

IDA ZILIO–GRANDI\*

## RÉFLEXIONS SUR LA RAḤMA DANS LA TRADITION RELIGIEUSE ISLAMIQUE

RÉSUMÉ : Cet essai traite de la « miséricorde » ou *raḥma*, non pas comme une caractéristique de la divinité, mais plutôt comme l'élément fondateur des relations que le bon musulman doit entretenir avec son prochain. En partant des récurrences de la racine *r-h-m* dans le Coran, on observe que la miséricorde mutuelle désigne, d'un côté, les relations familiales (cfr. *raḥīm*), notamment entre les parents et les enfants, et entre les époux (respectivement *Coran* 17,24 et 30,21), et d'un autre côté elle s'applique aux croyants, musulmans et chrétiens, de la même manière (respectivement *Coran* 90,17 et 57,27), en se présentant ainsi comme un élément commun entre des fidèles de religions différentes. Cette recherche entend dégager les particularités de la *raḥma* dans le contexte de la prédication islamique, en s'appuyant sur la Tradition (principalement les Six Livres mais aussi, par exemple, une œuvre de Ibn Ṭulūn al-Ṣāliḥī, m. 953/1546, consacrée uniquement à la *raḥma*) et sur certains commentaires sunnites importants, en particulier de l'époque classique.

### *Remarques préliminaires*

*Raḥma*, terme qui a plus de cent occurrences dans le Coran<sup>1</sup>, caractérise, plus fortement encore que l'amour (*ḥubb*, *wudd* et leurs dérivés), la relation qui unit le

---

\* Ida Zilio–Grandi, professeure associée de Langue et littérature arabes à l'Université de Ca' Foscari, s'occupe surtout d'études coraniques et des sources de l'Islam. Parmi ses principales publications sur ces thèmes figurent *Il Corano e il male* (Einaudi, Torino 2002), *Una corrispondenza islamo–cristiana sull'origine divina dell'Islam* (texte arabe de S. Khalil Samir, Zamorani, Torino 2004), l'édition italienne du *Dictionnaire du Coran* de M.A. Amir–Moezzi (Mondadori, Milano 2007), la traduction complète du Coran (et les notes des sourates 23–45 ; sous la direction de A. Ventura, Mondadori, Milano 2010), ainsi que *Il Viaggio notturno e l'ascensione del Profeta nel racconto di Ibn 'Abbās* (Einaudi, Torino 2010). Elle s'est consacrée, plus récemment, à une recherche sur l'éthique de la vertu selon les sources islamiques. À signaler, dans ce domaine : “The gratitude of man and the gratitude of God. Notes on *ṣukr* in traditional Islamic thought”, *ISCH* 38 (2012) 45–61; “Return, repentance, amendment, reform, reconversion. A contribution to the study of *tawba* in the context of Islamic ethics”, *ISCH* 39 (2013) 71–91; “*Ḥalīm*, a Name of God and a virtue of man. A contribution to the study of Islamic ethics based on the traditional sources”, *Studia Islamica* 110/1 (2015) 81–100.

<sup>1</sup> 117 fois au total, selon E.M. Badawi, M. Abdel Haleem, *Dictionary of Qur'anic Usage*, désormais = *DQU*, s.v. *r-h-m* ([www.brillonline.com](http://www.brillonline.com)); 114 fois selon D. Gimaret, *Raḥma*, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, désormais = *EP* ([www.brillonline.com](http://www.brillonline.com)). Seulement 79 fois selon le *Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*, [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com).

créateur au monde : il présuppose, en effet, l'infériorité de son objet, alors que l'amour se fonde sur la réciprocité de la relation<sup>2</sup>. C'est à la *raḥma* que se réfèrent les noms divins de *al-Raḥmān* et *al-Raḥīm*<sup>3</sup>, qui occupent la deuxième et troisième place après *Allāh* dans les listes traditionnelles des « plus beaux Noms ». Ces deux noms ont un poids considérable dans la liturgie, puisqu'ils figurent dans la formule d'invocation dite *basmala* ou *tasmiya*.

L'excellence de la *raḥma*, parmi les attributs de la divinité, est également assurée par la remarquable affirmation coranique, contenue – et réitérée – dans la sourate des Troupeaux (*Coran* 6,12 et 54), selon laquelle Dieu a prescrit (*kataba*) la *raḥma* à lui-même : il aurait donc déclaré par écrit que sa miséricorde envers les créatures l'emporte sur sa colère (“*inna raḥmatī sabaqat ḡaḍabī*”), comme l'enseigne le Prophète<sup>4</sup> ; il l'aurait promis (*wa'ada*)<sup>5</sup> ; et il se serait imposé l'obligation (*iḡāb*) de la faveur et de la générosité (*faḍl, karam*) envers les pénitents<sup>6</sup>.

Le terme de *raḥma* se traduit en français par « clémence » – terme plutôt adéquat en tant que lié à l'inclination physique ou allégorique (donc au sens à la fois d'inflexion et de penchant) – mais surtout par « miséricorde », au sens étymologique du terme, où le malheur des autres touche notre cœur. « Pitié » en est une autre traduction courante ; sémantiquement complexe, cette notion remonte au latin *pietas*, comme le

<sup>2</sup> Comme l'observe D. Rahbar, *God of Justice. A study in the ethical doctrines of the Qur'ān*, Brill, Leiden 1960, notamment pp. 158–171 (pour *raḥma*) et 172–175 (pour *ḥubb* et *wudd*).

<sup>3</sup> Le second terme aussi n'est attesté par le Coran qu'en référence à Dieu (*DQU* : 115 fois ; [www.al-tafsir.com](http://www.al-tafsir.com) : 95 fois ; auxquelles s'ajoutent les 113 occurrences de la *basmala*). Pour ce qui est des différentes discussions d'école sur l'application des deux Noms (*al-Raḥīm* pour toutes les créatures, *al-Raḥmān* seulement pour les croyants ; tous les deux opèrent dans ce monde, mais le premier seulement dans l'au-delà ; le premier n'appartient qu'à Dieu, le second peut s'étendre à d'autres, etc.), voir surtout D.C. Peterson, “Mercy”, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor : J. Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC, désormais = *EQ* ([www.brillonline.com](http://www.brillonline.com)). Pour leur sens théologique et les rapports entre eux, dans le *kalām* aussi, je rappelle au moins la contribution de G.C. Anawati, « Rahman et Rahim dans les *Lawami' al-bayyinat* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī », in M.E. Marmura, *Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 63–77 ; ainsi que l'enquête historico-philologique de J. Jomier : “The divine name ‘al-Raḥmān’ in the Qur'ān”, in A. Rippin (ed.), *The Qur'ān. Style and content*, Aldershot 2001, pp. 197–212 (éd. or. « Le nom divin ‘al-Raḥmān’ dans le Coran », in *Mélanges Louis Massignon*, Damas 1957, vol. II, pp. 361–81) ; et « La miséricorde de Dieu et ses dons selon Fakhr al-Dīn al-Rāzī », in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 49/2 (1975), 707–726.

<sup>4</sup> Récit *qudsī* très répandu (par ex. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-tawḥīd*, n. 6879) transmis sur l'autorité de Abū Hurayra (m. env. 58/678), repris aussi par Ibn al-'Arabī (m. 638/1240) dans *La niche des lumières* (cfr. *Divine Sayings. The 101 Hadith Qudsi*, Arabic text and English translation S. Hirtenstein & M. Notcutt, Anqa Publishing, Oxford 2003, p. 42, n. 47). Sur les différentes explications proposées par l'exégèse traditionnelle, voir notamment al-Ṭabarī (m. 310/923), *Ḡāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, sur *Coran* 6,12. Ici et par la suite, pour les citations tirées des commentaires coraniques, cfr. le site déjà mentionné [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com). En revanche, pour les matériaux traditionalistes cfr. <http://library.islamweb.net>.

<sup>5</sup> Par ex. al-Qurṭubī (m. 567/1172), *Ḡāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, à propos de *Coran* 6,12.

<sup>6</sup> Cfr. par ex. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209), *Mafātīḥ al-ḡayb*, toujours sur *Coran* 6,12.

mot « piété », qui indique à l'origine le respect pour les choses sacrées. Ces traductions, bien qu'attestées, peuvent induire en erreur car elles font penser au pardon et à la modération d'une punition, et par conséquent, à un péché, une offense ou, de toutes façons, à un mal préexistant<sup>7</sup>. La « compassion » s'en éloigne aussi d'une certaine manière, car, même si elle se situe à un rang plus élevé que la commisération, elle indique l'implication personnelle et concrète dans une souffrance (cfr. le latin *compassio* et le grec *συμπάθεια*), idée inacceptable du fait de la conception islamique de la divinité. En revanche, *raḥma*, dans le *Coran* et dans la littérature arabo-islamique postérieure, peut aussi exclure toutes ces implications et signifier une tendresse générale et indéterminée envers les autres (synonyme de *riqqa* et de *ta'atṭuf*)<sup>8</sup>, une bénignité ou bienveillance inconditionnelles<sup>9</sup> (synonyme de *ra'fa*)<sup>10</sup>, et même le bénéfice, la faveur, l'acte libre de charité (synonyme de *ni'ma* et de *fadl*)<sup>11</sup>. Ainsi rappelle-t-elle le sentiment qui unit les êtres du même sang, en particulier la mère à l'enfant (cfr. *raḥim* ou *riḥm*)<sup>12</sup>.

On peut observer cette extension sémantique dans l'œuvre que Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) consacra aux Noms, le *Maqṣad al-asnā*, dans la section réservée à *Raḥmān* et *Raḥīm*<sup>13</sup>. Ici, la *raḥma* est entendue comme l'intervention divine bienveillante sur le monde ; elle est en effet définie comme « Volonté de bien » (*irādat al-ḥayr*), à l'opposé de la Colère (*ḡaḍab*) qui est « Volonté de mal » (*irādat al-šarr*). Toutefois – observe encore al-Ġazālī – la *raḥma* peut aussi se déployer dans

<sup>7</sup> Peterson, “Mercy”, *EQ*, explique justement la *raḥma* comme la “forbearance from inflicting harmful punishment on an adversary or offender; disposition to exercise compassion or forgiveness” et la reporte à la racine *ḡ-f-r*.

<sup>8</sup> C'est la seule signification de *raḥma* selon le *Sihāḥ fī al-luḡa* de al-Ġawharī (m. ca. 398/1007–8), et la première selon le *Lisān al-'Arab* de Ibn Manẓūr (m. 630/1311–2) ; cfr. tous deux s.v. *r-ḥ-m* (cfr. [www.baheth.info](http://www.baheth.info)). M.L. Fitzgerald, *Praise the Name of the Lord. Meditations on the Most Beautiful Names of God*, PISAI, Roma 2015, p. 62, a récemment observé que “*raḥma* does not really mean ‘mercy’ but rather ‘tenderness’, ‘kindness’”.

<sup>9</sup> Songer au à *Coran* 3,74 : « Dieu distingue (*yaḥtaṣṣu*) avec sa *raḥma* celui qu'Il veut ».

<sup>10</sup> Gimaret, *Raḥma*, toujours sur la base des œuvres lexicographiques.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Sur le lien sémantique entre *raḥma* et *raḥim* ou « utérus », voir aussi par la suite. Sur la réflexion du *taṣawwuf* à ce propos, je renvoie en particulier à M.M. Dakake, *Walking upon the Path of God like men? Women and the Feminine in the Islamic Mystical Tradition*, in J.-L. Michon, R. Gaetani (ed.), *Sufism. Love and Wisdom*, World Wisdom Publishing, Bloomington (Indiana) 2006 (partiellement disponible dans [www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx)), pp. 131–151, surtout 132–133. Pour une application dans un esprit féministe, je signale le récent N. Seker, “*Raḥma und raḥim. Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs*”, in M. Khorchide, M. Karimi, K. von Stosch (ed.), *Theologie der Barmherzigkeit?*, Waxman, Münster 2014, pp. 117–131.

<sup>13</sup> Cfr. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Al-Maṣṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, ed. F.A. Shehadi, Dar El-Mashreq, Beyrouth 1971, pp. 65–70 (trad. D.B. Burrell, N. Daher, *Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God. Al-Maṣṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1992). Au sein de l'entrée consacrée à ces deux Noms (pp. 67–68), paraît une « admonition » ou *tanbīh* où l'auteur prend en examen la reproduction humaine de cet attribut divin.

le mal, si ce dernier entraîne un bien avec lui<sup>14</sup>. En guise d'explication, l'illustre théologien n'hésite pas à « assimiler le créateur à la créature »<sup>15</sup>; il compare Dieu au père intelligent qui, afin d'assurer à son fils la guérison, ne se laisse pas dévier par la tendresse (*riqqa*) comme le ferait une mère et l'oblige à subir les ventouses de la saignée<sup>16</sup>. De manière analogue, le mal peut se dire *rahma* s'il prévient un plus grand mal, comme l'amputation d'un membre en cas de gangrène<sup>17</sup>.

Le remarquable ouvrage de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) sur les Noms, *Le livre des preuves éclatantes*<sup>18</sup>, qui souligne la coïncidence possible entre miséricorde et bénéfice, ou *ni'ma*, est également très intéressant à ce sujet. L'auteur écrit effectivement :

*Rahma* évoque la Volonté d'apporter le bien (*irādat ṭṣāl al-ḥayr*) à celui qui ne l'a pas encore reçu. Et il faudrait noter ici un élément : cette affirmation pourrait faire penser qu'il n'y a pas de différence entre miséricorde et bénéfice, mais il n'en est pas ainsi, car c'est comme si la *rahma* était destinée (*maḥṣūṣa*) à éloigner (cfr. *bu'd*) l'adversité. Certes, si Dieu réserve à quelqu'un un bénéfice, ceci comporte aussi, nécessairement, la dissolution de l'adversité subie antérieurement, donc il s'agit de *rahma*, dans la mesure où il comporte l'éloignement du mal<sup>19</sup>.

Dans le Coran, l'entrée *rahma* est toujours attribuée à Dieu<sup>20</sup>, à l'exception de trois versets seulement où elle est attribuée à l'homme doté d'un bon caractère et/ou d'un comportement vertueux. Chacun de ces versets présente la miséricorde sous une modalité différente : dans la sourate du Voyage nocturne, elle concerne les parents (*Coran* 17,24), dans la sourate des Romains, la relation du couple (30,21), et dans la sourate du Fer, elle désigne un trait particulier des chrétiens (57,27).

Dans le but d'éclairer cette composante de la morale islamique, qui est importante du fait qu'elle représente un grand moment d'union entre l'éthique de Dieu et celle de l'homme<sup>21</sup> et, au sein des paroles mêmes du Livre, entre les différentes voies

<sup>14</sup> Donc le mal ne fait pas l'objet d'un décret en tant que tel (*li-nafsi-hi*) comme c'est le cas, au contraire, pour le bien, mais seulement par hasard et *sub condicione*. Cfr. *Maqṣad*, p. 67.

<sup>15</sup> L'auteur consacre un long traité (*Maqṣad*, pp. 42–59) au perfectionnement et à l'obtention du bonheur « *fī al-taḥalluq bi-aḥlāq Allāh* ». Pour la traduction de cette dernière expression (“becoming perfect through God's perfections”), cfr. W.C. Chittick, “Worship”, in T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press 2008, pp. 218–236 (chap. 11), surtout p. 235, note 9.

<sup>16</sup> *Maqṣad*, p. 68.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb lawāmi' al-bayyināt, šarḥ asmā' Allāh ta'ālā wa al-ṣifāt*, Al-maṭba'a al-šarafīyya, Le Caire 1323, pp. 114–130; trad. M. Gloton, *Le livre des preuves éclatantes sur les noms et les qualités*, Albouraq, Paris 2000 (éd. Dervy-Livres in 2 voll. 1986 et 1988), pp. 288–313.

<sup>19</sup> Cfr. *Lawāmi'*, 118 ; *Le livre des preuves éclatantes*, p. 293.

<sup>20</sup> Comme le synonyme *ruḥm*, dans sa seule occurrence (*Coran* 18,81).

<sup>21</sup> T. Isutzu, *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*, McGill-Queen University Press, Montreal & Kinston – London – Ithaca 2002, p. 19.

religieuses – notamment l’Islam et le Christianisme, – cet essai<sup>22</sup> focalise son attention sur les cas qui viennent d’être signalés, en illustrant les principales propositions exégétiques qui lui sont relatives<sup>23</sup>. Pour des raisons de brièveté, cette recherche est circonscrite au milieu sunnite et principalement à la période classique.

### *La raḥma pour les parents*

Nous commençons par l’occurrence de la *raḥma* dans la sourate du Voyage nocturne. Nous sommes dans un contexte de comportement charitable envers les parents âgés : dans le verset précédant celui dont nous nous occupons à présent, le fidèle a été appelé à exercer la bonté (*iḥsān*), à ne pas manifester d’impatience ou de mesquinerie, mais à tenir des propos emplis de générosité, c’est-à-dire de *karam* (cfr. “*qawl karīm*”). Et voici comment se poursuit ce commandement :

Incline vers eux l’aile de l’humilité (*dull*) qui vient de la miséricorde (*min al-raḥma*) et dis : – Mon Seigneur ! Sois miséricordieux envers eux (*irḥam-humā*), comme ils l’ont été envers moi, lorsqu’ils m’ont élevé quand j’étais un enfant (*Coran* 17,24)<sup>24</sup>.

Selon ce passage, l’humilité ou *dull* dérive de la miséricorde, ou en est une partie (voir l’emploi de *min*) ; par voie de conséquence, les commentateurs sont induits à considérer l’humilité comme une composante de la *raḥma* humaine, à superposer les deux concepts et, enfin, à mélanger les contenus des deux termes. C’est ce que fait aussi Muḥammad ibn Ġarīr al-Ṭabarī (m. 310/923)<sup>25</sup>.

Se déclarant dans la ligne de la plupart de ses contemporains, al-Ṭabarī explique que le bon musulman n’oppose aucune résistance à la volonté et aux désirs de ses pa-

<sup>22</sup> Qui s’inscrit dans une recherche en cours, consacrée à l’éthique religieuse islamique. Je me permets de signaler quelques travaux antérieurs, dans le même contexte : “The gratitude of man and the gratitude of God. Notes on *ṣukr* in traditional Islamic thought”, *Islamochristiana* 38 (2012) 45–61; “Return, repentance, amendment, reform, reconversion. A contribution to the study of *tawba* in the context of Islamic ethics”, *Islamochristiana* 39 (2013) 71–91; “*Ḥalīm*, a Name of God and a virtue of man. A contribution to the study of Islamic ethics based on the traditional sources”, *Studia Islamica* 110/1 (2015) 81–100; “Islamica moralia: appunti sulla gentilezza o *rifq*, Studi in onore di Carmela Baffioni”, in *Studi Magrebini*, n.s., Università degli Studi di Napoli L’Orientale, sous presse; “La pace nel Corano. Appunti di lavoro”, *Italia Franceseana*, 90/3 (2015), sous presse; “Dalla tenda di Abramo alle dimore dei credenti: la sacralità dell’ospite nella tradizione islamica”, Actes du colloque international *La valenza teologico-politica del Tempio*, numéro spécial de la revue *Politica e Religione: Annuario di Teologia politica*, Morcelliana, Brescia 2015, sous presse; “Il silenzio e le buone consuetudini della lingua: un contributo allo studio dell’etica islamica”, *Annali di Ca’ Foscari*, s. or., 52 (2016), sous presse.

<sup>23</sup> Je signale que les commentateurs ne prêtent pas une attention particulière aux récurrences des expressions « le plus clément des miséricordieux », *arḥam al-raḥīmīn* (*Coran* 7,151 ; 12,64 et 92 ; 21,83) et « le meilleur des miséricordieux », *ḥayr al-raḥīmīn* (23,109 et 118), qui sous-entendent aussi une participation des créatures à la miséricorde divine.

<sup>24</sup> À partir d’ici, nous nous référons à la traduction de Denise Masson (Gallimard, Paris 1967), avec parfois de négligeables variations.

<sup>25</sup> *Ġāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, sur *Coran* 17,24.

rents, à condition que cela ne comporte pas de désobéissance à Dieu (*ma'siyya*). L'appartenance, ainsi que la conformité de cette bienveillance filiale est attribuée à Dieu : c'est « son enseignement » (cfr. *ta'līm Allāh*) et « sa façon d'agir » (*adabu-hu*), comme le dit un docte de la génération des Successeurs, Qatāda ibn Di'āma (m. 117/735 environ). Al-Ṭabarī lui-même rappelle le moment où le Prophète, d'une voix et avec des gestes empreints de colère, agita le spectre du châtement de l'enfer devant ceux qui, ayant la chance de ne pas être orphelins, n'honoraient pas leurs parents<sup>26</sup>. Puis il analyse dans le même verset le précepte de la prière en faveur des parents, fondé sur l'argument légal de la réciprocité<sup>27</sup> : « Seigneur, sois clément (*irḥam*) envers eux comme ils le sont envers moi [...] »<sup>28</sup>.

À ce point, al-Ṭabarī introduit une clause conditionnelle : il ne faut pas entendre ce verset à la lettre, mais il faut le soumettre à une restriction (*taḥṣīṣ*), c'est-à-dire qu'il ne faut pas demander à Dieu la *raḥma* pour tous les parents, mais seulement pour les parents croyants (*mu'minūn*). Il aborde ensuite un autre lieu commun de l'exégèse de ce verset, à savoir qu'il a été abrogé<sup>29</sup> par la sourate de la Conversion où il est dit qu'« il n'appartient ni au Prophète, ni aux croyants, d'implorer le pardon de Dieu (*yastagfirū*) pour les polythéistes – fussent-ils leurs proches [...] »<sup>30</sup>.

Quelques siècles plus tard, al-Zamaḥṣārī (m. 538/1144)<sup>31</sup> cite aussi l'hypothèse de l'abrogation (*nash*), ainsi que celle de la restriction (*taḥṣīṣ*), pour ce qui est de la foi des parents, mais avec toutefois moins de dureté : si les parents sont impies – écrit-il – il faudra assurément subordonner la demande de miséricorde à leur foi, mais aussi prier Dieu afin qu'il les guide vers la conversion (cfr. *hidāya, iršād*)<sup>32</sup>. Et contrairement à al-Ṭabarī, qui articule son discours autour de l'obéissance et de la *pietas* (*tā'a, birr*), al-Zamaḥṣārī insiste sur la tendresse affectueuse (*'aṭf*) suscitée par ces pères et ces mères qui ont besoin, aujourd'hui, de ceux qui, hier, avaient besoin d'eux. Donc il en appelle amplement à la Tradition du Prophète<sup>33</sup>, et voit dans la *raḥma* humaine une compensation impossible à opérer. Voici quelques récits, dans l'ordre proposé par l'auteur :

<sup>26</sup> Cfr. Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (m. 261/875), *Saḥīḥ, kitāb al-birr wa al-ṣila wa al-ādāb*, n. 4634, et Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894), *Al-'iyyāl, kitāb al-yatāmā*, n. 599.

<sup>27</sup> Argument particulièrement fréquent et efficace dans le *Coran*. Voir R.W. Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an. God's Arguments*, Routledge Curzon, London & New York, 2<sup>nd</sup> ed. London 2014 (ed. or. 2004), notamment pp. 84–88.

<sup>28</sup> *Ĝāmi'*, toujours à propos de 17,24.

<sup>29</sup> Songer à la doctrine dite « *al-nāsiḥ wa al-mansūḥ* », attestée dans les domaines de l'exégèse coranique, de la Tradition et du droit, et fondée sur la possibilité de comparer les passages coraniques entre eux, ainsi qu'un *ḥadīṭ* avec un autre.

<sup>30</sup> *Ĝāmi'*, encore sur *Coran* 17,24.

<sup>31</sup> *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl*, sur *Coran* 17,24.

<sup>32</sup> Molto simile al-Rāzī, *Mafāṭīḥ*, toujours sur *Coran* 17,24.

<sup>33</sup> Je signale que de nombreux dits du Prophète sur la relation entre les parents et les enfants, recueillis par le chercheur égyptien 'Abd al-Ḥamīd Kišk (m. 2010) et traduits en italien sous le titre *La benevolenza dei genitori e i diritti dei figli*, sont disponibles sur le site <http://www.slideshare.net/MuhammadHaqq/la-benevolenza-verso-i-genitori-e-i-diritti-dei-figli>.

Un homme dit à l'Envoyé de Dieu : – Mes parents sont tellement âgés que j'ai dû m'occuper d'eux comme ils l'ont fait pour moi dans mon enfance. Ai-je accompli mon devoir envers eux (*hal qaḍaytu–humā*) ? Non, – répondit-il – parce qu'eux l'ont fait dans l'espérance que tu vives, tandis que toi tu l'as fait dans l'attente qu'ils meurent.

Un homme se plaignit auprès de l'Envoyé de Dieu car son père lui avait pris de l'argent. Il le fit appeler et il vit arriver un vieil homme qui s'appuyait sur une canne. Il l'interrogea et ce dernier lui dit : – Lui était faible, et moi j'étais fort, lui avait besoin de tout, et moi de rien, et je n'ai jamais lésiné sur mes biens pour lui. Aujourd'hui où c'est moi qui suis faible et lui qui est fort, qui ai besoin de tout et lui de rien, il est avare à mon égard. Le Prophète pleura et dit : – Il n'y a point de pierre, il n'y a point de motte de terre qui ne pleure à ces mots. Puis il se tourna vers le fils et s'exclama : – Toi et ton argent appartenez à ton père. [Et il répéta] – Toi et ton argent appartenez à ton père.

Un autre se plaignit auprès de lui du mauvais caractère de sa mère. Il lui demanda : – Était-elle méchante les neuf mois où elle t'a porté en son sein ? L'homme répondit : – Elle a mauvais caractère. Il demanda : – Était-elle ainsi les deux années où elle t'a allaité ? L'homme répéta : – Elle a mauvais caractère. Il demanda : – Était-elle ainsi lorsqu'elle veillait sur toi et lorsqu'elle avait soif, pendant la journée ? Et l'homme répondit : – Je l'en ai récompensée (*qad ḡāzaytu–hā*). – Qu'as-tu fait ? – Je l'ai emmenée en pèlerinage sur mes épaules. – Tu ne l'en aurais pas récompensée, même si tu l'y avais emmenée en courant, dit le Prophète<sup>34</sup>.

Pour Faḥr al–Dīn al–Rāzī, le verset en examen est un précepte sur la subsistance généreuse des parents. Il en arrive à cette conviction en réfléchissant sur la métaphore de l'aile – « incline vers eux l'aile de l'humilité [...] » – et en observant le fait que les oiseaux gardent les ailes baissées non seulement lorsque, avec modestie (*tawādu'*), ils renoncent aux vols en altitude, mais aussi lorsqu'ils serrent contre eux leurs petits pour les nourrir<sup>35</sup>. Puis, venant ensuite à la prière pour les parents, il enseigne que le bon musulman s'y emploiera avec la plus haute fréquence, car il est vrai que le verset parle d'une seule invocation – « dis : – Mon Seigneur ! Sois miséricordieux [...] » – et que, si l'on s'en tient à la lettre, on n'exige aucune réitération, mais ceci ne peut tromper le croyant avisé. Lorsque quelqu'un demanda au célèbre traditionniste de Kufa Sufyān ibn 'Uyayna (m. 196/811) combien de fois un homme devait invoquer la miséricorde de Dieu pour ses propres parents – « une fois par jour ? une fois par mois ? une fois par an ? » – le vieux docte répondit : « Nous espérons que cet homme sera récompensé s'il invoque Dieu pour eux après l'avoir invoqué pour le Prophète dans la prière canonique »<sup>36</sup>.

Al–Rāzī, qui fit appel à la raison et réfléchit, comme toujours, au-delà du sens manifeste du Livre, souligne que l'enseignement divin sur la *pietas* filiale comprend

<sup>34</sup> Encore *Kaššāf*, sur Coran 17,24. Une variante dans le commentaire de Ibn Kaṭīr (m.774/1373), *Tafsīr al–Qur'ān al–karīm*, toujours sur Coran 17,24 : « Un individu faisait la circumambulation autour de la *ka'ba* en portant sa mère sur les épaules et il demanda au Prophète : – Ai-je accompli mon devoir à son égard ? – Non, répondit-il, par aucun de tes halètements ». Sur le respect de la figure maternelle, voir aussi plus loin.

<sup>35</sup> Al–Rāzī, *Mafāṭīḥ*, toujours sur Coran 17,24.

<sup>36</sup> En arabe : « *idā da'ā fī awāḥīr al–tašahhudāt* ».

aussi bien les bonnes paroles à prononcer (cfr. *qawl karīm*, *Coran* 17,23) que les bonnes actions à accomplir pour les parents. Le Coran demande en effet de prier Dieu afin qu'il leur donne la *raḥma*, et ce terme « inclut toutes les bonnes choses (*ḥayrāt*) dans la religion et dans la vie d'ici-bas », comme l'enseignait le célèbre traditionniste de la Transoxiane Abū Bakr al-Qaffāl (m. 365/975–5). Il exige en outre de prier Dieu afin qu'il leur donne ce qu'ils ont donné à leurs enfants, et il s'agit ici d'un genre particulier de bonté (*iḥsān*), voué à la croissance et à la prospérité matérielle (*tarbiya*, *tanmiya*). Ce sont là des gloses intéressantes qui, d'un côté, associent la *raḥma* divine à la *raḥma* humaine, en faisant de cette dernière une modalité ou un aspect de la première, et qui, de l'autre côté, mettent en œuvre, de nouveau<sup>37</sup>, la vocation « parentale » de Dieu, au sens où Dieu tient les croyants en vie et qu'il nourrit de l'affection pour eux, vocation que le croyant imitera à sa façon, comme le Prophète le fit déjà lui-même.

Le rôle paternel de Muhammad vis-à-vis des musulmans est déjà souligné, entre autres, par le commentateur andalou Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī (m. 567/1172), qui rappelle l'aile miséricordieuse de Muhammad dans la sourate des Poètes – « Abaisse ton aile vers ceux des croyants qui te suivent » (*Coran* 26,215)<sup>38</sup>. Loin du pragmatisme de al-Rāzī, qui entend la *raḥma* humaine comme des paroles et des actions, al-Qurṭubī l'entend comme un sentiment, et il voit dans le verset en question à la fois de la compassion (*šafaqa*) et la complaisance docile et confiante (*līn*) que les enfants ont nécessairement envers leurs parents, comme s'ils étaient de bons sujets ou de bons serviteurs ; le croyant a le même esprit de douceur (*rifq*) qu'ils eurent à son égard – explique-t-il – et c'est là une miséricorde cachée (*mustakanna*) dans l'âme, qui ne s'achève pas dans le comportement extérieur. Quant à la piété filiale, c'est un don (*fadl*) qui récompense d'un autre don, reçu largement à l'avance ; si ce n'est que – observe encore al-Qurṭubī, comme al-Zamaḥṣarī l'avait fait avant lui – l'échange est toujours inadéquat et insuffisant : le Prophète dit qu'« un enfant aura récompensé un de ses parents (*wālid*) uniquement une fois que, l'ayant trouvé dans l'esclavage, il l'aura acheté et l'aura émancipé »<sup>39</sup>. L'auteur traitera mieux la question dans la sourate de Marie, à travers la piété filiale (*birr*) de Jean le Baptiste (*Coran* 19,13–14)<sup>40</sup> et de Jésus (19,33)<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Que l'on songe aux explications de la clémence divine proposées par al-Ġazālī dans le *Maqṣad* et citées ci-dessus dans *Remarques préliminaires*.

<sup>38</sup> Cfr. *Coran* 15,88 : « Ne t'afflige pas pour eux [les mécréants] ; étends au contraire tes ailes sur ceux qui croient ».

<sup>39</sup> Cfr. Muslim, *Saḥīḥ*, *kitāb al-'itq*, n. 2787, depuis Abū Hurayra ; ce dit paraît, par le même garant, chez al-Tirmidī (m. 279/892) et al-Nasā'ī (m. 303/915).

<sup>40</sup> Où le discours tourne autour du sentiment que distingue Yaḥyā ibn Zakariyyā', ce délicat tourment pour l'autre que le Coran appelle *ḥanān* (*Coran* 19,3, unique occurrence du terme). Selon la majorité des commentateurs, il s'agirait d'un mélange de *raḥma*, tendresse (*šafaqa*) et amour/affection (*maḥabba*) ; mais sa complexité est telle que même la « mer [de science] » (*al-baḥr*) Ibn 'Abbās (m. 68/686–8) ne sut le définir. Cfr. al-Qurṭubī, *Ġāmi'*, commentaire du *Coran* 19,13.

<sup>41</sup> Al-Qurṭubī, *Ġāmi'*, commentaire du *Coran* 17,24.



Penchons-nous, enfin, sur le travail exégétique du célèbre historien et juriste ḥanbalite Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), car il introduit quelques éléments nouveaux. En effet, cet auteur étend la miséricorde due aux parents, à entendre surtout comme un humble comportement, à leur mort et même au-delà. À ce propos, parmi les nombreux récits qui remontent au Prophète et qui sont inclus dans son commentaire, ressort le dit suivant, extrait du recueil de traditions de Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/885) :

Un converti de Médine demanda à l'Envoyé de Dieu : – Après la mort de mes parents, est-ce que j'aurai encore une dette de piété filiale (*birr*) envers eux ? – Oui, répondit-il, il y a quatre choses que tu dois faire (*ḥuṣal*, pl. de *ḥuṣla*) : prier pour eux, leur demander pardon, honorer les accords qu'ils avaient pris, et faire honneur à leurs amis [...] <sup>42</sup>.

L'autre innovation que Ibn Kaṭīr apporte encore, pour ce qui est de ce verset, est sa forte insistance sur la figure maternelle, toujours en se référant à la Tradition. En voici quelques exemples :

D'après Ğāmi'a [ibn al-'Abbās, un des Compagnons]. Je me rendis chez le Prophète et lui dis : – Je voulais aller me battre et je suis venu te demander conseil. Il me demanda : – Ta mère est-elle vivante ? – Oui, répondis-je. – Alors reste à ses côtés, le paradis se trouve à ses pieds <sup>43</sup>. Il le dit une deuxième, puis une troisième fois.

Le Prophète dit : – Dieu vous recommande vos pères, Dieu vous recommande vos mères, [encore] Dieu vous recommande vos mères, Dieu vous a donné vos parents à votre charge, des plus éloignés aux plus proches <sup>44</sup>.

Un homme de la tribu des Yarbū' se rendit chez le Prophète et l'entendit apostropher les gens ainsi : – La meilleure des mains est celle qui donne à la mère et au père, à la sœur et au frère, et puis aux autres parents en ordre de proximité <sup>45</sup>.

Les différentes propositions de l'exégèse classique se retrouvent telles quelles ou brièvement résumées dans les commentaires contemporains, qui ne présentent donc pas grand intérêt ici, à l'exception, peut-être, de *Mes considérations sur le noble Coran* (*Ḥawāṣirī ḥawla al-Qur'ān al-karīm*), commentaire inachevé de l'Égyptien Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī (m. 1418/1998). Cet auteur met en évidence, mieux que tout autre, la *raḥma* comme cette force bonne qui opère son aller-retour entre les parents et les enfants et en même temps, procède de Dieu pour aller à la fois vers les uns et vers les autres, au-delà de la réciprocité, en une triangulation incessante et nécessaire. Il écrit :

<sup>42</sup> Ibn Kaṭīr, *Tafsīr*, commentaire du *Coran* 17,24. Pour ce récit, que l'on retrouve aussi dans les *Sunan* de Abū Da'ūd al-Siġistānī (m. 275/889), cfr. par exemple Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, *musnad al-ašara al-mubaššarīn bi-al-ğanna*, m. *al-makkiyyīn*, n. 15726.

<sup>43</sup> Cfr. entre autres al-Nasā'ī, *Sunan*, *kitāb al-ğihād*, n. 4195.

<sup>44</sup> Cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *musnad al-ašara al-mubaššarīn bi-al-ğanna*, *musnad al-šāmiyyīn*, n. 16855, où les mères paraissent avant les pères.

<sup>45</sup> Cfr. *Musnad*, *musnad al-ašara al-mubaššarīn bi-al-ğanna*, *musnad al-madāniyyīn*, n. 16269.

[...] Il s'agit, ici, de modestie et de miséricorde envers les parents, mais ta miséricorde à elle seule n'est pas suffisante et c'est pour cette raison que tu dois demander pour eux la plus haute miséricorde (*al-rahma al-kubrā*) qui vient de Dieu [...]. En effet, ta miséricorde pour eux ne compense pas jusqu'au bout ce qu'ils t'ont offert, ne leur rend pas le bien qu'ils t'ont fait, et en outre, celui qui donne le premier n'est pas comme celui qui paye de retour [...]. Donc tu dois prier Dieu afin qu'il leur accorde sa miséricorde, afin que le Très-Haut se rende garant (*an yatacaffal<sup>46</sup>*) pour toi de la restitution de ce bien, afin que sa clémence leur accorde une miséricorde qui les récompense de leur bonté pour toi<sup>46</sup>.

### *La rahma entre les époux*

Parmi ses Signes : il a créé de vous, tirées de vous, des épouses afin que vous reposiez auprès d'elles, et il a établi amour (*mawadda*) et miséricorde (*rahma*) entre vous. Il y a vraiment là des Signes pour un peuple qui réfléchit (*Coran* 30,21).

Telle est la sourate des Romains. Si dans la sourate du Voyage nocturne la miséricorde était source d'humilité et finissait par coïncider avec une bienveillante douceur d'esprit et de comportement, elle se trouve à présent associée à l'amour, et c'est de l'amour ou de l'affection qu'elle tire sa coloration.

Le commentaire de al-Ṭabarī est dépouillé et n'offre guère plus qu'une paraphrase du verset, mais il n'en est pas pour autant banal: l'amour et la miséricorde dont parle le Coran – explique l'ancien exégète – ne concernent pas les liens entre un mari et sa femme, mais ceux entre beaux-frères et belles-sœurs, gendres et belles-filles et beaux-parents (cfr. *muṣāhara* et *ḥutūna*) : Dieu a mis entre eux de l'affection, grâce à laquelle ils sont mutuellement liés, et de la miséricorde grâce à laquelle ils s'aiment (*'aṭafa*)<sup>47</sup>.

Al-Zamaḥṣarī présente un commentaire plus articulé. Cet auteur attire l'attention sur le caractère extraordinaire du mariage, qui sait créer de l'affection et de la miséricorde entre des personnes qui n'ont pas entre elles de liens de parenté collatérale, ni de liens du sang (*qarāba, raḥim*), qui ne se connaissaient pas auparavant et ne s'étaient jamais rencontrés. Puis il ajoute, en partant du célèbre prédicateur Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), que l'amour ou *mawadda* est une métonymie pour l'étreinte amoureuse, tandis que la miséricorde ou *rahma* est liée à la progéniture. Cette explication s'appuie sur la confrontation avec la sourate de Marie, où l'ange annonce à la Vierge une *rahma* de la part du Seigneur (*Coran* 19,21), et où il s'agit aussi de Jean le Baptiste comme *rahma* pour le Prophète Zakariyyā' (19,2). On remarquera que dans ce cas, la *rahma* n'est pas du ressort humain et s'avère une action divine directe et quasiment dénuée de médiations. Mais al-Zamaḥṣarī ne le relève pas et clôt au contraire sa dissertation par une note traditionnelle : « l'amour et la clémence entre époux viennent de Dieu, tandis que l'aversion réciproque (*firk* ou *fark*) vient de Satan »<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Al-Ša' rāwī, *Ḥawāṭirī*, à propos de 17,24. L'autre grand commentaire contemporain, sur ce verset, de Ṭaṇṭāwī (m. 1431/2010), *Al-Wasīt fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, est d'un intérêt bien moindre.

<sup>47</sup> Al-Ṭabarī, *Ġāmi'*, sur *Coran* 30,21.

<sup>48</sup> Al-Zamaḥṣarī, *Kaššāf*, sur *Coran* 30,21.

La conviction que l'« amour » désigne l'« étreinte amoureuse » (*ḡimā'a*, *muḡāma'a*) et que la « miséricorde » désigne l'« enfant » (*walad*) – la miséricorde étant celle de Dieu et non de l'homme – sous-tend les commentaires médiévaux, combinée à des explications autres. Al-Qurṭubī, par exemple, lit la « miséricorde » comme ce qui empêche l'homme de faire du mal à son épouse<sup>49</sup>. En revanche, Faḥr al-Dīn al-Rāzī propose l'alternative suivante :

L'amour (*mawadda*) concerne un besoin personnel, tandis que la miséricorde (*raḥma*) concerne le besoin que les autres ont de nous. Supposons un homme, qui aime son enfant, et qui voit son ennemi dans l'indigence et la souffrance ; cet homme pourra enlever à son enfant et donner à son ennemi, mais il le fera par miséricorde, et sûrement pas par amour<sup>50</sup>.

La glose de Ibn Kaṭīr, qui insiste sur la bienveillance conjugale, directement dérivée de la *raḥma* de Dieu, est pour le moins curieuse :

Si le Très-Haut avait fait des enfants d'Adam uniquement des garçons et avait créé les femmes d'une autre espèce, par exemple des *ḡinn* ou des animaux, il n'y aurait pas cette sympathie (*i'tilāf*) entre les hommes et leurs épouses ; au contraire, ils éprouveraient de l'embarras (*na-fra*), si leurs épouses étaient d'une autre espèce. Donc, le fait que leurs épouses appartiennent à la même espèce dérive de la perfection de la miséricorde divine vis-à-vis de l'humanité<sup>51</sup>.

Parmi les contemporains se distingue à nouveau al-Ša'rāwī, car son commentaire souligne la séquence des concepts proposée par le Coran dans ce verset : d'abord la tranquillité – « il a créé de vous, tirées de vous, des épouses afin que vous reposiez auprès d'elles », – puis l'amour, et enfin la *raḥma*. Une séquence qui reflète le cours naturel de la vie humaine : d'abord la force, qui demande à être tempérée, puis l'amour de l'âge adulte, et enfin, pendant la vieillesse, la généreuse compassion pour le déclin physique ou la maladie du compagnon<sup>52</sup>.

#### *La raḥma des chrétiens, des musulmans et des croyants*

Observons à présent, toujours en prenant appui sur la littérature exégétique, certains versets à propos de la miséricorde entre croyants. Voyons tout d'abord le passage sur les chrétiens, dans la sourate du Fer, où recourt ponctuellement le terme *raḥma* :

<sup>49</sup> Et il ajoute : « L'homme a en lui la force de la terre parce qu'il a été créé de la terre et il a en lui la sérénité (*faraḡ*), d'où partit sa création ; il a donc besoin de la femme parce qu'il a besoin de calme (*sakan*), la femme a été créée pour être un repos pour l'homme ». Al-Qurṭubī, *Ḡāmi'*, sur Coran 30,21.

<sup>50</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ*, sur Coran 30,21 (quatrième question).

<sup>51</sup> Ibn Kaṭīr, *Tafsīr*, sur Coran 30,21. Le commentaire moderne de l'Irakien al-Ālūsī (m. 1270/1854) présente une perspective plus juste : le Seigneur a distribué l'amour et la miséricorde en égale mesure entre tous, maris et femmes, sans faire de différences, tout comme il n'y a pas de différences entre les envoyés divins (cfr. Coran 2,285) ; cfr. *Rūḥ al-ma'ānī*, toujours sur Coran 30,21.

<sup>52</sup> Al-Ša'rāwī, *Ḥawāṭirī*, sur Coran 30,21.

[...] nous avons envoyé sur leurs traces nos autres prophètes et nous avons envoyé après eux Jésus, fils de Marie. Nous lui avons donné l'Évangile. Nous avons établi dans les cœurs de ceux qui le suivent la mansuétude (*ra'fa*), la miséricorde (*rahma*) et la vie monastique qu'ils ont instaurée – nous ne la leur avons pas prescrite – uniquement poussés par la recherche de la satisfaction de Dieu. Mais ils ne l'ont pas observée comme ils auraient dû le faire (*Coran* 57,27).

Les auteurs des grands commentaires classiques parlent peu des qualités morales des disciples de Jésus, parce qu'ils tendent à se concentrer sur l'élément le plus remarquable de ce passage, qui est le monachisme (*rahbāniyya*) ; mais beaucoup notent que c'est précisément la qualité de la miséricorde qui rapproche les chrétiens des musulmans, définis à leur tour « miséricordieux » (*ruḥamā'*) dans la sourate de la Victoire (*Coran* 48,29)<sup>53</sup>. Cette coïncidence – comme l'enseigne par exemple al-Qurṭubī – prouve qu'à l'époque du Prophète, l'Évangile exhortait à la rectitude (*ṣulh*), à ne pas faire de tort aux autres ; mais, par la suite, les juifs, avec leur cœur endurci, altérèrent ce Livre et enlevèrent les mots des endroits où ils se trouvaient<sup>54</sup>.

Ce qui suscite un intérêt unanime, c'est aussi la différence entre douceur, *ra'fa*, et miséricorde, *rahma*. Certains affirment que *ra'fa* signifie alléger le fardeau d'autrui, tandis que *rahma* signifie prendre en charge tout le poids ; et d'autres affirment, au contraire, que la *ra'fa* est le plus haut degré de *rahma*<sup>55</sup>. De son temps, Ṭaṇṭāwī les distingue par leur différent rayon d'action :

[dans ce verset] « miséricorde » fait suite à « douceur » – cfr. « nous avons mis [...] douceur et miséricorde » – comme le général fait suite au particulier. En effet, la douceur est une forme particulière de miséricorde, celle qui repousse le tort, ou la nocivité ; alors que la miséricorde est plus étendue et générale, car elle est affection et compassion (*'atf, ṣafaqa*) envers tous ceux qui en ont besoin<sup>56</sup>.

Voyons un dernier passage, qui se trouve dans la sourate du Pays (*Coran* 90,17) et qui concerne « les croyants » (*allaḍīna āmanū*) qui « se recommandent mutuellement la patience (*ṣabr*) et se recommandent mutuellement la miséricorde (*marḥama*<sup>57</sup>) ». Dans le travail des commentateurs, la miséricorde revêt à présent un caractère plus décidé et justement, avec la patience, voire la constance, elle finit par synthétiser l'entière dévotion à Dieu selon l'Islam. Voici, à titre d'exemple, l'enseignement de al-Rāzī, d'une saveur authentiquement salafite :

<sup>53</sup> Muqātil ibn Sulaymān (m. 150/767) s'y penche déjà.

<sup>54</sup> Cette référence concerne en première instance la doctrine du Paraclet, sur laquelle je signale, du côté islamique, au moins le cas de Anselm Turmeda (m. entre 1424 et 1430) *alias* 'Abd Allāh al-Tarḡumān al-Andalus, *Tuḥfat al-adīb fī al-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, ed. Maḥmūd 'Alī Ḥamāya, Dār al-ṭaqāfa li-al-ṭibā'a wa al-naṣr, Le Caire 1983, pp. 140–141 (trad. M. De Epalza, *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islamica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Taryumān* [fray Anselmo Turmeda], Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971). Dans la réédition Dār al-ma'ārif, 1404/1984, cette œuvre peut être consultée sur le site <http://download-general-pdf-ebooks.com/9537-free-book>.

<sup>55</sup> Les deux éventualités chez al-Qurṭubī, *Ġāmi'*, sur *Coran* 57,27.

<sup>56</sup> Al-Ṭaṇṭāwī, *Wasīṭ*, sur *Coran* 57,27.

<sup>57</sup> Seule occurrence coranique du terme.

[Ce passage] signifie que chacun recommande à l'autre la patience et la fermeté (*ṣabr*, *tabāt*) dans la foi, ou bien la constance dans l'obéissance ou dans la lutte contre la désobéissance, et contre les adversités qui affligent le musulman. [Le Coran] ajoute à la patience la mutuelle recommandation de la miséricorde : ce qui signifie s'exhorter l'un l'autre à éprouver de la compassion pour ceux qui subissent un tort ou qui sont pauvres<sup>58</sup>, ou bien à éprouver de la clémence pour ceux qui font le mal (*munkar*), mais aussi leur interdire de le faire, car la miséricorde inclut également cela. Ce qui revient à dire que l'homme doit indiquer la voie de la vérité aux autres et qu'il doit, dans la mesure du possible, les éloigner du chemin du mal et du faux. Il faut savoir que figurer parmi ceux qui « se recommandent mutuellement la patience, se recommandent mutuellement la compassion » signifie gravir la côte (cfr. *Coran* 90,11–12) et rejoindre le groupe (*zumra*, *ṭa'ifa*) formé des plus grands Compagnons, c'est-à-dire les quatre califes *rāšidūn* et les autres, qui excellèrent par leur constance au milieu des difficultés imposées par la religion, et aussi par leur miséricorde vis-à-vis de la création. En général, se recommander la patience signifie exalter l'ordre (*amr*) de Dieu, et se recommander la miséricorde signifie s'attendrir (*ṣafaqa*) pour ses créatures. Toute la question de l'obéissance (*amr al-ṭā'āt*) tourne autour de ces deux principes [...] <sup>59</sup>.

### *Ibn Ṭulūn et l'excellence de la miséricorde*

Dans la marge du verset cité ci-dessus, qui se trouve dans la sourate du Pays et traite de la miséricorde des croyants, les commentaires de nature traditionnelle rapportent généralement quelques dits de Muhammad. Ibn Kaṭīr<sup>60</sup> cite les suivants :

des miséricordieux Dieu a miséricorde, ayez de la miséricorde envers celui qui est sur la terre, pour que celui dans le ciel ait de la miséricorde envers vous<sup>61</sup>.

Dieu n'a pas de miséricorde envers ceux qui n'ont pas de miséricorde envers les autres<sup>62</sup>.

Celui qui n'a pas de miséricorde pour le plus petit d'entre nous et ne reconnaît pas le droit du plus grand d'entre nous n'est pas des nôtres<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Dans un discours analogue, mais plus bref, al-Qurṭubī cite aussi la compassion pour l'orphelin, cfr. *Ĝāmi'*, sur *Coran* 90,17.

<sup>59</sup> Al-Rāzī, *Maḥāṭib*, sur *Coran* 90,17.

<sup>60</sup> *Tafsīr*, sur *Coran* 90,17.

<sup>61</sup> Cfr. encore al-Tirmidī, *Ĝāmi'*, *ibidem*, n. 1843 et Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *musnad al-ʿašara al-mubaššarīn bi-al-ḡanna*, *musnad al-mukṭirīn min al-ṣaḥāba* n. 6315. Cfr. *Lc* 6,36–38 (« soyez donc miséricordieux comme l'est votre Père aussi. Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés ; pardonnez et on vous pardonnera. Donnez et on vous donnera [...] ») ; et *Gc* 2,13 (« parce que le jugement sera sans miséricorde pour ceux qui n'ont pas usé de la miséricorde [...] »).

<sup>62</sup> *Lā yarḥamu Allāh man lā yarḥamu al-nās*, cfr. par ex. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, *kitāb al-tawḥīd*, n. 6852, depuis Ĝarīr ibn ʿAbd Allāh. Cette formulation est plutôt typique et évoque des dits analogues qui en appellent à d'autres bonnes qualités ; par exemple, sur la gratitude, *lā yaškuru Allāh man lā yaškuru al-nās*, cfr. al-Buḥārī, *Al-adab al-mufrad*, *Dār al-bašāʿir al-islāmiyya*, ed. Muḥammad Fuʿād al-Bāqī, Beirut 3a ed. 1409/1989, p. 85.

<sup>63</sup> Le dit est cité plusieurs fois par al-Tirmidī, *Ĝāmi'*, par ex. *kitāb al-birr wa al-ṣila*, n. 1838.

Ces expressions, comme d'autres encore, relevant du bagage islamique traditionnel, se retrouvent dans une œuvre du Damascène Ibn Ṭulūn al-Ṣāliḥī (m. 953/1546), connu surtout comme historien, mais apparemment versé dans tous les domaines du savoir religieux et séculaire<sup>64</sup>. L'œuvre s'intitule *Les quarante dits sur l'excellence de la miséricorde et des miséricordieux*<sup>65</sup> et se compose entièrement de dits de Muhammad<sup>66</sup>, à la seule exception d'une prière magique attribuée au Compagnon 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ (m. 63/682–3)<sup>67</sup>.

Comme de coutume dans ce genre de littérature, les récits se suivent sans un ordre précis – même le critère de leur sélection n'est pas explicite – et il en dérive un texte d'une grande hétérogénéité, capable de juxtaposer, sans solution de continuité, la magnifique représentation de la *raḥma* de Dieu qui se répand sur la terre et les cieux à des scénarios beaucoup plus modestes et quotidiens ; tout comme il est capable d'alterner par exemple les paroles des anges<sup>68</sup> avec celles d'individus quelconques, dont il ne transmet même pas le nom, et des dits prophétiques très brefs avec d'amples récits.

Le thème le plus exploré est celui de la miséricorde de Dieu, dont la grandeur n'est pas concevable pour l'esprit humain ; parmi les images les plus fréquentes figure celle du chiffre cent, en analogie avec la doctrine des Noms :

Le Prophète dit : – Dieu possède cent miséricordes. Il n'en a envoyé qu'une seule d'entre elles sur la terre et il l'a répartie parmi les *ḡinn*, les hommes, les quadrupèdes et les insectes afin que grâce à elle, ils s'aiment et aient miséricorde l'un envers l'autre, et pour que chaque animal ait de l'affection pour son petit. Dieu a mis de côté les quatre-vingt-dix-neuf autres pour avoir miséricorde envers ses serviteurs le jour du jugement [...] <sup>69</sup>.

Le Prophète dit que Dieu a créé cent miséricordes. Il en a placé une parmi ses créatures et les quatre-vingt-dix-neuf, cent moins une, il les a cachées auprès de lui. Certains ont ajouté que le jour du jugement, la moitié d'entre elles ira à ceux qui appartiennent à la communauté de Muhammad (s). Ceux-ci constitueront la moitié des gens du paradis, et ils sont les plus miséricordieux parmi les communautés du monde. C'est pourquoi [Muhammad] est appelé « Le Prophète

<sup>64</sup> W.M. Brinner, *Ibn Ṭulūn*, EI<sup>2</sup>.

<sup>65</sup> *Kitāb al-arba'īn fī faḍl al-raḥma wa al-rāḥimīn*, ed. Muḥammad Ḥayr Ramaḍān Yūsuf, Dār Ibn Ḥazm, Beirut 1416/1995. Pour donner un exemple contemporain de cette littérature, je renvoie à l'ample et docte œuvre de Yāsir 'Abd al-Raḥmān, *Mawsū'at al-aḥlāq wa al-zuhd wa al-raqā'iq*, Mu'assasat iqrā' li-al-naṣr wa al-tawzī', 2 voll., 1428/2007 (en version conforme à la version papier in <http://shamela.ws/browse.php/book-96918>) ; pour la section sur la *raḥma*, vol. I, pp. 374–386.

<sup>66</sup> Qui s'élèvent au nombre de quarante et un si l'on inclut celui de l'épilogue ou *ḥātima*, pp. 101–104.

<sup>67</sup> *Al-arba'īn*, pp. 76–77, n. 30. Cette prière, qui s'accompagne de jeûnes et d'ablutions, paraît déjà dans le *Tarḡīb fī al-da'ā* de 'Abd al-Ġanī al-Maqdisī (m. 600/1203), ed. Fawāz Aḥmad Zamrīlī, Dār Ibn Ḥazm, Beirut s.d., *bāb fī al-da'ā*, p. 31, n. 50 (entièrement consultable en version conforme à la version papier sur le site <http://shamela.ws/browse.php/book-6749>).

<sup>68</sup> Par ex. Gabriel, *Al-arba'īn*, pp. 71–72 (n. 28).

<sup>69</sup> *Al-arba'īn*, pp. 28–29 (n. 8), depuis Abū Hurayra.

de la miséricorde » (*nabī al-rahma*), et donc l'on craint que n'appartiennent pas à sa communauté ceux qui ont arraché la miséricorde de leur cœur<sup>70</sup>.

Comme dans le récit qui vient d'être repris, la miséricorde humaine, fruit et miroir embué de la miséricorde divine, est la condition pour le salut dans ce monde et dans l'au-delà ; l'idée selon laquelle « qui n'a pas de miséricorde ne reçoit pas de miséricorde » (*man lā yarḥamu lā yurḥamu*)<sup>71</sup> de la part des autres, y compris l'Autre par excellence, revient maintes fois dans ce petit ouvrage, ainsi que dans ce dialogue entre Dieu et Moïse :

Un jour où Moïse, fils de 'Imrān, était en train de marcher, le Dominateur (*al-Ġabbār*) Très-Haut et Excellent l'appela : – Moïse ! Moïse se tourna à droite et à gauche, mais il ne vit personne. Il l'appela une deuxième fois : – Moïse ! De nouveau, Moïse se tourna à droite et à gauche, ne vit de nouveau personne, et commença à trembler de peur. Il fut appelé une troisième fois : – Moïse fils de 'Imrān ! Je suis Dieu, Et il n'y a pas d'autre Dieu que moi, le Clément, le Miséricordieux. Il répondit : – Me voici devant toi, me voici devant toi. Et il tomba, en se prosternant. Dieu dit : – Relève la tête, Moïse, fils de 'Imrān. Moïse releva la tête et Dieu dit : – Moïse, si tu veux séjourner à l'ombre de Mon Trône le jour où il n'y aura d'autre ombre que la Mienne, Moïse, sois pour l'orphelin un père miséricordieux (*raḥīm*), sois pour les veuves un époux affectueux, Moïse, fils de 'Imrān, aie miséricorde et tu auras la miséricorde (*irḥam turḥam*) ; Moïse, comme tu condamnes, ainsi seras-tu condamné (*kamā tadīnu tudānu*). Moïse, annonce aux fils d'Israël que j'introduirai dans le Feu toute personne ayant renié Muhammad, même s'il devait s'agir d'Abraham mon ami, ou de Moïse, mon interlocuteur. Moïse demanda : – Qui est Aḥmad ?<sup>72</sup> Il répondit : – Moïse, par ma puissance, par ma gloire, je n'ai créé personne de plus noble que lui auprès de moi, j'ai écrit son nom sur mon trône avec mon nom mille milliers d'années avant de créer le ciel et la terre, le soleil et la lune ; par ma puissance, par ma gloire, le paradis sera fermé à tous tant que n'y seront pas entrés Muhammad et ceux de sa communauté. Moïse demanda : – Et qui sont ceux de la communauté de Muhammad ? Il répondit : – Ce sont ceux qui louent [Dieu] (*al-ḥammādūn*), qui chantent ses louanges dans les montées et les descentes et en toutes circonstances, qui renforcent leur vie intérieure et purifient leurs membres, qui jeûnent de jour et craignent Dieu la nuit. Je me satisfais de peu et les fais entrer au paradis avec le témoignage qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu. Il dit : – Fais que je sois le prophète de cette communauté ! Il répondit : – Leur prophète est un des leurs. Il dit : – Fais que je sois de la communauté de ce prophète ! Il répondit : – Tu es venu avant et il viendra après, Moïse, mais je vous réunirai dans la demeure de la Gloire<sup>73</sup>.

Un groupe de récits insère la miséricorde humaine dans le contexte familial. À noter le passage suivant, qui allie explicitement l'amour divin à l'amour maternel :

<sup>70</sup> Cfr. *Al-arba'īn*, p. 30 (n. 9), toujours depuis Abū Hurayra. Les pages 25–31 présentent un groupe de 5 dits successifs, fort semblables ; le thème des cent miséricordes reparaît dans le dernier récit, pp. 99–100.

<sup>71</sup> *Al-arba'īn*, pp. 13–19, nn. 2–3 ; cfr. p. 47 (n. 17) et pp. 58–59 (n. 22).

<sup>72</sup> Sur *Aḥmad* comme alternative à *Muḥammad* cfr. surtout *Coran* 61,6.

<sup>73</sup> *Al-arba'īn*, pp. 48–49 (n. 18), depuis Anas ibn Mālik.

Nous étions avec le Prophète pendant une razzia et nous passâmes près d'un camp de nomades. – Qui êtes-vous ?, demandèrent-ils. – Nous sommes les musulmans, répondîmes-nous. Il y avait une femme qui attisait le feu dans son brasier, et elle avait un enfant avec elle ; tandis que les flammes s'élevaient dans le brasier, elle éloigna l'enfant, vint auprès du Prophète et lui demanda : – Tu es l'Envoyé de Dieu ? – Oui, répondit-il. Sur mon père et ma mère – dit la femme – Dieu n'est-il pas le plus clément des miséricordieux ? – Certes, répondit-il. – Dieu n'est-il pas plus miséricordieux envers ses serviteurs qu'une mère envers son enfant ? – Certes, dit-il encore. Alors la femme s'exclama : – Mais une mère ne jette pas son enfant dans le feu ! L'Envoyé de Dieu tomba à terre en larmes, puis il leva la tête et dit : – Dieu, parmi ses serviteurs, ne châtie que le rebelle obstiné (*al-mārid al-mutamarrid*) qui commet des actes de violence et d'arrogance contre Lui et refuse de dire qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu<sup>74</sup>.

Entre l'amour maternel et la manifestation d'affection pour les enfants, il n'y a qu'un pas :

Le Prophète embrassa al-Ḥasan fils de 'Alī. Al-Aqra' ibn Ḥābis al-Tamīmī<sup>75</sup>, qui était assis à côté, fit le commentaire suivant : – J'ai dix enfants et je n'en ai jamais embrassé aucun. Le Prophète (s) l'observa et dit : – Qui n'a pas de miséricorde, n'en reçoit pas<sup>76</sup>.

Voici un dernier dit sur la miséricorde humaine, cette fois vis-à-vis des animaux :

Un homme dit au Prophète : – Envoyé de Dieu, je prends la brebis et je veux la tuer, mais j'ai de la miséricorde envers elle. Il répondit : – Si tu as de la miséricorde envers elle, Dieu aura de la miséricorde envers toi<sup>77</sup>.

Vu l'excellence de la miséricorde telle que la définit l'Islam, c'est à ceux qui ne la vivent pas, mais font semblant, qu'est attribué le plus haut blâme :

[...] que la malédiction de Dieu, des anges et même des hommes<sup>78</sup> tombe sur les pleureuses et sur les femmes qui se pressent autour d'elles.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 40–41 (n. 15), depuis Ibn 'Umar. Cfr. *Al-arba'īn*, pp. 22–23 (n. 5), depuis 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb : « Un groupe de prisonniers s'approcha du Prophète et parmi eux il y avait une femme en train d'allaiter. Elle vit un enfant des leurs, courut, le prit, le mit au sein et le nourrit. Le Prophète (s) nous dit : – Croyez-vous que cette femme pourrait jeter son enfant dans le feu ? Non – répondîmes-nous – vu qu'elle peut ne pas le faire. Voilà – dit-il – Dieu est encore plus miséricordieux envers ses serviteurs que cette femme envers son enfant ».

<sup>75</sup> Arbitre dans les transactions commerciales (C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico (VII–XVI secolo). I. Il Vicino Oriente*, Einaudi, Torino 2003, p. 16 note 21), oncle du poète al-Farazdaq (m. 110/728 environ) ; à l'époque du récit, il était encore polythéiste, vu qu'il s'est converti en 31/651–2.

<sup>76</sup> *Al-arba'īn*, pp. 16–17 (n. 2) depuis Abū Hurayra ; même chose pp. 91–92 (n. 36).

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 69–70 (n. 27), depuis Mu'āwiya ibn Qurra (m. 113/731–2).

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 73–75 (n. 29), depuis 'Abd Allāh ibn al-Zubayr.



### Conclusion

Le terme arabe *raḥma* recèle une remarquable complexité sémantique : malgré ses traductions les plus courantes (« miséricorde », « clémence », « pitié »), il désigne aussi, en première instance, le libre don du bien, de la part de Dieu pour ses créatures, ou de la part de l'homme pour son prochain.

Si l'on se penche plus particulièrement sur la *raḥma* humaine – qui fait l'objet de cet essai – et sur les rapprochements proposés par le Coran, l'idée qui en ressort, grâce aussi au soutien de l'exégèse et de la Tradition du Prophète, est un ensemble de bonnes paroles, de bonnes actions, et de bons sentiments, incluant l'humilité et la douceur (surtout dans la relation entre les parents et les enfants, et vice-versa), l'amour et l'affection (surtout entre les époux), sans oublier la solidarité, à exercer en général, et principalement, envers les faibles comme les enfants et les animaux.

Pour pouvoir établir une définition correcte de la *raḥma* humaine, à l'image de la *raḥma* divine, il est opportun de la comparer avec le terme *raḥim* – ou *raḥm* – qui lui est proche et qui, désignant l'utérus, évoque par conséquent le sentiment de tendresse de la mère envers son enfant, et la charité désintéressée qui en découle. C'est précisément cette vocation de gratuité, élément indispensable dans les relations entre personnes du même sang, qui lie entre eux les croyants, légitimés à se dire mutuellement « frères » ; et cette définition, dans le contexte précis de la *raḥma* dans le Coran, finit par impliquer aussi la proximité, voire l'équivalence, entre croyants de foi différente, en l'occurrence entre musulmans et croyants.

Je terminerais par une dernière remarque sur la réciprocité, ou plutôt, sur le mouvement triangulaire de la *raḥma* : à l'instar du bon comportement du musulman, elle reflète et assure le comportement analogue de Dieu envers l'humanité ; donc la refuser à autrui revient avant tout à s'en priver soi-même de la part de Dieu.

### SUMMARY

This essay deals with 'mercy' or *rahma*, not as a divine characteristic, but rather as the basic element in the relations the good Muslim must maintain with his neighbour. Looking at the times the root *r-h-m* is mentioned in the Qur'an, one can see that reciprocal mercy means, on the one hand, family relations (cfr. *rahīm*), that is to say between parents and children, and between spouses (respectively *Qur'an* 17,24 et 30,21), and, on the other hand, it refers similarly to believers, Muslims and Christians (respectively *Qur'an* 90,17 et 57,27), by presenting itself as a common element between believers of different religions. This study seeks to underline the peculiarities of *rahma* in the context of Islamic preaching, basing itself on the Tradition (mainly the Six books but also, for example, a work of Ibn Ṭulūn al-Ṣāliḥī, d. 953/1546, dedicated wholly to *rahma*) and on certain important Sunni commentaries, especially those of the classical period.

