

## QS 47 Q 105

105.1 Have you not considered what your Lord did,  
To the People of the Elephant?  
105.2 Did He not turn their guile into futility?  
105.3 He sent against them feathered flocks,  
105.4 Hurling at them stones from hell-fire,  
105.5 And left them like worm-eaten leaves.

105.1 N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a agi envers les gens de l'Eléphant?  
105.2 N'a-t-il pas rendu leur ruse complètement vainue?  
105.3 et envoyé sur eux des oiseaux par volées  
105.4 qui leur lançaient des pierres d'argile?  
105.5 Et Il les a rendus semblables à une paille mâchée.

سورة الفيل  
اللَّهُ تَرَكَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفَيْلِ (1) الَّمْ يَجْعُلْ كَيْدُهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (2) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (3) تَرْمِيَهُمْ بِحَجَارَةٍ  
مِّنْ سَجَبِلٍ (4) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفِ مَأْكُولٍ (5)

### Cuypers

Quels que soient les oiseaux de proie capables de lancer des projectiles, et le sens exact des termes obscurs *abābil* et *siğgil* (vv. 3, 4), cela reste secondaire par rapport au sens du récit. Mieux vaut accepter celui-ci tel quel, avec sa part de merveilleux, que le Coran intègre sans la discuter. Il s'agit d'un de ces nombreux récits légendaires ou semi-légendaires, conservés dans la mémoire collective arabe, que le Coran utilise pour transmettre son message prophétique. Abraha, vice-roi chrétien du Yémen, avait tenté une expédition contre la Mecque, mais son armée (les Gens de l'Eléphant), qui comptait un éléphant, aurait été mise en déroute par des pierres d'argile lancées par des oiseaux, en sorte que la Mecque fut miraculeusement préservée.

Du point de vue littéraire, ce texte fait partie d'un genre coranique, celui des récits de cités rebelles détruites par Dieu. La question : « *N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a agi envers les Gens de l'Eléphant ?* » introduit pareillement la destruction des 'Ād, des Tamūd et de Pharaon dans Q 89:6, 9.

La tradition exégétique fait coïncider les faits rapportés par la sourate 105 avec l'année de la naissance de Muḥammad, correspondant à l'an 570 après J.-C. Cette coïncidence (contestée par les historiens) a peut-être moins une portée historique que symbolique. Elle pourrait signifier l'importance de ce récit dans la naissance, non pas physique, mais spirituelle, du Prophète. La préservation miraculeuse de la Mecque lui aurait dévoilé l'identité de la divinité qui s'était révélée à lui : c'est son « Seigneur » qui est le maître de l'Histoire, et non les idoles. C'est Lui qui régit les événements, et c'est lui qui a protégé la Mecque contre ses ennemis. C'est donc un Dieu puissant et bienveillant qui s'est fait connaître à lui. Non pas une divinité abstraite ou une idole, mais Quelqu'un que Muḥammad expérimente comme étant « son Seigneur » et qui intervient dans l'histoire des hommes. Ce sont là autant de traits de la divinité que l'on peut retrouver dans le prophétisme biblique. La fin de la

sourate (v. 5), contient d'ailleurs une image biblique : « Le chaume dévoré » (v. 5) désigne, dans la Bible hébraïque, les hommes impies ou infidèles, dévorés par le feu de la colère divine (e.g. Ex 15:7; Is 5:24).

### Dye

Sur cette sourate, cf. De Prémare 1998 et 2000a.

L'hypothèse d'une référence à la supposée expédition d'Abraha contre La Mecque me paraît absurde. On peut se demander pourquoi cette explication continue à être avancée dans la littérature (censée être) scientifique, sans même qu'on pense à la justifier.

On retrouve ici un *topos* omniprésent dans le Coran : la destruction d'un peuple ou d'un groupe (ici, *ashāb al-fil*) par Allah, ou al-Rabb (ici, *rabbuka*).

V. 1 : *a-lam tara kayfa fa'ala rabbuka bi-* : cf. Q 89:6. Q 105 est très similaire à Q 89:6 – 14, et il est possible que la suite du texte manque. La formule '*a-lam tara*' est très présente dans le Coran.

De Prémare (2000a, corigeant De Prémare 1998) a proposé de voir ici un midrash coranique sur la légende des éléphants de Ptolémée, narrée notamment en 3 Macc 2 – 6. L'hypothèse est très plausible, et rend bien compte de nombreux détails de la sourate (même si le sous-texte peut être une version légèrement différente de cette légende).

Cette légende se déroule lors du règne de Ptolémée IV Philopator (r. -246/-241). Ptolémée persécute les Juifs d'Alexandrie et veut les obliger à sacrifier aux idoles. Ceux qui refusent sont raflés et rassemblés sur l'hippodrome. Une rumeur hostile est également lancée contre les Juifs pour faire douter de leur loyauté envers la dynastie au pouvoir. 3 Macc 3 décrit ainsi la manière dont les Juifs sont pris au piège, et cela pourrait être la *ruse* (*kayd*) dont parle le Coran. Les Juifs sont destinés à être piétinés par les éléphants de Ptolémée, auxquels on a fait boire des parfums broyés avec du vin pur (3 Macc 5:2). Mais grâce à la prière du prêtre Eléazar (3 Macc 6), deux anges interviennent. Paniqués, les éléphants se retournent contre les soldats et les piétinent.

V. 3 : *tayran 'abābīl* : des oiseaux de proie (Gen 15:11), en troupeau (syriaque *ebbaltā*, « troupeau de chameaux »). Cf. Muth 2007: 156. On peut traduire « une horde d'oiseaux de proie ». Il pourrait s'agir de chérubins (*kerûb*) – non les angelots joufflus des peintres de la Renaissance, mais des bêtes ailées, des créatures célestes à l'aspect féroce.

V. 5 : le « chaume dévoré » est une métaphore biblique, indiquant le sort de ceux qui ont encouru la colère de Dieu (Exod 15:7 ; Isa 5:24).

### Grodzki

The short *sūra* 105 is often read in the Islamic tradition together with the following short *sūra* 106 as one syntactical narrative unit (although with the disjunctive basma-

la) attesting to God's benevolence towards the Qurayš. Their contents are not instructive nor regulative, but paraenetic (cf. Wansbrough 1977: 42). As Wansbrough points out, the literary tradition represents here an elaboration of three themes: "the holy war (Abraha's campaign), the inviolate sanctuary and its protectors (Mecca and Qurayš), and the actions of God in history (birds as bearers of plagues). By means of these, the elliptical Qur'ānic passage was incorporated into salvation history as an episode both lively and easily understood." The question is, how much of these ellipses and allusions (to stories? which perhaps were no stories at all) would be comprehensible to us and decipherable by us without the recourse to the traditional *tafsīr*. On the other hand, limiting oneself to tracing mentions of "elephants," "birds in flocks," "stones of hard clay" or "eaten straw" in texts of more ancient traditions may never be satisfactory enough to come up with a persuasive argument for the meaning of such highly allusive (or symbolic) passages.

### **Hawting**

The traditional understanding of the *aṣḥāb al-fil* as the army of Abraha is open to question, and Dye and others have suggested other possibilities. Whatever it is, some particular referent must be intended. The expression *ḥiğārat min siğgil* also occurs in Qur'ānic allusions to the destruction of Sodom and Gomorrah (Q 11:82; Q 15:74), whereas in the allusion to that event at Q 51:33 we have *ḥiğārat min ṭin* (presumably meaning the same thing). The idea of fire and burning seems to have fallen away from the Biblical *gāfrīt vā'ēš* (Gen. 19:24).

### **Khalfallah**

La signification du terme *siğgil* continue de susciter plusieurs débats. J'espère me fonder sur cet échantillon pour formaliser, à la suite de ces études, une théorie générale des ambiguïtés coraniques en m'inspirant, entre autres, de la théorie de W. Empson (1930), *Seven Types of Ambiguity*. Voici les sources possibles d'ambiguïté dans ce cas précis.

[1] Supposer (ou pas) une origine étrangère, en l'occurrence persane, à ce terme. Les partisans de l'arabité absolue du Coran l'ont cependant rattaché à une racine arabe. Jeffery le cite dans son *Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (1938: 164–56). Il semble que la thèse de l'emprunt au persan s'est imposée ; le terme serait l'arabisation des deux mots persans : *sig* et *gil* ...

[2] Sur le plan étymologique, on ne s'est pas mis d'accord sur la racine du mot. 4 thèses sont avancées : *sağl* (grand seau), ou *asğala* (verbe de la forme IV, envoyer ; le mot signifierait alors des envois infernaux), ou encore *siğill* (registre écrit ; le mot serait alors un châtiment écrit= décrété). Emprunt au persan.

[3] On a également débattu sur le schème *fi'īl* qui désigne l'intensité pour savoir s'il s'appliquait à ce mot ou pas.

[4] On a également divergé sur la nature morphologique de ce mot: adjectivale ou substantive. Le débat a porté de surcroît sur la fonction grammaticale de la préposition *min* qui le précède.

[5] Ceux qui admettent la nature substantive du mot se sont étalés sur son sens. Trois thèses sont avancées : « ciel », « enfer », « boue ».

[6] Proposer (ou pas) une possible commutation phonologique entre les deux phonèmes « N » et « L . » Le mot *siğğıl* serait commué de *siğğin*.

[7] Se tenir au sens général du mot, à savoir un châtiment divin terrifiant, comme c'était le cas pour Sodome et Gomorrhe ou se référer aux nombreux récits légendaires sur cet événement.

Hormis ces difficultés, l'hypothèse de de Prémare et la présentation de Dye proposant « de voir dans ce texte un midrash coranique sur la légende des éléphants de Ptolémée » (cf. commentaire de Dye) pose, à mon sens, la difficulté de justifier le remplacement d'une légende par une autre ; l'argument principal de cette démarche étant la similitude entre les deux récits ; similitude attestée par le Coran même...

## Kropp

This *sûra* is probably not referring to – rather recent – historical events (see principles of interpretation for Q 108). If there were historical allusions ever, than they would consist in broken reflexes of Jewish or Christian historical legends. De Prémare has opened this perspective of interpretation, as has remarked Dye.

Arabs knew Elephants in battle from the Persian army (*Dû Qâr* and *al-Qâdisiyya*). But this is another field.

On the other hand, Abrâha's (the Ethiopian king of Yemen) campaigns into Central Arabia are documented, before all by his own inscriptions he left on the road. One has been known for more than 50 years now, several new ones have been discovered recently. If these campaigns were in the “year of the Elephant,” Muhammad's birth in this year reveals to be a hagiographical construct, because they are to be dated several decades before Muhammad's (probable) birth.

But what is striking is the fact that the (one!) elephant in Abrâha's army can't be found. And there, the believers' and theologians' eagerness to see miracles in human history is only exceeded by philologists' (Germans in above all) lack of realism and loss of contact to reality. This last peculiarity forms part of an idiosyncratic deformed worldview to be defined as *Die Welt als Text* “the world as a text” – and here a most famous example in *Simplicissimus* (1903: 96) “*Da ich in meiner letzten Arbeit über die Substanz des assyrischen Brotes mich des weiteren verbreiten muße, habe ich mich bemüßigt gesehen, mich über die Zusammensetzung des heute verwendeten zu informieren, und habe dabei gefunden, daß dieses Hauptnahrungsmittel des Menschengeschlechtes aus dem sogenannten Mehl bereitet ist.*”

A masterpiece of this kind is Paret's comment (others of the same kind could be cited) to Q 105 (1971: 522): “*Bei dem Unternehmen Abrahas soll ein Elefant mitgeführt*

*worden sein.*" I would not have liked to be the responsible officer for water supply of this army detachment during a campaign in Central Arabia.

### Pregill

The interpretation of this *sūra* quite obviously hinges on the authenticity of the account of the Ethiopian invasion of Yemen, and the subsequent expedition to the Hijaz, found in the *sīra* tradition. As this account is clearly tailored to function as *Heilsgeschichte*, incorporating pre-Islamic Mecca into the fabric of the larger monotheistic world as part of the *Praeparatio Evangelica*, one might quite reasonably be skeptical about the historicity of this episode. As usual, no convincing alternative frame presents itself.

Research into Yemen and the Red Sea communities in Late Antiquity has advanced tremendously in the last decade (cf. Yule 2007; Hatke 2011, 2012; Bowersock 2013). Scholars continue to be divided on the historicity of the Abraha incident. The thesis advanced by Prémare (1998, 2000) about the Ethiopian incursion against the Ka'ba essentially being derived from midrashic traditions about Ptolemy's attack on the Jerusalem Temple is provocative, but I am hesitant to dismiss the whole story as mere trope given the mounting inscriptional evidence for a religiously motivated campaign of conquest by the Ethiopians in South Arabia.

V. 4: *siggil*: not quite a *hapax*; cf. Q 11:82; 15:74. In the parallel at Q 51:33 we see *ṭīn* substituted for *siggil*, and so glossing the term as “baked clay” seems sensible. Jeffery quotes Ṭabarī's identification of the term as derived from Persian *sang-gil*, which actually does seem to mean “baked stone.”

### Rippin

v. 2, the sentence *a-lam-yağ’al kaydahum fī taḍlil*, is often translated as speaking of their “cunning” (*kayd*). But the use of “being misled” (“confound,” “led to perdition”) after this might suggest that *kayd* wants to convey more than a simple behavior but rather some maneuvers and strategy connected to battles. That would fit with the rest of the *sūra* which seems to refer to an attack (the translation “make their plans into confusion” suggested as a literal rendering in Badawi/Abdel Haleem (2008: 555 under *taḍlil*) is a bit loose for my liking, although the idea of “plans” does convey the strategy sense nicely).

### Tesei

I agree with Kropp's remark that the passage should not necessarily be related to historical events. At the same time, it might be observed that the Qur'ān's reference to the divine intervention against elephant(s) reflects a sentiment of impotence against the militaristic use of these animals (reflected also in the passage of the Book of the Maccabees quoted by Dye, where elephants are defeated by the angels' intervention).

This sentiment is well attested in late antique chronicles. A good example is represented by the story of the siege of Nisibis by the army of Shapur. Here, the bishop Jacob is able to defend the city from the Sasanian elephant corps by evoking the divine aid. The episode is reported in Theodoret's *Historia Ecclesiastica* (II, 30), in the Syriac *Chronicon* of Michael the Syrian (VII, 3) and in the Syriac text known as the *Historia Sancti Ephraemi* (6–7). I quote a passage of the latter: “The blessed man had scarcely finished praying when a cloud of gnats and midges went out, which overwhelmed the elephants” (trans. in Dodgeon & Lieu 2002: 149)