

QS 49 Q 108

108.1 We gave you in abundance,
108.2 So pray to your Lord, and sacrifice.
108.3 He who baits you: it is he who shall be
childless!

108.1 Nous t'avons certes, accordé l'Abondance.
108.2 Accomplis la Salât pour ton Seigneur et sacrifie.
108.3 Celui qui te hait sera certes, sans postérité.

سورة الكوثر
إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ (2) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (3)

Cuypers

Plusieurs savants occidentaux, ces dernières années, ont estimé que cette sourate, la plus courte du Coran, « ne faisait pas sens » (Gilliot 2004a), malgré ce qu'en disent les commentaires classiques. Luxenberg a pensé déceler, derrière cette sourate, le texte syriaque des vv. 5:8–9 de la première Lettre de saint Pierre. Un examen philologique et intertextuel pourra cependant donner un sens tout à fait satisfaisant à cette sourate, en corrigeant quelque peu l'interprétation traditionnelle. Deux termes font particulièrement difficulté : *kawṭar* et *abtar*.

Le terme *kawṭar* dérive d'une racine signifiant « abondance ». Les sourates 93 et 94 (qui reflètent une même situation de crise que la sourate 108) énumèrent les dons abondants accordés par Dieu à son Prophète, dont le dernier est assurément le plus important : « N'avons-nous pas élevé pour toi ton renom ? » (Q 94:4), allusion claire à la mission prophétique de Muḥammad. Pas n'est besoin d'imaginer le don d'un fleuve paradisiaque appelé *Kawṭar*, comme le font certains commentateurs.

Le v. 3 est compris par les commentateurs comme une réponse à une insulte raillant Muḥammad de n'avoir pas eu d'héritier mâle. Le terme *abtar* désigne en effet les animaux qui ont la queue coupée, d'où le sens de « mutilé », et, dans le domaine humain, de « sans postérité ». Le sens premier du mot est toutefois simplement « coupé de » : “Anything cut off, or anything of which the effect is cut off, from good or prosperity” (Lane). Pour le verbe *batara*, de même racine, Lane donne entre autres: “He cut, or severed the ties, or bonds, of his relationship; he disunited himself from his relations.” D'où notre traduction par « paria ». Cela rejoint une tradition attribuée à 'Ikrama : « Quand la révélation parvint au Prophète, Qurayš dit : “Muḥammad est séparé de nous” ; alors descendit le verset : “En vérité, celui qui te hait, c'est lui le séparé” ; celui qui t'accuse de séparation, c'est lui qui est séparé » (Ṭabarī). On trouve une formule semblable dans la sourate 83:29–32 où les incrédules traitent les croyants à leur tour d'« égarés » (*ḍāllūn*) : « En vérité, ceux qui ont péché, de ceux qui croyaient se moquaient (...). Et quand ils les voyaient, ils disaient : « En vérité, c'est ceux-là les égarés ! »

La sourate exprime donc simplement le réconfort de Dieu à l'égard de son Prophète, traité d'égaré ou de paria par ses concitoyens.

Dye

Une *crux interpretum* des études coraniques – et un bon moyen de tester nos principes méthodologiques. Cette sourate, la plus brève du Coran, reste en effet très obscure. De nombreux termes sont ambigus, et le sens que l'on donnera à l'un influera sur celui que l'on donnera à l'autre (notamment avec le couple *kawtar/abtar*).

La tradition musulmane relie cette sourate à un épisode *supposé* de la vie du Prophète. Rien n'oblige à la suivre ici. Kropp propose d'y voir une prière apotropaïque, sans doute retravaillée lors de l'édition/composition du Coran. Cela me semble plus fructueux.

Il est en effet naturel de lire, derrière *kawtar*, le syriaque *kūtrā*, « constance, persévérance ». La sémantique de la racine *K-T-R* est, dans le Coran, influencée par son équivalent syriaque. Cf. Q 20:33–34 : *kay nusabbiḥaka kaṭīran/wa-naḍkuraka kaṭīran*, qui signifie « afin que nous Te glorifions avec constance, et T'invoquions avec constance », et non « beaucoup », qui n'a guère de sens.

Lire *ngar* et non *nḥar*, en comprenant *ngar*, non pas selon le sens de la racine attesté en arabe (« raboter »), mais selon le sens le plus usité en syriaque (« persister, persévérer »), est également défendable : on peut penser à une forme de calque, ou à une technique de traduction dans laquelle on attribue au terme arabe toutes les variétés sémantiques du terme syriaque qu'il traduit (ce qui explique assez bien pourquoi le terme aurait été mal lu par la suite). *Ngar* et *kawtar* étant presque synonymes, on a un beau parallélisme, ce qui rend la rhétorique de la sourate plus convaincante ; par ailleurs, on rend mieux compte du sens de *šāni'a-ka*.

Il faut insister sur deux points : d'une part, il n'y a aucune raison de penser que l'environnement dans lequel naît le Coran n'était pas, d'une façon ou d'une autre, multilingue (l'ensemble du Proche-Orient l'était) – autrement dit, il convient de reconnaître la présence de nombreuses traces de bilinguisme/multilinguisme dans la langue même du Coran (il faut bien sûr sortir du dogme théologique de « l'arabe pur », qui n'a aucun sens linguistiquement et historiquement) ; d'autre part, un tel système de calque est un phénomène bien connu par ailleurs. Un bel exemple : syriaque *šubḥā* (« gloire », cf. arabe *subḥān*) pour traduire grec *doxa*, lorsque *doxa* signifie « gloire », mais aussi lorsque *doxa* signifie « opinion ».

Hawting

In v. 2 the explicit conjunction of prayer and (animal) sacrifice (without reference to a locality) – *ṣalāt wa-naḥr* – as a means of thanking God is notable. *Al-abtar* is a hapax legomenon, and although apparently a normal Arabic word, its sense is questionable

(cut off/curtailed, and if so, from what?). *Al-kawṭar* is also problematic: cf. Ps. 68:6, where the pl. of *kōṣārāh* appears to mean something like “prosperity.”

Khalfallah

Dans le cadre de mes recherches sur l’ambiguïté des structures lexicales, syntaxiques et rhétoriques du Coran, l’étude de ce passage me permettrait de souligner un fait particulier de la sémantique coranique. Si le principe de *Mubtakarāt al-Qur’ān* (mots inédits que le Coran « introduit » pour la première fois) est connu, le fait d’instituer *ex nihilo* un sens mérite d’être examiné. Parfois, c’est Muḥammad lui-même qui arrête le sens des mots nouveaux, le propose et en délimite l’étendue. Cette remarque s’applique, en l’occurrence, au mot *kawṭar* dont il a précisé le sens référant au « *fleuve dans le Paradis.*” Même règle pour le mot *wayl* où c’est le prophète qui intervient pour créer une signification et l’arrêter.

Cependant, ce qui est étonnant est que l’on continue à commenter ces mots pour en proposer des sens moins eschatologiques, plus concrets. Comme si le but de cette démarche était d’asseoir la convention religieuse sur un socle linguistique. Ainsi, on a tenté de relier ce terme *kawṭar* à la racine *K-T-R*. Cependant, fait nouveau que Gilliot (2004b) souligne dans son étude : « *L’embarras d’un exégète musulman face à un palimpseste : Maturidi et la sourate de l’Abondance*, une cinquième hypothèse propose une entrée morphologique (le schème *faw’al*) pour mieux comprendre le mot et l’ancrer dans son environnement arabe.

Kropp

al-Kawṭar = (Prayer for) Endurance (perseverance).

“*Interpretatio religiosa communis (adversus historicam, singularem) est praeferenda.*”

The shortest *sūra* of the Qur’ān lends itself to be treated as a paradigmatic example of exegetic principles to be applied all over this text collection. First the application of the aforesaid principle to the case of this peculiar text is given; then a short note on the principle itself will follow.

The evident and simple identification of *ṣāni’a-ka* “the one who hates you” in the religious context is man’s hater and foe par excellence, the devil. This defines the short passage as an apotropaic, short and fervent prayer for shelter against the devil’s seductions.

Now, the prayer is put in a form which anticipates and thus formulates the positive answer of the divinity implored, and as such is most comforting for the believer in seductions’ woe. As such a typical stylistic and rhetoric device of these texts, where utterances are given in constant change of speaker and addressee, consequent use of personal pronouns in the first, second and third persons etc. If reduced to a single source, it could be an interesting investigation to explore the mental background and horizon of this person (Kropp 2008: 794–797). If seen as the result of

heavy redactional overhaul of these texts, one could try to discern the several layers of the text's history and to define the special competences and aims of this group of learned and skilful scribes. Anyhow, one can formulate the corresponding prayer as follows:

- [1] اعطني يا رب الكوثر
 [2] فاصل لك / لربي وانحر
 [3] اما شانني فليكن الابر

[1] Give me, o Lord, the *kawṭar*!

[2] Then I will pray to You / my Lord and sacrifice (one diacritical point added: endure!)

[3] As for my foe, he shall be the defeated (ruined)!

Once the text genre has been detected it is fine tuning to think about the *hapax legomenon* (*kawṭar*) and other words not really fitting in the context. That is where Luxenberg's working hypothesis of an underlying Syro-Aramaic lexicon comes in; and the case of Q 108 is one of his convincing examples.

Kawṭar can well be taken as Syro-Aramaic *kut(t)ārā* "remain steadfast"; I will not discuss here problems of mechanisms of transfer from Aramaic to Arabic (oral versus written, transcription versus transliteration). In this case seemingly transliteration is the first candidate which would point to a written source (Vorlage).

Furthermore to read *N-Ḥ-R* "sacrifice" is possible, but *N-Ġ-R* as a semantic calque from Aramaic in the sense of "endure" fits better.

Lastly the endlessly discussed *abtar* finds its emendation in *T-B-R* (attested in the Qur'ān several times, clearly an Aramaic calque as well) "destroy, ruin."

This – in form of an anticipated and paradoxical answer to an apotropaic prayer – fits well into the series of Q 113 and Q114. And it is in fact a parallel to the most frequent formula *a'ūdu bi-llāh min aš-šayṭān ar-raġīm*.

Coming back to the exegetic and hermeneutic principle cited in the beginning, it is exactly the contrary of the endeavour of traditional Muslim exegesis which tries to find links and allusions in the Qur'ān's text to individual events and situations in Muḥammad's – traditionally known – biography, an endeavour collected and systematically arranged and commented upon in the *asbāb an-nuzūl* literature. Many of these links and allusions are not really convincing. The counter principle applied, I doubt if any of them will resist historico-textual criticism.

To conclude, one may formulate the Latin phrase in English: Every historical and individual interpretation of a Qur'ānic passage has to be rejected if there is a plausible alternative based on the general religious character of these texts, and if there are no other independent sources testifying the respective historical occasion.

Ironic addendum: As can be seen in Paret's commentary on Q 108 (1971: 525–527) and the studies and works cited there, especially Birkeland's, it was in fact Western scholars who made the most extravagant digressions and came to the most

learned, but nearly abstruse conclusions, clinging to the premisses that the passage treats an individual event in Muḥammad's life.

Rippin

According to Badawi/Abdel Haleem (2008: 921), the command in v. 2, *anḥar*, might mean “stand upright” in the sense of “fulfilling duties” (or simply “perform”) in reference to prayer. But it might also mean “sacrifice.” To connect prayer (*ṣalla*) and sacrifice does not appear to happen elsewhere in the Qur’ān (in the use of words connected to *dabaḥa*, *dakkā*, or *qurbān*, for example) and certainly this use here is striking (as compared to the linking of prayer and the giving of charity, for example, which is so frequent).

It is interesting to read how Bell (1991: II, 591) tries to work this out: “It seems improbable that Muḥammad would have taken part in the sacrifices of the Pilgrimage in the Meccan period of his activity. Hence this exhortation is probably Medinan.” In the same manner as Bell, then, the emergence of a meaning not related to “sacrifice” may well stem from concerns that if the *sūra* is Meccan (as tradition holds) then Muḥammad would not be taking part in pre-Islamic sacrifice practices around the Ka’ba; rather than follow Bell’s reasoning, providing a different interpretation for the word is a solution.

Stefanidis

Chabbi (2010: 450) understand *abtār* (v.3) in the sense of “castrated” and sees in this term the reflection of a grave sexual insult that was addressed to Muḥammad, who was despised for having no sons. In her view, the short *sūra* is meant to console the prophet : “l’abondance du don [...] est manifestement destinée à compenser l’énormité de l’insulte que donne à lire sans aucune ambiguïté le troisième et dernier verset de la sourate.”

Earlier, Birkeland (1956: 92–3) had advanced a drastically divergent reading of the same *sūra*. He suggested that *al-kawṭar* refers to the material abundance and real social influence resulting from Muḥammad’s marriage to Khadiḡa. Correspondingly, *abtār*, in the sense of being “cut off” from society, “rejected,” “hated,” is not an insult originally addressed to Muḥammad but an apt description of whoever would dare to stand against him, at least in this very initial stage of his prophetic mission: “Muḥammad had become so important and influential that the hating of him implies a severance from socio-economic goods represented by him [...] Or perhaps more sharply expressed: when a man is characterized so that his enemy is suffering loss, the man is really in good circumstances.”

The wide gap between these two interpretations illustrates the limits of a psychological and biographical interpretation of the Qur’ān (on this issue, cf. Rippin 1992).

Tengour

Comme les sourates *al-Duḥā* et *al-Šarḥ*, la sourate *al-Kawṭar* est une adresse directe dans laquelle le Seigneur coranique déclare octroyer à Muḥammad cette profusion de bienfaits, *kawṭar*, (v. 1) et c'est pourquoi, celui-ci est sommé de Le remercier en accomplissant le grand sacrifice de camélidés (v. 2), ainsi que cela se faisait dans la société des tribus d'alors, à des moments spécifiques de l'année.

Je m'arrêterai sur le dernier verset :

v. 3 : *'inna šāni'a-ka huwa l-'abtar*

« C'est celui qui t'insulte [l'adresse est à Muḥammad] qui est le châtré ! »

L'adjectif *'abtar* est construit sur la racine *B-T-R* qui connote l'idée de retrancher et de couper. Ainsi, dans son *Muḥaṣṣaṣ*, le lexicographe Ibn Sida (m. 458/1066) glose: *al-batr* : *'isti'ṣāl al-shay'*, *taqaṭṭu'u-hu wa-kull qaṭ' batr*. Le verbe *batara/yabturu* signifie littéralement « castrer » et s'emploie en parlant d'un homme ou d'un animal. Ibn Sida définit le terme *'abtar* comme suit :

al-'abtar: al-maqṭū' al-danb [...] wa-l-'abtar : allaḡī lā 'aqib la-hu.

« *al-'abtar* est celui dont le membre a été coupé [...] de même qu'*al-'abtar* se dira de celui qui n'a pas de descendant mâle ».

Qualifier un homme de *'abtar* revient par conséquent à le traiter de « castré » (ou d'« impuissant ») ou d'« incapable d'avoir des fils ».

Il importe de comprendre que dans la mentalité des tribus du VII^e siècle, un homme sans descendance mâle était perçu comme étant un homme accablé par le mauvais sort et voué à une disparition certaine puisque sans fils, son nom disparaîtra avec lui.

La cinglante réplique du v. 3 donne à penser que l'insulte a été proférée contre Muḥammad qui n'avait effectivement pas de fils. Dans le contexte de polémique ambiant entre lui et ses adversaires mecquois, l'échange est vraisemblable (voir également J. Chabbi, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, CNRS Éditions, 2010, 239–246).

Pour l'historien, tenter de remettre les mots dans leur contexte est d'importance car c'est de cet effort que dépendra la compréhension du statut de l'homme Muḥammad dans sa tribu. Ce passage montre qu'il n'était à l'évidence pas considéré de manière positive par les siens et c'est sans doute ce qui explique pourquoi sa parole a été en échec tout au long de la période mecquoise, jusqu'à son expulsion, *iḥrāḡ* – là encore, le terme qu'emploie le Coran dans Q 9:40 ; Q 47:13 ; Q 60:1 est sans ambiguïté – de sa cité d'origine.

Zellentín

The following considerations are dependent on three assumptions that are hopefully not too far-fetched: reading *nḥar* (v. 2) as denoting sacrifice, *abtaru* (v. 3) as referring in some sense to the lack of posterity, and the passage as a whole as implying that the absence of offspring may disqualify from sacrificing.

The relationship between earthly honor and posterity lies at the heart of many traditions; it is acutely dismissed already in Isaiah 56:5. More specifically, the high priest needs to be married and have children according to the Bible and the rabbinic tradition (see *Leviticus Rabbah* 20:9). The Qur'ān's likely sense that sacrifice presupposes offspring also figures prominently in one text that is of key relevance for understanding many of the Qur'ān's Jesus passages: the Infancy Gospel of James originated as a Judaeo-Christian text in the third century (Vuong 2011), and was incorporated in the broader Christian tradition and translated into Syriac not long before the time of Muḥammad. Here, the story begins by Joachim being dismissed from being the first to sacrifice since he has not produced seed in Israel. The shortcoming is more than corrected by the birth of the pure Mary; Joachim remains, like Muḥammad, without a son and may well be one of the models for the prophet.

If the connection between posterity and sacrifice is maintained here (and the reading is indeed difficult as so many commentaries illustrate far better than I could), then we may want to consider the role of sacrifice in the Qur'ān as a whole. For the Qur'ān shares the *criticism* of sacrifice so prominent in the Bible's prophetic books and emphasized by Christian and Judaeo-Christian tradition, which we also see in the *Didascalia* and the *Clementine Homilies*. Ritual slaughter does not effectuate salvation: rather, the Qur'ān elsewhere states, “it is not the (slaughtered camel's) flesh or their blood that reaches God, rather it is your Godwariness (*taqwā*) that reaches Him (Q 22:37, see also Q 5:27). Accordingly, in the Jewish and Christian and especially Judaeo-Christian tradition, sacrifice is essentially seen as abrogated, and replaced respectively with prayer or the Eucharist. (The rabbis' daily prayer schedule based on the three daily temple sacrifices, as well as the Syriac term for Eucharist, *qwrbn'*, based on the Biblical term for “sacrifice,” may suffice as illustrations of this complex issue of the replacements for sacrifice, see Mishna *Berakhot* and Gelston 1991, but cf. Conybeare 1903 on the case of Armenia).

The Qur'ān, by contrast, emphasizes that the slaughter of camels in the context of the Hajj is a “sacrament of God,” (*ša'ā'iri llāhi*, Q 22:36), maintaining sacrifice within its ritual code in contrast to most of its known contemporaries but perhaps in continuity with local custom. The Qur'ān's notion of “abrogation” of the Torah, hence, actually seems to place more emphasis on immediate continuity with the Torah not only than the Christian tradition more broadly, but in some ways even more so than the *Clementine Homilies* or the *Didascalia*, and more so than the rabbis. Its likely notion that, according to its adversaries, sacrifice presupposes offspring, illustrates the Qur'ān's continuity with the position expressed in the Infancy Gospel of James, and both texts maintain a view of sacrifice and of ritual purity embodied by the Temple and by Mary.