

QS 46 Q 97

97.1 We sent it down in the Night of Power!
 97.2 But how can you know what is the Night of Power?
 97.3 The Night of Power is better than a thousand months.
 97.4 In it, the angels and the Spirit are sent swarming down,
 By their Lord's leave, attending to every command.
 97.5 Peace is it that Night, till the break of dawn.

97.1 Nous l'avons certes, fait descendre (le Coran) pendant la nuit d'Al-Qadr.
 97.2 Et qui te dira ce qu'est la nuit d'Al-Qadr?
 97.3 La nuit d'Al-Qadr est meilleure que mille mois.
 97.4 Durant celle-ci descendent les Anges ainsi que l'Esprit, par permission de leur Seigneur pour tout ordre.
 97.5 Elle est paix et salut jusqu'à l'apparition de l'aube.

سورة القدر

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (1) وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (2) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (3) تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (4) سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ (5)

Cuypers

Deux textes juifs semblent pouvoir être rapprochés de la sourate *al-Qadr*. Le premier est un passage du *Livre de la Sagesse* (18:14–15), qui évoque la nuit pascale, durant laquelle les premiers-nés des Égyptiens furent exterminés : « Alors qu'un *silence paisible* enveloppait toutes choses et que *la nuit* parvenait au milieu de sa course rapide, du haut des cieux, ta *Parole toute-puissante s'élança* du trône royal ; guerrier impitoyable, elle fondit au milieu d'une terre vouée à l'extermination. Portant pour glaive aigu ton irrévocable *décret*, elle s'arrêta, et remplit de mort l'univers. »

Les éléments communs avec la sourate sont mis en italiques. La liturgie chrétienne de Noël applique le début de ce texte à l'Incarnation du Verbe. Le Coran semble l'appliquer à la révélation, référent possible du pronom *hu*, au v. 1.

Le second texte est extrait des *Testaments des douze patriarches*, apocryphe juif du 2^e siècle av. J.-C., mais contenant certains remaniements chrétiens (ce qui semble le cas dans la citation ci-dessous). Dans la section intitulée *Testament de Juda*, on lit la prophétie suivante du Messie, descendant de Jacob et de Juda : « Après cela, une étoile *se lèvera* pour vous de Jacob, dans *la paix*, et un homme se lèvera de ma descendance, comme un soleil de justice, marchant avec les hommes dans la douceur et la justice, et on ne trouvera en lui aucun péché. *Les cieux s'ouvriront sur lui, pour répandre l'Esprit*, la bénédiction du Père saint, et c'est lui qui *répandra l'Esprit* de grâce sur vous. Vous deviendrez ses fils en vérité, et vous marcherez dans ses *ordonnances*, les premières et les dernières. »

Dans les deux textes on peut retrouver l'envoi par Dieu, du Coran (Q 97) ou du Messie (*Testament*), dans la paix. L'Esprit descend pour communiquer aux hommes tous les ordres de Dieu.

S'il y a une allusion à la nuit de Noël, dans la sourate 97, comme certains l'ont pensé, ce n'est qu'indirectement, par la réutilisation d'un texte (Sg 18:14–16) qui signifie au sens littéral la Pâque juive, et seulement en un sens accommodateur la nuit de Noël, et la relecture d'un autre texte (*Testament de Juda*) qui, lui, porte directement sur le Messie, mais auquel le Coran se substitue.

Dye

Je résume Dye 2011.

Quel est l'antécédent de *hu* (v. 1) ? Y voir le Coran paraît anachronique. Que signifie *qadr/qadar* dans *fī laylati l-qadri* (v. 3) ? Les autres occurrences coraniques de la racine n'aident guère. L'explication traditionnelle (fête du Nouvel an, durant laquelle descendent sur terre les décrets pour l'année à venir) n'a aucun rapport avec la descente du Coran et n'explique pas *salām* (« paix ») au v. 5 (terme souvent présent dans le Coran, *jamais* en ce sens).

On doit partir du *texte*. Le champ sémantique évoque la nuit de la Nativité. Luxenberg (2004a and b) a de bonnes intuitions, qu'il faut nuancer et approfondir.

V. 1 : « destin » et « naissance » peuvent être synonymes, la position des étoiles à la naissance déterminant le destin du nouveau-né (*Homélies Ps-Clémentines* IV:12.3). Le pronom pers. 3^e pers. sg., sans antécédent, est souvent utilisé dans la littérature syriaque pour désigner Jésus. Originellement, *hu*=Jésus, d'où « nous l'avons fait descendre=naître », mais le texte a pu être réinterprété (*hu*=Coran), voire en partie modifié, par une communauté de lecteurs postérieure (lors de la composition du *muṣḥaf*, ou postérieurement, en lien avec Q 44:1–6 – texte peut-être pas si proche). Ne pas confondre le *Sitz im Buch* (dans le texte canonique *ultérieur*) et le *Sitz im Leben* originel (d'une strate plus ancienne) de la sourate.

V. 3, *šahr* : pas « mois ». Rapprocher de syriaque *šahrā*, « veillée », « vigile » ; arabe *sahar*, « veillée », à comprendre comme *vigile* (phénomène de *Lehnbedeutung*). Éphrem : « Ne comptons pas notre vigile comme une vigile ordinaire. C'est une fête dont le salaire dépasse cent pour un » (*Hymnes sur la Nativité*, XXI:2.1–2).

V. 4 : texte obscur en l'état. Probable syriacisme (Q 17:89 ; 31:10) : *tunazzilu... min kulli 'amr*, « les anges font descendre toutes sortes de 'amr ». Éphrem : « les anges et les archanges, ce jour-là, sont descendus entonner sur terre un nouveau Gloria » (*Hymnes sur la Nativité*, XXI:3.1–2), cf. Luk 2:13–14. 'Amr s'explique par des raisons de rime ou comme corruption de *z(a)mar* (« chants ») (*Hymnes sur la Nativité*, XXI:5.1–2, 10.1).

Le Coran décrit la nuit d'*al-qadr* comme Éphrem celle de la Nativité : l'hymne d'Éphrem apparaît comme la *source* du texte. Selon les traditions chrétiennes, la nuit de Noël est caractérisée par la paix, la venue du Christ mettant fin aux pouvoirs des mages et des démons (cf. l'opposition *qadr/salām* ; les traditions musulmanes substitueront le Coran à Jésus).

El-Badawi

There is no doubt that this *sūra* builds upon the imagery and lore of Biblical and para-Biblical literature. And Guillaume Dye's thorough discussion of Luxenberg's interpretation is valuable and enlightening. However, I am only partly convinced.

I wonder if this line of thought risks being 'too literal.' In other words, if Q 97 integrates imagery from the Nativity of Christ, does this *literally* mean that the pronoun *-hu* from *innā anzalnāhu* refers to Christ himself? It appears to me that a figurative interpretation referring to divine "revelation" (*tanzil*; cf. also *anzal*) is *explicitly* justifiable through dozens of Qur'ānic references (e.g. Q 17:106; 39:1; 76:23; etc). In this respect Nicolai Sinai has a point.

In El-Badawi 2013: ch. 3, I claim that Q 17:107–9 builds upon the imagery of the Nativity of Christ. However, when integrated into Qur'ānic as well as extra Qur'ānic passages, these verses demonstrate a deliberate, non-literal "dogmatic re-articulation" of Matt 2:1–2, which serves a new purpose. So too is the case with Q 97.

On a different note, could v. 3 be referring to "a thousand moons (*šahr*; cf. Aram. *sahrā*)" which increases the cosmological significance of the *sūra* as a whole?

Hawting

The lack of explicit referent for the suffix pronoun in v. 1 obviously invites the question, what is "it" (or "him") that has been sent down on the Night of Power (if that is how we should translate *laylat al-qadr*)? The frequent association of derivatives of the root *N-Z-L* with revelation elsewhere in Q suggests that we should make the same association here. The common identification of "it" as the Qur'ān, however, involves accepting that *laylat al-qadr* here has the same meaning as it does in normative Islam, i.e., that it is a night in Ramaḍān, and then making a link with Q 2:185, which refers to the month of Ramaḍān in which "We sent down the *Qur'ān*." The idea that the whole Qur'ān was revealed at a particular time conflicts, of course, with the Islamic understanding that its revelation was a serial process, and it was necessary to reconcile the two concepts by, e.g., the theory that it was brought down as a whole to a lower heaven, whence Gabriel brought it to Muḥammad in segments, or that Muḥammad received his first revelation at a certain time in Ramaḍān and then continued to receive others until the end of his life. The difficulty of reconciling the two concepts of revelation cannot, however, rule out the possibility that the suffix pronoun does refer to the Qur'ān.

An alternative would be to envisage some other act of revelation. Q 44:3 has a similar formula to v. 1 here: *innā anzalnāhu fī laylatin mubārakatin*. An act of revelation on "a blessed night"/ "the Night of Power," at a particular moment distinct from human time (v. 3) and marked by a descent of the angels and the Spirit (v.4), might be applicable to the Torah. In Rabbinical Judaism that is associated with the festival of Pentecost/Shavuot, although the Jews of Medina (according to Muslim tradition) celebrated it on the day of 'Āshūrā' (the Day of Atonement). In Rabbinic tradition, the festival is marked by readings of the Torah during the night. According to Chris-

tian tradition as recorded in Acts 2, it was on the day of Pentecost that the Holy Spirit came to the Apostles.

As Emmanuelle Stefanidis remarks, it is possible that the Qur'ān here has drawn on Christian (and one might add “or other”) *topoi* to express its own idea. Possibly in Q 44:4, and certainly in some of the traditional Islamic beliefs about Laylat al-Qadr, there is evident the ancient idea of a particular night of the year when God causes to be recorded in writing in a heavenly book His decisions and decrees regarding the coming year, especially His decisions about who is to die.

Pregill

The use of *qadr* here seems rather anomalous, which is strange given that it seems wholly central to the meaning of the *sūra*. Most of the handful of uses of the word found in the Qur'ān occur in the phrase “they do not apportion to God His just portion” (*mā qadarū li-llāh ḥaqqā qadrihi*, Q 6:91, 22:74, 39:67; *qadar* with medial *kasra* is somewhat more common, and verbal forms from the *Q-D-R* root are very common, so the basic meaning of the word is hardly in dispute). The three occurrences of the phrase *laylat al-qadr* never really help us to pin down what the sense of the word is here.

This is universally understood as describing the beginning of the process of the revelation of the Qur'ān to Muḥammad, and generally identified as 27 Ramadan, partially on the basis of Q 2:185. The theories advanced in the tradition as to how the descent mentioned in v. 4 correlates with the descent of the Qur'ān in preparation for the process of revelation seem generally incoherent, and only loosely connected to the actual subject matter of this short chapter. All we know from the *sūra* itself is that this “Night of Power” (or Destiny, or Determination, or Apportioning) is awesome, better than other nights (or a thousand months), and that the angels and Spirit descend on it. The various theories proposed regarding possible Jewish or Christian antecedents are intriguing, especially the interpretation of the *sūra* as actually being about the Incarnation of Jesus that relies upon reading *amr* in v. 4 as cognate with Syriac *amrā* (word) rather than assigning it the standard Arabic meaning of “matter, affair.”

Reynolds

As Guillaume Dye (2011) has pointed out, this *sūra* has a number of commonalities with Syriac Christian texts on the nativity of Christ. But we might keep in mind that the author of the Qur'ān is creative (and polemical) enough to reinterpret, transform, and subvert Christian concepts. We might then (especially in light of Q 44:2–3) imagine that the Qur'ān is here applying Christian language on the Incarnation for the *kitāb* given to the Qur'ān's prophet.

Stefanidis

To hold that the pronoun *hu* following the verb *anzalnā* refers to Jesus rather than to the content of divine communication (*Qur'ān*, *ḍikr*, *kitāb*...), as Dye suggests following Luxenberg (2004a and b), raises a series of methodological questions: Where should we look for the “meaning” of the Qur'ānic text? Should we preferably read the Qur'ānic material in light of other Qur'ānic passages or through extra-Qur'ānic religious literature? Wherein lies the literary unity, if any, of the Qur'ānic text?

The fact that the Qur'ānic corpus, just like the Biblical one, has a prehistory, drawing and reshaping previously known narratives, topoi and beliefs, can hardly be denied. Does this mean that we should understand the Qur'ānic text only in relation to these older traditions? Does the Qur'ān express a unified vision or is it a ‘heap of materials’ that can only be decoded by identifying the various traditions that it is made of? One might argue that the understanding of the Qur'ān as a closed text – indeed a self-conscious, metatextual one – derives from a post-Qur'ānic Muslim theological perspective. However, on what basis can it be denied that the Qur'ān carries a fundamental cohesion, whether resulting from the work of its author(s)/editor(s), from the particular horizon of expectations in which it emerged or from its specific use by an early community?

If we hold that the Qur'ānic corpus is not a disconnected collection of preexisting traditions but a polemical discourse exhibiting a coherent worldview, then the pronoun *hu* can in all likelihood be understood as referring to the divine guidance (*hudā*) that is being “sent down” in the form of *Qur'ān*, *kitāb* or *ḍikr*. That al-Qadr draws on Christian topoi and literature to formulate this view remains, of course, a possibility.

Tengour

L'ensemble des cinq versets composant la sourate *al-Qadr* est mis dans la bouche du dieu coranique qui déclare avoir « fait descendre la Révélation lors de la nuit du Destin » (v. 1).

La révélation faite à l'homme Muḥammad est ainsi représentée comme une descente à la manière de la pluie bénéfique. C'est le sens sous-entendu dans le verbe *'anzala/yunzilu* (sur le verbe *'anzala/yunzilu*, voir nos remarques concernant QS 5) et la parole coranique reprend à dessein cette imagerie positive dans la mentalité des hommes auxquels elle s'adresse dans le but de les convaincre de rallier sa cause. Il importe à cet égard de se souvenir que, durant toute la période mecquoise (610 – 622, dates présumées), l'auditoire de Muḥammad est demeuré à la fois sourd et sceptique, précisément parce qu'il considérait que sa parole lui était inspirée par de mauvais djinns. Il fallait par conséquent éloigner les djinns du champ de la Révélation et pour ce faire, un des procédés mis en place par la parole coranique a été de proclamer que c'est le Seigneur prôné par Muḥammad qui fait lui-même descendre la Révélation en question. Dans la société des tribus, en effet, les djinns n'étaient pas perçus comme étant à même de faire descendre quoi que ce soit, mais plutôt comme étant des

intermédiaires ou des médiateurs du *Ġayb*, le Destin attendu, tel qu'on se le représentait alors.

Cependant, si ce thème est présent relativement tôt dans le Coran pour les enjeux de véracité que nous venons d'expliquer, la sourate *al-Qadr* est sans doute plus tardive que ce que la tradition post-coranique dira. À cet égard, elle devra sans doute être mise en chronologie avec le passage du Q 2:185.