

Ce texte propose d'explorer succinctement les expressions relatives au Croire en langue arabe. Nous partons d'un contenu défini en français pour en rechercher les expressions en arabe, notre langue maternelle. La langue française nous sert de métalangage descriptif pour identifier un réseau sémantique et des structures syntaxiques sur un secteur limité d'une langue qui n'appartient pas au groupe indo-européen, ce qui est susceptible de mener en des directions inhabituelles pour le lecteur occidental. Pour circonscrire le sujet, nous nous limitons à l'usage religieux du terme, excluant les usages juridique et scientifique. La forme verbale *ʾĀmana* (= Croire) est utilisée plus de huit cents cinquante fois dans le Coran, en différentes déclinaisons. Nous ne prétendons pas couvrir toutes les nuances de ces usages. L'analyse retient ce qui représente le noyau sémantique du lexème considéré, en des usages éclairés par leur contexte, par les définitions du dictionnaire *Lisān al ʿArab* (terminé par Ibn Mandūr en 1290 EC) et par un commentaire du philosophe théologien Al-Ġazālī (1058-1111 EC)¹. Une analyse plus étendue ou plus fine pourrait modifier nos résultats, qui n'ont qu'une valeur exploratoire.

En français, *croire* a deux usages, un usage verbal courant désignant une action, et un usage métalinguistique désignant, du point de vue sémiotique, une modalité cognitive². Un tel usage double n'est pas attesté en arabe : la forme verbale qui désigne l'acte de croire ne peut être utilisée comme modalité surdéterminant un fait cognitif. D'autres formes lexicales sont disponibles pour cela. Nous limiterons notre examen à celui de la forme verbale, mise en réseau avec d'autres formes affines au sein d'un paradigme complexe. La description fera appel à la décomposition sémique, aux relations logiques et aux structures syntaxiques identifiables dans l'usage de chaque forme considérée.

1 Ibn Mandhour, *Lisan al Arab*, Le Caire, Dar al Maarif, 1981. Abu Hāmed Al Ġazālī, *Ihya' 'ulūm ad-Din*, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1994.

2 Sur l'approche sémiotique du croire en général, cf. A.J. Greimas, « Le savoir et le croire : un seul univers cognitif », in H. Parret (éd.), *De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques*, Berlin, de Gruyter, 1983 ; *id.* et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, entrées « Croire », « Epistémiques (modalités —) », « Fiduciaire (contrat, relation —) ».

1. La forme verbale 'Āmana³

1.1 Les formes apparentées 'Āmana / 'Īmān / 'Āmīn

Sur l'isotopie religieuse, la forme verbale 'Āmana désigne l'acte de croire et va de pair avec la forme substantive 'Īmān qui désigne la foi (*credo* latin). On lit dans le Coran (sūrat 'Āl 'Umrān, verset 193) : « Seigneur, nous avons entendu quelqu'un appeler pour la foi ('Īmān), disant croyez ('Āminū) en votre seigneur, et nous avons cru ('Āmannā) ». Al-Ġazālī écrit : « *Qu'est-ce que le 'Īmān ? certains disent que c'est le contrat ('uqd) seul, d'autres disent c'est un contrat du cœur et un témoignage de la langue, d'autres disent en troisième lieu que c'est l'action selon les dogmes ('arkān = bases fondatrices)* »⁴. Ce court extrait donne, de manière condensée, certains des résultats de l'analyse sémiotique que nous mènerons sur la forme verbale. La remarque sert ici à noter le lien étroit entre forme verbale et forme substantive.

Considérons en premier lieu la forme arabe performative 'Āmīn phonétiquement proche du français Amen (le *Dictionnaire Historique de la Langue Française* fait remonter Amen à l'hébreu via le latin et le grec). Tout musulman qui entend un extrait du Coran dit 'Āmīn lorsqu'il se rend compte que la lecture de l'extrait est terminée. Le même 'Āmīn clôture la première sūrat du Coran (= *Fātihah*). En disant 'Āmīn, le sujet énonce qu'il croit, avec ses co-auditeurs présents, au texte qu'on vient d'entendre. L'expression a donc une valeur *performative*. Elle signifie que le sujet adhère au texte, et fait savoir qu'il y adhère. Il l'assume, il le fait sien. L'expression vaut déclaration personnelle de tout ce qui a été dit précédemment, au même titre que l'expression « je le jure » prononcée à haute voix au tribunal après la lecture du serment par un tiers. Cet usage performatif a des racines anciennes : au Bronze Moyen et à l'Âge du Fer, les cérémonies assyriennes de *Āde* (= *'Ahd* arabe) faisaient jurer serment de fidélité et d'obéissance à tous les officiels de l'État lors de leur prise de fonction. Cela devait être fait oralement : le caractère public de l'acte, devant témoins, est nécessaire.

En cette procédure, les témoins sont placés en position de Destinateur Judicateur. Le sujet qui dit 'Āmīn énonce, sous forme condensée, un témoignage (*martyr* au sens étymologique grec, *ṣahādat* en Arabe) sur le fait qu'il croit. Il témoigne, il agit. 'Āmīn a la valeur d'un verbe performatif pour affirmer le croire : il s'agit de *dire le croire*, d'enchâsser l'acte de Croire dans un énoncé verbal. Je dis *Je Crois* pour faire savoir aux autres que *Je Crois*.

En ceci, Croire n'est pas une affaire personnelle, mais interpersonnelle.

3 Pour la prononciation des phonèmes arabes, consulter le tableau des conventions de translittération inséré en fin d'article. La consonne glottale Alif notée ' (comme dans 'Āmana) marque un début abrupt de la voyelle qui suit; la consonne glottale 'Ayn notée ʿ (comme dans 'Umrān) sort du fond de la gorge, de manière explosive et sans friction; elle n'a pas d'équivalent français ou européen.

4 Abu Hāmed Al Ġazālī, *op. cit.*, p. 140.

1.2 Croire, Dire et Agir

Les usages performatifs ci-dessus démontrent qu'*il est nécessaire* de dire que l'on croit : l'acte de langage est une action qui vaut de manière véridictoire à un niveau métalinguistique. L'énonciation confirme l'énoncé par la conformité du contenu des deux niveaux linguistiques. *Cette condition nécessaire n'est pas suffisante* : On trouve dans le Coran (sūrat 49, verset 14) « *Qālat al 'a'rābu 'āmannā, qul lam tu'minū wa lākin qūlū 'aslamnā = les nomades ont dit nous avons cru, dis vous n'avez pas cru (ce qui vous a été annoncé) et dites plutôt que vous l'accordez* ». Le dire des nomades est mis en doute, ou plutôt nié : leur énonciation n'est pas conforme à ce qui est « dans leur cœur ». Nous reviendrons (§2.1) sur la différence entre 'Āmana et Sallama. Ce qu'il importe de signaler ici, c'est l'existence d'une condition suffisante véridictoire : celle des actes qui confirment, de manière non verbale, la véracité de l'assertion relative au Croire. Ce sera l'objet du §2.3.

1.3 Syntaxe actantielle du verbe 'Āmana

Pour tout linguiste familier de la langue arabe, la forme 'Āmana n'est pas une forme simple : elle dérive d'une forme plus élémentaire 'Amana. Le trait placé sur le A indique que cette voyelle est longue, et la longueur de la voyelle est distinctive et signifiante en arabe. L'allongement du premier phonème marque, de manière systémique sur une racine trilitère, la forme duelle d'un verbe dont l'action est réalisée par deux sujets, soit deux acteurs formant un actant unique. La forme simple 'Amana signifie *se sentir en sécurité, en paix, en confiance*. L'effet de sens est réflexif : le sujet se sent dans un état donné. La forme duelle 'Āmana, qui a été spécifiée en Croire par l'usage, signifie étymologiquement : *un sujet duel fait confiance*. Une autre forme dérivée 'Ammana, obtenue par redoublement de la deuxième consonne, signifie faire confiance à quelqu'un (action transitive).

Dans le Coran, l'usage numériquement dominant du verbe 'Āmana est au pluriel. Dieu y dit TU à ses prophètes (Muhammad, Marie, Zacharie, Moïse...). Mais Dieu ne s'adresse pas, dans le Coran, à un individu ordinaire croyant. Il ne s'adresse aux croyants qu'au pluriel. L'effet de sens qui s'en dégage n'est pas que le croyant individuel n'existe pas, mais que la croyance individuelle n'a pas d'existence : les croyants sont toujours en nombre, ce sont des acteurs formant un actant collectif. *La collectivité est une nécessité du Croire*.

Mais ce n'est pas tout. Lorsqu'il s'adresse aux croyants, Dieu ne dit pas « ô croyants » (*yā mu'minūn, ayyuha l mu'minūn*) comme le dirait l'orateur du vendredi à la mosquée, mais il dit : « *yā ayyuhā la-dīna 'Āmanū* » ce qui donne en traduction littérale l'équivalent de : « *ô vous, ceux qui ont cru* ». Du point de vue discursif, on peut noter un débrayage actantiel : l'énonciateur commence par dire *vous*, puis il passe à *ceux* qui ont cru. Le Coran ne s'adresse donc pas aux croyants en tant que sujets d'état, mais il les inscrit comme sujets de faire : ils ont cru. En

situation d'adresse énonciative, il les place sur la dimension de l'action : le croire relève de l'acte et non de l'état statique. Néanmoins, lorsque le Coran ne s'adresse pas aux croyants et en parle à la troisième personne, il les traite comme des sujets d'état (*mu'minūn, mu'mināt*).

1.4 Aspects du verbe 'Āmana

Lorsque le Coran dit *yā 'ayyuhā la-dīna 'Āmanū*, il utilise la forme de l'accompli (c'est un *aspect*, non le *temps* du passé des langues latines). Il s'adresse à des gens dont le Croire est *accompli*, valorisant le caractère antérieur de l'action et présupposant sa *continuité durative* jusqu'au moment de l'énonciation. L'acte de Croire est duratif tant qu'il n'a pas été nié. Il n'a pas le caractère ponctuel de certains actes tels que dire.

Le Coran offre en outre une occurrence d'usage inchoatif de l'acte de Croire accompli (sūrat 'Āl 'Umrān, verset 193) : « *Seigneur, nous avons entendu quelqu'un appeler à la foi disant croyez ('Āminū), et nous avons cru ('Āmannā)* ». L'acte est extemporané : pour Croire, il n'est besoin d'aucune préparation, il suffit de répondre à l'appel. Ses conditions de réalisation sont : un appelant, un appelé, un acte d'appel. L'acte cognitif est immédiat, sans transition ni préalable. Cet inchoatif accompli est donné comme duratif : sans un acte négateur qui y mette fin (kufr voir §2.2), il n'a pas de terme final.

1.5 Synthèse actantielle et aspectuelle sur 'Āmana

L'appel à croire est formulé par un actant énonciateur. Dans la logique prophétique, l'appelant est délégué par Dieu et ne fait que transmettre le message. Par la forme linguistique duelle, c'est *avec* l'appelant que l'auditeur-locuteur croit : l'énonciateur dit « *nous croyons tous les deux* », i.e. avec son interlocuteur. Il partage sa croyance, et *devient actant unique avec lui, dans l'acte de croire*. Ce qui l'entraîne à devenir à son tour acteur invitant, prédicant, porteur du message envers des tiers, les appelant à croire, i.e. à partager le même croire. L'acte établit un contrat fiduciaire qui présuppose une autre partie avec laquelle l'acte de Croire est contracté : c'est l'instance transcendante. Nous y reviendrons.

2. 'Āmana en relation avec son paradigme

2.1 En relation de contrariété

2.1.1 'Āmana /vs/ Ṣaddaqa

La langue arabe dispose de deux verbes pour dire Croire : l'un est marqué du sème religieux, c'est 'Āmana, l'autre est non marqué, c'est Ṣaddaqa. Ce dédoublement du vocabulaire n'est pas exceptionnel en arabe, il est même systémique : près de quatre cents couples de lexèmes s'opposent par la présence/absence du sème religieux (ou divin), et un sous-ensemble

de la langue est réservé à l'usage sacré. Nous y avons consacré une brève étude qu'il serait opportun d'étendre⁵.

'*Āmana* et *Ṣaddaqa* ont un noyau sémique commun, celui du contrat fiduciaire relatif à la vérité. Mais leur différence ne se limite pas à la présence du sème religieux : ils présupposent deux organisations syntaxiques distinctes.

- '*Āmana* présuppose un sujet duel (deux acteurs, S1a & S1b) alors que *Ṣaddaqa* présuppose un sujet sans quantification numérique.
- Deux usages sont occurrents pour *Ṣaddaqa* (les dérivés de cette racine sont occurrents plus de cent fois dans le Coran) : un usage absolu, par lequel le sujet de *Ṣaddaqa* croit quelqu'un, ce qui présuppose une configuration syntaxique binaire (deux actants S1, S2) ; et un usage transitif, par lequel le sujet de *Ṣaddaqa* croit quelqu'un qui dit quelque chose, soit une configuration ternaire (trois actants S1, S2, O).
- '*Āmana* présuppose une configuration actantielle ternaire : le sujet duel croit quelqu'un à propos d'une entité ou d'une chose divine (S1a & S1b, S2, S3 religieux). Le sème religieux est investi dans le troisième actant, qui occupe la place de l'objet du croire neutre de *Ṣaddaqa*. Il convient de noter que le troisième actant n'est pas en circulation entre les deux premiers, comme cela advient dans le schéma communicationnel banal. Lorsque la troisième position est occupée par la divinité, elle a la qualité d'un sujet transcendant auquel se conjoignent les autres sujets par une relation fiduciaire, dite '*Uqd* (= Contrat) par Al-Ġazālī. Mais cette position peut être occupée par d'autres entités religieuses transcendantes : la vie éternelle, le Paradis, l'Enfer... ce qui implique un autre type de contrat.
- Un usage non sacré de '*Āmana* est attesté pour placer en S3 des médecins, guérisseurs ou rebouteux : il désigne alors un degré de confiance proche du sacré. Ces personnages ont pu jouir, à des époques antérieures, d'un statut religieux.

Les deux verbes admettent un même contradictoire *kaḍḍaba*, qui signifie démentir, ne pas croire, remettre en cause le contrat fiduciaire ou la parole de l'autre. On trouve dans le Coran (91 : 14) « *fakaḍḍabuhu fa'aqaruha fadamdama 'alyhim rabbuhum biḍanbihim fasawwāhā wa la yaḥāf'uqbāhā* ». Dans ce passage, un prophète est démenti par les hommes auxquels il porte son message, Dieu les punit. Le démenti vise le sujet énonçant le message. Un autre lexème de négation vise le contenu même, c'est le verbe *nakara* (§2.2).

5 M. Hammad, *L'implicitazione del sacro nella lingua Araba*, in *Eloquio del Senso, Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri*, Ancone-Milan, Costa & Nolan, 1999.

2.1.2 'Āmana /vs/ Sallama

Dans le passage du Coran 49 :14 « *Qālat al 'a'rābu 'āmannā, qul lam tu'minū wa lākin qūlū 'aslamnā = les nomades ont dit nous avons cru, dis vous n'avez pas cru et dites plutôt que vous l'accordez* », le verbe *sallama* signifie convenir qu'une chose est possible sans y croire totalement. Il correspond approximativement à l'usage français « je vous l'accorde ». Il n'équivaut pas à « je vous crois », mais à admettre que c'est possible. Al-Ġazālī analyse cela (p. 138) : « Tout acte de croire accorde, mais tout acte d'accorder n'est pas croire ». Si on rapporte cela à un schéma actantiel ternaire, (S1, S2, O), l'objet du croire y est modalisé par un pouvoir être. Par opposition, l'objet du croire du verbe 'Āmana apparaît surdéterminé par la certitude véridictoire sur l'être.

2.1.3 'Āmana /vs/ I'taqada

La langue arabe dispose d'un troisième verbe qu'on traduit par Croire en français, c'est *I'taqada*. La forme du verbe dérive de la racine 'Aqada, de laquelle dérive aussi le terme 'Uqd = Contrat. Rapportée à la forme simple *fa'ala* désignant l'acte de référence, la forme dérivée *ifta'ala* désigne un acte dit artificiel⁶. 'Aqada signifie nouer sur la dimension pragmatique, et établir un contrat sur la dimension cognitive. Le sens de *I'taqada* est restreint à la dimension cognitive. Il désigne un acte réflexif par lequel le sujet établit un contrat avec lui-même à propos d'un objet cognitif (S1, S1, O). En d'autres termes, c'est un Croire qui n'a besoin que d'un acteur sujet, tout en ayant besoin d'un actant objet.

Le verbe *I'taqada* a deux usages transitifs, direct et indirect. Dans l'usage direct (*I'taqada 'anna*) le verbe spécifie un objet de croire. Dans l'usage indirect, construit avec le préfixe *bi* (*I'taqada bi-*) le verbe est réservé à la désignation d'objets transcendants du Croire (Dieu, la vie éternelle...). La forme substantive 'Aqīdat (plur. 'Aqā'id) désigne les convictions personnelles. En cette forme, elle convient à l'isotopie politique autant qu'à l'isotopie religieuse. La conviction est une forme assertive et intensive de la croyance.

2.1.4 'Āmana /vs/ Waṭīqa

Par le verbe *Waṭīqa*, un sujet croit un autre sujet, sans spécifier d'objet pour le Croire. La relation est binaire, S1 et S2 sont liés par un contrat de confiance défini sans référence à l'isotopie religieuse. Ce contrat fiduciaire se distingue du contrat ordinaire 'Uqd par le fait que *Waṭīqa* est duratif et non limité dans le temps. Lorsque *Waṭīqa* est utilisé sur une isotopie religieuse, il révèle une dissymétrie nette entre les deux actants : le sème transcendant est investi dans l'actant S2, alors que le sujet du verbe *Waṭīqa* est investi du sème humain. S1 est

⁶ La linguistique arabe désigne par l'expression *acte artificiel* un acte non spontané, qui revêt un aspect dérivé, induit, provoqué, recouvrant parfois le *faire faire* sémiotique. L'extension d'un acte artificiel est plus étendue que celle du faire faire.

inférieur à S2 et le contrat est dissymétrique, ce qui le distingue nettement du contrat ordinaire 'Uqd (lequel ne présuppose pas d'inégalité entre les sujets contractants).

2.1.5 'Āmana /vs/ 'Ahada

Le verbe 'Ahada ne peut être traduit par le verbe Croire comme *Waṭiqa*, pourtant il a sa place dans ce paradigme des contraires de 'Āmana car il est structurellement symétrique de *Waṭiqa*. Son développement syntaxique met en place deux sujets liés par un contrat fiduciaire, surdéterminé par les caractères suivants : le contrat est dissymétrique, établi entre sujets inégaux, et le sujet du verbe, qui établit le contrat, est le sujet supérieur (*Waṭiqa* est établi en sens inverse, d'inférieur à supérieur). Le sème religieux n'est pas nécessaire mais possible. Nous avons signalé ci-dessus l'antiquité de cette racine et son usage assyrien.

'Ahada est occurrent en deux usages, transitif et intransitif. Dans l'usage transitif, S1 confie à S2 une action à accomplir. C'est en ce sens qu'un maître d'ouvrage confie à un entrepreneur (*muta'ahhid*) la mission de construire un bâtiment. Dans le Coran (2 : 125) Dieu confie à 'Ibrāhīm et à son fils 'Ismā'īl la mission de purifier sa maison (*wa 'ahidnā 'ilā 'Ibrāhīma wa 'Ismā'īla 'an tahhirā baytī*). Dans l'usage intransitif, S1 établit avec S2 un contrat de confiance. C'est par le terme 'Ahd que les chrétiens arabes désignent l'Ancien Testament et le Nouveau Testament : *al 'Ahd al qadīm, al 'Ahd al ḡadīd*. Dans cet usage, 'Ahd est l'équivalent du terme *alliance* (*Berit* hébreu).

Si le verbe 'Ahada installe un contrat inégal 'Ahd, l'usage de cette racine sur l'isotopie politique donne lieu à une action typique des pratiques sociales arabes : par l'action dite *Bī'at* (verbe *Bāya'a*, forme duelle), le sujet inférieur confirme au sujet supérieur qu'il accepte le contrat inégal installé. Les plus anciennes occurrences attestées sont relatives au Prophète Muhammad lorsqu'il consolide l'État musulman naissant à Yaṭrib : il reçoit des délégations qui viennent reconnaître publiquement son statut de prophète et son autorité politique. En contexte européen médiéval, l'acte d'allégeance avait quelque chose de comparable. Le statut politico-religieux du prophète fait le lien entre le 'Ahd et la *Bī'at*. Par la suite, les Califes Omeyyades reprirent le rite de la *Bī'at*, et le séditionnaire 'Abdallah bin az-Zubayr refusa d'accorder la *Bī'at* au Calife de Damas pour s'installer lui-même Calife à Médine.

La maintenance du contrat inégal 'Ahd est dite *Wafā'*. Le verbe utilisé est celui qui désigne le remboursement d'une dette, ce qui manifeste que le 'Ahd crée une dette chez le sujet contractant. Les deux sujets S1 et S2, supérieur et inférieur, sont tenus de maintenir le contrat et de satisfaire leur dette. Ils n'ont pas contracté la même dette, mais ils ont chacun la sienne vis-à-vis de l'autre. L'usage de *Wafā'* manifeste l'aspect *duratif* du 'Ahd. La négation du 'Ahd désignée par le verbe *Nakaṭa* est toujours le fait du sujet inférieur et implique le sème religieux. Une connotation négative l'accompagne. La négation par le sujet supérieur est dite *Naqaḍa*.

2.2 En relation de contradiction : 'Āmana /vs/ Kafara

Au cours de l'exploration du paradigme des contraires du verbe 'Āmana, nous avons abordé plusieurs formes de négation du contrat fiduciaire telles que *kaḍḍaba*, *nakara*, *nakata*, *naqaḍa*. Mais il y a une forme de négation majeure, qui s'inscrit sur l'isotopie religieuse et porte sur un objet de Croire divin ou sur l'entité transcendante partenaire du contrat fiduciaire. Elle est désignée par le vocable *Kufr*, verbe *Kafara*. C'est une forme majeure de mécréance. Dans le droit islamique, elle expulse *de facto* son auteur de la communauté des Croyants et le rend passible d'exécution capitale. C'est pourquoi elle a fait l'objet de longues analyses qui équivalent à l'établissement d'une échelle des négations et à la graduation de leur gravité : car on peut continuer à croire en Dieu et en certains dogmes, sans appliquer les règles de conduite qui en découlent. Cela fait de l'auteur un coupable de fautes (*Muḍnib*, *Fāsiq*), non un mécréant (*Kāfir*). L'analyse de *Kafara* et de ses dérivés ne peut tenir dans le cadre de cette étude exploratoire du Croire. Nous signalons ce terme contradictoire avant de passer maintenant à l'appréciation du rôle de l'action dans l'analyse du Croire sur l'isotopie religieuse.

2.3 La confirmation du Croire par l'action

Pour Al-Ġazālī, l'action succède au Croire, elle n'en est pas constitutive (p.140 : *al 'amal warā' al-īmān, lā min nafs al-īmān*). Nous avons vu au §1.2 que la déclaration verbale du Croire ne constitue qu'une condition nécessaire et non suffisante pour sa validité, et que la validation advient par l'action non verbale. Le Faire valide le Croire. Ce qui présuppose un actant observateur juge, pour lequel voir est une nécessité cognitive, alors que Dieu omniscient connaît ce qui est caché et n'a pas besoin de manifestations déclaratives ou d'actions publiques. En d'autres termes, l'observateur juge est présupposé humain et collectif.

Deux classes d'action sont considérées pour la validation du Croire : les rites et les actes.

2.3.1 Rites et Actes

En Islam, les rites sont des actes orientés vers la divinité et mettent en relation directe le sujet humain avec le sujet divin (sans intermédiaire : il n'y a jamais de prêtre officiant). Il existe des rites prescrits tels que la *Ṣalāt* (cinq fois par jour) et le *Ḥaġġ* (pèlerinage à La Mecque). C'est le domaine des actes régulés par le devoir faire (*Farḍ*). D'autres actes orientés vers la divinité, tels que des chants collectifs ou des processions, ont été pratiqués en divers lieux et époques. Pour la tradition stricte, de telles innovations (*Bid'at*) ne sont que des inventions inspirées par des pratiques religieuses étrangères à l'Islam. Elles seraient donc à proscrire.

Aux rites s'opposent toutes les actions non orientées vers la divinité. Nombreuses par définition, elles peuvent être utilitaires ou non utilitaires. Elles doivent néanmoins ne pas contrevenir aux interdits divins (*Ḥarām*, *Muḥarramāt*). Elles sont donc définies par deux négations consécutives : elles ne sont pas orientées vers la divinité, elles ne sont pas interdites.

C'est le *domaine des actes non contraints*, désigné par le terme *Ḥalāl*, qui dérive de la racine *Ḥalla* = défaire un nœud. Le nœud *ʿUqd* étant synonyme de Contrat fiduciaire, il s'agit des actes situés *hors des contrats de prescription et de proscription*.

La classe des rites prescrits est dite *ʿIbādāt*, forme dérivée du verbe *ʿAbada* qu'on traduirait approximativement par *adorer* en français et auquel nous reviendrons (§2.33). La classe des *ʿIbādāt* fait partie des obligations de tout croyant : elles relèvent d'un *devoir faire* issu du *ʿImān*. La non exécution d'un tel devoir n'est pas une faute, mais un manquement.

La classe des actes *Ḥalāl* ou *autorisés*, est opposable à celle des actes *Ḥarām* ou *interdits*, couverts par un *devoir ne pas faire*. L'accomplissement d'un interdit constitue une faute punissable lors du jugement divin.

Dans ce discours religieux, le *Vouloir Faire* n'est pas mis en avant, comme il n'est pas valorisé. Néanmoins, il est considéré de près lorsqu'il concerne l'accomplissement d'un acte interdit. Le discours religieux insiste sur la *forme déontique*, dans ses variétés positives (rites) et négatives (interdits). Le sujet religieux est considéré en premier lieu comme un *sujet de devoir*, il n'est sujet de vouloir qu'en second lieu. Si les deux modalités virtualisantes du sujet sont admises, le devoir apparaît comme la modalité dominante. Il en découle une forte insistance sur l'obéissance (*Ṭāʿat*).

2.3.2 *ʿIbādāt, Šaʿāʿir, Manāsik*

ʿIbādāt est un terme général désignant la classe des rites rendus à la divinité. On y distingue deux sous-classes, différenciées par leur caractère public ou privé. La sous-classe des *Šaʿāʿir* comprend les actes de culte que le sujet réalise en présence d'autrui, pratiquement dans une procédure de *faire savoir*. Dans le dictionnaire *Lisān al ʿArab* (pages 2273 à 2277), la racine *Šaʿr* désigne le savoir ; la forme verbale *ʿAšʿara* signifie faire savoir. Le substantif *Šiʿār* désigne l'enseigne élevée devant l'armée partant au combat. Le terme *ʿIšʿār = ʿIʿlām* signifie l'action de diffuser un avis, ou l'avis public matérialisé par une expression écrite. Les rites du pèlerinage de La Mecque sont dits *Mašāʿir al Ḥaġġ*, et *Lisān al ʿArab* précise à leur sujet : « *lā adrī mašāʿir al Ḥaġġ illā min hādā = je ne connais les rites du pèlerinage qu'à partir de cette racine (faire savoir)* ». Il ajoute plus loin pour définir *Šaʿāʿir* : « *kullu mā ġuʿila ʿalaman li-ṭāʿati llah = tout ce qui a été rendu public pour l'obéissance à Dieu* ».

La sous-classe des *Manāsik* comprend tous les rites accomplis isolément par un sujet. Le terme *Nāsik* désigne l'ermite. Le sujet agit, accomplit ses obligations envers Dieu, sans autre témoin. La solitude de l'ermite peut être matérielle (il n'y a personne d'autre) ou cognitive (il ne se soucie pas de faire savoir qu'il accomplit les rites). Le discours religieux apprécie les *Manāsik* privés à leur juste valeur, mais il n'y a aucun doute sur le fait que les *Šaʿāʿir* publics leur sont préférés. Car les actes publics remplissent une double fonction : ils peuvent être validés par des

observateurs juges, ils constituent une incitation (faire vouloir) non verbale dirigée vers les tiers.

La tradition islamique n'interroge pas les formes de ses rites : ils sont transmis tels quels. Les rites de l'Islam dérivent souvent de rites anté-islamiques : il s'agit d'une sélection effectuée par le Prophète Muhammad, qui a resémantisé les actes concernés en les orientant vers la divinité unique. Le procédé est patent pour les rites du *Ḥaǧǧ* : lors de son dernier pèlerinage à La Mecque, six mois avant sa mort (ce pourquoi on l'appelle *Pèlerinage des Adieux*), Muhammad aurait dit à ses compagnons : « copiez vos rites d'après ce que je fais ».

Deux remarques pour clore sur ce point : les rites de l'Islam ne dérivent pas des rites chrétiens ou hébreux ; le terme *Ṭuqūs* est utilisé pour désigner les rites relevant d'une religion différente de l'Islam.

2.3.3 *ʿAbada*

Dans le Coran, sūrat aḍ-Ḍāriyāt (51 : 56) Dieu dit à la première personne : « *wa mā ḥalaqtu l-ǧinna wa l-ʿinsa ʿillā li-yaʿbudūni* = *Je n'ai créé les jinns et les hommes que pour qu'ils m'adorent* ». Le verbe arabe que nous traduisons par Adorer est *ʿAbada*, décliné en fonction de la construction de la phrase. L'énoncé affirme avec force que les hommes n'ont qu'une finalité : celle d'adorer. L'adoration est donc de l'ordre du devoir. Relevons que le terme utilisé pour désigner les hommes (*ʿins*) les définit comme des êtres vivant en amitié mutuelle. Ce qui les constitue en actant collectif virtualisé par le même devoir faire.

Le verbe *ʿAbada* et le substantif *ʿAbd* dérivent de la même racine. *ʿAbd* désigne le serviteur et l'esclave. Ce qui manifeste le sens étymologique du verbe *ʿAbada* : servir. Le décalage est évident avec l'étymologie du verbe *Adorer* français, qui dérive du latin *Ad-Orare*, où l'élocution orale est mise en avant. En bref : dans les langues latines, l'adoration relève de l'acte verbal, alors qu'en arabe l'adoration relève de l'action non verbale. Il s'agit de servir.

Ce fait n'est pas propre à la langue arabe. On trouve déjà dans la mythologie mésopotamienne un récit où les dieux assemblés décident de créer les hommes pour que ces derniers travaillent pour eux et les nourrissent⁷. Ce récit serait du troisième millénaire avant l'ère commune. Par conséquent, l'idée que le culte rendu aux dieux est un service n'est pas propre à l'Islam, elle est présente dans la langue akkadienne, la plus ancienne langue sémitique connue. Cette conception est commune à une famille linguistique, où on s'adresse à Dieu en disant Seigneur (ce terme est passé dans les pratiques chrétiennes).

Il y a plusieurs confirmations de cette conception dans la langue arabe. La plus éloquente est inscrite dans un énoncé rituel du *Ḥaǧǧ*. Les pèlerins répètent à satiété la clameur suivante :

⁷ Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989.

« *Labbayka allāhumma labbayk, inna l-ḥamda wa-n-niʿmata laka wa-l-mulk...* = Me voici mon Dieu me voici, à toi les remerciements, les biens et la souveraineté... ».

Le verbe *Labbā* signifie satisfaire une demande, et la forme *Labbayka* décline « je me présente à ta demande ». La suite est une phrase nominale (sans verbe) affirmant que les remerciements sont dûs au Seigneur, qu'il est le maître des bienfaits, et qu'il jouit de la Souveraineté. C'est en symétrie de cette souveraineté que le service est adoration. L'homme est servant, Dieu est servi. On trouve la trace d'une telle conception dans les propos de Jeanne d'Arc disant « Dieu est premier servi ».

Par les rites *ʿIbādāt*, les hommes servent (*yaʿbudūn*) Dieu, leur Seigneur Souverain. *ʿAbada al-llāh* (= il sert Dieu) équivaut à *ʿĀmana billāh* (= il Croit en Dieu). Dans le Coran, Dieu s'adresse à ses croyants en disant *Yā ʿIbādī* (= vous qui m'adorez, qui me servez) ou en parle de même à la troisième personne (une centaine d'occurrences). On pourrait commuter les termes *muʿminum* et *ʿibād* sans déranger le sens d'un grand nombre d'énoncés coraniques (mais le rythme en serait modifié). Il en découle que les racines *ʿAbada* et *ʿĀmana* relèvent du même paradigme sémantique. L'usage de la forme verbale *ʿAbada* exprime une forme active du Croire, mettant en avant l'action non verbale, la soumission au Seigneur, le Service et la renonciation au vouloir propre. Le vouloir du Seigneur s'impose comme devoir du sujet.

2.3.4 Inviter, Prier

Dans le cadre des *ʿIbādāt*, le service n'est pas la seule forme d'adoration. La forme d'adresse directe à Dieu, dite *Duʿāʿ*, est très proche de la Prière au sens étymologique français : le sujet formule une demande, relative à un objet. *Duʿāʿ* dérive du verbe *Daʿā* qui signifie inviter. La forme *Duʿāʿ* désigne une invitation adressée par un inférieur à son seigneur. La forme *Daʿwat* désigne l'invitation entre égaux. C'est à ce titre qu'elle désigne aussi la prédication, qui n'est qu'une *invitation à Croire*.

Si le *Duʿāʿ* est la forme ordinaire d'une prière, les formes intensives de la demande adressée par un inférieur à son seigneur sont désignées par des lexèmes spécifiques tels que *Rajāʿ*, *Tawassul*, *Taḍarruʿ*, rangés par ordre d'intensité croissante de la demande et d'abaissement du sujet. Aucun lexème arabe n'équivaut exactement au lexème français Culte, qui dérive de *Cultus* latin, lequel désignait l'action de cultiver, soigner⁸. La notion d'hommage rendu à Dieu, présente dans le sens moderne de Culte, est plus proche de la notion de *Ṣalāt* abordée ci-dessous.

⁸ *Dictionnaire Historique de la Langue Française, op. cit.*, p. 542.

2.3.5 *Ṣalāt*

On traduit *Ṣalāt* par Prière en français. Mais *Ṣalāt* véhicule des effets de sens que Prière ne rend pas. Inversement, Prière contient l'effet de sens Demande, qui est absent de *Ṣalāt*. La *Ṣalāt* ne demande rien à Dieu. La demande est réservée au *Du'ā'*. Reste à éclairer l'usage de *Ṣalāt*, qui dérive du verbe *Ṣallā*. Le verbe *Ṣallā* se construit de trois manières (absolue, suivi de *'ilā*, suivi de *'alā*) ce qui produit trois effets de sens. En usage absolu, *Ṣallā* signifie la réalisation du rite par le sujet. En usage avec *'ilā*, l'acte de culte est *orienté vers la divinité*. En usage avec *'alā*, le rite est célébré en *orientant son bénéfice vers une personne* particulière. C'est le cas avec la prière des morts : on prie Dieu pour le repos de l'âme du défunt.

Mais il y a plus. Dans le Coran (33 : 56) on trouve « *Inna l-lāha wa malā'ikatahu yuṣallūn 'ala n-nabi* » (= Dieu et ses anges accomplissent la *Ṣalāt* au bénéfice du Prophète). Dans les formules finales de la *Ṣalāt*, on trouve un *Du'ā'* : « *'Allāhumma ṣalli 'alā Muḥammad et 'alā 'ālī Muḥammad kamā ṣallayta 'ala 'Ibrāhīma et 'alā 'ālī 'Ibrāhīma* » (= mon Dieu, accomplis la *Ṣalāt* au bénéfice de *Muḥammad* et de sa famille comme tu l'as déjà fait au bénéfice d'Abraham et de sa famille). Dans ces deux exemples, Dieu est le sujet qui accomplit le rite de la *Ṣalāt*. Il en découle que *Ṣalāt* n'est pas un rite restreint aux hommes, il est étendu à Dieu, comme l'adoration est étendue des hommes aux jinn.

Le verbe *Ṣallā* n'est utilisé par les hommes que dans un sens rituel, désignant un ensemble d'actes physiques (station debout, inclinaison, agenouillement), de formules rituelles fixes et d'extraits coraniques libres, l'ensemble étant surdéterminé comme *rite orienté vers Dieu*. Il va de soi que la *Ṣalāt* de Dieu ne se conforme pas à ces règles de réalisation faites pour les hommes. Reste donc un noyau sémantique commun d'ordre cognitif, par lequel le sujet de l'acte *Ṣallā* rend hommage à un sujet donné. Une analyse plus détaillée déborderait cet essai.

2.3.6 *Taqwā* ou Piété

Terminons cette exploration rapide par la notion de *Taqwā* ou Piété, qui joue un grand rôle dans le discours religieux, où la *Taqwā* équivaut à une régulation de l'action en vue de l'évitement des actes interdits et de l'accomplissement des actes prescrits. Étymologiquement, *Taqwā* signifie évitement et protection, comme on évite un précipice ou une chute de pierres. Sur l'isotopie religieuse, elle implique un sujet agissant S1 qui se protège des sanctions possibles d'un sujet juge S2. Elle constitue une manifestation externe et dynamique du Croire, régissant l'action du sujet croyant dans le vaste domaine des actes *Ḥalāl*.

3 Croire, performer et agir

Cette exploration du Croire en langue arabe sur l'isotopie religieuse n'est qu'une entrée en matière. Construite sur une suite de concepts associés, elle ne s'appuie pas sur un discours-objet continu. Ce qui appelle des précautions méthodologiques et épistémologiques. Et nous nous

sommes abstenu ici de tout développement analytique. Il n'en reste pas moins que ce parcours rapide dégage des résultats qui méritent d'être notés.

Le premier est l'importance majeure de l'action à toutes les étapes : Croire est un acte, dire le croire est un acte, prouver le croire est un acte. Même si le témoignage *Šahādat* joue un rôle irremplaçable en Islam (il faut dire qu'on croit), l'action reste la clef de tout le système de valeurs mis en œuvre par la langue arabe sur l'isotopie religieuse. Il faut même réitérer les actes de déclaration et les actes de confirmation, pour prouver qu'il n'y a pas eu relapse. La succession des prophètes, mise en scène dans la Bible et le Coran, équivaut à une réitération des appels de Dieu et prouve que les hommes ont fait suivre les actes de croyance par des actes de mécréance : ils ont régulièrement oublié leur Dieu. La réitération fait partie du Croire, elle lutte contre un anti-sujet présupposé, l'oubli de Dieu, ou les tentations qui font oublier Dieu.

Le parcours de notre analyse articule le paradigme sémantique du croire sur des positions familières à tout sémioticien utilisant le carré sémiotique, explorant, à partir de l'acte de base *ʿĀmana*, les positions des termes contraires, contradictoires, et impliqués. Nous avons été très bref sur *Kufr* et sur *Šalāt*, car s'il fallait tout développer et argumenter sur des contextes discursifs, nous serions en train d'écrire une thèse sur l'Islam. Qu'il nous suffise ici d'avoir déblayé le terrain.

Ouvrages cités

Coran

Al Ghazālī, Abu Hamed, *Ihya' 'ulūm ad-Din*, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1994.

Bottéro, Jean et Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989.

Greimas, Algirdas J., « Le savoir et le croire : un seul univers cognitif », in H. Parret (éd.), *De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques*, Berlin, de Gruyter, 1983. — et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.

Hammad, Manar, *L'implicitazione del sacro nella lingua Araba*, in *Eloquio del Senso, Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri*, Ancone-Milan, Costa & Nolan, 1999.

Ibn Mandhour, *Lisan al Arab*, Le Caire, Dar al Maarif, 1981.

Rey, Alain et al., *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Paris, Le Robert, 1992.

ʾ	ء	ʾAlif	Consonne glottale susceptible de se combiner avec les trois voyelles.
b	ب	Bāʾ	Prononcer comme B français.
ġ	ج	Ġīm	Prononcer comme G devant I ou E. La prononciation Egyptienne, ayant la valeur du G devant A ou U, est un archaïsme.
d	د	Dāl	Prononcer comme D.
h	ه	Hāʾ	Prononcer comme H dans anglais He, Home.
w	و	Wāw	Prononcer comme W dans anglais Work.
z	ز	Zāy	Prononcer comme Z français.
ḥ	ح	Ḥāʾ	Consonne spirée entre H et Ĥ. L'hébreu ne différencie pas Ḥ et Ĥ.
ṭ	ط	Ṭaʾ	T palatisé.
y	ي	Yāʾ	Prononcer comme Y dans YEUX, consonne glissante. I note la voyelle, Y note la consonne.
k	ك	Kāf	Prononcer comme K.
l	ل	Lām	Prononcer comme L.
m	م	Mīm	Prononcer comme M.
n	ن	Nūn	Prononcer comme N.
s	س	Sīn	Prononcer comme S.
ʿ	ع	ʿayn	Consonne glottale profonde sans équivalent européen.
f	ف	Fāʾ	Prononcer comme F.
ṣ	ص	Ṣād	Prononcer comme un S sonore.
q	ق	Qāf	Prononcer comme un K glottal sonore.
r	ر	Rāʾ	Prononcer comme R roulé.
š	ش	Šīn	Prononcer comme CH dans français CHAUSSURE.
t	ت	Tāʾ	Prononcer comme T.
ṯ	ث	Ṭāʾ	Prononcer comme TH final dans anglais BOTH, TOOTH.
ḫ	خ	Ḥāʾ	Prononcer comme Jota espagnol MAJA.
ḍ	ذ	Ḍāl	Prononcer comme TH initial dans anglais THAT.
ḍ	ض	Ḍād	Prononcer comme un D palatisé. Sans équivalent européen.
ẓ	ظ	Ẓaʾ	Prononcer comme TH initial anglais sonorisé.
ġ	غ	Ġayn	Prononcer comme R grasseyé.

Selon les conventions de translittération, une lettre arabe est rendue par une lettre latine (éventuellement dotée d'un signe diacritique) et une seule. Il n'y a ni diphtongue ni consonne composite. Par conséquent, la lecture de Ishāq distinguera nettement un S d'un Ḥ et les fera se succéder comme deux sons indépendants. Les lettres redoublées, dont le redoublement est noté en arabe par le šaddat, sont transcrites par deux lettres successives identiques.

La graphie arabe courante ne note pas les voyelles. Elles sont restituées dans la transcription. Les A et I ont des valeurs voisines des voyelles françaises, même si le A arabe est susceptible d'avoir deux valeurs distinctes, un peu comme en anglais. Le U vaut pour le son OU du français. Le son O est rare, officiellement absent de la langue arabe, même s'il est régionalement prononcé. Les voyelles longues sont indiquées par un trait au-dessus de la voyelle latine. Sans ce trait, la voyelle est courte.

L'article défini AL est prononcé différemment selon la consonne qui lui succède : valant AL devant les consonnes dites lunaires, il produit le redoublement des consonnes dites solaires. Nous avons opté pour une transcription phonétique proche de la prononciation arabe effective.

Pour citer cet article : Manar Hammad. «Du Croire en langue arabe», Actes Sémiotiques [**En ligne**]. 2016, n° 119. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5660>>
Document créé le 30/06/2016

ISSN : 2270-4957