
Polysémie des nominations des couleurs dans le monde arabo-musulman : repères, débats et enjeux

Soufian AL KARJOUSLI

Université Aix-Marseille, Cielam, UR 4235, F-13621 Aix-en-Provence, France
CNRS, Université de Tours, Citeres, UMR 6173, F-37200 Tours, France
soufianalkarjousli[at]yahoo.fr

La nomination des couleurs est indéniablement influencée par des représentations culturelles, cultuelles et fait l'objet d'appropriations stylistiques, artistiques et plus largement idéologiques. Les relations entre langage et expressions socio-artistiques ont des retombées sur la conception de l'art en général et participent à la construction d'un patrimoine culturel enrichi par différents apports et instrumentalisés par le politique. Cette contribution le montre d'abord à travers la conception de l'appartenance ou non à l'espace sémitique et dans le fait que les espaces de la Péninsule arabique au Tekrur (Afrique occidentale subsaharienne) puisent dans certaines sources communes d'un héritage des civilisations du désert et de l'Islam pour interpréter les couleurs. Prendre en compte ces héritages socioculturels évite des interprétations trop rapides qui engagent sur des fausses pistes pouvant mener à des contresens douloureux. Par exemple, là où la couleur blanche symbolise plutôt la paix pour un européen, le bédouin du 6^e siècle y voyait clairement le symbole de la déclaration de guerre ainsi que rapporté par la poésie préislamique, *Mu'alaqât*¹ du poète 'Amr bin Kalthûm At Taghlybi (494-534) surnommé d'ailleurs *Abû Al Aswad*, qui signifie littéralement « Le père des noirs ». En réalité cela venait du fait que le vocable *aswad* signifie aussi « domination ». Il avait appelé son premier fils *Aswad* « dominant » car il souhaitait que son fils domine sa génération. Il portait donc le surnom de père du dominant. Il aurait dit :

أبا هندي فلا تعجل علينا

Abâ Hynden falâ taajal alaynâ
Père de Hynd, il ne faut pas nous bousculer

1. Jean Jacques Schmdt, *Les Mu'alaqât l'âme des arabes avant l'islam*. Disponible sur : <https://www.notesdumontreal.com/note/90> [consulté le 13 avr. 2023]

وأنظرناُ بخبرك اليقين

Wa anzyrnâ nukhbyka-l yaqina
Laisse-nous le temps de nous rapporter de bonnes nouvelles

بأننا نورِ الرأيَات بِيَضْنَا

By annâ nûridu-r raâta bidan
Nous partons pour la guerre avec des drapeaux blancs

ونصرهُنْ حُمَرٌ قد رويَنا

Wa nusdyrahunna humran qad rûwinâ
Et nous en revenons avec nos drapeaux rouges du sang de l'ennemi

La nomination des couleurs renvoie à des symboliques très précises réutilisées pour asseoir des dominations. Le monde arabo-musulman jusqu'à l'Afrique subsaharienne partage un certain nombre de repères communs construits au cours de l'histoire et qui continuent à évoluer, notamment par le biais des discours portés par un Islam mondialisé, stéréotypé et conquérant. En amont, la nomination des couleurs est l'instrument de base de l'imposition de codes plus ou moins partagés et qui posent souvent question. L'arabe moderne et l'arabe coranique proposent des sens différents. La compréhension des couleurs et l'évolution de ces sens réfèrent à des débats parfois lourds d'enjeux.

Les couleurs comme repères et justifications : des mythes à la période antéislamique, puis à l'Islam

Il nous faut impérativement en revenir d'abord à la pluralité des sens portée par les vocables les plus utilisés dans la désignation des couleurs en prenant quelques exemples à travers les langues sémitiques, la poésie antéislamique, puis à travers le Coran lui-même et même certains hadiths du Prophète puisqu'ils ont très souvent été invoqués à titre de justification du choix des couleurs de référence. Les sens ont évolué car ils ont successivement, ou parfois conjointement, été arabisés, islamisés, politisés. Certains sens possibles ont été marginalisés grâce à l'imposition systématique de la synonymie et de l'anachronisme (Al Karjousli, 2006). On observe que le rétrécissement du champ sémantique qui définit les couleurs permises va de pair avec la radicalisation portée par l'Islam politique mondialisé.

Dans la langue arabe, les vocables qui désignent les couleurs demeurent, mais leur sens évolue. Les quelques exemples pris ci-après le développent, tout d'abord en montrant comment « blanc » et « noir » permettent de réinterroger les mythes, puis comment les espaces sont désignés de l'Arabie au Sud du Sahara par des références aux couleurs et enfin comment se fait le passage de la conception des couleurs de la période antéislamique à l'Islam.

« Blanc » et « noir » comme repères d'un monde sémitique fantasmé

Yves Klein nous rappelle que les noms de couleurs font partie intégrante de la pensée humaine et que leur compréhension et leur portée permettent d'accéder à la compréhension de l'histoire de cette pensée et de son évolution (Ropert, 2018). Dans le monde arabo-musulman et même plus largement dans l'espace sémitique, ce phénomène a été très peu étudié. Or il est aussi emblématique de la complexité des relations langage-société. Les différents sens des vocables qui désignent les couleurs varient selon les époques et la représentation des couleurs choisie par les pouvoirs politico-religieux.

Dans les langues sémitiques, une grande partie des stéréotypes naît de l'imposition de notre compréhension contemporaine du sens des vocables qui servent de référence sur les anciens sens qui permettent pourtant d'accéder à la compréhension des textes fondateurs, tel que le Texte coranique. La classification elle-même de ce qui appartient au champ sémitique est porteur de certaines conceptions, voire de discriminations, à propos de ces couleurs. Les couleurs sont valeurs, notamment quand il s'agit du « blanc et du « noir ».

La vision des peuples sémitiques portée par les Arabes les range selon eux comme les descendants de Sem/Sam, nécessairement « blancs » par opposition aux descendants de Cham/Ham qui rassembleraient les peuples « noirs ». Cette vision qui retravaille voire arabise et islamise des personnages bibliques s'accompagne d'une discrimination créatrice de représentations stéréotypées. En revanche, dans la vision hébraïque des peuples sémitiques, les arabes ne font pas partie des descendants de Sem, mais de Cham, comme les Africains « noirs ». Le pont mythique construit par les Arabes se poursuit sur le terrain religieux entre les peuples de la péninsule arabique et ceux de l'Afrique traversant l'Abyssinie lors de l'expansion de l'Islam (Al Karjousli, 2010, p 483). Il rejoint au-delà l'Afrique occidentale subsaharienne, jadis nommée « pays du Tekrur », où les Arabes continuent majoritairement à penser en « noir » et « blanc », le « blanc » étant leur couleur de rattachement. Cela mène à comprendre que la couleur réfère finalement plus au rattachement mythique qu'à la couleur de l'épiderme. Différents séjours à Tombouctou dans le nord du Mali² ont permis de valider ce point. Ainsi les arabes de Tombouctou considèrent-ils comme « noir », non pas celui qui a la peau noire, mais celui dont la langue n'est pas l'arabe. Pour eux, un locuteur arabe de naissance, mais noir de peau, est donc « blanc ». Dans ce cas, pour la couleur, c'est donc la langue qui fait foi.

Sur le plan linguistique, un travail constant de légitimation du rattachement au « blanc » par le biais de l'appartenance sémitique est jusqu'à maintenant opéré

2. Terrains de recherche effectués régulièrement entre 1996 et 2010.

à travers les débats sur le classement de la langue arabe. Shennawi (2016) est la première personne à avoir utilisé le terme de « langues sémitiques » en 1781 dans son article sur les Chaldéens (Schloester, 1991). Certains penseurs nationalistes ou islamistes arabo-musulmans contemporains travaillent à réfuter ce terme de « langue sémitique » pour faire de l'arabe la « mère des langues », des « langues arabes », *al lughât al 'urûbyia*, aussi désignées comme langue de la *Jazriyya* (Chahlan, 2018), langues de la Péninsule arabique, *Jazîra al arabiyya*. Cela leur permet d'englober toutes les langues anciennes de la Péninsule arabique dans le champ de l'arabité, et à l'arabe (sous-entendue « langue du Coran ») d'accéder au rang de langue originelle. Imposer un sens sacré est alors plus facile. Ces revendications de classement ont par conséquent des conséquences sur le sens imposé des couleurs et au-delà participent au travail de formatage de la pensée arabo-musulmane du Proche-Orient à l'Afrique subsaharienne.

Au fil des couleurs : de la Péninsule arabique au Tekrur

L'instrumentalisation de la langue arabe se fait à tous les niveaux par un certain nombre de procédés qui essaient de la faire reconnaître comme langue source, langue sacrée, donc hors du temps (Al Karjousli, 2012), à commencer par le Texte coranique. La signification majoritaire des couleurs dépend bien sûr de ces manipulations et des représentations dominantes. Certains sens et parfois même certains vocables sont activés ou désactivés, mis en avant ou marginalisés, fixés dans les mémoires collectives ou oubliés. Dans le cas du texte coranique et des hadiths, viennent se rajouter des enjeux liés aux différentes lectures, interprétations ou traductions. De la Péninsule arabique à l'Afrique subsaharienne, les discours religieux et politiques sont empreints de tous ces éléments dont découlent les représentations à propos des couleurs.

Activer ou désactiver les couleurs à travers la signification des vocables qui les portent amène à produire ou au contraire à détruire et à enterrer des images, des métaphores. C'est au-delà un terrain fertile pour la production de miracles religieux qui prennent plus de force grâce aux couleurs. Les usages symboliques créent ensuite des associations instantanées qui viennent renforcer les représentations dominantes et imposent ce qui est sacré ou légitime, ceux qui dominent.

Seul un travail de linguistique, appuyé sur l'étymologie et la sémantique, nous permet de prendre de la distance et de restituer les liens que l'arabe puise dans des langues qui lui sont bien souvent antérieures. La finesse de l'étymologie nous invite constamment à remonter à l'araméen, mère des langues sémitiques. Ainsi, le « blanc » se dit *hawârâ* en araméen. La langue arabe reprend ce vocable pour signifier la « craie » blanche. Le « rouge » se dit *sumûqâ* en araméen et l'arabe a retenu sumac pour désigner le « piment » rouge. Dans la langue hébraïque la couleur « rouge » se dit *adôm*, tandis qu'en arabe ce vocable désigne uniquement la couleur « rouge sang ». La langue hébraïque utilise respectivement le terme

de *shahôr* ou *shachor* pour le « noir voire pour le « bleu ; la langue arabe décrit la noirceur du charbon par le vocable *shahwar* et réserve celui de *kahôl* pour le « bleu marine (*Lisân al arab*). Ces liens étymologiques remontent aux sources des langues anciennes dont l'araméen et ils dépassent largement l'espace de la Péninsule arabique. Puisons un exemple dans les langues éthiopiennes, puis déroulons le fil jusqu'en Afrique occidentale. L'amharique, une des langues de l'Éthiopie, utilise le terme de *samâyawi* pour le « bleu » et celui de *nâqi* pour le « blanc »; La langue arabe utilise *samâwi* (de samâ « ciel ») pour le « bleu ciel et abyad *nâsse* ou *naqi* pour le « blanc éclatant ». Le marron (ou la couleur brune) est désigné en amharique par *buna ኃይናናታ*; *buna* est l'appellation du « café »; *bunni* désigne en arabe la couleur du café. L'amharique utilise *t’aqra* ou *tokor* pour le « noir ». C'est par l'expression de *Bilâd at Tekrur*, « Pays des noirs » que les Arabes désignent les empires historiques du Ghana et du Mali auxquels se réfère actuellement tout le Sahel occidental. Des érudits sahéliens du 19^e siècle, tel que Muhammad Bello (1964), expliquent qu'il n'y a jamais eu de pays du nom de Takrur, mais des peuples tekrurs. Les anciens voyageurs arabes ont toujours appelé *Bilâd at Tekrur* le « Pays des noirs » (Hamoudi, 1999), repris parfois dans la littérature internationale par « Royaume du Tekrour ». On peut lire ainsi dans des références d'histoire sur le Sénégal, rédigées en français que le « Royaume du Tekrour a été fondé avant le 9^e siècle et qu'il est devenu plus tard le Fouta Toro »³. Il est possible que les colonisateurs français aient repris cette appellation de « Tekrour » pour désigner par le terme de « Toucouleur » les populations de langue peule du Fouta Toro (Niang, 2018), cet espace historique de la vallée du Fleuve Sénégal. Personne d'autre ne désigne ces populations comme « Toucouleur », terme très exotique pour l'imaginaire de la langue française.

Ainsi donc, d'une langue à l'autre, d'un espace à l'autre, les couleurs participent à la description d'un monde dans lequel les symboles religieux et les symboles identitaires prennent une place importante. Le fil du temps permet, lui aussi, des évolutions sémantiques. C'est ainsi que l'époque islamique est imprégnée de références de l'époque antéislamique.

Les couleurs au service de la sémantique et des métaphores : de l'époque antéislamique à l'Islam

Les Arabes évoquaient des relations solides entre la Péninsule arabique et un continent voisin, *Bilâd as sawad*, littéralement « le pays des noirs », pour parler d'Al Habacha, « Éthiopie », désigné ainsi non pas parce que ses habitants sont noirs mais car le pays était verdoyant, *akhdar*. En arabe, selon le dictionnaire *Mu`jam al-buldan* (« Livre des Pays ») de Yâqût Al Hamwi (626), on parle

3. Blog de présentation historique du Fouta Toro, espace historique de la vallée du Fleuve Sénégal. <http://senegalfouta.canalblog.com/archives/2011/04/10/20893071.html> [consulté le 2 juin 2023].

aussi de *sawad al Iraq* pour désigner de la verdure et la richesse d'un espace s'étendant de l'Iraq au Khuzestan. Actuellement, en arabe, on appelle l'Europe *al qaratu al khadra*, « le continent vert », et on désigne le continent africain, par *al qaratu as sawdâ'*, « le continent noir ou encore par *al qâratu as samrâ'* littéralement « le continent bronzé ». Effectivement, les Arabes appelaient *akhdar*, ce qui était noir, ou beau, voire bleu azur, tandis que maintenant ce vocable *akhdar* désigne uniquement le « vert ». En revanche, pour désigner le noir, on utilise maintenant le vocable *aswad*. *Akhdar*. Le continent « vert », tel que compris par l'arabe moderne, est en fait le continent africain, intériorisé en tant que « continent « noir ». En fait, en arabe ancien, le vocable *akhdar* avait de multiples sens associés à de multiples utilisations. De manière plus générale, la désignation de la couleur dépassait la couleur pour être associée à des symboles forts ou des images rhétoriques. Les Arabes utilisaient des noms de fruits ou des parfums afin de parler des couleurs et les valoriser. Au parfum très réputé du musc, ou encore aux dattes ou aux raisins secs, et même pour la désignation de l'eau, l'arabe ancien faisait correspondre la désignation de « noir ». C'est ainsi que la référence au musc est souvent utilisée pour sublimer le « noir ».

Le poète antéislamique, d'origine abyssin, 'Antar Ibn Shaddad Al-'Absi (s. d.) utilisait, lui-même, le nom du musc afin de valoriser sa couleur noire :

لَنْ أَكُ أَسْوَادًا فَالْمِسْكُ لَوْنِي وَمَا لَسْوَادٍ جَلْدِي مِنْ دَوَاءٍ

La 'yn akun aswadan fal mysku lawni wa mâ lisawadi jyldi min dawâ'i

Si je suis noir, c'est que j'ai la couleur du Musk, il n'existe pas de remède à ceci qui n'est pas une maladie

À cette époque, certains arabes désignaient aussi ce poète par le terme de *Zabyba* « Raisin sec » pour souligner qu'il était noir et fils d'une esclave abyssine. Ce à quoi répond Antar dans une de ses fameuses poésies :

مَا سَاءَنِي لَوْنِي وَاسِمٌ زَبِيبَةٌ إِنْ قَصَرْتُ عَنْ هَمْتِي أَعْدَانِي

Mâ sâani lawni was-smu zabybatin in qasurat an hymati a'dâ'i

Elle ne m'apporte pas de préjudice, ma couleur de raisin sec.

Mais ce qui m'apporterait préjudice, serait de manquer de courage face à mes ennemis

Les arabes de l'époque antéislamique utilisaient le vocable *ahmar* qui signifie en arabe moderne « rouge » pour évoquer leur couleur de peau qui est qualifiée dans l'arabe moderne par *abyad* « blanc », couleur qui réfère plutôt, comme nous l'avons déjà montré, à la langue. Cette désignation de « rouge » est gardée au sud du Sahara pour désigner Arabes et Touaregs, du côté du Mali par exemple. La poésie antéislamique d'Antar utilise la désignation par le « rouge », *ahmar* :

أَنَا الْهَجِينُ عَنْتَهُ كُلُّ امْرٍ يَحْمِي جَرَّةً

Anâ al hajyn Antara kullu emryin yahmi hurrah
Je suis un métis ; chaque homme protège sa liberté

أَسْوَدَهُ وَأَحْمَرَهُ وَالشَّعَرَاتِ الْمُشَعَّرَةُ

Aswaduhu wa ahmaruhu wach charât al muchaara
Les noirs comme les rouges et les cheveux crépus

Dans les poésies d'Antar, le vocable *abyad*, « blanc », est réservé aux actions nobles pendant lesquelles « noir » et « blanc » se rejoignent :

سوادي بياض حين تبدو شمائلي

Sawadi bayâdun hyna tabdû chamâyili
Ma noirceur est blancheur grâce à mes nobles actions

وفعلي على الأنساب يزهو ويفخر

Wa fy'li 'ala al ansâbi yazhû wa yafkharu
Et mes actions dépassent de loin la noblesse de la descendance

Il écrit également :

لبن يعيروا سوادي فهو لي نسب يوم النزال إذا ما فاتني النسب
La'yn ya'ybû sawâdi fahuwa li nasabun Yaûma an nazîzâli izâ mâ fâtani an nasabu
S'ils insultent ma noirceur, qu'ils sachent qu'elle est une noble lignée pour moi c'est surtout le jour du combat qui fait paraître la vraie noblesse

L'époque antéislamique se saisissait souvent de ces débats autour des couleurs et des références qui y étaient associées. L'islamisation de la langue arabe a, par la suite, complexifié les sens, tantôt gardant les sens antéislamiques, tantôt en imposant d'autres.

Couleurs, symboles, stéréotypes dans l'arabe coranique

L'arabe coranique est toujours métaphorique. Toute tentation de traduire mot à mot appauvrit les sens et a des conséquences lourdes, tant sur le plan idéologique, que sur les plans théologique et/ou politique.

Les couleurs, champs métaphoriques et représentations sociales

L'étude du champ sémantique des couleurs a fort à gagner à être replacée dans le champ des sciences sociales et a été explorée depuis fort longtemps. Ainsi Kant montrait déjà que les sciences narratives n'accèdent pas aux objets qu'elles souhaitent étudier, mais aux représentations de ces objets. On peut s'inspirer aussi de ce qu'écrivaient Giordan et De Vecchi à propos de la construction des stéréotypes pour l'appliquer aux compréhensions stéréotypées des vocables qui désignent les couleurs dans l'arabe coranique. La reformulation de leurs propos permet alors d'écrire que les représentations ou les conceptions des couleurs dans l'arabe coranique sont « une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourante à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (Jodelet, 1989).

L'appellation des couleurs participe plus globalement à la construction des savoirs et des repères de la communauté musulmane et la compréhension majoritaire qui en est faite permet de la souder autour de certitudes qui pourtant, la plupart du temps, n'en sont pas. Au-delà, la fixation du sens attribué aux

vocables portant un nom de couleur et sa validation par les interprètes, califes ou tel ou tel groupe de musulmans, permet d'assurer un contrôle et une adhésion commune à certaines valeurs. On peut observer des glissements du sens ou même l'abandon de l'historicité des sens de façon à mieux contrôler la langue et les représentations associées. Dans le Texte coranique, comme au travers des hadiths du prophète des musulmans, l'utilisation codée des couleurs permet de développer des champs métaphoriques qui sont plus ou moins reconnus de façon à mieux encadrer des représentations associées.

De la compréhension littérale à la compréhension métaphorique des couleurs dans le Texte coranique

Les écoles de la pensée arabo-musulmane valorisent ou pas les sens liés à la rhétorique et à la symbolique. La tendance dominante est d'en rester à une lecture littérale. Jalal al-Din al-Suyûti et Jalal al-Din al-Mahalli, (Suyûti, Mahlli, 2001) deux références essentielles sur la compréhension du texte coranique, ont par exemple souvent été attirés par une compréhension miraculeuse, particulièrement en ce qui concerne les vocables désignant les couleurs. D'autres, tels que At Taymi, Abou Obeida Mouammar al Muthanna⁴ (728-824 ap. J.-C.) dont le livre de référence s'intitule « Les sens symboliques et rhétoriques dans le Coran », Majâz al korân, ont souvent été marginalisés. Cela lui a valu d'être classé (ou plutôt déclassé) comme Ibadite, parfois comme kharijite. Sarkin (s. d.) nous rapporte que personne n'avait pris la peine d'aller à la mosquée le jour de son enterrement parce qu'il pensait différemment de ses contemporains (Sarkin, 1954/ 1991). Malgré l'indexation à bien des époques de ceux qui mettaient en valeur la place de la sémantique, de la science de la rhétorique et qui insistaient sur le rôle des métaphores et des métonymies coraniques, de nombreux lettrés ont réussi à constituer une école de pensée valorisant la sémantique : Abdul Qader Aj Jurjâni⁵, Chafî'i Ali Muhammad Izz ed dyn Abdul Aziz⁶ ou encore Al Hâchimi (1999) sont parmi les plus connus. Leurs écrits mettent en valeur les effets stylistiques de la langue arabe et ils insistent sur le danger de créer des contresens coraniques par omission des compréhensions littéraires et sémantiques de la langue arabe, notamment dans l'interprétation des vocables désignant des couleurs. Ils sont connus dans tout le monde arabo-musulman.

Le même clivage existe dans les grandes traductions du Texte coranique.

4. Le père de At Taymi, originaire de Perse, juif de Bagarwan travaillait comme teinturier.

5. Abdul Qader Aj Jurjâni a vécu entre 400 et 471 de l'hégire. Son ouvrage *Dalâ'yl al i 'jâz fy 'ilm al ma'âni*, « Les preuves de présences des métonymies dans les sciences du sens » fait autorité.

6. Chafî'i Ali Muhammad Izz ed dyn Abdul Aziz a vécu entre 578 à 660 de l'hégire et reste célèbre par son livre intitulé *Kitab Al ichâra ila al ijâz*, « Indication sur la présence des phrases concises »

La marginalisation des compréhensions métaphoriques crée partout des sens miraculeux, tue la multiplicité des significations et rompt avec la polysémie associée aux vocables arabes, notamment dans la dénomination des couleurs. Les exemples ci-après le montrent.

« Vert », « noir » et « beau » : quand la couleur désigne la beauté....

Là aussi, revenir au contexte historique d'émergence de la pensée coranique permet de mieux saisir l'utilisation des sens coraniques des couleurs. Ainsi, les qualificatifs de couleur servent souvent à valoriser ou dévaloriser ou à passer à un autre registre. Par exemple, quand le poète Abi Lahbi (vers 714)⁷, poète hachémite et qurayshite, était surnommé *al akhdar*, « le vert » dans la compréhension rétrécie littérale de l'arabe moderne, c'était pour faire référence à son arabité et à sa peau « noire foncée » car sa maman était *habashiya*, « abyssine ». Cependant, Ibn Manzûr (né en 1233, en Ifriqiya, mort au Caire en 1311) nous suggère d'aller plus loin dans son dictionnaire, *Lisân al Arab*, un des dictionnaires étymologiques les plus fiables de la langue arabe (1979). Il nous informe que dans la langue des Arabes, le vocable *al akhdar*, au-delà de son sens littéral qui désigne le vert, désignait en plus la beauté et aussi la couleur noire. Abi Lahbi⁸ souligne, lui, le sentiment de fierté que les Arabes avaient d'affirmer que leur peau était *akhdar*, donc « noire », ou « belle », plutôt que la compréhension littérale de « verte ». Abi Lahbi précise qu'il était le premier à avoir porté le « noir » pour faire le deuil à la mort de Husain fils d'Ali⁹ (auparavant c'est le port de blanc qui désignait le deuil). Le signe distinctif de la beauté chez les Arabes était bien, soit la « peau bronzée » *sumra*, soit la peau « noire » désignée par le vocable *akhdar*, littéralement « verte ». Ibn Manzûr (1979, p. 1183) rapporte d'ailleurs cette poésie d'Abi Lahbi, écrite en 95 de l'hégire :

وأنا الأخضر، من يعترفني؟ أخضر الجلدة في بيت العرب

Wa anâ l-akhdaru man yarifuni akhdaru l-jildati fy bayti l-arabi

La compression littérale en est :

Je suis le vert pour ceux qui me connaissent. Vert de peau d'autant plus que je suis Arabe.

7. Al-Fadel ibn al-Abbas Ibn Atab ibn Abi Lahbi est décédé vers 714. Noir sa mam nest habachiya

8. Bin Al-Abbâs Al-Lahbi, premier siècle de l'hégire.

9. Lahbi était le premier qui a porté le « noir » à la mort de Husain fils d'Ali <https://al-maktaba.org/book/12286/4413>

La compréhension qui intègre l'étymologie et la tradition littéraire donne le sens suivant :

Je suis d'une grande beauté pour ceux qui me connaissent,
Beau par la couleur de ma peau, d'autant plus que je suis Arabe.

Ou bien :

Je suis d'une grande beauté pour ceux qui me connaissent,
Beau par la couleur bronzée de ma peau, d'autant plus que je suis Arabe.

Le vocable *akhdar* désignait donc bien plus la beauté que la couleur.

Le rétrécissement du champ sémantique est fortement lié aux deux phénomènes conjoints de l'arabisation et de l'islamisation.

Dans le texte coranique, le vocable *akhdar*, littéralement « vert », est en fait la plupart du temps utilisé de manière rhétorique, symbolique et métaphorique. Il est utilisé huit fois dans le texte coranique. Voici un des exemples de son emploi (Coran, 18, 31)

أولئكَ الْهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ بُعْدَلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ
Ulâyka lahûm janâtu adnyn tajri min tahtyha al anhâru yuhalûna fyha min asawera min zahabyn
وَلَيَسْوُنَّ شَيْبًا حُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِشْتَرِيقٍ
Wa yalbysûna thyâban khudran min sundisin wa istabraqyn

La compréhension littérale dominante en est :

Voilà ceux qui auront les jardins du séjour (éternel) sous lesquels coulent les ruisseaux.
Ils y seront parés de bracelets d'or et se vêtiront d'habits verts, de soie fine et de brocart.

Il est possible de proposer d'autres traductions :

Voilà ceux qui auront aux jardins d'Eden, dans lesquels les rivières coulent,
Ils y seront parés de bracelets d'or et de vêtements superbes, de soie fine et de brocart

On peut aussi proposer de traduire *akhdar* par « noir » ou encore « bleu ciel », car un des hadiths nous rapporte l'expression suivante, qui utilise le mot *akhdar* pour exprimer le bleu ciel. Il est en effet rapporté que le prophète des musulmans (Ibn Hubân At Taymi, 1993) aurait dit :

ما نقل الغبراء ولا نظر الخضراء على ذي لهجة أصدق وأوف من أبي ذر
Mâ taqullu al ghabrâ, wa lâ tazylu l al khadra ala zy lahjatyn asdaq wa aufa min Abi Zarr
Ni la terre poussiéreuse, ni « le ciel bleu » ne porteront quelqu'un de plus franc et plus fidèle
que Abi Zarr

Toutes ces citations nous permettent de commencer à sonder l'extrême complexité de la relation à une couleur qui est bien plus qu'une référence colorée et amène à qualifier aussi sur le plan esthétique et même moral.

La référence au « blanc » et au « noir » occupe une place particulière dans la pensée arabo-musulmane puisqu'elle va jusqu'à des considérations d'ordre philosophique sur la constitution de la matière.

Quand « noir » et « blanc » portent des interrogations sur la nature des éléments

Les penseurs arabo-musulmans se sont très tôt intéressés aux significations des couleurs et aux enseignements qu'elles donnaient quand elles étaient employées dans le texte coranique. Le philosophe Ar Razi (1990), par exemple, dans son livre *Al-Mabahith Al-Mashreqiah*, « Les études de l'Orient » pose des questions sur la nature des couleurs et indique que certains ne croient pas à leur existence. Selon lui, le blanc n'est que le mélange de l'air avec des objets transparents, comme dans le cas de la neige. Dans une sorte de symétrie, certains considéraient que la couleur noire provenait de l'eau et se justifiaient par le fait que les vêtements mouillés étaient plutôt noirs. Le rouge était interprété comme un milieu entre noir et blanc. Les observations notaient que les couleurs n'étaient pas visibles dans le noir. Deux hypothèses ont alors été émises : soit la lumière donne les couleurs, soit le côté noir de l'air les empêche de les voir. Certains pensaient aussi que les couleurs correspondaient à la surface des objets, mais que l'intérieur de ces objets n'était pas coloré.

Dans le texte coranique, la compréhension des vocables *abyad*, littéralement « blanc » et *aswad*, littéralement « noir », suscite jusqu'à maintenant des débats passionnés, notamment quant aux comportements à adopter pendant le jeûne du ramadan.

Beaucoup d'interprètes et traducteurs du Texte coranique donnent le plus souvent une interprétation ou une traduction littérale des versets contenant ces noms de couleurs. Par exemple, dans la sourate Al-Baqarah « La Vache », verset 186, traducteurs et interprètes parlent d'un *khayt abyad* comme « le fil blanc » et de *khayt aswad* comme le « fil noir ». Denise Masson propose également une traduction littérale du verset concerné (Le Coran, 2, 186) :

وكلوا واشربوا

Wa kulū wach-chrabū

Mangez et buvez

حتى يتبين لكم

hatta yatabayiana lakum

Jusqu'à ce que l'on puisse distinguer

الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر

al khayt al abyad mina-l khayt al aswad mina-l fajri

Un fil blanc d'un fil noir dès l'aube (Masson, 1967, p. 35)

La compréhension métaphorique explique que le « fil blanc » signifie la lumière du jour tout comme le « fil noir » désigne l'obscurité de la nuit.

Le vocable *abyiad*, littéralement « blanc », est le plus souvent dans le texte coranique associé à la clarté et à la transparence. Dans un autre verset (Le Coran, 37, 46), Denise Masson ose une traduction plus imagée à travers d'autres termes cibles :

بِضَاءِ لَذَّةِ لِلشَّارِبِينَ

Baydâ' laz-zatun lich-châribyn

Limpide et délicieuse à boire (Masson, 1967)

Jalal al-Din As-Suyûti et Jalal al-Din Al Mahli les deux proposent dans leur interprétation une dimension miraculeuse à ce verset. Ils expliquent que :

Le vin sera plus blanc que le lait au paradis (Jalalain, 2001)

Le champ de compréhension va donc bien au-delà de la dénomination de « blanc » et de « noir » et peut amener à des interprétations qui interrogent même la matière des éléments.

La caractérisation de certains vocables associés spontanément à une couleur peut aussi amener des débats passionnés qui renvoient à des symboles forts dans les interprétations de l'Islam. C'est le cas du vocable *asfar*, littéralement « jaune ».

Au-delà du « jaune » : quand la polysémie est source de controverses pour le texte coranique

Ce vocable, dont la seule signification en arabe moderne est « jaune » était autrefois porteur de polysémie. En termes de teinte, il désignait plutôt un aspect unifié de n'importe quelle couleur et non le « jaune » comme traduit littéralement actuellement, mais il portait aussi des métaphores, dont celle de la richesse symbolisée par la couleur de l'or.

On retrouve ces significations dans différents hadiths.

C'est ainsi que, par exemple, Asqalâni (817 de l'hégire), dans son livre intitulé *Fateh el Bâri*, rapporte qu'Ali bin Abi Tale un jour aurait dit (Asqalâni, 2003)

يَا دُنْيَا اَخْمَرُّي وَاصْفَرُّي وَغُرْبُّي غَيْرِي

Yâ dunyia ihmari was-sfari wa għurri ghayri

La compréhension littérale reprise par la seule compréhension en arabe moderne donne :

ô la vie rougie et jaunie et va attirer quelqu'un d'autre que moi.

Cette compréhension ne permet pas d'accéder au sens qui est en fait :

ô la vie, ni ton or rouge ni ton argent blanc ne m'intéresse
va attirer quelqu'un d'autre que moi.

Un des hadiths du prophète cité aussi par Al Asqalani rapporte que :

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ حَيَّرَ عَلَى الصَّفْرَاءِ وَالْبَيْضَاءِ

Anna an nabi sâlaha ahl khaybar alla asafrâ wal baydâ

Une traduction littérale collée à l'arabe moderne donne :

Le prophète avait signé un pacte concernant le jaune et le blanc avec les habitants de Khaybar.

La traduction du sens donne :

Le prophète avait signé un pacte concernant l'or et l'argent avec les habitants de Khaybar.

Un hadith cité par Al Harwi, rapporté par Yazid bin Chajara pour inciter les combattants à lutter énonce :

إِنَّكُمْ تَرَوْنَ مَا أَرَى مِنْ أَصْفَرْ وَأَحْمَرْ وَفِي الرُّحَالِ مَا فَيْهَا
Inakum tarûna ma ara min asfar wa ahmar wa fi ar ryhâl mâ fyâh
Vous voyez ce que je vois : de l'or et de l'argent [littéralement : du jaune et du rouge]

Dans le Texte coranique, le vocable asfar fait l'objet d'âpres discussions. Le dictionnaire *Lisân al-arab* d'Ibn Manzûr détaille la polysémie du terme et rapporte notamment que la majorité des interprètes du Coran, dont 'Al Farra, Mujahid, al-Hasan ou encore Ibn Jarir, ont donné le sens de « noir » pour le vocable asfar dans son interprétation du verset 33 de la sourate Al Mursalât (Le Coran, 77, 33) :

كَأَنَّهُ جِمَالَاتُ صُفْرٍ
Ka'annahu jamâlatun sufrun

Là où actuellement la compréhension quasi unanime est :

Et qu'on prendrait pour des chameaux jaunes

il faudrait alors comprendre plutôt :

Et qu'on prendrait pour des chameaux noirs

Si cela peut apparaître de peu d'importance à propos de la couleur des chameaux, cela prend pour les musulmans une dimension bien plus grande quand il s'agit

du qualificatif de la vache dans la sourate Al-Baqara, « La Vache » (Le Coran, 2, 68)¹⁰ :

قَالَ إِنَّهُ يَكُوْلُ إِنَّهَا يَقْرَأُ صَفْرَاءً فَاقْبَحْ لَوْنُهَا سَرُّ النَّاظِرِيْنَ
Baqara safrâ' fâqe' lawnuhâ tasiru an nâzyrin

La traduction littérale de l'arabe moderne donne :

Certes Dieu dit que c'est une vache jaune, de couleur vive et plaisante à voir (Paulos, 1988, p. 317)

On peut aussi proposer :

Certes Dieu dit que c'est une vache de couleur unifiée / de couleur vive / plaisante à voir

La polysémie portée par le vocable dans l'arabe coranique permet de proposer d'autres traductions dont certaines amènent à suggérer le lien avec le « veau d'or » du Livre de l'Exode, ce que rejettent totalement certains courants de l'Islam.

Une grande majorité des traducteurs dont Denise Masson donne au vocable *asfar* le sens littéral ou moderne de « jaune » (Masson 1967, p. 734) en revanche, (Kazimirski 2002) est un des rares traducteurs qui donne au vocable *asfar* une foi le sens de roux

Semblables à des chameaux roux.¹¹

et une fois il lui donne le sens de « aucune tache ».

Certes Dieu dit que c'est une vache sans aucune tache

Curieusement, la grande majorité des traducteurs n'ose choisir l'équivalent de « noir » pour le vocable *asfar* proposé par la majorité des interprètes du Texte coranique comme couleur des chameaux ou pour la vache. Le dictionnaire *Lisân al-arab* explique que la langue des arabes relie la noirceur et le reflet de la rougeur pour exprimer la beauté, mais aussi que la couleur *asfar* en tant que « jaune » renvoie dans la culture arabe à une maladie grave, à la mort, à la sécheresse, au surpeuplement, à la haine de soi ou encore à l'extrême jalousie.

Les enjeux de compréhension sont plus importants quand il s'agit de donner l'équivalent car le choix de ces derniers n'est jamais anodin. Il est interprété

10. Disponible sur : <http://fr.noblequran.org/coran/sourate-al-baqara/ayat-69/> [consulté le 13 avr. 2023].

11. Kasimirski. Disponible sur : <http://www.coranix.free.fr/biblio/kasimir/corano77.htm> [consulté le 16 avr. 2023].

comme un positionnement vis à vis des autres religions et, au-delà, est souvent lu comme loyauté ou non à la religion musulmane.

L'interprétation des plus célèbres commentateurs du texte coranique, As-Suyûti, Jalâl Ad-Dîn Abd Al-Rahmân b. Abî Bakr et de Jalâl ed din Al Mahli (Jalalain, 2001) donne : « *Une vache noire et de couleur claire* ».

Autre grand érudit, (Ibn Kathir, 1992) propose : « *Une vache de couleur claire* ».

Quant à l'interprète (Tabârî, 1981), il en reste à : « *Une vache jaune* ».

Razi se fixe sur la taille : « *Une vache ni grande, ni petite* ».

Si toutes ces observations sur les propositions des grands commentateurs / traducteurs du texte coranique sont aussi minutieusement décryptées, c'est que le verset rappelle l'époque de Moïse et la mort d'un juif pour lequel, en pardon, une vache est à sacrifier. Une partie des musulmans pensent qu'une partie des juifs auraient falsifié la couleur de la vache demandée par Dieu.

Ce verset se trouve donc au centre d'un débat virulent et crispé sur l'origine d'une potentielle falsification des paroles de Dieu. Il est désigné comme le fondement d'une grande controverse entre la majorité des juifs et la majorité des musulmans. Ce litige concerne finalement la détermination de la couleur de la vache qui doit être présentée en sacrifice après la mort d'un juif. La différence dans la compréhension de cette couleur a conduit une grande partie des musulmans à accuser les *Ahbâr-s*¹² « Rabbins » juifs de falsificateurs du livre sacré. La base de la naissance de ces accusations découle justement de leur compréhension de la signification du vocable *asfar* dans le verset.

Une partie de la confusion vient du fait que le nom de la couleur en arabe ne définit pas vraiment cette couleur, mais on est quasiment obligé d'y associer un qualificatif.

Ce qualificatif *faqi* associe à la couleur *asfar*, du coup le couleur *asfar faqi* pourrait avoir le sens de couleur « vif », ou « clair », ou « unifié » ou encore « sans tâche ». Il renvoie finalement, lui aussi, à un souci permanent chez les Arabes de préciser la couleur exacte. La procédure adoptée pour préciser la couleur fait partie d'une démarche connue et importante culturellement. Elle est appelée *ichbâ‘ al alwân*, « les couleurs bien imprégnées », indiquant au bout du compte la recherche de la perfection. Le vocable *asfar* peut alors désigner un état monochrome, sans tâche, qui se rapproche du parfait.

Cela explique qu'il existe bien d'autres propositions de traductions, du type :

C'est une vache monochrome, claire, sans aucun défaut et qui ravit les yeux

ou :

12. Le vocable Ahbâr-s en arabe désignait les gens qui avaient les mains tachées d'encre hibr, puis il a désigné les Rabbins du fait qu'ils étaient savants et qu'ils connaissaient l'écriture.

C'est une vache noire, claire qui plaît aux yeux

ou encore :

Une vache rouge clair

et aussi :

Une vache blonde de couleur claire qui plaît les yeux

Ces différentes propositions commentées sur la plupart des réseaux Internet ou dans des articles divers sont ensuite utilisées pour signifier des positionnements différents vis-à-vis des autres religions. Amer Al-Zanati Al-Jabri¹³ de l'Université Ain Shams au Caire pense que les traducteurs de culture judaïque s'ils ne sont pas d'accord sur la couleur de la vache ce n'est pas à cause de la polysémie des couleurs en arabe mais à cause de mélange de deux histoires concernant le sacrifice dans la tradition hébraïque. Il détaille par exemple la façon dont les traducteurs qui, adeptes de la religion juive, ont confondu deux histoires mentionnées dans la Torah. Une histoire dans la Septante (19 1 10) est liée à la vache et l'autre à une chèvre.

Le nom des couleurs permet finalement de comprendre que la couleur de la vache n'est qu'un support pour disqualifier d'autres croyances. Ce nom est utilisé dans ce cas pour désigner autrui potentiellement comme un falsificateur.

Finalement, ce vocable *asfar*, au-delà de porter une couleur, est emblématique de certains débats autour de significations coraniques et du rapport que la religion musulmane a avec les autres religions.

Conclusion

La référence aux couleurs est omniprésente, mais leur sens ne fait jamais l'unanimité dans les interprétations et traductions.

Bien des écrits dans le texte coranique utilisent cette référence aux couleurs. Ainsi, le verset parle-t-il de al yad al baydâ', littéralement « la main blanche » (Le Coran, 7, 108).

وَتَرْعَجُ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ

Wanazaa yadahu faidha hiyya baydau lil-nâzirin

Il étendit sa main : et la voici : blanche pour ceux qui regardaient. (Masson, op. cit., p. 195.)

13. Amer Al-Zanati Al-Jabri, Université 'Ain Shams Le Caire, intervention lors du colloque : *Les références judéo-chrétiennes dans les traductions des sens du Coran* à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Marrakech Maroc, mercredi 30 août 2017.

Abi Ubayda Muammar b. Al-Muthannâ Al-Taymi (*op. cit.*, p. 225), fait allusion au fait que Adam avait une faculté miraculeuse, *aya*, celle de pouvoir sortir intacte sa main d'un milieu infecté (Le Coran, 20, 22).

وَاضْمُونْ بِذَكْرِ إِلَيْ جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ خَيْرٍ سُوءٍ

Wadnum yadaka ilâ janâhika takhruj baydâ min ghayri stîyn

Mets ta main sur ton côté ; elle en sortira blanche, sans aucun dommage. (Masson, *op. cit.*, p. 383)

Denise Masson nous explique que cela correspond à un passage de l'Exode (IV, 6) : « Moïse mit sa main dans son sein, et lorsqu'il l'en retira, elle était couverte de lèpre, blanche comme neige. » (Masson, *op. cit.*, p. 381)

D'après Abi Ubayda Muammar b. Al-Muthannâ Al-Taymi, la main de Moïse sort sans attraper la lèpre (Al-Taymi, *op. cit.*, vol. 2, p. 18). Il nous en explique donc clairement l'aspect métaphorique.

Le Texte coranique utilise l'expression *al khayt al abyad*, littéralement « le fil blanc » comme repère essentiel pour déterminer le passage du jour à la nuit. Il est encore fait référence à *al khayd al aswad*, mot à mot « le fil noir ». La couleur des vêtements au paradis est décrite par le vocable *akhdar*, littéralement « vert » en arabe moderne. Or, tous ces termes renvoient au-delà des couleurs génériques à des symboles ou des métaphores.

Nous sélectionnons ici ce verset (Le Coran, 18, 31), qui donne au mot *akhdar* lui-même une dimension polysémique et métaphorique.

أُولَئِكَ لَهُمْ حَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ شَيَّاطِينَ حُضْرًا مِنْ شُعْدُونَ وَإِنْسِبَرِيقَ مُتَكَبِّدِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْضِ إِنَّمَا الْقُوَّابُ وَخَسَنَتْ مُرْتَاقُ

Ulâika lahûm jannâtu admin tajri min taftihimu l-anhâru yuhallûna fyâhâ min asâwira min dhahabin wa yalbasûna thiyyâban khudran min sundusin wa istabraqin muttakiyyuna fyâhâ alâ l-arâyîki nima th-thawâbu wa hasunat murtafaqun

La tradition de mot à mot donne :

Pour eux il y a le Paradis éternel (*adn*). Dessous y coulent des fleuves, là-bas Ils sont parés avec des bracelets en or. Vêtu de soie fine et de couleur verte. Là-bas ils se reposent sur des trônes. Quelles belles actions et beau soutien.

La traduction qui respecte la polysémie donne :

« Ceux-là auront les paradis d'Eden. Coulent sous eux des rivières. Ils se pareront de bracelets d'or et de superbes vêtements faits de soie et de brocart. Ils seront accoudés sur des lits d'apparat. Quelle belle récompense ! Quel admirable support !

Le stéréotypage de la seule compréhension littérale dans une couleur associée permet, non seulement de mieux encadrer la croyance par la production de miracles, mais elle ouvre un champ économique porteur : celui des « bondieuseries religieuses » à vendre.

Cette lecture univoque des couleurs et leur assignation à une « réalité » déconnectée des évolutions sémantiques et métaphoriques amènent à un appauvrissement de la langue et des compréhensions.

Une compréhension qui laisse la place aux symboles et aux métaphores oblige à remonter à l'étymologie. Elle est porteuse de la richesse historique transmise par la langue arabe, mais se trouve malheureusement de plus en plus marginalisée. La compréhension littérale qui est dominante à notre époque nie cet héritage et la pluralité de compréhensions associées et favorise au contraire des dimensions sacrées qui légitime l'apparition de miracles à l'infini et disqualifie souvent l'autre.

L'utilisation des noms de couleurs à travers le texte coranique suit, le plus souvent, un usage métaphorique, que les interprétations et traductions ne restituent généralement pas. Souvent, les interprétations et traductions en restent au sens littéral qui surajoute du sacré et permet de mieux encadrer les croyants dans des références simplistes. Cela rompt alors avec une langue arabe qui procède essentiellement par métaphores et autres procédés linguistiques. Cela empêche d'accéder à une lecture au second degré et de restituer la pluralité et la richesse de ce grand texte littéraire qu'est le Texte coranique.

Retracer quelques évolutions sémantiques tout au long de l'expansion de l'Islam jusqu'aux sens contemporains diffusés par l'Islam politique permet de décrypter un certain nombre d'enjeux dominant dans les espaces du monde arabo-musulman. C'est un champ de recherche fécond. Certaines couleurs ont fait l'objet d'appropriations militantes pour distinguer et conforter certains courants de l'Islam (Islam chiite, Islam sunnite, Islam kharijite et plus récemment Islam hanbalite). Les retombées en sont des aplombs idéologiques, concrétisés par les politiques, permettant parallèlement de contrôler les revenus économiques liés à la production et à la diffusion imposées d'objets symboles et de « bondieuseries islamiques ». Les couleurs revendiquées du drapeau de l'Islam (le « vert » couleur de l'étandard de la période des Fatimides entre 909 et 1171, repris actuellement par l'Arabie Saoudite ; le « noir » l'étandard du prophète Muhammad et des partisans du nouveau calife abbasside pour l'Iran ; le « rouge » l'étandard de la période de pouvoir de Marwan II et chez plus trad les Ottomans repris par le Maroc ou encore le « jaune » couleur de l'étandard de la période des Hafsidès de 1230 à 1574 que l'on retrouve dans le drapeau actuel du Fatah des palestiniens) sont un bon exemple des revendications portées. Les grains noirs ou rouges des chapelets ou encore les couleurs des vêtements « religieusement corrects » (djellabas, voiles, etc.) sont, eux aussi, porteurs de messages et de marquages d'adhésion à un courant de l'Islam ou un autre et commencent par imposer leur marquage coloré dans l'espace public. Les couleurs, au-delà d'être des signes à décrypter, sont des éléments puissants d'instrumentalisation et de domination. L'Islam politique conquérant procède par géo-symboles colorés qui posent leurs marques aux différentes échelles, par exemple à l'échelle mondiale, comme pour les grandes entreprises. Cet Islam mondialisé, ou « *Islam Macdo* » (Al Karjousli, 2009), veut imposer ses propres codes par couleur interposée. C'est cette dernière qui porte en grande partie

la standardisation. Elle impose un Islam hypernormé de façon démonstrative et le projette dans « La société du spectacle » (Debord, 1996). On a finalement un Islam de spectacle dont une des forces est l'imposition des codes couleurs qui construisent des stéréotypes dominants, du vêtement porté au paradis à la couleur des mosquées.

Références

- AR RAZI Fakher, 1990, *Al-Mabahith Al-Mashreqiah*, « Les études de l'Orient », chapitre « *fi ythbât al alwân* » [la fixation des couleurs], retravaillé par Muhammad al Mu'tasem bi lâh al baghdâdi, vol 1, Dâr el kitâb al 'arabi, Liban, 1990, p. 401.
- AR-RÂZI Imâm Fakhr Ad-Din Muhammad b. Umar (Ar), 1995, *Asâs al-taqdis*, [La base de la sacralisation], Beyrouth, Muasasat al-kutub al-thaqâfiyya, 152 p.
- AL KARJOUSLI Soufian, 2006, *La polysémie et le Coran*, Lille, Diffusion Anrt (Thèse à la carte), 351 p.
- AL KARJOUSLI Soufian, 2009, « De l'Islam pluriel à l'Islam "Mac Donald" », dans KIYINDOU Alain, EKAMBO Jean-Chrétien D. et MIYOUA Ludovic-Robert (dirs.), *Communication et dynamiques de globalisation culturelle*, Paris, L'Harmattan, p. 73-86.
- AL KARJOUSLI Soufian, 2010, « Les traversées de la Mer Rouge », dans BLONDEL-LOISEL Annie et RANSON Rita (dirs.), *De l'art du passage, Histoire et représentations*, Actes du colloque « Passages, Passerelles, Traversées », 5-6 novembre 2007, Faculté des Affaires Internationales, Université du Havre, p. 483-504.
- ASQALÂNI Al-Hâfiz b. Hâjîr, 2003, *Fath al-Bâri* (« *L'ouverture de Seigneur* »), dans ABDUL BÂQI Mahmûd Fuad et BIN BÂZ Abdul Aziz (dirs.), Le Caire, Maktabat al-Sata.
- PAULOS Basim, 1988, *Al-kitâb al-muqaddas* [Le Livre sacré], Beyrouth, al-Maktaba al-Charqiyya, p. 317
- CHAHLAN Ahmed, 2018, *Traduction des sens du texte coranique*, Marrakech.
- DEBORD Guy, 1996, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard (Collection Folio), n° 2788, 208 p.
- HÂCHIMI Ahmad al-, 1999, *Jawâher al-balâgha* (« *Les diamants de l'éloquence dans la sémantique et la science rhétorique* »), Le Caire, Maktabat al-imân.
- IBN HUBÂN AT TAYMI Al Besti, 1993, *Sahih Ibn Hubân* « *Recueille des hadiths par Ibn Hubân* », assemblé par Ibn Belbân, retravaillé par Ch'ayb Al Arnaût, Beyrouth, Mu'asasatu Ar Risala.
- IBN KATHIR, Abi Al-Fidâ' Al-Hâfiz Al-Dimachqi, 1992, *Tafsir al-Qur'an al azim*, [L'interprétation du magnifique Coran], édition réalisée par Husayn b.

- Ibrâhim Zahrân, 4 vol. , Al-Maktaba at-tijariyya, , Beyrouth, Dâr al-fikr li-l-tibâa wa n-nachr, 3766 p.
- IBN MANZUR Abul-Fadl Jamal ad-Din Muhammad, 1979 [éd. orig. 1290], *Lisân al Arab*, Le Caire, Dâr al maaref.
- JALALAIN Jalal, 2001, *Tafsir el Jalalin* [L'interprétation de deux jalals], Dyn As Suyuti, Dyn El Mehli, p. 591).
- JODELET Denise (dir.), 1989, *Les Représentaions sociales*, Paris, Presses universitaires de France (Sociologie d'aujourd'hui), 424 p.
- JURJÂNI Abd Al-Qâhir (Al-), 2001, *Dalâil al-i‘jâz fi ilmi al-mâni* (« Les preuves des merveilles dans la science des sens »), édition réalisée par Muhammad Abd Al-Munim Khafâji et Muhammad Radwân Mhanâ, Le Caire, Maktabat al-imân.
- KAZIMIRSKI BIBERSTEIN Albin de, 2002, *Le Coran*, Paris, Maxi-livres, 671 p.
- PAULOS Basim, 1988, *Al-kitâb al-muqaddas* (« Le Livre sacré »), Beyrouth, Al-Maktaba al-‘Asriyya, 317 p.
- SUYÛTI Jalâl Ad-Din Abd Al-Rahmân b. Abi Bakr (As-) et MIHLI Jalâl Ad-Din b. Ahmad Muhammad, 2001 [éd. orig. 1268], *Tafsir Al-Jalâlayn* (« L'interprétation des deux Jalâls »), Beyrouth, Dâr al-fikr, 815 p.
- TABARI Jafar Muhammad bin Jarir, 1981, *Mukhtasar Tafsir At Tabari*, Résumé de l'interprétation (du texte coranique) de Tabari, retravaillé par As Sâbûni et Rida, Université Om Al Qura, Arabie Saoudite, Dâr Yousef.
- TAYMI Abi Ubayda Muammar b. Al-Muthannâ (Al-), 1954, *Majâz al-Qurâñ* (« Métonymie coranique »), édition réalisée par Muhammad Fuâd Sarkin, Le Caire, Maktabat al-Khânji, vol. 1 et 2, 868 p.
- 1967, *Le Coran*, traduit par D. Masson, Paris, Gallimard, vol. 1 & 2, 772 p.

Références Internet :

- Al Azhari Al Harwi Abi Mansûr Muhammad bin Al Azhar, 2001 تهذيب اللغة Tahdhîb al-Lughâ, « Raffiner la langue » [en ligne], retravaillé par Umar Salami et Abdulkarim Hâmed, Beyrouth, Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî. Disponible sur : <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-2816-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AA%D9%87%D8%Bo%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%BA%D9%87-%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%B2%D9%87%D8%B1%D9%8A-pdf> [consulté le 23 octobre 2022].
- Al Hamoudi Muhammad bin Nâser, 1999, في بلاد التكرور Sutûr mina al manzûr wal ma’tûr fi Bylâd at Tatkrour, (“Des pages d’histoire vues et splendides, dans les pays du Takrur”) » [en ligne], maktabatu al malek Fahed Al watanya. سطور-من-المنتظر-عن-بلاد-التكرور-رحلة-في-مالي-وحدث-عن-ماضيها-المجيد-وحاضرها-الجديد Disponible sur : <https://www.noor-book.com/en/ebook--ولاثور-عن-بلاد-التكرور-رحله-في-مالي-وحدث-عن-ماضيها-المجيد-وحاضرها-الجديد--pdf> [consulté le 23 octobre 2022].

- Al Harwi Abi Mansûr Muhammad bin Al Azhar Al Azhari, 2001, « Tahdhib Al Lugha, Raffiner la langue » [en ligne], *Maktabet Nour*. Disponible sur : <https://www.noor-book.com-كتاب-تهذيب-اللغة-pdf> [consulté le 23 octobre 2022].
- Antar Ibn Shaddad Al-'Absi, s. d., *Al Diwan* [en ligne]. Disponible sur : <https://www.aldiwan.net/poem123.html> [consulté le 23 octobre 2022].
- BELLO Muhammad, 1964, « Infâq al maysûr fi bilâd at Takrour, "La dépense de celui qui est aisé dans les pays du Takrour", repris par Muhammad bin Nâser Al Hamoudi, Sutûr mina al manzûr wal ma'thûr fi Bylâd at Tatkrour, "Des pages d'histoire vues et splendides, dans les pays de Takrour" » [en ligne], *Ityhâ an nasâbin al 'arab, L'union des généalogistes arabes*. Disponible sur : <https://alnssabon.com/> [consulté le 23 octobre 2022].
- Bin Al-Abbâs Al-Lahbi, s. d., « Al Mawsou'a al 'arabiyya » [en ligne], *Encyclopédie arabe*. Disponible sur : <http://arab-ency.com.sy/overview/7297> [consulté le 23 octobre 2022].
- NIANG Oumar, 2018, « Réflexion sur l'origine des termes "Fulbe", "pullo" (et aussi "Wolof", "Bambara", "Soninke") » [en ligne], *Ndar Info*. Disponible sur : https://www.ndarinfo.com/Reflexion-sur-l-origine-des-termes- Fulbe -- pullo -et-aussi- Wolof -- Bambara - - Soninke -Par-Niang_a22308.html [consulté le 23 octobre 2022].
- ROPERT Pierre, 2022, « Yves Klein, au-delà du bleu » [en ligne], *France Culture*. Disponible sur : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/yves-klein-au-delà-du-bleu-6137778> [consulté le 23 octobre 2022].
- SARKIN Fouad, s. d., « Tarikh at Tutath al Arabi, l'histoire de l'héritage arabe, vol. 2 » [en ligne]. Disponible sur : <https://ia801301.us.archive.org/o/items/FP4871/ttao102.pdf> [consulté le 23 octobre 2022].
- SCHLOESTER August Ludwig, 1991, « Sémité : histoire d'un mot » [en ligne], *L'Histoire*, mensuel 148. Disponible sur : <https://www.lhistoire.fr/sémité-histoire-dun-mot> [consulté le 23 octobre 2022].
- SCHMIDT Jean-Jacques, s. d., « Les "Mou'allaqât", ou un peu de l'âme des Arabes avant l'Islam » [en ligne], *Notes du mont Royal*. Disponible sur : <https://www.notesdumontroyal.com/note/90> [consulté le 23 octobre 2022].
- Yâqût Al Hamwi, s. d., « mu'jam al-buldan (Le dictionnaire des Pays) » [en ligne], *Al Maktaba Al Waqfiyya*. Disponible sur : <https://waqfeya.net/book.php?bid=15> [consulté le 23 octobre 2022].
- 714, « Al-Fadel ibn al-Abbas Ibn Atab ibn Abi Lahbi » [en ligne]. Disponible sur : <https://al-maktaba.org/book/12286/4413> [consulté le 23 octobre 2022].
- 2011, « Le Royaume du Tekrour puis du Fouta Toro Le - Au coeur du Sénégal ... Le Fouta » [en ligne], *Blog de présentation historique du Fouta Toro, espace historique de la vallée du Fleuve Sénégal*. Disponible sur : <http://senegalfouta.canalblog.com/archives/2011/04/10/20893071.html> [consulté le 23 octobre 2022].

S. d., « Sourate LXXVII du coran » [en ligne], *Coranix.com*, traduit par A. de Kazimirski Biberstein. Disponible sur : <http://www.coranix.free.fr/biblio/kasimir/corano77.htm> [consulté le 23 octobre 2022].