

QS 26 Q 26:105–122

26.105 Noah's people cried lies to the Messengers.

26.106 This is when their fellow tribesman Noah said to them: "Will you not fear God?

26.107 To you I am a trustworthy Messenger, 26.108 so fear God and obey me.

26.109 I ask you no wage for it; my wage falls solely upon the Lord of the Worlds.

26.110 So fear God and obey me."

26.111 They said: "Are we to trust you when only the riff-raff have followed you?"

26.112 He said: "How should I know what they do?

26.113 Their account rests only with my Lord, if only you knew.

26.114 I am not one who drives away believers.

26.115 I am solely a manifest warner."

26.116 They said: "If you do not desist, O Noah, you shall be stoned."

26.117 He said: "My Lord, my people are liars.

26.118 So pronounce between me and them a judgment, and deliver me and those with me among the believers."

26.119 So We delivered him and those with him in the teeming Ark,

26.120 And thereafter drowned the others.

26.121 In this was a sign – but most of them were not believers.

26.122 It is your Lord who is Almighty, Compassionate to each.

26.105 Le peuple de Noé traita de menteurs les Messagers,

26.106 lorsque Noé, leur frère, (contribue) leur dit: «Ne craindrez-vous pas [Allah]?

26.107 Je suis pour vous un messenger digne de confiance.

26.108 Craignez Allah donc et obéissez-moi.

26.109 Et je ne vous demande pas de salaire pour cela; mon salaire n'incombe qu'au Seigneur de l'univers.

26.110 Craignez Allah donc, et obéissez-moi».

26.111 Ils dirent: «Croirons-nous en toi, alors que ce sont les plus vils qui te suivent.

26.112 Il dit: «Je ne sais pas ce que ceux-là faisaient.

26.113 Leur compte n'incombe qu'à mon Seigneur. Si seulement vous êtes conscients.

26.114 Je ne suis pas celui qui repousse les croyants.

26.115 Je ne suis qu'un avertisseur explicite».

26.116 Ils dirent: «Si tu ne cesses pas, Noé, tu seras certainement du nombre des lapidés!»

26.117 Il dit: «O mon Seigneur, mon peuple me traite de menteur.

26.118 Tranche donc clairement entre eux et moi; et sauve-moi ainsi que ceux des croyants qui sont avec moi».

26.119 Nous le sauvâmes donc, de même que ceux qui étaient avec lui dans l'arche, pleinement chargée.

26.120 Et ensuite nous noyâmes le reste (les infidèles).

26.121 Voilà bien là un signe. Cependant, la plupart d'entre eux ne croient pas.

26.122 Et Ton Seigneur, c'est lui vraiment le Puissant, le Très Miséricordieux.

سورة الشعراء

كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (105) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (106) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (107) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا (108) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (109) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا (110) قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبِعَكَ الْأَرْذَلُونَ (111) قَالَ وَمَا عَلَّمِي مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (112) إِنْ جِئْتُهُمْ إِلَّا عَلَى رَجَائِي لَوْ تَشْعُرُونَ (113) وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ (114) إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ (115) قَالُوا لَنْ لَمْ تَنْتَهُ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ (116) قَالَ رَبِّ إِنِّي قَوْمِي كَذِبُونَ (117) فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (118) فَانْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفَلَكَ الْمَشْحُونِ (119) ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدَ الْبَاقِينَ (120) إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (121) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (122)

Azaiez

On notera l'usage de deux contre-discours passés vv. 111, 116 (discours rapportés des adversaires dans le passé – biblique). Par ailleurs, les propos tenus par Noé ressemblent à s'y méprendre aux discours portés par l'allocutaire coranique (e.g. Q 7:188). Il s'agit d'un processus d'anaphorisation qui conduit à associer et confondre les adversaires de Noé avec les adversaires de l'allocutaire coranique. Comme l'écrit Mustapha Ben Taïbi : « on peut établir un parallélisme entre dialogues dans le passé et dialogues dans le présent, qui montre que les seconds se construisent en procédant à l'anaphorisation des données des premiers » (Ben Taïbi 1998: 200), définissant ainsi le caractère monoprophétique du message coranique (De Prémare 1988: 12).

Grodzki

The dialogue between Noah and the disbelievers in vv. 26:111–14 seems to be an allusion perhaps to an (explicitly not mentioned) incident/situation/happening/behavior known to all interlocutors (the enigmatic *al-arḍalūna* doesn't help much in getting at the idea). Noah's response is not what one might expect it to be in this *sūra* – he doesn't respond by rehabilitating his followers – the *al-arḍalūna* – for having been called so, but proceeds to comment indirectly on that given incident (which may imply that the word *al-arḍalūna* doesn't have to possess a pejorative meaning). Are there any ancient literary sources helpful to explain which incident might be meant here? Or is it rather to be understood generally as the past bad conduct of the *al-arḍalūna* in some situations? It also seems as if Noah is trying to explain himself for not being held responsible for the faults of his followers, which reminds me of vv. 5:116–17 when the Qur'ānic Jesus is also trying to explain himself in front of God who is asking: “Was it you who said to the people: ‘Take me and my mother for gods besides Allah?’”

Hawting

This version of the story of Noah appears in the context of a series of accounts of the rejection of previous messengers of God by the peoples to whom they had been sent, and the consequences of that rejection. Several of the themes in this account occur in versions of his story elsewhere in the Qur'ān (e.g., Q 11:25–49), or in the punishment stories involving other messengers: the messenger is a “brother” of those to whom he is sent; he asks for no reward for what he does; he comes as a warner; he and those who believe are saved while the unbelievers perish.

In v. 111 we are told that Noah was rejected on the grounds that he was supported by the weak (?) elements in society (*al-arḍalūna*). The root *R-D-L* only occurs four times in the Qur'ān, in two repeated formulae: with regard to the followers of Noah, as well as in the passage under consideration, they are referred to as *arāḍilunā* in Q 11:27; the other is in the expression, “God creates you, then causes you to die,

and some of you are returned to the weakest of lives (? *ilā arḍali l-ʿumūr*) so that they may know nothing after knowing” (Q 16:70 and 22:5). If this latter formula is taken as an allusion to dementia in old age, then a basic sense of “weakness” seems plausible in the root (with further connotations of worthlessness and contempt) and a connection with words and expressions derived from *ḍ-ʿ-f* suggests itself (e.g., *alladīna stuḍʿifū* at Q 7:75). The traditional notion of the prophet as the champion of the weak and oppressed elements in society is evident in such passages, and is sometimes reflected in *sīra* material regarding the attitude of the Qurayš to Muḥammad and his supporters. Cf. the use of *mustaḍʿafīn* and associated vocabulary in the propaganda of contemporary Islamic parties and movements, especially Shiʿite ones.

Khalfallah

Ce passage contient une indication très précieuse au sujet de la pratique de lapidation (*rağm*). Nous savons que les dérivés de la racine *R-Ğ-M* revient treize fois dans le Coran. Les sept premières occurrences concernent Satan qui fut exclu de la miséricorde de Dieu ; et c’est le premier sens de cette racine. Les autres occurrences, qui nous intéressent dans ce commentaire, désignent cette pratique archaïque connue, semble-t-il, à toutes les époques et par toutes les cultures dont parle le Coran. Voici les principales allusions: [1] Q 11:91, lapidation pratiquée par le peuple de Šuʿayb (Péninsule arabe). [2] Q 18:20, pratiquée par les pouvoirs qui administraient les gens de la Caverne (Tarsus). [3] Q 19:46, pratiquée par le peuple d’Abraham (à Our). [4] Q 26:116, pratiquée par le peuple de Noé. [5] Q 36:18, par les gens du Village ? [6] Q 44:20, pratiquée par le peuple de Moïse (en Égypte).

Dans ce passage, cette allusion concerne donc la plus ancienne époque, celle de Noé. Le Coran rapporte la menace proférée par les Riches de son village qui ne voulaient pas être associés aux pauvres. Ce qui signifie qu’il s’agit d’une sorte de punition, plutôt courante et admise par ce peuple. Il s’agirait de la peine qu’encourageaient les hérétiques, ceux qui apportaient une nouvelle prédication et exhortaient les leurs à la suivre.

En islam, cette pratique est présentée comme une peine légale sanctionnant l’adultère commis par un *muḥṣin* (homme protégé par un contrat valide de mariage, musulman, doté de ses forces mentales, de condition libre) ou une femme *muḥṣan* (femme libre, mariée, musulmane et dotée de ses forces mentales) [remarquez la différence entre le participe actif propre à l’époux et le participe passif réservé à l’épouse]. Il est à noter, comme l’ont dit les Ḥawāriğ, que la lapidation avec ce sens pénal n’est pas mentionnée dans le Coran. En effet, les docteurs de Loi musulmans se sont référés à la Tradition du prophète pour instaurer cette peine. Actuellement, je suis en train de recenser les cas de lapidation pratiqués par le Prophète. Ces mêmes Docteurs de Loi se sont ingénies, dans le même temps, à rendre son application impossible de par les conditions drastiques qu’ils exigent pour prouver l’adultère.

Pregill

The story of Noah again, embedded in one of the most thorough treatments of the *topos* of the pre-Islamic prophets in the Qur'ān. According to the traditional chronology of revelation, this appears to have been the first *sūra* to do so; among all of the prophets who are included here (Moses, Abraham, Hūd, Šāliḥ, Lot, Šu'ayb), that of Noah stands out as the paradigmatic warner-story or *'ibra*.

The thematic parallels between the narratives of the prophets recounted here and the biography of Muḥammad are consistent and conspicuous: warnings are issued to the unbelievers; the message is rejected and the prophet is denounced, particularly on account of the low status of his followers; the sincerity of the believers is asserted as the only true criterion for inclusion in the saved community; the prophet's welfare is threatened; divine protection is invoked; and finally the warnings of destruction to unbelievers and promises of deliverance to believers are fulfilled. The thematic links to the *sūra* tradition are obvious, but this once again raises the classic chicken-and-egg question provoked by revisionist historiography decades ago. While I am extremely sympathetic to the revisionist approach, it seems easier to believe that the narrative pattern we see here was crafted to evoke and resonate with the particular experience of the Qur'ānic prophet and his community than that all of the details of the *sūra* were crafted in conformity with the template provided here.

V. 118: much seems to hinge on the meaning of *fa-ftaḥ faṭḥan* here; Abdel Haleem translates “make a firm judgment between me and them,” but this does not seem quite right to me.

Reynolds

Here Noah is a model of patience although his people have rejected him, mocked him for the “riffraff” who follow him (v. 111), and threatened to stone him (v. 116). In response Noah asks God to rescue him and his followers (117–18). In the *sūra* named after him (Q 71) Noah is more direct: he asks God to destroy the infidels (v. 26). The idea that Noah's people would have threatened to stone him is part of a *topos* in the Qur'ān: Šu'ayb (Q 11:91), the Companions of the Cave (Q 18:20), Abraham (Q: 19:46), two anonymous messengers (Q 36:18), and Moses (44:20) are all threatened with stoning by their unbelieving opponents. This *topos* is perhaps a reflection of Matt 23:37 (which has Jesus refer to the stoning of the prophets) along with John 10:31 (which reports that the Jews indeed sought to stone Jesus [perhaps an echo of Exod 17:4]) and of early Christian texts such as the *Lives of the Prophets* (traditionally attributed to Epiphanius [d. 403]) which make the prophets into martyrs.

Rippin

I am intrigued by the mention of the threat of Noah's people that he will be *marḡūm* in v. 116. Most interpretations see this as Noah's people see him as having to “desist”

in his preaching. Arberry (1964: 375), however, suggests “givist not over” which seems to read into the verse a broader context of an elaborated Noah story.

Tengour

Il est question dans ce passage de la dénégation des gens de Noé, *qawm Nūḥ*. Celle-ci est rendue par le verbe *kaḏḏaba*, *yukaḏḏibu*, dénier. Particulièrement récurrent dans le Coran, le thème de la dénégation, *takḏīb*, est d’abord associé à la tribu des *Qurayš* qui, durant toute la période mecquoise (610 – 622, dates présumées), va persister dans son refus d’entendre l’avertissement, *’indār*, que Muḥammad lui adresse au nom du devoir de solidarité tribale qui le lie à elle. Le même mot sera ensuite repris pour désigner la dénégation des peuples locaux historico-mythiques des *’Ād* et des *Tamūd* et celle des peuples des prophètes bibliques, en particulier Moïse et, comme ici, Noé, que la parole coranique se représente toujours comme ayant été rejetés par les leurs de la même manière que Muḥammad est rejeté par les siens, si bien qu’il va de plus en plus s’identifier à eux.

Dans ce passage de la sourate *al-Šu‘arā*, Noé est raillé par les hommes de sa tribu qui, dans v. 11, le pointent du doigt comme n’étant suivi que par des hommes de rien, *al-’arḑalūn*. On pourra mettre ce verset en chronologie avec Q 11:27. Ces propos d’adversaires – qui n’ont pas la parole directement – ne sont pas sans rappeler la condition basse des partisans mekkois de Muḥammad et même de Muḥammad lui-même qui n’avait pas le statut que la tradition lui prêterait plus tard. C’est là un exemple frappant de réappropriation du parcours biblique de Noé dont le devenir coranique a pour but de servir la cause de Muḥammad. La rencontre avec cet *autre* lui permet ainsi de continuer d’avertir sa tribu du péril qui, croit-il, la menace, mais aussi de s’inscrire dans la lignée d’un Noé qui, bien que rejeté par les siens, est néanmoins protégé par une divinité au pouvoir grandissant.