Litt. : en particulier ;
[581] Litt. : ceux qui réussissent.
[582] Ou « ont attendu ».

mémorables[583], cela pouvait inférer chez certaines personnes[584] qu'il est le plus grand des messagers en rang et en statut [en terme de dignité]. Alors, le Tout-Glorieux a fait suivre ces versets dans cet ordre pour montrer qu'il a expliqué que le plus grand en rang et le plus vertueux en sagesse est celui qu'Il a distingué par sa miséricorde pour ceux qui croient en lui parmi Sa création en force ou en action. Et le Tout Glorieux a placé cela dans l'histoire des Fils d'Israël [en montrant] de l'intérêt à son sujet et lui et l'empressa [en vitesse] avec ce qui sera mentionné pour [démontrer] sa supériorité et clarifier sa perfection dans son récit avec son peuple au début, au milieu et à la fin de sa mission dans l'entièreté des deux sourates Al-Anfâl et Bara'a. (50§)

ربما أوقع في بعض النفوس أنه أعلى المرسلين منصباً وأعظمهم رتبة، فساق سبحانه هذه الآيات هذا السياق على هذا الوجه الذي بين أن أعلاهم مراتب وأزكاهم مناقب الذي خص برحمته من يؤمن به من خلقه قوة أو فعلاً، وجعل سبحانه ذلك في أثناء قصة بني إسرائيل اهتماماً به وتعجيلاً له مع ما سيذكر مما يظهر أفضليته ويوضح أكمليته بقصته مع قومه في مبدإ أمره وأوسطه ومنتهاه في سورتي الأنفال وبراءة بكمالها.

Quelques exemples parmi les fardeaux qui pesaient sur les juifs[585] et qui leur auraient été allégés s'ils étaient entrés dans l'islam grâce à la bénédiction[586] [de Muḥammad] – que la prière et la paix soient sur lui. En dehors[587] de ce que j'ai mentionné [précédemment] à la fin de la sourate Al-Baqara à propos de cette parole divine : *Ne nous impose pas de fardeaux* [Q.2,286], et dans la sourate Al-Ma'ida à propos de cette autre parole divine : *Que les gens de l'Évangile jugent*[588][Q.5,47]. Dans le deuxième livre de la Torah, il est dit : (51§)

ذكر شيء من الآصار التي كانت عليهم وخففت عنهم لو دخلوا في الإسلام ببركته صلى الله عليه وسلم غير ما أسلفته في آخر البقرة عند قوله تعالى }ولا تحمل علينا إصراً { [البقرة: 286] وفي المائدة عند قوله تعالى }وليحكم أهل الإنجيل { [المائدة: 47] قال في السفر الثاني من التوراة:

Ex 30, 30-34

> Et le Seigneur dit à Moïse : Prends un parfum… » jusqu'à ce qu'il soit dit : « Qu'il soit un mélange parfumé pour le sainteté, broie-le, écrase-le, et fais brûler cet encens devant l'Arche du Témoignage dans le Tabernacle[589] du Temps où Je te rencontrerai. Il sera pour vous une pureté singulière. Et quiconque confectionnera [un mélange] semblable[590] pour en brûler l'encens sera retranché de son peuple. » (52§)

وقال الرب لموسى: اعمد فخذ طيباً - إلى أن قال: وليكن معجوناً طيباً للقدس ودقه واسحقه وبخر منه قدام تابوت الشهادة في قبة الزمان لأواعدك إلى هناك، ويكون عندكم طهراً مخصوصاً، وأيما رجل اتخذ مثله ليتبخر به فليهلك ذلك الرجل من شعبه؛

[583] Litt. : grands.
[584] Litt. : âmes.
[585] Litt. : sur eux.
[586] Litt. : sa bénédiction.
[587] Litt. : Autre que.
[588] La suite du verset étant « *d'après ce que Dieu y a fait descendre* ».
[589] Litt. : tente.
[590] Litt. : quiconque qui fera une manière semblable.

Et il est dit dans le troisième [livre] :

وقال في الثالث:

Lv 17, 1-4

Alors le Seigneur s'adressa à Moïse en ces termes[591] : « Parle à Aaron, à ses fils et à l'assemblée des Enfants d'Israël, et dis-leur : Voici ce que le Seigneur m'a ordonné de vous transmettre. Quiconque parmi les Enfants d'Israël sacrifie dans l'enceinte du camp ou à l'extérieur[592], sans apporter son offrande à l'entrée[593] du Tabernacle du Temps pour l'offrir, cet homme sera puni comme celui qui a commis un meurtre. (53§)

ثم كلم الرب موسى قال له؛كلم هارون وبنيه وجماعة بني إسرائيل وقل لهم؛ هذا ما أمرني به الرب ان أخبركم،أي رجل من بني إسرائيل يذبح في محلة بني إسرائيل أو يذبح خارجاً من العسكر ولا يجيء بقربانه إلى باب قبة الزمان ليقربه يعاقب ذلك الرجل عقوبة من قتل قتيلاً؛

Lv 21, 16-23

Et le Seigneur s'adressa à Moïse en ces termes : « Parle à Aaron et dis-lui : Tout homme de ta descendance, parmi les prêtres, à travers toutes les générations[594], [qui présenterait un défaut] ne doit pas s'approcher de mes choses saintes ni offrir l'offrande. Qu'il s'agisse d'un boiteux, d'un aveugle, d'un homme au nez écrasé ou à l'oreille déformée[595], d'un homme à la main cassée, d'un individu diminué ou marchant de travers, d'un homme aux paupières renversées, aux yeux saillants, portant une tache blanche dans l'œil, lépreux, bossu ou d'un homme ayant une seule testicule. Tout homme présentant un défaut parmi la descendance d'Aaron, le prêtre, ne doit pas s'approcher de l'autel pour offrir une offrande au Seigneur, car il porte un défaut. » (54§)

وكلم الرب موسى وقال له: كلم هارون وقل له: من كان عيب من نسلك - أي من الأحبار - في جميع الأحقاب لا يدنو من مقدسي، لا يقرب قرباناً مثل الرجل الأعراج والأعمى والأفطس والأصمع الأذن أو رجل مسكور اليد أو رجل قيصر أو منحن أو رجل قد أشتر حاجباه أو أجهر العين أو من في عينه بياض أو أبرص أو أحدب أو رجل له خصية واحدة، أي رجل كان فيه عيب من نسل هارون الكاهن لا يدنو من المذبح ليقرب قربان الرب لأن فيه عيباً؛

Et il est dit dans le quatrième livre, [ce qui constitue] une preuve que la Torah n'a pas été révélée en une seule fois[596] : (55§)

وقال في السفر الرابع وهو من الحجج على أن التوراة لم تنزل جملة:

Nb 9, 1-14

Le Seigneur s'adressa à Moïse dans le désert du Sinaï, la deuxième année après la sortie des Enfants d'Israël d'Égypte, au premier mois, et dit : « Les Enfants d'Israël célébreront la Pâque en son temps, le quatorzième jour de ce mois. » – Jusqu'à

وكلم الرب موسى في برية سيناء في السنة الثانية لخروج بني إسرائيل من مصر في الشهر الأول وقال: تعمل بنو إسرائيل الفصح في وقته في أربعة عشر

[591] Litt. : et lui dit.
[592] Litt. : dans le camp des fils d'Israël ou qui sacrifie à l'extérieur du camp.
[593] Litt. : porte.
[594] Litt. : époques.
[595] Litt. : fine ou pointu.
[596] Litt. : complètement.

يوماً من هذا الشهر - إلى أن قال: وعملوا الفصح، والقوم الذين تنجسوا بأنفس الناس لم يقدروا أن يعملوا الفصح فقالوا:قد تنجسنا بأنفس الناس، أي مسسنا ميتاً، فهل يحرم علينا عمل الفصح؟ فقال لهم موسى: قوموا في مواضعكم حتى تسمعوا ما يأمر الرب فيكم، وكلم الرب موسى وقال له: قل لهم: الرجل إذا تنجس منكم لميت أو كان في مكان بعيد يعمل فصحاً للرب في أربعة عشر يوماً من الشهر الثاني، ومن كان زكياً ولم يكن مسافراً ولم يعمل الفصح في وقته تهلك تلك النفس من بين بني إسرائيل،

ce qu'il dise – : « Ils célébrèrent la Pâque, mais les gens qui étaient devenus impurs à cause des cadavres ne purent célébrer la Pâque. » Ils dirent alors : « Nous sommes devenus impurs à cause des cadavres, » c'est-à-dire : « nous avons touché un mort. » « Est-il donc interdit pour nous de célébrer la Pâque ? » [demandaient-ils.] Moïse leur répondit : « Restez à vos places jusqu'à ce que vous entendiez ce que le Seigneur vous ordonne. » Alors le Seigneur s'adressa à Moïse en ces termes : « Dis-leur : Si un homme parmi vous devient impur à cause d'un mort ou se trouve dans un lieu reculé, il célébrera la Pâque du Seigneur le quatorzième jour du deuxième mois. Mais celui qui est pur et qui n'est pas en déplacement, mais omet de célébrer la Pâque en son temps, cette personne sera retranchée[597] du milieu des Enfants d'Israël. » (56§)

وقال قبل ذلك:

Et auparavant, il est dit :

Nb 5, 1-4

وكلم الرب موسى وقال له: مر بني إسرائيل أن يخرجوا من عسكرهم كل من به برص أو سلس وكل من كان نجساً بنفسه ذكراً كان أو أنثى، يخرجونهم خارج العسكر، ولا تنجسوا عساكركم لأني نازل بينكم؛

Le Seigneur s'adressa à Moïse en ces termes : « Ordonne aux Enfants d'Israël de faire sortir de leur enceinte tout lépreux, tout homme atteint d'incontinence, ou [quiconque est] impur à cause de lui-même, qu'il soit homme ou femme, qu'ils soient mis hors du camp, et [veillez à] ne pas souiller vos camps, car Je demeure au milieu de vous ». (57§)

ثم ذكر:

Il est ensuite mentionné :

Nb 5, 11-28

الرجل إذا غار على امرأته واتهمها، إنه يأتي الكاهن فيقيمها ويلقنها لعناً، فإذا قالته كتبه وأخذ ماء مقدساً في وعاء فخار ووضع فيه من الترب الذي أسفل المذبح وسقاه لها، فإن كانت خانت انتفخ بطنها

« Si un homme est saisi de jalousie envers sa femme et l'accuse d'infidélité, il se rend auprès du prêtre, qui la fait comparaître[598] et lui impose un serment de malédiction. Si elle prononce ce serment, [le prêtre] l'écrit, puis il puise de l'eau sainte dans un récipient d'argile, y mélange[599] de la poussière [provenant du sol] de l'autel, et

[597] Litt. : cette âme sera anéantie.
[598] Litt. : tenir debout.
[599] Litt. : met.

وفسد فخذاها وتصير لعنة في شعبها، وإن كانت لم تخن تطهرت وولت ذكراً،

lui fait boire [cette préparation]. Si elle a commis une faute, son ventre enflera, ses cuisses se décomposeront, et elle deviendra une malédiction au sein de son peuple. Mais si elle est innocente[600], elle sera purifiée et enfantera un fils. » (58§)

ثم أمرهم بذبح بقرة وإحراقها حتى تصير رماداً،

Ensuite, il leur fut ordonné de sacrifier une vache jusqu'à ce qu'elle soit réduite en cendres. (59§)

ويغسل الحبر الذي ذبحها ثيابه ويديه، فكل من يقترب إلى ميت أو ميتة يكون نجساً سبعة أيام، وينضح عليه من ذلك الماء في اليوم الثالث واليوم السابع ويتطهر، وإن لم يرش عليه كذلك فلا يتطهر، وكل من دنا من إنسان ميت ولا ينضح عليه من ذلك الماء فقد نجس جناب الرب، فلتهملك تلك النفس لأنه لم ينضح عليه من ماء الرش شيء، فلذلك يكون نجساً ولا يفارقه نجاسته، وهذه سنة الإنسان إذا مات في قبة الزمان، فكل من كان هناك في القبة وكل من يدخلها يكون نجساً سبعة أيام، وكل وعاء يكون مكشوفاً غير مغطى نجساً، وكل من دنا من قتيل أو يمس عظم إنسان أو يدخل القبر يكون نجساً سبعة أيام ويؤخذ للمنتخس من رماد البقرة ويصيب في وعاء ماء عذب وينضح منه - على كيفية ذكرها - ليكون زكياً، ومن تنجس ولم يرش عليه من ذلك الماء تهلك نفسه من جماعتها، ومن دنا من ماء الرش يكون نجساً إلى الليل، ومن اقترب إلى ذلك الذي تنجس يكون نجساً إلى الليل-

Nb 19, 7-22

Le prêtre ayant procédé au sacrifice [devra laver] ses vêtements ainsi que ses mains. Toute personne ayant touché un défunt, homme ou femme, sera considérée impure pendant sept jours. Elle devra être aspergée de cette eau le troisième jour et le septième jour, [après quoi] elle sera déclarée pure. Mais si cette aspersion n'est pas réalisée[601], elle demeurera impure. Quiconque s'approche d'un humain mort sans être aspergé de cette eau irriguée du sanctuaire du Seigneur. Que cette personne périsse, car elle n'a pas été purifiée par cette eau : c'est [la raison pour laquelle] elle demeurera impure, et son impureté ne la quittera pas. Telle est la règle pour l'homme lorsqu'il meurt dans le Tabernacle du Temps. Toute personne présente en ce lieu ou y entrant sera considérée comme impure pendant sept jours. Tout récipient découvert et non couvert sera également impur. Quiconque s'approche d'un [homme] tué, touche un os humain ou pénètre dans une tombe sera impur durant sept jours. Pour purifier l'impur, on prendra des cendres de la vache et on les mélangera à de l'eau claire[602] dans un récipient, puis on aspergera cette eau – selon les modalités prescrites – afin de le rendre pur. Celui qui, étant impur, n'est pas aspergé de cette eau se verra retranchée de sa communauté[603]. Quiconque touche l'eau irriguée sera [lui-même] impur jusqu'à [la tombée de] la

[600] Litt. : n'a pas fautée.
[601] Litt. : si on ne l'asperge pas de cette manière.
[602] Litt. : douce ou bonne.
[603] Litt. : son âme sera retranchée de sa communauté.

nuit. Et quiconque s'approche de celui qui est impur deviendra impur jusqu'à [la tombée] de la nuit. (60§)

Il est ensuite écrit :

Nb 28, 1-2 Le Seigneur adressa alors la parole à Moïse en ces termes : « Ordonne aux Enfants d'Israël et dis-leur : Mes offrandes doivent être préservées et honorées en leur temps. » (61§)

Puis, il mentionna à Moïse de nombreuses lois[604] relatives aux offrandes sacrées. Il évoqua également les temps [consacrés] : le jour du sabbat et les débuts de mois. Et ensuite, il est dit : (62§)

Nb 28, 16-18 Le quatorzième soir du premier mois est la Pâque du Seigneur. Le quinzième jour, ils en firent une fête ; pendant sept jours, ils mangeront des pains sans levain. Le premier jour de cette période sera [un jour solennel et] sanctifié ; aucun travail ne devra y être accompli[605]. (63§)

Nb 28,25 [De même,] le septième jour sera marqué comme [un jour] sanctifié ; nul labeur ne devra y être réalisé[606]. (64§)

Nb 29, 1-2 [Enfin,] le premier jour du septième mois sera lui aussi consacré et sanctifié. Ne faites aucun travail habituel[607] ce jour-là, mais consacrez-le[608] comme un jour où l'on sonne des cornes. Offrez des sacrifices complets. » (65§)

Puis, il les décrivit, ainsi que les prescriptions relatives aux autres jours. Ensuite, il est dit :

Nb 28,11 « Agissez ainsi au début de chaque mois, pour toujours. » (66§)

Nb 29,7 « Le dixième jour du septième mois, faites-en un jour consacré [et] sanctifié ; n'accomplissez aucun travail ce jour-là, mais offrez des offrandes. » (67§)

ثم قال:

ثم كلم الرب موسى وقال له: مر بني إسرائيل وقل لهم: قرابتي يكون محفوظة في أوقاتها

ثم ذكر له كثيراً من أمر القرابين، ثم ذكر من أوقاتها يوم السبت ورؤوس الشهور، ثم قال:

وفي أربع عشرة ليلة من الشهر الأول هو فصح الرب، ويوم خمسة عشر اتخذوه عيداً، وكلوا الفطير سبعة أيام، وصيّروا أول يوم من السبعة مميزاً مطهراً لا تعملوا فيه عملاً،

واليوم السابع يكون مميزاً مطهراً لا تعملوا فيه عملاً

وأول يوم من الشهر السابع يكون مختصاً مطهراً، لا تعملوا فيه عملاً مما يعمل، بل صيروه يوماً يهتف فيه بالقرون، وقربوا ذبائح كاملة.

ثم وصفها وكذا غيره من الأيام ثم قال:

وكذلك فافعلوا في أول الشهر أبداً،

وفي عشر من الشهر السابع اجعلوه يوماً مختصاً، مطهراً لا تعملوا فيه عملاً، ولكن قربوا،

[604] Litt. : ordres.
[605] Litt. : vous ne devez pas y faire de travail.
[606] Litt. : vous ne devez pas y faire de travail.
[607] Litt. : de ce qui fait.
[608] Litt. : Faites-en.

Nb 29,12 « Et le quinzième jour de ce même septième mois, qu'il soit désigné comme un jour solennel ; ne faites aucun travail ce jour-là, mais célébrez-le comme une fête pour le Seigneur pendant sept jours. » (68§)

ويوم خمسة عشر من هذا الشهر السابع، ويكون مدعواً، لا تعملوا فيه عملاً، بل اتخذوه عيداً للرب سبعة أيام؛

Ensuite, il est dit :

ثم قال:

Nb 29,35 « Jusqu'à ce que le huitième jour arrive, rassemblez-vous pour célébrer ensemble ; ne faites aucun travail habituel ce jour-là, mais offrez des sacrifices complets. » (69§)

حتى إذا كان اليوم الثامن فاحتفلوا بأجمعكم، ولا تعملوا شيئاً مما يعمل، وقربوا قرابين كاملة-

Il s'étendit longuement sur les modalités de leur observance, sans mentionner la connaissance nécessaire [à leur mise en œuvre], d'une grande complexité. Il est ensuite dit : (70§)

وأطال في ذلك جداً على كيفيات حفظها فضلاً عن العلم بها في غاية المشقة؛ ثم قال

Nb 29,39 « Présentez[609] au Seigneur, durant les jours de vos fêtes, des offrandes en plus de vos vœux et des sacrifices particuliers que vous consacrez au Seigneur. » (71§)

قربوا للرب في أيام أعيادكم غير نذوركم وغير خواصكم التي تختصون للرب؛

Puis, s'adressant aux guerriers de Madian, il est dit :

ثم قال مخاطباً للمجاهدين في مدين:

Nb 31,19 « Quant à vous, éloignez-vous[610] du camp pendant sept jours. Quiconque a pris une vie[611] ou touché un mort devra être aspergé d'eau purificatrice le troisième et le septième jour. » (72§)

وأما أنتم فانزلوا خارجاً من العسكر سبعة أيام، كل من قتل نفساً أو مس قتيلاً ينضح عليه من ماء التطهير في الثالث والسابع-

Il leur ordonna également [d'accomplir certaines obligations perçues] comme des fardeaux. Ensuite, il est dit : (73§)

وأمرهم بأشياء من الآصار ثم قال:

Nb 31,24 « Purifiez-vous avec de l'eau au septième jour. Ensuite, après cela, vous entrerez dans le camp. » (74§)

وتطهروا بالماء في اليوم السابع، ثم بعد ذلك تدخلون العسكر؛

Ensuite, il est dit dans le cinquième [livre de la Torah] :

ثم قال في الخامس:

Dt 12, 1-7 « Voici les pratiques et jugements que vous devez mettre en pratique et observer dans la terre que Dieu, votre Seigneur, vous a donnée en héritage, pour tous les

هذه السنن والأحكام التي يجب عليكم أن تعملوها وتحفظوها في الأرض التي يعطيكم الله ربكم ميراثاً كل أيام حياتكم،

[609] Litt. : Offrez.
[610] Litt. : Sortez.
[611] Litt. : tué une personne.

خربوا كل البلدان التي ترثونها، والآلهة التي عبدها أهلها فيها على الجبال الرفيعة والآكام وتحت كل شجرة كبيرة تظل، واستأصلوا مذابحهم وكسروا أنصابهم، وأحرقوا أصنامهم المصنوعة وأوثانهم المنحوته، ولكن المواضع التي يختار الله ربكم أن تصيّروا اسمه فيها من جميع قبائلكم، وافحصوا عن محلته، وانطلقوا بجمعكم بقرابينكم الكاملة، كلوا هناك أمام الله ربكم أنتم وأهاليكم، ولا تعملوا كما يعمل هاهنا اليوم أي قبل الوصول إلى أرض الميراث؛ ولا تصنعوا أنتم مثل ما صنع أولئك في عبادتكم الله ربكم،

jours de votre existence[612]. Détruisez toutes les villes dont vous prendrez possession[613], ainsi que les dieux adorés par leurs habitants, [qu'ils soient vénérés] sur les hautes montagnes, les collines ou sous tout grand arbre ombrageant. Renversez entièrement leurs autels, brisez leurs statues, brûlez leurs images façonnées et leurs idoles sculptées. Ne reproduisez pas leurs pratiques dans votre adoration de Dieu[614], votre Seigneur. Au contraire[615], [choisissez] les lieux que Dieu, votre Seigneur, désignera pour y établir Son Nom, parmi toutes vos tribus, examinez son emplacement, puis partez[616] en groupe avec vos sacrifices parfaits. Mangez là-bas, en présence de Dieu[617], votre Seigneur, vous et vos familles. Mais n'agissez pas comme cela se fait aujourd'hui, c'est-à-dire avant d'être entrés dans la terre d'héritage. (75§)

ثم قال:

انظروا لا تقربوا قرابينكم في المواضع التي تريدون، لكن في المواضع الذي يختار الرب، في حد سبط من أسباطكم؛

Ensuite, il est dit :

Dt 12, 13-14

Prenez garde de ne pas offrir vos sacrifices dans les lieux que vous choisiriez vous-mêmes, mais uniquement dans les lieux que le Seigneur désignera, au sein du territoire de l'une de vos tribus. (76§)

ثم قال:

وإذا بنيت بيتاً جديداً فحجر على البيت لئلا يقع إنسان من فوقه فليلزمك دمه، ولا تزرعن في حرثك خلطاً لئلا تفسد غلة زرعك وكرمك، لا تحرث بالثور والحمار جميعاً، ولا تنسج ثوباً من قطن وصوف جميعاً، اعمل خيوطاً في أربعة أطراف ردائك الذي تلبس؛

Il est ensuite dit :

Dt 22, 8-12

Lorsque tu construiras une maison neuve, veille à protéger son toit [en y installant une rambarde], afin qu'aucun être humain ne tombe et que tu ne sois pas tenu pour responsable de son sang. Ne cultive pas de mélanges dans ton champ, de peur[618] de corrompre la récolte de tes semences et celle de ta vigne. Ne laboure pas avec un bœuf et un âne attelés ensemble. Ne tisse pas un vêtement composé de coton et de laine mêlés. Attache des cordons aux

[612] Litt. : vie.
[613] Ou : hériterez.
[614] Litt. : Ne fabriquez pas [des idoles] comme eux.
[615] Litt. : Mais.
[616] Litt. : lancez-vous.
[617] Litt. : devant Dieu.
[618] Litt. : afin de pas.

quatre coins du manteau que tu portes. (77§)

Il est ensuite dit :

ثم قال:

Dt 22, 28-29

Si un homme trouve une jeune fille vierge non fiancée, qu'il la séduit[619] et partage son lit avec elle, et qu'il est découvert, il devra donner à son père cinquante pièces d'argent. Elle deviendra alors sa femme parce qu'il l'a déshonorée[620], et il ne pourra jamais la répudier de son vivant. (78§)

وإن وجد رجل فتاة عذراء لم تملك، فيظفر بها ويضاجعها ويوجد، يدفع إلى أبيها خمسين مثقالاً من فضة، وتصير امرأته لأنه فضحها، ولا يقدر أن يطلقها حتى يموت.

Dt 23, 3-14

Qu'aucun fils d'adultère n'entre dans la maison du Seigneur, et que sa descendance n'y entre pas non plus jusqu'à la dixième génération[621]. [De même,] qu'aucun Ammonite ni Moabite n'accède à la maison du Seigneur, et que leur progéniture ne soit admise jusqu'à la dixième génération, car ils ne vous ont ni accueillis ni soutenus avec du pain et de l'eau lorsque vous sortiez de la terre d'Égypte. De plus, ils ont pris Balaam, fils de Béor, [comme devin] qui résidait entre les deux fleuves – à Harran – pour vous maudire. Mais le Seigneur n'a pas consenti à écouter les paroles de Balaam, fils de Béor, et Il a transformé sa malédiction en bénédiction. Aussi, ne recherchez jamais leur bien, tous les jours de votre existence[622]. Ne rejetez pas l'Édomite loin de vous, car il est votre frère. N'éloignez pas non plus l'Égyptien, car vous avez séjourné sur sa terre[623]. Si un homme devient [hautement] impur dans votre camp, qu'il soit envoyé hors du camp et qu'il ne siège plus parmi ses compagnons. Et si le soir [venu], il se lave avec de l'eau.

ولا يدخل ولد الزنا إلى بيت الرب، ولا يدخل نسله من بعده إلى عشرة أحقاب، ولا يدخل عماني ولا مؤابيّ إلى بيت الرب، ولا يدخل نسلهما من بعدهما إلى عشرة أحقاب، لأنهم لم يضيفوكم ولم يعشوكم بالخبز والماء حيث خرجتم من أرض مصر، ولأنهم اكتروا بلعام بن بعور من فتورام من بين النهرين - وهي حران - ليلعنكم، ولم يحب الرب أن يسمع قول بلعام بن بعور، وقلب الله لعنه إلى الدعاء، لأن الله ربكم أحبكم، فلا تريدوا لهم الخير أيام حياتكم، لا تدفعوا الأدومي عنكم لأنه أخوكم، ولا تبعدوا المصري أيضاً لأنكم كنتم سكاناً بأرض مصر، وإن كان في معسكركم رجل أصابته جنابة، يخرج خارج العسكر، ولا يجلس بين أصحابه في العسكر، وإذا كان العشيّ فليستحم بالماء، وإذا غابت الشمس وأمسى يدخل العسكر، وليكن لكم موضع معروف خارج العسكر تخرجون إليه إلى الخلاء، ويكون على سلاحكم وتد من

[619] Litt. : qu'il la gagne.
[620] Litt. : exposée.
[621] Il est à noter qu'al-Biqā'ī ne cite pas volontairement les versets 1 à 2 du passage en question, et notamment le verset 3, qui énonce l'interdiction faite à l'homme ayant « les testicules écrasés » ou « la verge coupée » d'entrer dans la maison du Seigneur. Ce silence peut s'expliquer de plusieurs manières : soit al-Biqā'ī a délibérément choisi de ne pas inclure un passage perçu comme vulgaire ou inapproprié au regard de la « décence » rhétorique possiblement attendue dans un commentaire coranique, soit le manuscrit biblique qu'il utilisait ne contenait pas ces versets, ou les présentait sous une forme abrégée.
[622] Litt. : vie.
[623] Litt. : sur la terre d'Égypte.

حديد، فإذا جلستم للخلاء احفروا موضعاً للخلاء وغطوا رجيعكم، لأن الله ربكم معكم في العسكر لينقذكم ويدفع عنكم أعداءكم، فليكن عسكركم مطهراً مزكياً لئلا يرى فيكم أمراً قبيحاً، فيرتفع عنكم ولا يصحبكم؛

Lorsque le soleil se couche et que la nuit tombe, il peut réintégrer[624] le camp. Que soit désigné hors du camp un endroit spécifique, [accessible], où vous pourrez vous retirer pour vos besoins[625]. Munissez-vous également d'un piquet en fer avec vos équipements[626]. Lorsque vous vous asseyez pour vos besoins, creusez un trou à cet effet et recouvrez vos excréments. Car Dieu, votre Seigneur, est présent parmi vous dans le camp pour vous secourir et repousser vos ennemis. Que votre camp demeure purifié et sanctifié[627], afin qu'Il ne voie parmi vous aucune souillure[628] [indigne], ne détourne sa présence de vous et ne vous accompagne plus. (79§)

ثم قال:

وإن سكن أخوان جميعاً ومات أحدهما ولم يخلف ولداً، لا تتزوج امرأته من رجل غريب، ولكن يتزوج بها وارثه ويقيم زرعاً، وأول ولد تلد ينسب إلى أخيه الذي مات، ويقال إنه ابن ذلك الذي مات ولم يخلف ولداً، لئلا يبيد اسمه من بني إسرائيل،وإن لم يعجب الرجل أن يتزوج امرأة أخيه، ترتفع امرأة أخيه إلى المشيخة فيدعونه، فإن ثبت على قوله تتقدم إليه المرأة بين يدي المشيخة وتخلع خفيه من قدميه وتبصق في وجهه وتقول: كذلك يصنع بالرجل الذي لا يحب أن يبني بيتاً لأخيه، ويدعى اسمه بين بني إسرائيل: صاحب خلع الخفين، وإن شاجر الرجل صاحبه فدنت امرأة أحدهما لتخلص زوجها من الذي يقاتله، فتمد يدها إلى مذاكير الرجل، يقطع يدها ولا يشفق عليها ولا يترحم - انتهى.

Ensuite, il est dit :

Dt 25, 5-12

Si deux frères habitent ensemble et que l'un d'eux vient à mourir sans avoir laissé d'enfant, la femme du défunt ne devra pas se marier avec un homme étranger. C'est à son héritier qu'il incombera de l'épouser et d'assurer une descendance pour son frère. Le premier enfant qu'elle mettra [au monde] portera ainsi [le nom] du frère décédé, afin qu'il soit reconnu comme le fils de celui qui n'a laissé aucun héritier[629] et que son nom ne disparaisse pas parmi les Enfants d'Israël. Mais si cet homme refuse[630] d'épouser la femme de son frère, la femme de son frère se lèvera [alors] devant les anciens, et ils l'appellent. Si l'homme persiste dans son refus[631], la femme s'avance devant les anciens, lui ôte ses deux sandales des pieds, lui crache au visage et déclare : « Ainsi sera désigné l'homme qui refuse de bâtir une maison pour son frère. » Il sera dès lors connu parmi les Enfants d'Israël comme

[624] Litt. : entrer.
[625] Litt. : vous sortez pour être isoler [pour faire vos besoins].
[626] Litt. : Et qu'il ait sur vos équipements (ou : armes), un piquet de fer.
[627] Litt. : augmenté [en qualité].
[628] Litt. : matière laide.
[629] Litt. : enfant.
[630] Litt. : ne lui plaît pas.
[631] Litt. : Si l'homme reste ferme [sur] sa parole.

« l'homme sans sandales ». Si un homme se querelle avec son compagnon, et que la femme de l'un des deux intervient pour sauver son mari de son adversaire[632] en tendant la main vers les parties intimes de ce dernier, sa main sera coupée, et aucune compassion ni miséricorde ne lui sera accordée. (80§)

Tous ces fardeaux demeurent également imposés aux chrétiens, à moins qu'ils ne soient [explicitement] abrogés[633] dans l'Évangile. (81§)

وكل هذه الآصار على النصارى أيضاً ما لم يرد في الإنجيل نسخها.

[632] Litt. : de celui qui le combat.
[633] Litt. : si cela est mentionné [comme] abrogé.

ANNEXE 2: LES PRESCRIPTIONS DE LA TORAH PRÉSENTÉES COMME DES FARDEAUX SELON AL-BIQĀʿĪ

1. Les prescriptions dans le commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.7,157 (§52–80)[634]

Ex 30, 34-38 (§52)	- Préparer l'encens selon une recette spécifique - Interdiction d'en faire un usage profane ou personnel
Lv 17, 1-4 (§53)	- Ne pas offrir de sacrifice hors du Sanctuaire.
Lv 21, 16-23 (§54)	- Interdiction aux prêtres avec un défaut de servir à l'autel. - Interdiction d'approcher les offrandes saintes pour les présenter.
Nb 9, 1-14	- Célébrer la Pâque à la date ordinaire. - Célébrer une Pâque différée si on est impur ou en voyage. - Celui qui ne la célèbre pas en temps voulu est retranché
Nb 5, 1-4	- Expulser les impurs hors du camp.
Nb 5, 11-28	- Procédure rituelle de la *sota* en cas de soupçon. - Le serment d'auto-malédiction et l'ingestion de l'eau amère.
Nb 19, 7-22	- Brûler la vache rousse. - Utiliser ses cendres pour purifier. - Asperger l'impur au 3e et 7e jour. - Interdiction d'entrer au sanctuaire en état d'impureté. - Quiconque touche un mort devient impur. - Recouvrir les récipients ouverts dans une maison d'un mort.
Nb 28-29	- Offrande quotidienne. - Offrande de Shabbat. - Offrande de Rosh Ḥodesh (début du mois). - Offrande de la Pâque. - Offrande de Shavouot. - Offrande de Souccot.
Nb 31,19 ; 24	- Aspersion au 3e et 7e jour après guerre. - Ne pas réintégrer le camp avant purification.
Dt 12, 1-7 ; 13-14	- Détruire l'idolâtrie des nations conquises. - Offrir les sacrifices uniquement au lieu choisi par Dieu. - Ne pas imiter leurs pratiques idolâtres.
Dt 22, 8-12	- Installer une rambarde sur le toit. - Ne pas semer des espèces différentes. - Ne pas labourer avec un attelage mixte. - Ne pas porter un vêtement en lin et laine mélangés. - Poser des franges aux quatre coins du vêtement.
Dt 22, 28-29	- Obligation d'épouser la fille séduite sans possibilité de divorce.
Dt 23, 3-14	- Expulsion temporaire de l'impur. - Bain purificateur + retour le soir. - Installer un lieu d'aisance hors du camp. - Se munir d'un piquet pour enterrer les excréments.
Dt 25, 5-12	- Le frère doit épouser la veuve sans enfant (*yibbum*). - Si refus, accomplir le rite de *ḥalitza.* - La femme qui saisit les parties intimes d'un homme est punie.

[634] Le comptage des prescriptions a été réalisé à l'aide de l'outil ChatGPT (OpenAI) : les traductions ont d'abord été saisies manuellement (et, pour le point 2, le texte arabe a été fourni directement), puis le système a généré une première extraction des prescriptions, laquelle a ensuite été vérifiée et validée manuellement par mes soins.

2. Les prescriptions dans le commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.2,286

Lv 1,5.11 ; 3,2.8	- Asperger le sang du sacrifice sur les coins de l'autel.
Lv 17, 3-4	- Ne pas offrir un sacrifice hors du Tabernacle.
Lv 17, 10–11	- Interdiction de consommer le sang - Obligation d'apporter le sang à l'autel pour le pardon
Lv 19, 6-8	- Interdiction de manger un sacrifice le troisième jour - Obligation de brûler par le feu la portion restante au troisième jour - Ne pas manger la portion après deux jours (sous peine d'exclusion).
Lv 13, 45-46	- Le lépreux doit vivre isolé, hors du camp.
Lv 13, 53-57	- Couper la partie d'un vêtement atteint de lèpre - Brûler le vêtement si la lèpre revient
Lv 14, 43-45	- Démolir une maison atteinte de lèpre. - Transporter et éliminer les débris hors du camp.
Lv 15, 4-6	- Laver ses vêtements et se baigner après avoir touché un objet impur. - Rester impur jusqu'au soir.
Lv 14, 1-7	- Apporter deux oiseaux pour la purification. - Le prêtre examine à l'extérieur du camp. - Exécution d'un rituel avec bois de cèdre, laine rouge, etc.
Lv 14, 8-20	- Se raser entièrement. - Se baigner et laver les vêtements. - Rester hors de chez soi sept jours. - Apporter un second sacrifice le huitième jour. - L'aspersion du sang et de l'huile sur la personne purifiée.
Lv 15, 13-15	- Observer sept jours de purification. - Se laver et laver les vêtements. - Apporter un sacrifice au Temple.
Lv 15,16	- Se laver après une émission de sperme. - Rester impur jusqu'au soir.
Lv 15,24	- L'homme ayant un rapport avec une femme menstruée devient impur jusqu'au soir.
Lv 15,17	- Laver les vêtements ou objets touchés par une pollution. - Impureté jusqu'au soir.
Lv 15, 20-22	- Vêtements/matelas touchés par une femme menstruée sont impurs. - Celui qui les touche doit laver ses vêtements, se baigner, et reste
Lv 15, 25-30	- Lois de pureté identiques pour la femme à saignements prolongés (lavage, durée, sacrifice).
Lv 12, 1-8	- La femme qui enfante est impure selon le sexe de l'enfant (7 ou 14 jours). - Période d'isolement de 33 ou 66 jours après accouchement. - Offrande obligatoire au Temple pour purification.
Lv 19, 9-10 ; 23,22	- Ne pas moissonner jusqu'au bout du champ. - Ne pas ramasser les épis tombés. - Laisser la récolte restante pour les pauvres.
24, 17-22	- Ne pas faire d'injustice au pauvre, à l'orphelin, à l'étranger. - Ne pas prendre en gage le vêtement d'une veuve. - Laisser une gerbe oubliée dans le champ. - Ne pas récupérer les olives tombées. - Laisser des raisins pour l'orphelin et l'étranger.

ANNEXE 3 : TRADUCTION DES *AḤĀDĪTH* DU SALAIRE DU SAHIH AL-BUKHĀRĪ[635]

1. *Ḥadīth* n°557 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī

ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd Allāh nous a rapporté, il dit : Ibrāhīm m'a rapporté, d'après Ibn Shihāb, d'après Sālim ibn ʿAbd Allāh, d'après son père, qui l'a informé avoir entendu le messager de Dieu – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui – dire :
En vérité, [la durée de] votre existence [ici-bas], en comparaison avec celle des nations qui vous ont précédés, est semblable à l'intervalle séparant la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-ʿaṣr*) de celle du coucher du soleil. Les gens de la Torah reçurent donc la Torah et la mirent en pratique[636] jusqu'à la moitié du jour. Épuisés, il leur fut accordé un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ*. Puis vinrent les gens de l'Évangile qui reçurent l'Évangile. [Eux aussi] œuvrèrent [avec ardeur] jusqu'à la prière de l'après-midi. Fatigués [à leur tour][637], il leur fut également accordé un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ*. Enfin, ce fut à nous que fut remis le Coran[638]. Nous avons œuvré [avec constance] jusqu'au coucher du soleil. Et il nous fut octroyé deux *qīrāṭs*, deux *qīrāṭs*.
Alors, les gens des deux Livres s'écrièrent :
« Ô notre Seigneur ! Tu as donné à ceux-là deux *qīrāṭs*, deux *qīrāṭs*, et à nous un seul *qīrāṭ*, un seul *qīrāṭ*, alors même que nous avons œuvré plus longtemps ! »
Dieu, le Puissant et le Sublime, leur répondit :
« Ai-je été injuste à l'égard de votre salaire ? »
Ils répondirent :
« Non, [assurément]. »
Et Il dit alors :
« Il s'agit là de Ma Faveur, que Je dispense à qui il Me plaît[639]. »

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ، سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ " إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَا سَلَفَ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلاَةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ، أُوتِيَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ النَّهَارُ عَجَزُوا، فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا، ثُمَّ أُوتِيَ أَهْلُ الإِنْجِيلِ الإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا إِلَى صَلاَةِ الْعَصْرِ، ثُمَّ عَجَزُوا، فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا، ثُمَّ أُوتِينَا الْقُرْآنَ فَعَمِلْنَا إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ، فَأُعْطِينَا قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، فَقَالَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ أَىْ رَبَّنَا أَعْطَيْتَ هَؤُلاَءِ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، وَأَعْطَيْتَنَا قِيرَاطًا قِيرَاطًا، وَنَحْنُ كُنَّا أَكْثَرَ عَمَلاً، قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ أَجْرِكُمْ مِنْ شَىْءٍ قَالُوا لاَ، قَالَ فَهْوَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ ".

[635] Pour cette annexe, l'utilisation du site opneai.com a été très utile, notamment pour avoir une version très littérale, ou certaines de ses propositions de phrases plus compréhensible et littéraire et les chaînes de transmission ont été reprise telle quelles par la traduction de l'IA pour un soucis de facilité.
[636] Litt. ont œuvrés avec elle.
[637] Litt. Puis, ils se sont fatiguées.
[638] Litt. nous avons reçu le Coran.
[639] Litt. c'est ma Faveur, que Je donne à qui Je veux.

2. *Ḥadīth* n°2268 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ ـ رضى الله عنهما ـ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ " مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أُجَرَاءَ فَقَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ غُدْوَةَ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ فَعَمِلَتِ الْيَهُودُ، ثُمَّ قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلاَةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ فَعَمِلَتِ النَّصَارَى ثُمَّ، قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنَ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ عَلَى قِيرَاطَيْنِ فَأَنْتُمْ هُمْ، فَغَضِبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، فَقَالُوا مَا لَنَا أَكْثَرَ عَمَلاً، وَأَقَلَّ عَطَاءً قَالَ هَلْ نَقَصْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ قَالُوا لاَ. قَالَ فَذَلِكَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ ."

Sulaymān ibn Ḥarb nous a rapporté, Ḥammād nous a rapporté, d'après Ayyūb, d'après Nāfiʿ, d'après Ibn ʿUmar – que Dieu soit satisfait de lui et de son père — d'après le prophète – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui – qui a dit :

Votre exemple[640], [vous les musulmans], et celle des gens des deux Livres, est semblable à celle d'un homme qui embaucha des ouvriers pour travailler dans sa vigne.

L'homme[641] dit [alors] :

« Qui parmi vous acceptera de travailler pour moi du matin jusqu'à la moitié du jour contre un *qīrāṭ* ? »

Et ce furent les juifs qui s'engagèrent à cette tâche[642].

Puis il dit :

« Qui travaillera pour moi de la mi-journée jusqu'à l'après-midi (*al-aṣr*) pour un *qīrāṭ* ? Et les chrétiens prirent à leur tour le relais[643]. »

Enfin, il dit :

« Qui travaillera pour moi de l'après-midi (*al-aṣr*) jusqu'au coucher du soleil pour deux *qīrāts* ? »

Et ce furent vous, [les musulmans], qui répondîtes à l'appel].

Mais alors, les juifs et les chrétiens s'indignèrent et dirent :

« Qu'avons-nous donc ? Nous avons travaillé plus longtemps, [et pourtant,] il nous est donné moins de don ! »

Alors [l'homme] leur répondit :

« Ai-je diminué en quoi que ce soit la part qui vous était due ? »

Ils répondirent :

- Non, [en rien].

Il leur dit alors :

« Ceci est Ma Faveur, que Je dispense à qui Il Me plaît.[644] »

[640] Ou : parabole.
[641] Litt. Il.
[642] Litt. Alors les juifs travaillèrent.
[643] Litt. Alors les chrétiens travaillèrent.
[644] Litt. Alors c'est ma faveur que j'accorde à qui je veux.

3. *Ḥadīth* n°2271 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ بُرَيْدٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى - رضى الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ " مَثَلُ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ قَوْمًا يَعْمَلُونَ لَهُ عَمَلاً يَوْمًا إِلَى اللَّيْلِ عَلَى أَجْرٍ مَعْلُومٍ، فَعَمِلُوا لَهُ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ فَقَالُوا لاَ حَاجَةَ لَنَا إِلَى أَجْرِكَ الَّذِي شَرَطْتَ لَنَا، وَمَا عَمِلْنَا بَاطِلٌ، فَقَالَ لَهُمْ لاَ تَفْعَلُوا أَكْمِلُوا بَقِيَّةَ عَمَلِكُمْ، وَخُذُوا أَجْرَكُمْ كَامِلاً، فَأَبَوْا وَتَرَكُوا، وَاسْتَأْجَرَ أَجِيرَيْنِ بَعْدَهُمْ فَقَالَ لَهُمَا أَكْمِلاَ بَقِيَّةَ يَوْمِكُمَا هَذَا، وَلَكُمَا الَّذِي شَرَطْتُ لَهُمْ مِنَ الأَجْرِ. فَعَمِلُوا حَتَّى إِذَا كَانَ حِينُ صَلاَةِ الْعَصْرِ قَالاَ لَكَ مَا عَمِلْنَا بَاطِلٌ، وَلَكَ الأَجْرُ الَّذِي جَعَلْتَ لَنَا فِيهِ. فَقَالَ لَهُمَا أَكْمِلاَ بَقِيَّةَ عَمَلِكُمَا، فَإِنَّ مَا بَقِيَ مِنَ النَّهَارِ شَىْءٌ يَسِيرٌ. فَأَبَيَا، وَاسْتَأْجَرَ قَوْمًا أَنْ يَعْمَلُوا لَهُ بَقِيَّةَ يَوْمِهِمْ، فَعَمِلُوا بَقِيَّةَ يَوْمِهِمْ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ، وَاسْتَكْمَلُوا أَجْرَ الْفَرِيقَيْنِ كِلَيْهِمَا، فَذَلِكَ مَثَلُهُمْ وَمَثَلُ مَا قَبِلُوا مِنْ هَذَا النُّورِ ".

Muḥammad ibn al-ʿAlāʾ nous a rapporté, Abū Usāma nous a rapporté, d'après Burayd, d'après Abū Burda, d'après Abū Mūsā – que Dieu soit satisfait de lui – d'après le prophète – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui – qui a dit :

L'exemple des musulmans, des juifs et des chrétiens est celle d'un homme qui engagea [des ouvriers[645]] pour accomplir un travail en son nom[646], tout au long du jour jusqu'à la tombée de la nuit, contre une rémunération convenue.

Ils commencèrent leur tâche, mais à la moitié du jour, ils déclarèrent :

« Nous n'avons plus besoin de ton salaire que tu nous avais promis, et le travail que nous avons accompli ne compte pour rien. »

L'homme[647] leur dit alors :

« Ne faites pas cela ! Achevez ce que vous avez commencé, et vous recevrez l'intégralité de votre salaire. »

Mais ils refusèrent et abandonnèrent[648] [leur poste].

Il engagea alors deux autres ouvriers et leur dit :

« Terminez le reste de la journée, et vous recevrez le salaire que j'avais fixé aux premiers. »

Ils se mirent au travail, mais lorsqu'approcha l'heure[649] de la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-ʿaṣr*), ils dirent à leur tour :

« Ce que nous avons accompli ne vaut rien, et à toi revient le salaire que tu nous avais assigné. »

L'homme leur dit [encore] :

« Achevez ce qui reste de votre tâche, car ce qui reste du jour est bien peu. »

Mais eux aussi refusèrent.

Il engagea alors un [autre] groupe pour effectuer ce qui restait de la journée jusqu'à le soleil se couche.

[Ce dernier groupe][650] travailla jusqu'au coucher du soleil et reçut l'entièreté du salaire destiné aux deux groupes précédents.

Telle est l'exemple de ces groupes, et la manière[651] dont elles ont accueilli cette lumière.

[645] Litt. groupe de gens.
[646] Litt. pour lui.
[647] Litt. Il.
[648] Litt. partirent.
[649] Litt. moment.
[650] Litt. Et ils.
[651] Litt. L'exemple (ou : parabole)

4. *Ḥadīth* n°3459 du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ ـ رضى الله عنهما ـ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ " إِنَّمَا أَجَلُكُمْ فِي أَجَلِ مَنْ خَلاَ مِنَ الأُمَمِ مَا بَيْنَ صَلاَةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ، وَإِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَرَجُلٍ اسْتَعْمَلَ عُمَّالاً فَقَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ فَعَمِلَتِ الْيَهُودُ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلاَةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ فَعَمِلَتِ النَّصَارَى مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلاَةِ الْعَصْرِ، عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ قَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ صَلاَةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ عَلَى قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ أَلاَ فَأَنْتُمُ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ مِنْ صَلاَةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ عَلَى قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، أَلاَ لَكُمُ الأَجْرُ مَرَّتَيْنِ، فَغَضِبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، فَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ عَمَلاً وَأَقَلُّ عَطَاءً، قَالَ اللَّهُ هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ شَيْئًا قَالُوا لاَ. قَالَ فَإِنَّهُ فَضْلِي أُعْطِيهِ مَنْ شِئْتُ ".

Qutaybah Ibn Saʿīd nous a rapporté, al-Layth nous a rapporté, d'après Nāfiʿ, d'après Ibn ʿUmar – que Dieu soit satisfait de lui et de son père – d'après le messager de Dieu – paix et bénédictions sur lui — qui a dit :

En vérité, votre [temps] d'échéance [dans cette vie] se situe dans le prolongement[652] de celui des nations qui vous ont précédés, [comme l'intervalle] entre la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-ʿaṣr*) et le coucher du soleil.

Votre exemple, à vous [les musulmans], ainsi que celle des juifs et des chrétiens, est semblable à celle d'un homme qui engagea des ouvriers. Il dit :

- Qui travaillera pour moi jusqu'à la moitié de la journée contre un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ* ?

Alors les juifs acceptèrent et travaillèrent jusqu'à la moitié du jour, pour un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ*.

Puis l'homme dit :

« Qui travaillera pour moi de la mi-journée jusqu'à la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-ʿaṣr*) pour un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ* ? »

Et les chrétiens œuvrèrent durant cet intervalle[653], pour un *qīrāṭ*, un *qīrāṭ*.

« Et voici que vous, [les musulmans], êtes ceux qui œuvrent depuis la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-ʿaṣr*) jusqu'au coucher du soleil. Et pour cela, vous recevez deux *qīrāṭs*, deux *qīrāṭs*. Oui[654], vous recevez une double récompense. »

Alors les juifs et les chrétiens se mirent en colère et dirent :

« Nous avons travaillé plus longtemps, et notre salaire est moindre ! »

Mais Dieu leur dit :

« Ai-je été injuste envers vous concernant la part qui vous était due ? »

Ils répondirent :

« Non, [certes non]. »

Et Dieu dit alors :

« Il s'agit là de Ma Faveur, que Je dispense à qui il Me plaît. »

[652] L'échéance.
[653] Litt. de la moitié de la journée jusqu'à la prière de l'après-midi (*ṣalāt al-ʿaṣr*).
[654] Litt. En vérité.

ANNEXE 4 : EXTRAITS COMPLÉMENTAIRES TRADUITS DU *TAFSĪR* D'AL-BIQĀʿĪ

1. Extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.54,7

وذكر ابن برجان أن الساعة السادسة لعيسى عليه السلام وأصحابه في أول الأمر والتاسعة لمحمد صلى الله عليه وسلم والحادية عشرة لآخر الزمان - كأنه يعني ما بعد الدجال من أيام محمد صلى الله عليه وسلم التي يكون فيها عيسى عليه السلام مجدداً، ولهذا جعلهما النبي صلى الله عليه وسلم التي يكون فيها عيسى عليه السلام مجدداً، ولهذا جعلهما النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الصحيح شيئاً واحداً من العصر إلى غروب الشمس،

Ibn Barrağān rapporte que la sixième heure correspondait à Jésus – que la paix soit sur lui – ainsi qu'à ses compagnons dans un premier temps, tandis que la neuvième heure se rapportait à Muḥammad – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui. Quant à la onzième heure, elle symbolisait la fin des temps[655]. Il semble vouloir dire, par-là, que les jours qui suivront l'apparition du *Dajjāl* (l'Antéchrist) relèveront encore de l'époque de Muḥammad[656] – que la prière et la paix de Dieu soient sur lui – mais seront marqués par le retour de Jésus – que la paix soit sur lui – en tant que restaurateur [de la foi][657]. C'est sans doute en ce sens que le prophète a réuni les deux dans un *ḥadīth Ṣaḥīḥ*, les unissant en une seule réalité, « celle qui s'étend d'al-'Aṣr jusqu'au coucher du soleil. »

2. Première partie : extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.4,157 : les noms de Muḥammad dans l'Évangile

قصة رفعه عليه الصلاة والسلام من الإنجيل الموجود اليوم بين أظهر النصارى، وهي تتضمن الإنذار بالدجال والإخبار بنزوله صعيد، والبشارة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذي وصفه بالفارقليط وبالأركون،

Le[658] récit de l'élévation [de Jésus] – sur lui la prière et la paix – demeure encore[659] présent dans l'Évangile [tel qu'il est transmis] parmi les chrétiens. Il contient l'avertissement au sujet du *Dajjāl* (l'Antéchrist) ainsi que l'annonce de sa [future] descente sur terre. Il renferme aussi la bonne nouvelle relative à notre prophète Muḥammad, que Jésus y est décrit sous les noms de paraclet et de d'*arkūn* (prince/chef).

[655] Litt. et le onzième pour la fin des temps.
[656] Litt. parmi les jours de Muḥammad
[657] Litt. Rénovateur
[658] Litt. Son.
[659] Litt. Maintenant. | Cela veut surement dire pour lui que malgré les changements apportés par les chrétiens, ils restent encore cette histoire montrant donc dans sa logique les confirmations de l'islam à l'égard de ces éléments.

3. Deuxième partie : extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.4,157 – citations de Jn 12,31 et Jn 14,30

Jn 12,31 : À présent, le jugement de ce monde est arrivé ; désormais, le prince (*raʾīs*) est jeté hors de ce monde.	وقد حضر الآن دينونة هذا العالم، لآن يلقى رئيس هذا العالم إلى خارج،
Jn 14,30 : Je ne vous parlerai plus beaucoup, car le prince (*arkūn*) de ce monde vient, et il n'a en moi aucune chose.	ولست أكلمكم كثيراً لأن أركون العالم يأتي وليس له فيّ شيء

4. Extrait du commentaire d'al-Biqāʿī sur Q.6,61 rapportant un *ḥadīth*

Et dans une [autre] narration, [il est rapporté] : « En vérité, je suis le serviteur de Dieu, [destiné] à être le sceau des prophètes, alors même qu'Adam n'était encore qu'argile modelée[660]. Permettez-moi de vous en dire davantage[661] : [je suis l'exaucement] de l'invocation de mon père Abraham, l'annonce de la bonne nouvelle que fit Jésus en ma faveur, et la vision que ma mère eut de moi. [Car] telle est la [destinée] des mères des prophètes : elles sont gratifiées de visions[662]. »	وفي رواية «إني عبد الله لخاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طينته وسأخبركم عن ذلك؛ دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى بي ورؤيا أمي التي رأت، وكذلك أمهات النبيين يرين»

[660] Litt. encore pétri dans son argile.
[661] Litt. Et je vous informerai à propos de cela.
[662] Litt. Il en est de même pour les mères des prophètes qui voient.

ANNEXE 5 : EXTRAIT TRADUIT D'IBN QUTAYBA SUR LA FIGURE DU PARACLET

والبارقليط هو بلغتهم: لفظ من الحمد، إما أحمد، وإما محمود، وإما محمد، وما أشبه ذلك. وهو في الإنجيل الحبشي، أو الرومي: «بن نعطيس»، فمن هذا الذي هو روح الحق الذي لا يتكلم إلا بما يوحى إليه؟ ومن العاقب للمسيح، والشاهد له بأنه قد بلَّغ؟ ومن الذي أخبر بالحوادث في الأزمنة مثل: «خروج الدجال»، و «ظهور الدابة»،

Le [terme] paraclet, dans leur langue, est un vocable[663] empreint de louange, [désignant] soit Aḥmad, soit Maḥmūd, soit Muḥammad, ou d'autres appellations semblables. Il figure[664] dans l'Évangile éthiopien ou romain sous l'appellation de « Fils de *Nāṭīs*[665] ». Mais qui donc est cet Esprit de vérité, qui ne prononce que ce qui lui a été révélé ? Qui est celui qui succède au Messie et témoigne de sa mission ? Qui est celui qui, dans ses paroles, a annoncé des événements futurs, tels que l'émergence du Dajjal[666] et de la Bête ?

[663] Litt. un Mot de.
[664] Litt. est écrit.
[665] J'ai tenté de comprendre à quoi il faisait précisément référence ici, mais cela reste pour l'instant assez obscur. Je n'ai pas encore trouvé de correspondance claire ni dans la Bible éthiopienne, ni quant à ce que pourrait désigner cet « Évangile romain ». Une recherche plus approfondie serait nécessaire pour déterminer avec précision à quoi il renvoie.
[666] Litt. La sortie de l'Antéchrist. | Le hasard a voulu que la note 666 tombe précisément sur le mot « Antéchrist » (Dajjāl). Clin d'œil ironique qui n'échappera pas aux lectrices et lecteurs, et qui fait écho à un article en préparation sur le motif du 666 dans les milieux tant musulmans qu'anti-islamiques dans l'histoire de la réception.

ANNEXE 6 : MANUSCRIT VATICAN BAV, MS COPT. 9[667]

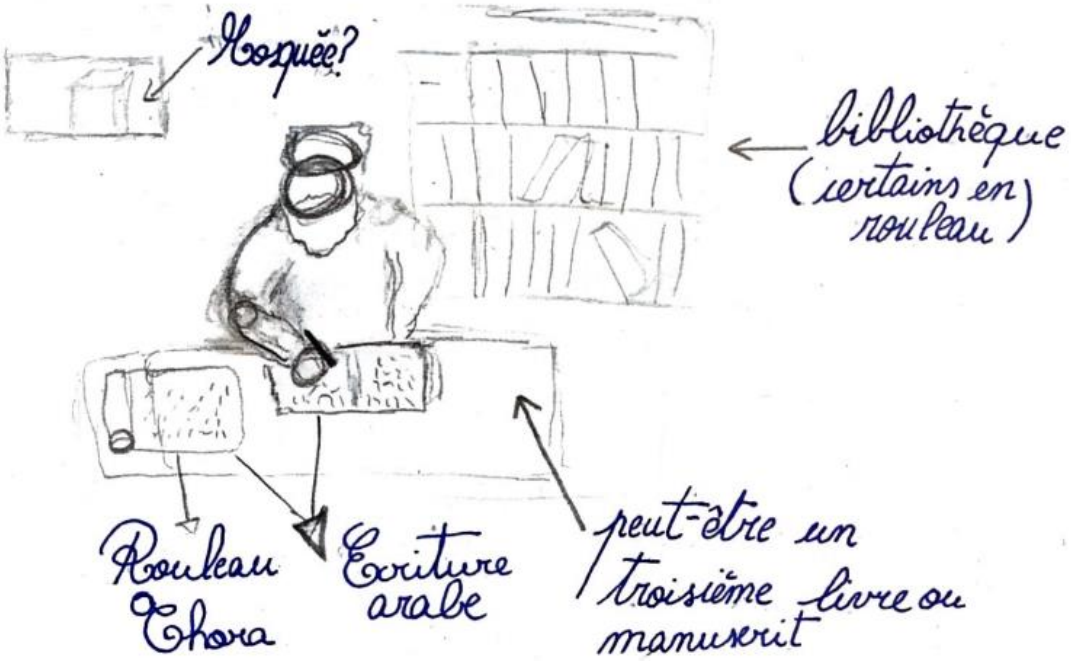
1. 95v. : Absence de la variante textuelle de Mt 22,14 après Mt 21,16

[667] Pour les deux pages de manuscrits, je réinsère ici la référence : « *Manuscrit Vatican Copt. 9* », disponible sur le site *Biblioteca Apostolica Vaticana – DigiVatLib* : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.copt.9?utm.

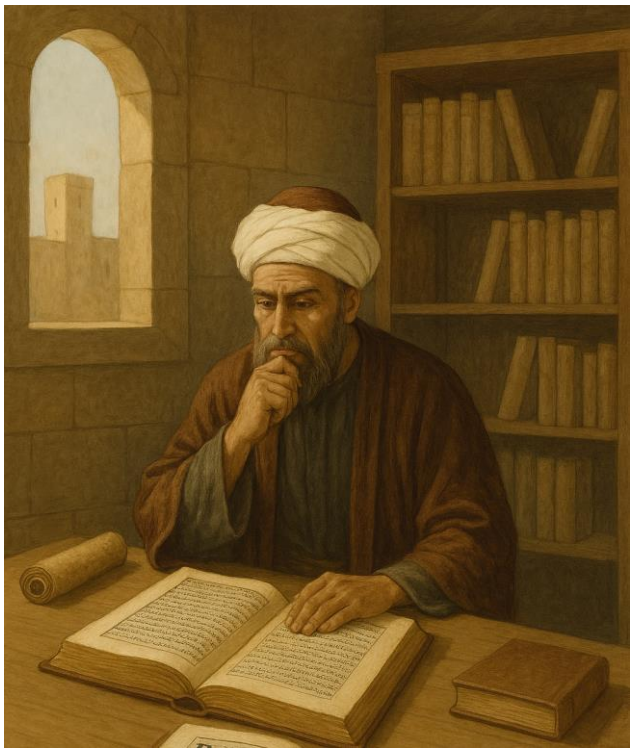
2. 103r : Contenant la variante textuelle « autres nations » (pluriel) dans Mt 21,43

ANNEXE 7 : IMAGE DE PAGE DE GARDE

1. Croquis personnel servant de base à la génération d'image par intelligence artificielle



2. Première génération de l'intelligence artificielle



3. Deuxième génération d’image (version finale) de l’intelligence artificielle