

## QS 50 Q 112

112.1 Say: "He is God, Unique,  
112.2 God, Everlasting!  
112.3 Neither begetting nor begotten,  
112.4 And none can be His peer."

112.1 Dis: «Il est Allah, Unique.  
112.2 Allah, Le Seul à être imploré pour ce que nous désirons.  
112.3 Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus.  
112.4 Et nul n'est égal à Lui».

سورة الإخلاص  
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)

### Dye

Profession de foi, centrée sur le thème de l'unicité de Dieu (la rime en *-ad*, dans le Coran, est généralement réservée à ce thème). Elle est fort présente dans les « graffitis coraniques », et dans les inscriptions (comme celle du Dôme du rocher), même si c'est parfois sous une forme un peu différente. Kropp (2011) a raison de la rapprocher des *talbiya*-s préislamiques, souvent tripartites. La présente sourate est donc une *talbiya* quadripartite (et originellement tripartite si on considère le v. 2 comme une insertion ultérieure : l'idée peut se défendre, mais elle reste hypothétique).

V. 1 : le *qul* est vraisemblablement une addition des éditeurs, dont le rôle est de mettre dans la bouche de Dieu un texte qui est une prière – autrement dit, un texte qui s'adresse à Dieu. La syntaxe du verset pose problème. Si on supprime *huwa* (comme dans certaines traditions), alors on a une phrase nominale ; si on conserve *huwa*, qui fait donc référence à l'objet de cette sourate – Dieu –, on a un problème de congruence entre *allāhu* (défini) et *aḥad* (indéfini). Comparer de ce point de vue v. 2, *allāhu ṣ-ṣamad*. Certaines traditions lisent donc *al-aḥad* ou *al-wāḥid*. Je ne vois pas de raison de les suivre. Il faut donc soit comprendre *huwa llāhu huwa aḥad*, soit faire de *aḥad* un nom propre, autrement dit un calque de l'hébreu *e(h)ḥād* (cf. Deut 6:4) ou de son équivalent araméen (*ḥād*). Le fait que *aḥad* n'ait pas, en principe, le sens de « un, unique » va dans le sens de cette dernière solution.

V. 2 : apposition, et glose, du v. 1. Sur le sens de *ṣamad*, nul besoin d'aller chercher des solutions exotiques. Comprendre *allāhu ṣ-ṣamad* « Allah, le Seigneur », sous-entendu, celui que l'on doit adorer (cf. *al-maṣmūd*, de même racine). Cette interprétation s'accorde parfaitement au contexte.

V. 4 : plusieurs variantes de lecture sont attestées, et le *rasm* est ambigu (il faudrait d'ailleurs aborder les questions relatives à *hamza*, et à la nature même de l'arabe du Coran – très certainement un arabe parlé, sans *i'rāb*, comme le remarque Kropp dans son commentaire).

### Hawting

Although v. 3 is usually seen as a rejection of the claims of Christianity (and clearly could be used for that end), other opponents (Gnostics) could be envisaged. The hapax *al-šamad* in v. 2 has received much attention regarding its etymology and possible meaning, both of which remain debatable. When was the title of this *sūra* (which is not derived from the text itself) first given to it? Implicit in the title (on the basis of other Qur'ānic occurrences of forms of the root *Ḥ-L-Š*) is an opposition to *širk*.

### Imbert

Cette courte sourate est loin d'être la plus représentée en épigraphie coranique ancienne. Toutefois, nous en connaissons deux attestations complètes durant les i<sup>er</sup> et ii<sup>ème</sup> siècles de l'Hégire. L'une d'elles provient de Tell Rāḥiba au nord de la Jordanie: un rocher porte deux sourates entières totalement conformes au *muṣḥaf* et précédées de la *basmla*: il s'agit des sourates *al-Naṣr* et *al-Iḥlāṣ*. Cependant, elles ne se trouvent pas dans le bon ordre par rapport au classement de la vulgate; la sourate *al-Iḥlāṣ* (112) entière (avec l'impératif *qul*) se trouve gravée avant *al-Naṣr* (110).

Ce que nous pouvons dire, à ce stade de nos recherches, c'est que cette sourate a été largement et très librement glosée par les auteurs arabes des graffiti. En voici quelques exemples:

À al-Mṭeirdeh au sud de la Palestine, en 170/786, nous lisons (en respectant les erreurs grammaticales du lapicide): *inna-hu aḥadan, aḥadan šamad, lā wālid wa-lā walad*, "il est un, un et impénétrable, il n'a pas de géniteur ni d'enfant" (cf. Nevo & Koren 2003: 398, ST 649(34)). Nous pouvons nous interroger sur la question du choix du mot *aḥad* (textuellement le chiffre 1) dans le verset coranique, une sorte d'exception grammaticale là où l'on se serait plutôt attendu à trouver la forme participiale *wāḥid*. Le Coran des pierres répond à nos attentes: à Naḡd Ḥarīr en Arabie, nous trouvons la formulation suivante: [*Allāh*] *lā ilāh<sup>a</sup> wāḥid wa-lā ḥafīda lahu*, "Il n'y a pas d'autre divinité, il est seul et sans petit fils" (cf. Grohmann 1962: 143, Z 246). Citons une autre variante: *Allāh lā ilāh<sup>a</sup> illā huwa, wāḥid*, "Dieu, il n'est d'autre divinité que lui, unique" (cf. al-'Uṣṣ 1964: 296, n° 96).

Sur le site du Qā' Banī Murr en Arabie, nous avons relevé une étrange version de ces versets: *Allāh aḥad šamadan (sic) lam yalid wa-lam yūlad kāna awwal kull šay' wa-huwa l-bāqī ḥattā lā yakūn šay' ba'dahu*, "Dieu est un, impénétrable; il n'engendre pas et n'est pas engendré. Il est le commencement de toute chose, celui qui demeure afin qu'il ne se trouve rien après lui." Le degré d'inspiration de la sourate du *muṣḥaf* est d'environ 50% et la partie finale est en totale divergence avec le texte tel qu'il est connu. *Kāna awwal kull šay'* est absolument inconnu du Coran. Quant au nom divin *al-Bāqī*, il est lui aussi non présent sous cette forme dans le Coran; il est en fait extrapolé de Q 55:26: *wa-yabqā waḡh rabbika dū-ḡalāl wa-ikrām*. Ce nom divin consacré par la tradition tardive est pourtant présent dans le Coran des pierres.

### Khalfallah

Si l'on reprend l'expression de Rippin : « *al-Şamad continue de fasciner* », on est en droit d'explorer les raisons de cette « fascination ». Une de ces raisons est, sans doute, la polysémie de ce terme au point qu'al-Rāzī cite dix-huit sens. Le mot a en outre un trait morphologique ambigu que j'appelle, en me référant aux études poétiques de J. Cohen, l'écart morphosémantique, nommé par les rhétoriciens: *qiyām şīgama qāma şīga*. En l'occurrence, le schème *fa'al* désigne ici, non sa propre valeur adjectivale, mais celle d'un participe passif ; *şamad* signerait alors *maşmūd*.

Troisième raison: l'éventuelle influence des sectes juives et chrétiennes. Les *muşabbihā* (entendre : groupes anthropomorphistes) se sont appuyés sur ce verset pour montrer que Dieu est corps. Il serait dès lors intéressant d'explorer les voies par lesquelles cette croyance était arrivée à leurs milieux. Est-elle un résidu des traditions mésopotamiennes et syriaques, étudiées par Sommer, Benjamin D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (New York: Cambridge, 2009).

Il semble cependant que le débat sur le sens du mot a été tranché en faveur d'une perception plus « arabe », c'est-à-dire plus ancrée dans l'univers sémantique des bédouins : *şamad* a été assimilé à un Seigneur tribal auquel l'on s'adresse pour exaucer les vœux et subvenir aux besoins. Il fallait ensuite attendre les générations des théologiens tardifs qui ont donné au terme une signification abstraite englobant les Attributs de Dieu.

Ainsi, je proposerais une lecture plus diachronique de l'interprétation de ce terme afin de mieux voir l'évolution de ses strates herméneutiques.

### Kropp

Structure: the *sūra* can be explained in parallel to pre-Islamic *talbiyas* in their different forms, mostly tri-partite. Another *talbiya* can be discovered in Q 72 and 73. Thus v. 2 appears as a later and explanatory addition to the last word of v. 1 *aḥad* (to which genuine Arabic substitutions exist in the the *qirā'āt*).

*Şamad*: a word has its meaning only in a given language and in a given context; it does not mean what etymology tells us. Thus it is useless to trace back *şamad* in several Semitic languages to Ugaritic (14th c. BC) and find it there to be a divine epitheton.

According to Bible orientated interpreters it means “rock,” as a metaphor for “shelter,” in parallel to numerous Biblical passages where God is *şūr* “rock” for his believers. In fact Arabic *şumda* or similar means an elevated, rocky place, but is not used as a metaphor for “shelter” or similar.

Thus Arabic as represented in *as-sayyid aṣ-şamad* has a good chance to yield the actual context meaning “a chief, lord whose support is looked for,” according to the basic meaning of the Arabic root *Ş-M-D*. The root and the meaning exists in the form of the adjective *şindīd* expressing high grade of quality (*M* is assimilated to the following dental), pl: *şanādīd* “lord, master, chieftain” (Schall 1984–86: 372–373). This explanation gives an Arabic word of lofty style as substitute for rather strange *aḥad*

(Hebrew sounding) or in the other passage *ḥad* (Syriac) “the only one” (conjecture for Q 72, 73), and seemingly does not intend a parallel to the rock-metaphor of the Bible.

*Lam yalid wa-lam yūlad*: Q has quite a number of *figurae etymologicae* in form of *per merismum*: for describing a totality, a comprehensive unity of qualities, actions etc. the two extreme borders are expressed. The formula is not to be understood literally in its two parts, but only by summing up the two in one general meaning. This literary device – often idiomatic and typical for a given language – should be recognised and respected, even when translating a “holy text.” The general tendency of theological commentators and translators “*in via telogizzante*” is to ignore this and to find peculiar theological meanings in both of the two parts. *Lam yalid wa-lam yūlad* means: “God has absolutely nothing to do with the action of generation.” There is no reflection about one who begets and one who is begotten.

Linguistic addendum v. 4: careful analysis of v. 4 gives evidence that the language meant by the original writing had no *i’rāb* and probably was of the analytic “neo-Arabic” type.

### Pregill

Is this incongruously attributed to the Meccan period? Once again pedagogical experience underscores an obvious problem: students often point out the anomaly of calling this an early Meccan *sūra*, since a condemnation of orthodox Christology is presumably out of place in that context. But note that according to the traditional scheme of the order of revelations, this precedes Q 53, in which we find a distinctive polemic against the worship of the Daughters.

Neuwirth’s extensive research on the echoes of the Psalter in the Qur’ān is once again pertinent. Her most comprehensive statement is “Qur’ānic Readings of the Psalms” (2009), in which she convincingly distinguishes between different modalities of Qur’ānic engagement with psalmic texts. The *sūra* under consideration here is her most compelling example of this phenomenon (on which see now Neuwirth 2010: 761–67 as well): it echoes both the Jewish *shma’* (*shēma yiśrā’ēl YHWH ʔlohēnū YHWH eḥād*, Deut 6:4), the direct impact of which is perceptible in the *Ungrammatikalität* of the Qur’ānic formula *huwa Allāhu aḥadun*, and the Nicene Creed, which it both reflects and rejects with its anti-Trinitarian assertion *lam yalad wa-lam yūlad*. Here the Qur’ān demonstrates its intimate familiarity with the verbatim texts of older monotheistic tradition in a very conspicuous way.

If Q 113–114 are later additions to the canon, as has often been asserted (even in the tradition itself), and this *sūra* was in fact originally the concluding passage in the canonical scripture, then a striking parallelism with the opening passage, Q 1, becomes evident. Q 1 begins by invoking what seems to be an older name for God familiar from Yemenite monotheism in particular, *Raḥmān*, which is then glossed as *raḥīm*, merciful (see my comments on QS 1). Here, two new appellations are introduced at the very end of the canon: *aḥad*, the One, and *ṣamad*. The latter is a *hapax legomenon*, and is possibly derived from yet another ancient Arabian name

for God, *Şamdān* – the Eternal? – which in form obviously parallels *Raḥmān*, and may likewise have been deliberately invoked to assert continuity with older traditions of vernacular or provincial monotheism in Arabia familiar to the Qur’ān’s audience. The function of Q 1 and 112 together as the original bookends to the scripture has not generally been appreciated. Should we call Q 112 the *Ḥārīġa* or the *Ḥātima*?

### Reynolds

In his, “Some Minor Problems in the Qur’ān,” (1953: 67–84), Franz Rosenthal studies 46 translations of the term *şamad*, a large number of Arabic texts which employ this term, and the relationship of this Arabic *şamad* to other Semitic terms which share the same root. It is hard to imagine that we could be more thorough or careful in our research on this term. Similarly a number of scholars have tried to understand the peculiar lexeme *aḥad* (in v. 1), or have tried to find meaning in the Qur’ān’s use of this term as opposed to *wāḥid*. Yet I wonder if these two terms (like the name ‘*Īsā*) have led scholars on a wild goose chase. Could it be that the Qur’ān is so intent on preserving its rhyme that it is willing to create new lexemes for that purpose, and that purpose alone? (Incidentally, and interestingly, the rhyme here works only without the *i’rāb*).

### Tengour

Composée de quatre versets, la sourate cent-douzième est considérée aussi bien par la tradition musulmane que par l’orientalisme comme étant mecquoise. Son thème est celui de la Profession de foi de manière sincère. Le nom verbal *’iḥlāş* (racine *Ḥ-L-Ş*) est construit à partir du verbe à la quatrième forme *’aḥlaşa/yuḥlişu* qui signifie être sincère. Ici la profession de foi concerne directement l’unicité d’*Allāh* (v. 1) et l’impossibilité qu’Il engendre ou qu’Il ait été engendré (v. 3). Ce thème fait son apparition vers le milieu de la période mecquoise, à une date incertaine que l’on pourrait néanmoins tenter de retrouver en mettant en chronologie ce passage avec ceux des sourates Q 6:101 ; Q 37:152 et Q 72:3, dans lesquels l’idée qu’*Allāh* ait engendré quoi que ce soit est également rejetée. Les passages Q 6:101 et Q 72:3 sont toutefois les seuls passages coraniques où, en raison de la présence du mot *şāḥiba*, compagne, il est clairement question d’une fonction procréatrice du dieu coranique.

Dans d’autres passages, il s’agit plutôt de rejeter l’idée d’une fonction adoptante d’*Allāh*. Ce sont ceux où il est dit à travers l’expression coranique *’ittaḥaḍa waladan* avec les variantes *mā ttaḥaḍa waladan* (ou *min waladin*), *lam yattaḥiḍ waladan*, *mā kāna ’an yattaḥiḍa waladan*, *law ’arāda ’an yattaḥiḍa waladan*, que le dieu coranique prend ou ne prend pas pour Lui des enfants. Ces passages sont les suivants : Q 2:116; 10:68; 17:111; 18:4; 19:35, 88, 91–92; 21:26; 23:91; 25:2; 39:4.

S’agissant des passages de Q 19:35, 88, 91–92, c’est l’idée qu’*Allāh* ait pu prendre pour lui un « fils divin » qui est rejetée.

La parenté avec les Protecteurs de surnature, les *Rabb(s)*, ne faisait à l'évidence pas partie des croyances tribales. Celle-ci était nécessaire seulement aux alliances, *wala'*, entre hommes de tribus. En s'attribuant des fonctions bibliques, le dieu prôné par Muḥammad devient un dieu Créateur et Résurrecteur, mais il continue d'être pour les hommes entrés dans son alliance un Protecteur qui en aucun cas ne se mélangera avec les hommes qu'Il a pour fonction de protéger.

### Tesei

I would like to make a general commentary addressing the whole selection of the last ten passages. Many participants have pointed out the presence of hapaxes in passages 41–50. I would like to raise the question about the unusually high concentration of hapaxes in these passages. This phenomenon quite systematically occurs in most “short *sūras*” (I deliberately avoid to speak about Meccan, or first Meccan *sūras*). The concentration of hapaxes and rare expressions in these *sūras* is quite astonishing, given the reduced amount of verses in which they occur. In statistical terms, one would rather expect that *sūras* composed by so few words contained more common than uncommon terms. In general, I have the impression that the vocabulary used by the author(s) of “short *sūras*” is less homogeneous than that used for the redaction of “long *sūras*.” I also have the impression that we are in presence a different linguistic register.

### Zellentin

The verse is rightfully understood by Neuwirth as engaging both the *Sh'ma Yisrael*, the Biblical (see esp. Deut 6:4) and rabbinic declaration of God's oneness, and the Nicene Creed, the Christian declaration of God's triune nature (2010:761–4). Moreover, Neuwirth rightly holds that the Qur'ān's peculiar use of the rare grammatical form *aḥad* must surely be heard in the context of the cognate word in the Sh'ma in the Bible's Hebrew (*'hd*, which is equally preserved in the Aramaic translation of the Sh'ma in Targum Onkelos, as *hd*, and in the Syriac Peshitta, equally as *hd*). Yet it is again the *Clementine Homilies* which show us how the Qur'ān's audience may have been prepared for the Qur'ān's integration of Jewish and Christian faith. In effect, the *Clementine Homilies* emphatically and repeatedly quote the Sh'ma, along with cognate verses:

“As I live, says the Lord, there is no other God but me. I am the first, I am after this; except me there is no God” (see Is 44:6, 45:21, and 49:18). And again: “You shall fear the Lord your God, and Him only shall you serve” (see Deut 6:13). And again: “Hear, O Israel, the Lord your God is one Lord” (see Deut 6:4, CH 16:7).”

The *Clementine Homilies*, like the Qur'ān, combine their emphasis on the Sh'ma with a clear reaction to the Nicene Creed. They portray Jesus as not divine, yet as the son of God in the following words: “It is the peculiarity of the Father not to have been begotten, but of the son to have been begotten; but what is begotten cannot be com-

pared with that which is unbegotten or self-begotten” (*Clementine Homilies* 15:16, see already my comments on QS 35). The language evokes and rejects the Nicene formula, but likewise emphasizes sonship. (The “Aryan controversy,” of course, is hardly pertinent in the seventh century, and even before that, at least in the way that has been transmitted, at least partially a fabrication of Athanasius and his acolytes.) The dual emphasis on the Sh’ma and on Jesus’ lack of divinity in the *Clementine Homilies* constitutes the background against which the Qur’ānic passage at hand resounds most fully: it points to the dialogue with a community that combined their belief in non-Trinitarian Biblical monotheism with the belief that the non-divine Jesus is omniscient and the son of God. This is certainly not the position for Christians, for whom Jesus *is* God; it is rather the position of the audience leaning towards the Judaeo-Christian tradition for which the Son is not himself divine in the first place.