

QS 45 Q 96

96.1 Recite, in the name of your Lord!
He who created!
96.2 He created man from a blood-clot.
96.3 Recite! Your Lord is most bountiful.
96.4 He taught with the pen.
96.5 He taught man what he knew not.
96.6 And yet, man grows intemperate,
96.7 For he thinks himself exempt!
96.8 But to your Lord is the journey's end.
96.9 What do you think of one who forbids,
96.10 A worshipper as he prays?
96.11 What do you think?
What if he were guided aright?
96.12 Or commands to piety?
96.13 What do you think?
What if he cries lies and departs?
96.14 Does he not know that God is watching?
96.15 No indeed!
If he does not desist, We shall drag him by the
forelock,
96.16 That deceitful, sinful forelock!
96.17 Let him summon his mates,
96.18 And We shall summon the watchmen of
hell.
96.19 No! Do not obey him,
But kneel down, and draw near!

96.1 Lis, au nom de ton Seigneur qui a créé,
96.2 qui a créé l'homme d'une adhérence.
96.3 Lis! Ton Seigneur est le Très Noble,
96.4 qui a enseigné par la plume [le calame],
96.5 a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait
pas.
96.6 Prenez-garde! Vraiment l'homme devient
rebelle,
96.7 dès qu'il estime qu'il peut se suffire à lui-
même (à cause de sa richesse).
96.8 Mais, c'est vers ton Seigneur qu'est le re-
tour.
96.9 As-tu vu celui qui interdit
96.10 à un serviteur d'Allah [Muhammad] de
célébrer la Salât?
96.11 Vois-tu s'il est sur la bonne voie,
96.12 ou s'il ordonne la piété?
96.13 Vois-tu s'il dément et tourne le dos?
96.14 Ne sait-il pas que vraiment Allah voit?
96.15 Mais non! S'il ne cesse pas, Nous le saisis-
ons certes, par le toupet,
96.16 le toupet d'un menteur, d'un pécheur.
96.17 Qu'il appelle donc son assemblée.
96.18 Nous appellerons les gardiens [de l'En-
fer].
96.19 Non! Ne lui obéis pas; mais prosterne-toi
et rapproche-toi.

سورة العلق

أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِبَطْغَى (6) أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى (7) إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَى (8) أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى (9) عَبْدًا إِذَا صَلَّى (10) أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى (11) أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَى (12) أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى (13) أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (14) كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعَنَّ بِالنَّاصِيَةِ (15) نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ (16) فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ (17) سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ (18) كَلَّا لَا تَطِعُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ (19)

Cuypers

Selon la tradition islamique, cette sourate serait composée de deux fragments indépendants (vv. 1–5, 6–19). Le premier correspondrait à la première révélation, avec l'injonction de l'ange Gabriel à l'adresse de Muḥammad : *iqrā' bi-smi rabbika*, « lis » ou « récite, au Nom de ton Seigneur ». Le deuxième fragment serait plus tardif, contenant un encouragement à persévérer dans la prière, malgré la persécution d'un ennemi. Plusieurs orientalistes estiment cependant que les premiers mots de la sourate reprennent la formule biblique : « Invoque le Nom de ton Seigneur ».

Comprise ainsi, la sourate retrouve unité et cohérence, autour du thème de la prière. Elle est en réalité composée non pas de deux parties, mais de trois (vv. 1–5, 6–8 et 9–19). Les deux parties extrêmes développent le thème de la prière : invitation à la louange (vv. 1–5), encouragement à persévérer dans la prière (vv. 9–19). La partie centrale qui les relie (vv. 7–8) est une sentence de sagesse, mettant en garde contre le danger des richesses qui détournent de Dieu, et donc aussi de la prière.

La sourate apparaît ainsi comme un psaume invitatoire, proche du Ps 95. Après l'impératif initial invitant à la prière (v. 1), la sourate évoque la création en général (v. 1), puis celle de l'homme en particulier (v. 2). Or, le Ps 95 présente une même séquence : appel à la louange, à l'impératif (« Venez, crions de joie pour le Seigneur », Ps 95:1) ; Dieu créateur (« à lui la mer, *c'est lui qui l'a faite*, la terre ferme, ses mains l'ont façonnée », Ps 95:5) ; et créateur de l'homme (« à genoux devant le Seigneur *qui nous a faits* », Ps 95:6). Cet ensemble est suivi, dans les deux textes, par une formule de justification similaire : « Car ton Seigneur est le Très-Généreux... » (Q 96:3) / « Car c'est lui notre Dieu » (Ps 95:7). La suite de la sourate est également comparable à la deuxième partie du psaume. Les deux textes sont en effet des réquisitoires : contre la rupture de l'Alliance par le peuple de Dieu (Ps 95:8–11), contre les riches et contre un individu impie (Q 96:6–18). On notera encore la similitude des versets du psaume : « Entrez, courbons-nous, *prosternons-nous* » (Ps 95:6) et « *approchons* de sa face en rendant grâces » (Ps 95:2) avec « *Prosterne-toi et approche-toi* » (Q 96:19).

Dye

Quelques remarques éparses, sur ce que l'on peut appeler un *psaume coranique*.

V. 1 : *iqra' bi-smi rabbika*: il faut comprendre « invoque (=glorifie) le nom de ton Seigneur ». Comparer hébreu *qrā b-šem Yahwē* et formules parallèles (Ps 105 (104) : 1 ; 116 : 13, 17) et syriaque *qrā b-šem māryā*. La formule est équivalente à *sabbih sma rabbika* (Q 56:74 ; 59:52), *sabbih sma rabbika* (Q 87:1), *uḏkur isma rabbika* (Q 73:8 ; 76:25). D'un point de vue grammatical, le *bā'* de *bi-smi rabbika* est un *bā' zā'ida*. La manière de traduire ce verset constitue d'ailleurs, à mes yeux, un véritable schibboleth, permettant de faire le départ entre les traductions authentiquement « historiennes » et celles qui se révèlent trop tributaires de la tradition musulmane.

Görke, Schoeler, Motzki (2012: 30–33), en se fondant, entre autres choses, sur l'existence d'une version parallèle au récit musulman sur la première révélation (Gabriel enjoignant à Muḥammad de lire le Coran, Muḥammad refusant, etc.) dans l'*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Bède le Vénérable (texte achevé en 731), mais à propos, non bien sûr de Muḥammad, mais du moine Caedmon, affirment que la tradition sur la première révélation du début de Q 96 existait déjà à la fin du I^{er} siècle de l'Hégire (et dans la version de la *Sīra* d'Ibn Ishāq). D'après eux, elle aurait été transmise à la source de Bède. S'ils ont raison, on peut en déduire, non que la bonne interprétation du verset serait « *récite au nom de ton Seigneur* », mais que le

travail de réinterprétation, plus ou moins libre, des versets coraniques (en relation avec la « vie du Prophète), a commencé assez tôt dans le milieu des *quṣṣās*.

V. 2 : ‘*alaq* s’explique ici par des raisons de rime. Il faut probablement comprendre *ḥīn*.

Vv. 6, 15 et 19 : comment comprendre *kallā* ? Ce ne peut pas être une négation de ce qui précède, et pas non plus de ce qui suit (et ce n’est pas non plus une réponse à un propos que le texte ne mentionnerait pas). Faut-il y voir simplement, sur le modèle des serments introductifs de certaines sourates, une sorte de « sonnette » destinée à attirer l’attention ou rythmer le discours ? Ou comme une particule destinée à assurer la transition entre deux idées antithétiques (« et certes...») ?

Hawting

Vv. 1–8 seem a self-contained unit referring to mankind (*al-insān*) in general, while vv. 9–19 hint at concern with immediate circumstances (*alladhī yanhā ‘abdan idā ṣallā*, which reminds us of Q 72:19 *lammā qāma ‘abdu llāhi yad’ūhu kādū yakūnūna ‘alayhi libadan*). It is easy to see why vv. 1–5 could be identified as the first verses of Q to be revealed, but equally they could be understood as an introductory formula for the *sūra* alone – taking the place of the introductory oath in, e. g., Q 90. (The reference to the pen in v. 4 calls to mind Q 68: 1, where the pen is the subject of the introductory oath.) Vv. 6–8 then warn against assumed self-sufficiency and remind about the inevitability of death. In vv. 9–14 the thrice repeated *a-ra’ayta* appears ironic in view of the statement in v.14 that it is God who sees (*yarā*). Perhaps the passage reinforces the warning against relying on human self-sufficiency when only God can really see and know. Vv. 15–18 emphasise the punishment awaiting this anonymous individual if he persists in preventing an ‘*abd* from praying, and v. 19 urges the Qur’ānic messenger to ignore him and to prostrate in prayer. The root *Q-R-B* in the concluding *wa-qtarib* may indicate sacrifice rather than proximity: cf. Q 108:2 (*fa-ṣalli...wa-nḥar*).

Hilali

The first contact between Muḥammad and Gabriel is described in various narratives in the Muslim sources and gives to this chapter of the Qur’ān a special status. Many remarks could be made about the peculiarities of the passage and I would suggest understanding v. 6 as the object of the injunction *iqra’* (read!). Like many other passages of the Qur’ān, the transition from a discourse to another is not announced and vv. 6–19 could be read as the text Muḥammad was ordered to read. The Muslim exegetical tradition already alludes to this hypothesis but mentions other Qur’ānic passages as object of reading. Phonetically and in terms of argumentation, the preposition *kallā* sets the tone in this passage and introduces the atmosphere of controversy absent in the apparent meaning of the text but present in the narratives about the experience of the first revelation (Muḥammad resisting the order to read). I suggest

reading this passage not only horizontally but also vertically as the expression of the confrontation between the act of reading associated with the obedience to God and the acts of disobedience expressed in various ways (vv. 6–18). This confrontation ends by the second injunction at the end of the passage introduced dramatically as Reynolds mentions. The controversial context is framed by two injunctions expressing the intimacy and the proximity of the revelation context: read and bow down in worship and draw close.

Imbert

Je ne parlerai que des versets les plus célèbres, ceux qui font l'ouverture historique du Coran: *iqrā' bismi rabbika*, etc. Leur absence totale en épigraphie arabe ancienne, ainsi que dans le corpus du Coran des pierres, est étonnante. Dans le cas des isolats coraniques (des versets gravés seuls sur un rocher ou un mur), nous aurions pu imaginer trouver de tels versets tant ils sont célèbres et connus de tous. Il n'en est rien. La Tradition islamique tardive et la littérature du *ḥadīṭ* notamment, se sont emparé de ces versets symboliquement très forts (il s'agit de l'ouverture historique du Coran) et ont développé très largement le contexte de la révélation de ces premiers versets. Il paraît en être autrement dans l'imaginaire des premiers musulmans qui ne semblent pas avoir donné une importance particulière à cet épisode fondateur. Ce qui semble emblématique dans le Coran du xxi^e siècle ne l'était sans doute pas à l'aube de l'Islam. Tout comme le mot *Qur'ān* dont nous n'avons aucune attestation épigraphique durant les deux premiers siècles de l'Hégire.

Khalfallah

La dernière partie de cette sourate contient un élément qui relève de l'eschatologie musulmane: le nom des gardiens de Ğahannam. Le Coran les évoque par un terme, peu récurrent, qui porte une triple ambiguïté d'ordre morphologique, étymologique et symbolique. Le terme *zabāniya* ne revient qu'une seule fois dans le Coran. Dans un autre passage, (Q 74:30) ils sont présentés comme les dix-neuf Anges administrant le châtement dans l'Enfer, comme les assistants de Mālik, Gardien de la Fournaise. L'imaginaire populaire a ensuite brodé de nombreux récits eschatologiques sur ces Anges. Cependant, la principale difficulté était de s'accorder sur une étymologie plausible pour ce mot et d'en expliquer le schème. Les philologues proposent que le mot serait dérivé de la racine (Z-B-N) ayant le sens de : *pousser, refouler*. Quant à sa forme, ils avancent quatre hypothèses : a- le mot est le pluriel de *zabāniyy* ; b- le pluriel de *zibanya* dont le schème est rare ; c- le pluriel de *zibniyy* ; d- un collectif sans singulier. On constate donc l'embarras et la difficulté de ces propositions. Peut-être, fallait-il chercher dans les langues sémitiques avoisinantes ? A. Jeffery ne le cite pas dans sa liste des emprunts coraniques. G. Lüling (2003 : 73) l'interprète comme la reprise de *rabbaniyya* provenant de l'araméen *rabbouni* (Seigneur), titre par lequel Jésus était baptisé dans : Mark 10:51 et John, 20:16.

Pregill

Must we read this as a compound *sūra*, as the tradition holds? The rhyme and meter definitely change between vv. 1–5 and 6 ff., but they also change *within* vv. 1–5. There is a conspicuous thematic coherence to the *sūra* as a whole. I find the argument that vv. 6–19 constitute the text that the prophet is commanded to recite in vv. 1–5 compelling.

Vv. 15–16: Memorable imagery of the “lying, sinning forelock”; note the synecdoche, and also the parallel use of *nāṣiyya* in Q 11:56, where “grasping by the forelock” clearly indicates God’s power over life and death, though there it is beasts that God exercises power over (“there is no riding-animal that He does not control (by taking it by its forelock),” *mā min dābbatin illā huwa ākiḍun bi-nāṣiyyatihā*). The usage seems like it was extrapolated from a more literal, quotidian context to a figurative, eschatological one. In this, the parallel to Matthew 25:31–32, the sheep and the goats, is noteworthy (other allusions to this may be found in Q 56:7–11 and 90:17–20; see QS 44 above).

V. 18: *zabāniyya*: memorably rendered as “myrmidons” in one less-than-memorable translation. Who are these beings? An eschatological context is indicated, so “guardians of hell” or “punishing angels” seems appropriate. Jeffery (1938: 148) accepts the explanation of Andrae (1926: 154), who notes that in Ephrem *dbhūrē* are the *ductores*, angels who lead the deceased to final judgment.

Reynolds

The final verse here contrasts dramatically (in terms of rhyme and length) with the verses which precede it, and the meaning is hardly clear (who, exactly should not obey whom? Hilali-Khan explain that Muḥammad should not obey Abū Ḡahl, but this interpretation has no basis in the text). Perhaps the best that can be said is that this verse seems to match the opening verse of the *sūra*. The *sūra* opens with a second person singular imperative (“Recite!” or perhaps, “Invoke!”) and ends with the three second person singular imperatives of v. 19.

Rippin

Nāṣiya, forelock or perhaps forehead, is used twice here (vv. 15 and 16) as well as in Q 11:56 and 55:41 (the latter in the plural). The forelock is declared to be *kaḍiba*, lying, and *ḥāṭi’a*, in error. That suggests this is a metaphor (contra Ambros/Procházka 2004: 269), as seems also to be suggested in Q 11:56 (as suggested by Ambros//Procházka 2004: 269) conveying the sense of having power over someone/something. So, the forelock here symbolizes the person as a whole (and is thus a synecdoche). But why “forelocks”? The reference found in Ezekiel 8:3 seems positive, the forelock being used to drag Ezekiel to Jerusalem. A reference to the Jewish *pe’ot*, side-curl, seems unlikely (cf. Dū’l-Nuwās as meaning “he of the side-curls” to confuse things further). Jastrow (1903: I, 172) understands the meaning of *belorit* in Mishnah *Avodah*

Zarah 1:3 as referring to “*plait or locks*, esp. the long hair worn by the Roman and Greek youths of the upper classes and offered to the gods on arriving at puberty.” Such were forbidden in the Mishnah on the grounds of being a custom of idolaters. It involved shaving (or simply gathering hair) in order to create a tuft of hair on the crown of the head that could then be braided and worn as a ponytail. The forelock is common in Christian iconography (and, I read, on the Shroud of Turin, see <http://www.shroud.com/pdfs/n59part4x.pdf>). It is interesting that in some Christian paintings the forelock becomes a simple “mark” of spirituality on the forehead like the *sīmā* of the Qur’ān – that both “forelock” and “mark” occur in Q 55:41 may be worth considering (see my comments on QS 38).

There’s a YouTube video called “Forelock [The miracles of the Qur’ān]” that ties the structure of the cranial fore-lobe to the forelock (which is thought to explain why the Qur’ān calls the forelock lying and in error).

Younes

There are a number of structural problems connected with the phrase *’an ra’āhu* in v. 7. The particle *an* is generally used in two ways: the first, in the sense of “to” as in *yurīdu an...* “he wants to...,” and the second, after particles like *ba’da* “after” and *qabla* “before” where it serves as a buffer between the particle and a following verb. *An* in Q96: v. 7 does not fit either category.

The verb *ra’āhu*, literally means “he saw him,” with no clear reference of the object pronoun *hu*. According to the Qur’ān commentators, the word should be understood as “he saw/sees himself,” although there is no trace in the text of the equivalent of “himself” (*nafsahu*).

Lüling (2003: 95) suggests that *an* (أَنْ) should be read as *in* (إِنْ) “if, when, whenever” and that the pronoun *hu* refers to God. So, according to him, Q90: vv. 6–7 should be understood as:

V. 6 Not at all that man shall be presumptuous,

V. 7 Whenever he sees Him (God) overbearingly independent.

Grammatically, such a reading of v. 7 has more support than the traditional interpretation.

Zellentin

The forelock in Ezek 8:3, which some of the commentaries on the passage mention, is grabbed by the “hand of God;” Ezekiel is then lifted up “between the earth and the heaven.” In the rabbinic tradition, the hand of God is understood to be that of “one of the angels who is a third of the world,” who upon God’s command “stretches out his hand from heaven and touches the earth” (*Exodus Rabbah* 3:6, a medieval text part of which may well be late antique, see also Babylonian Talmud Menahot 42a and Yoma 76b). While the hand in our passage seems to be that of God Himself, the Qur’ān then evokes the “keepers of hell,” introducing an agent to perform some

action, just like the rabbis did. More intriguingly, the rabbis, just like the Qur'ān, do away with the original context of the “lock,” which explains Ezekiel’s vision of the Temple, and place it into a discourse on God’s attribute of judgment, the freedom of the individual to disobey, and God’s power to intervene in the lives of individuals. The imagery of grabbing an individual “by the forelock” is attested elsewhere in the Babylonian Talmud (see e.g. *Sanhedrin* 82a, “(Zimri) then seized (the Medianite princess) by her forelock (*tpsh bblwryth*) and brought her before Moses”). There is hence some broad affinity between this passage and the rabbinic tradition. At the same time, however, there are no lexical or further conceptual affinities between the Midrash and the Qur'ān that I can see, showing again the latter’s likely oral exposure to the former, or indeed even the former’s exposure to the letter in this case, as well as the Qur'ān’s independence from and further development of the traditions of its time.