

QS 48 Q 106

106.1 To bring harmony to Qurayš,
 106.2 Their harmony being the journey of winter and summer.
 106.3 So let them worship the Lord of this House,
 106.4 Who fed them against hunger,
 And secured them against fear.

106.1 A cause du pacte des Coraïch,
 106.2 De leur pacte [concernant] les voyages d'hiver et d'été.
 106.3 Qu'ils adorent donc le Seigneur de cette Maison [la Ka'ba],
 106.4 qui les a nourris contre la faim et rassurés de la crainte!

سورة قريش

لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (4)

Azaiez

La sourate ne recueille aucun des motifs classiques de la polémique coranique (Azaiez. 2012). Il n'est question d'aucun discours eschatologique, d'aucune présence d'un destinataire premier ou allocutaire, d'aucun discours métatextuel, d'aucune allusion à une communauté de croyants. Le terme même de Dieu est *Rabb* et non Allah. Peut-on, dès lors, considérer cette sourate comme préislamique comme le suggère également Dye ?

Cuypers

On sait, par les commentaires classiques (Ṭabarī, Zamaḥṣarī...) que dans la recension d'Ubayy ibn Ka'b, les deux sourates 105 et 106 n'en faisaient qu'une.

Considérée en elle-même, la sourate 106 est composée de manière concentrique (ABA') :

– ¹ ...pour (<i>li</i>) la sécurité	des Qurayš,	
– ² leur sécurité	pour la caravane	d'hiver et d'été,
* ³ (<i>fa</i>) qu'ils adorent donc	le Seigneur	de ce Sanctuaire,
= ^{4a} qui les a nourris	contre la faim	
= ^b et les a assurés	contre la crainte.	

Les segments bimembres extrêmes se répondent comme la cause (1–2) à l'effet (4a–b) : la sécurité des caravanes des Qurayš assure le ravitaillement et le bien-être des Mecquois. Au centre, bien mis en valeur, la conséquence morale: que les Qurayš adorent le véritable Seigneur de leur Sanctuaire.

La particule *li*, par laquelle le texte commence, fait problème. Elle introduit habituellement une subordonnée causale: « À cause de... ». Mais, selon la grammaire, une subordonnée causale ne saurait précéder la principale. Reste la possibilité que la phrase introduite par *li* soit une subordonnée finale qui continue la

sourate 105, *al-Fil*, manifestant ainsi l'entière unité des deux sourates. C'est ainsi que traduit M.A.S. Abdel Haleem (2005) : "[He did this] to make the Qurayš feel secure, secure in their winter and summer journeys."

Comprises comme une unité, les deux sourates ont pour thématique la protection que le « Seigneur » assure à l'égard des Mecquois, en écartant d'eux la « crainte » (Q 106, 4b) des dangers extérieurs, symbolisée par l'attaque des Gens de l'Éléphant, et en garantissant de ce fait la sécurité des caravanes et donc la nourriture et la tranquillité des Qurayš. En réponse à cette double protection, ceux-ci sont invités à adorer « le Seigneur (*Rabb*) de ce Sanctuaire ». Ce Seigneur est qualifié de « ton Seigneur » (Q 105:1), car il est celui dont le Prophète a fait personnellement l'expérience. C'est Lui que le Prophète appelle à adorer dans la Ka'ba, au lieu des idoles qui s'y trouvaient. Car lui seul est la source de tous les bienfaits dont jouissent les Mecquois.

Il semble bien que ces deux sourates témoignent de l'éveil d'une nouvelle conscience religieuse, chez Muḥammad. Antérieurement ou concomitamment à la révélation eschatologique (Q 81), c'est un Dieu bienveillant, Maître de l'Histoire, qui s'est révélé à lui.

Dye

Certaines traditions ne séparent pas les sourates 105 et 106, faisant donc de la présente sourate la suite de la sourate 105. Le fait que les sourates 105 et 106 diffèrent fondamentalement par le rythme, la rime et le contenu conduit à rejeter cette hypothèse. Ajoutons qu'Ibn al-Nadīm parle dans son *Fihrist* d'un codex de Ubayy, où les deux sourates sont indépendantes, la sourate *al-Ṭīn* suivant la sourate *al-Fil*. Les deux sourates se suivent, et sont donc séparées, dans le codex attribué à Ibn Mas'ūd.

Ce texte, très allusif, a donné naissance à d'innombrables traditions sur le commerce mecquois. Sur ce sujet, cf. Crone 1987: 203–226.

La sourate contient trois hapax : *'ilāf* (« entente »), *qurayš*, *rabb hādā l-bayt* (et non *rabbuka*, comme dans la sourate précédente), « le seigneur de ce temple, de cette maison ». Comme le note De Prémare 1998: 263, cette dernière expression est typique des inscriptions préislamiques que l'on peut trouver à Petra, Hegra, et plus généralement dans le nord de l'Arabie. En général, il est implicitement question dans ces inscriptions de Dū l-Šarā (Dusarès), dieu auquel est voué un culte dans un sanctuaire (*al-bayt*). Une divinité féminine (al-'Uzza ou Manāt) lui est souvent associée. Dans le cadre de cette sourate, *rabb hādā l-bayt* pourrait-il toujours être Dū l-Šarā, ou (moins plausiblement) Hubal ? En tout cas, le caractère extrêmement archaïque de cette sourate (il n'est pas impossible que le début manque), ainsi que son style, me font penser que l'on pourrait bien avoir affaire ici, tout simplement, à un texte *préislamique*. La question que l'on a alors envie de poser est : pour quelle(s) raison(s) ce texte a-t-il été intégré dans le Coran ?

Hawting

This is the only reference in the Qur'ān to God as “the Lord of this House.” As such, the expression is not Biblical although the Bible often calls the Temple “the House of the Lord,” especially in some Psalms. The opening invocation of Qurayš is striking in a text that has so few explicit mentions of the people and places associated with the life of the prophet in extra-Qur'ānic tradition. Presumably it refers to the Qurayš we know from Muslim tradition, but if so why would a passage in the Qur'ān celebrate a benefit bestowed by God on a group that tradition paints as mainly enemies of the prophet in his lifetime?

Khalfallah

Ce passage est un échantillon représentatif de l'ambiguïté syntaxique du Coran. Si le vocabulaire de cette sourate est plutôt clair, (*riḥa, šitā', ṣayf, ḡū', ḥawf...*), sa construction syntaxique renferme maintes difficultés grammaticales. Je tâcherai ici de décrire les nœuds de cette ambiguïté et de proposer une piste intertextuelle.

- Première difficulté : Pour expliquer la présence du *lām* de *li-īlāfi*, deux solutions ont été avancées :

[1] Considérer qu'il s'agit du *lām* de *ta'līl* (finalité : *pour, afin que*). Le premier verset est une phrase complétive dont la fonction grammaticale est un complément de cause. Cependant, la principale de cette cause (*fa-l-ya'budū*) est séparée par cinq mots ; ce qui en fait une complétive pré-posée, c'est-à-dire mentionnée avant la principale. Cette pré-position (*taqdīm*) a ainsi engendré un sens conditionnel dont la teneur serait : s'ils n'adorent pas Dieu pour ses grâces subtiles, qu'ils l'adorent pour celle-ci, plus évidente : avoir l'habitude de voyager....

[2] Considérer ce *lām* comme une particule exclamative. On a donc imaginé un verbe-exclamatif omis (*fi'l ta'aḡḡub maḥdūf*). Par conséquent, les deux premiers versets seraient vus comme un complément d'objet direct.

- Deuxième difficulté : L'emploi d'une annexion sémantique (*iḍāfa ma'nawiyya*) dans : *īlāfi Qurayšin*. Nous savons que *īlāf* est un nom d'action de la forme IV de la racine ('-L-F). Toutefois, le nom d'action remplace ici le verbe dont le sujet est *Qurayš*. Quant au complément d'objet de ce verbe nominal est : *riḥla*.
- Troisième difficulté : L'emploi d'une apposition d'où la répétition de *īlāfi* à deux reprises.
- Quatrième difficulté : L'emploi d'une annexion dont le deuxième terme est doublé (*šitā'* et *ṣayf*). Cet emploi est jugé comme dérogatoire et n'est permis qu'en cas de nécessité.
- Cinquième difficulté : L'orthographe de *īlāf* sans le *yā'*. L'explication qui a été donnée pour cette omission est que l'écriture est une tradition à suivre, établie par les premiers scribes qui l'ont fait juste comme aide-mémoire et non comme une reproduction fidèle.

Pregill

A shibboleth that separates traditionalists from skeptics: to the former, the meaning of this *sūra* is entirely transparent, while to the latter it is utterly inscrutable. The classic treatment of Rubin (1984) focuses on controversial variants to the reading *li-īlāf*, e.g. *li-ya'laf* or *li-ta'laf* or *la-ya'laf*, which produce the imperative “Keep to it [i. e., the worship referred to in v. 3], O Qurayš!” These variants were clearly contrived to defang the problem posed by a supposedly early *sūra* seemingly describing religious rectitude on the part of Qurayš before their embracing Islam. Rubin asserts that the *tafsīr* on the *sūra* can provide us with important clues about its authentic historical background; in contrast, Crone’s analysis (1987: 204–214) casts doubt on the possibility that the traditional account can yield any reliable information about its composition at all. This begs the question of what the *sūra* is really describing if *īlāf* cannot be plausibly interpreted either as trading expeditions or treaties of security allowing such expeditions to occur. (Rubin’s revision of his argument in response to Crone (2011) is admittedly more compelling than his original treatment, at least in its interpretation of the *sūra* itself.) Does the suggested connection of the word with the Syriac term for “ship” rescue us from the exegetical impasse before us? It might help insofar as we have other philological evidence that corroborates that reading (as opposed to the seemingly arbitrary assignment of the ‘pure Arabic’ meaning of “expedition” for *īlāf*), but it raises another problem, namely that of the rather inexplicable association of the Qurayš with maritime trade.

Tengour

Comme dans la sourate cent cinquième, les hommes de la tribu de Muḥammad, les *Qurayš*, sont ici sommés de se soumettre au Seigneur de la Demeure mecquoise (ou du bétyle mecquois), *Rabb al-Bayt*. Il s’agit du Seigneur local de la cité où s’étaient installés les *Qurayš* quelques cent cinquante ans auparavant et dont la sourate qui porte leur nom rappelle qu’il a été pour eux à la fois un Nourrisseur, *‘aṭ’ama-kum min ḡū*, et un Protecteur, *wa ‘āmana-kum min ḥawf*. Dans la société d’alors, ces deux fonctions sont, avec la Guidance, celles qui caractérisent les *Rabb(s)*. L’Alliance, la Guidance et le Don représentent précisément les trois fonctions autour desquelles semble s’être articulé, le divin dans la vieille société des tribus.

À ce stade de la Révélation, le Seigneur coranique ne se distingue donc pas encore des autres Seigneurs locaux. Cette distinction va apparaître progressivement au cours de la période mecquoise et s’intensifiera, au fur à mesure que la polémique opposant l’homme Muḥammad aux siens grandira. Sans jamais perdre sa dénomination de *Rabb*, le Seigneur de la Demeure mecquoise va s’octroyer des fonctions que l’on pourra qualifier de bibliques, telles que la maîtrise de tous les espaces aussi bien terrestres que célestes, la création et la résurrection. Il devient *‘ilāh*, divinité, puis *Allāh*, la Divinité.

Les sourates cent-cinquième et cent-sixième font sans doute partie du substrat coranique le plus ancien où il n’est pas encore question d’eschatologie et d’autres

thèmes bibliques. Ce sont des sourates courtes et homogènes qui se caractérisent par une adresse à la deuxième personne du masculin singulier, un *'anta* jamais nommé de manière explicite dont on suppose qu'il s'agit de l'homme Muḥammad, à travers lequel c'est la tribu entière qui fait l'objet de l'adresse.

Aussi, l'historien considérera-t-il que ce sont ces sourates de chronologie plus ancienne qui représentent la Révélation initiale, non pas le début de Q 96:1–5 comme l'affirmera la tradition sacrée et comme le soutiendra la majeure partie des coranistes contemporains l'ayant reprise à leur compte.

Younes

It is clear that the Qur'ān commentators had particular difficulty with the first word of the *sūra*. This is reflected in the different ways it was read: *ilāf*, *ilāf*, and *ilf*.

In terms of its meaning, Tabarī (2005, XII: 700–702) lists *ni'ma* “blessing,” *ulfa* “familiarity, tameness, group solidarity,” and *luzūm* “abiding, staying.” Other meanings cited in the literature include “covenant,” “agreement,” “protection,” and “composing.”

Interestingly, a Syriac word sharing the same root, *'L-F* (pronounced *'elaf*), means “ship.” There is good reason to believe that in the context of a journey in the winter and the summer and the provision of food and the protection from fear (of drowning, for example) that the Arabic *ilāf* should be understood to refer to a ship. This is not an argument that the word is of Syriac origin, which it might well be, but that, on the basis of comparative linguistic evidence of two closely related languages, the meaning of “ship” for *ilāf* could have existed in the earlier history of Arabic and had died out by the time of the commentators who based their explanations on other meanings of the root.