

SEMIOTISATION DE LA MONTAGNE DANS LE CORAN

Arouna YAMEOGO

Université Joseph KI-ZERBO

ORCID iD : 0009-0008-5897-2677

yaaroun@yahoo.fr

Résumé : Cet article interroge les processus par lesquels la montagne se trouve investie de sens dans le texte coranique. Il propose une analyse sémiotique de la figure de la montagne dans le discours coranique, en empruntant les principaux outils de la sémiotique structurale d'Algirdas Julien Greimas : les isotopies, la thématization et la sémio-narrativité. L'objectif est de montrer que la montagne assume des fonctions narratives et symboliques variées selon les configurations discursives dans lesquelles elle apparaît. L'hypothèse défendue est que la montagne constitue une figure polysémique dont les différentes occurrences s'organisent autour d'un ensemble cohérent de valeurs telles que la sacralité, la stabilité, la verticalité, la médiation, la mémoire et la foi. Elle constitue de ce fait un espace de rencontre avec le divin, de manifestation de la puissance divine, de révélation, d'épreuve ou encore de confirmation de la foi. Elle apparaît dès lors comme une métafigure du discours coranique, capable de condenser des dimensions cosmologique, théologique, narrative, mémorielle et eschatologique. Elle devient ainsi, dans le discours coranique, un lieu privilégié à travers lequel se donne à voir, par l'espace et l'action humaine, la relation entre l'homme, le monde et le divin.

Mots-clés : montagne, sémiotique, sémio-narrativité, isotopie, actant spatial.

SEMIOTIZATION OF THE MOUNTAIN IN THE QURAN

Abstract: This article explores the processes through which the mountain is imbued with meaning in the Qur'anic text. It offers a semiotic analysis of the figure of the mountain in Qur'anic discourse, using the main tools of Algirdas Julien Greimas's structural semiotics : isotopies, thematization, and semio-narrativity. The aim is to show that the mountain assumes a variety of narrative and symbolic functions depending on the discursive contexts in which it appears. The hypothesis put forward is that the mountain is a polysemous figure whose different occurrences revolve around a coherent set of values such as sacredness, stability, verticality, mediation, memory, and faith. As a result, it serves as a space for encountering the divine, manifesting divine power, revelation, trial, or even confirmation of faith. It therefore appears as a meta-figure of discourse. It therefore appears as a meta-figure of the Qur'anic discourse, capable of condensing cosmological, theological, narrative, memorial, and eschatological dimensions. In this way, it becomes, in the Qur'anic discourse, a privileged place through which the relationship between humans, the world, and the divine is revealed through space and human action.

Keywords: mountain, semiotics, semio-narrativity, isotopy, spatial actant.

Introduction

Le texte coranique est par excellence un texte narratif. Il rend compte de l'histoire des hommes, des femmes mais aussi des animaux, des plantes et de l'environnement. De la

sorte, le coran évoque la montagne dans maints passages avec des valeurs sémiotiques différentes. Cette dimension se manifeste surtout dans les passages où la montagne accompagne des événements à forte portée religieuse. Elle n'y est pas seulement présente : elle participe à la construction du sens. Sa récurrence en fait une figure complexe, dont la signification se noue à partir de plusieurs tensions, le visible et l'invisible, le terrestre et le céleste, l'horizontal et le vertical, le doute et la certitude, l'immobilité et le mouvement, la vie et la mort, l'humain et le divin. Ces oppositions ne sont pas de simples couples thématiques. Elles aident à comprendre les relations et les transformations qui s'organisent autour de la figure de la montagne. Le texte coranique tisse un lien étroit entre récit, signe, figure et symbole.

Les éléments du monde naturel- astres, animaux, végétaux, eaux, terres, montagnes -n'y forment pas seulement le décor matériel des événements ; ils peuvent devenir des figures chargées de valeurs, actives dans la production du sens. Le minéral se trouve alors investi d'une dimension sémiotique qui le fait passer du statut de simple objet naturel à celui de figure participant à la production du sens. Cette transformation compte pour toute approche sémiotique. Il ne s'agit évidemment pas de prétendre que la montagne devient littéralement un sujet humain, mais de montrer que le discours lui attribue des prédicats, des comportements et des valeurs qui lui confèrent une forme de compétence sémiotique. En choisissant de sémiotiser la montagne dans le Coran, notre ambition est d'étudier les valeurs symboliques de la montagne en rapport avec les récits dont elle sert d'espace d'actualisation.

Pour ce faire, nous convoquerons les principaux outils de la sémiotique structurale d'Algirdas Julien Greimas : les isotopies, la thématization et la sémio-narrativité. La méthodologie utilisée est la recherche documentaire. La réflexion prend source dans la problématique suivante : comment la montagne se construit-elle comme signe dans le discours coranique, et quelles valeurs thématiques, symboliques et narratives sa présence manifeste-t-elle ? L'hypothèse défendue est que la montagne constitue une figure polysémique dont les différentes occurrences s'organisent autour d'un ensemble cohérent de valeurs telles que la sacralité, la stabilité, la verticalité, la médiation, la mémoire et la foi. L'étude des isotopies permettra d'abord de repérer les réseaux de sens associés à la montagne et de voir comment ceux-ci se prolongent d'un passage à l'autre. Le schéma actantiel et le programme narratif serviront ensuite à examiner les relations qu'elle entretient avec les sujets et les objets de valeur. L'analyse des modalités du vouloir, du pouvoir, du savoir et du devoir aidera à comprendre les différentes positions du sujet face à la montagne.

L'analyse se déploiera en deux temps. Nous commencerons par examiner la montagne dans ses dimensions sémiotique, thématique et symbolique, afin de dégager les principaux réseaux de signification qui lui sont associés. Nous nous intéresserons ensuite à sa fonction dans les récits, en étudiant les relations entre les sujets, les objets de valeur, les espaces et les transformations narratives, avec une attention particulière portée aux modalités du croire, du savoir et du pouvoir, qui permettent de saisir comment le sujet humain se trouve confronté à ce qui le dépasse. Il s'agira, en somme, de montrer que la montagne, dans le discours coranique, ne se limite pas à une réalité naturelle représentée par le texte. Elle devient une figure porteuse de sens, qui intervient dans la construction des récits et dans l'expression du rapport entre l'homme, le monde sensible et le transcendant.

1. Cadre théorique

Avant d'aborder l'analyse du corpus, il sied de présenter les principaux outils théoriques qui guideront notre lecture. La présentation explicitera les concepts suivants : les isotopies, la thématisation, le schéma actantiel et le schéma narratif.

1.1. L'isotopie et la thématisation

La notion d'isotopie occupe une place centrale dans la sémiotique de Greimas. Elle rend compte de la présence récurrente de certains traits sémantiques dans un texte et, par conséquent, de la cohérence qui se construit au fil du discours. Autrement dit, l'isotopie repose sur une récurrence de traits de sens qui rapproche des éléments parfois éloignés les uns des autres dans le texte. Dans *Sémantique structurale*, Greimas la définit comme « la permanence d'une base classématique hiérarchisée qui permet, grâce à l'ouverture des paradigmes que sont les catégories classématiques, les variations des unités de manifestation, variations qui, au lieu de détruire l'isotopie, ne font au contraire que la confirmer » (Greimas, 2002 : 96). La notion de thématisation complète cette approche. La thématisation, quant à elle, désigne l'opération par laquelle ces isotopies se figurativisent : la montagne, figure concrète, devient le support sensible de thèmes abstraits : la transcendance, la permanence, la limite. Le thématique, « se caractérise par son aspect proprement conceptuel. » (Courtès, 1991 : 163)

1.2. Le schéma actantiel et les modalités

La sémiotique narrative distingue les acteurs figuratifs des actants. Un actant n'est pas nécessairement un personnage humain. Il correspond à une fonction dans la structure narrative- ce qui permet d'introduire la notion d'actant spatial. Nous appelons ainsi « actant spatial » une configuration territoriale ou topographique qui, sans agir nécessairement comme un personnage, modifie les compétences, les possibilités d'action ou les relations des sujets narratifs. Le schéma actantiel de Greimas distingue six actants organisés en trois axes : l'axe du désir (Sujet / Objet), l'axe de la communication (Destinateur / Destinataire) et l'axe du pouvoir (Adjuvant / Opposant). Ce modèle permet de décrire la montagne non comme un simple lieu, mais comme une position actantielle occupée tour à tour par des rôles distincts selon les séquences narratives : adjuvant chez les jeunes de la caverne, opposant dans l'épisode de la théophanie, destinateur implicite dans le récit de la vallée de Tuwâ. À ce schéma s'ajoute la théorie des modalités, qui décrit les compétences du sujet selon quatre catégories : le vouloir, le devoir, le savoir et le pouvoir. La trajectoire modale de Moïse- du vouloir-voir à l'impossibilité du pouvoir-voir, puis à la reconnaissance qui fonde un savoir-croire renouvelé- illustre bien comment la montagne agit comme opérateur de transformation modale, plutôt que comme simple décor référentiel.

1.3. Le schéma narratif canonique

Formalisé par Greimas, le schéma narratif canonique articule quatre étapes : la manipulation (le destinateur suscite chez le sujet un vouloir ou un devoir-faire), la compétence (le sujet acquiert les modalités nécessaires à l'action), la performance (l'action elle-même, souvent structurée par une épreuve qualifiante, décisive et glorifiante) et la sanction (l'évaluation, positive ou négative, de la performance par le destinateur). Ce schéma structure les trois récits examinés dans la seconde partie de cet article. Chez Moïse, l'épreuve

décisive -la théophanie- se solde par un échec de la performance visée, mais une sanction positive sur le plan de la foi. Chez Abraham, l'épreuve qualifiante (le morcellement des oiseaux) prépare une épreuve glorifiante (leur reconstitution), sanctionnée par la certitude. Chez les jeunes de la caverne, enfin, l'épreuve prend la forme d'un sommeil assimilable à une mort symbolique, dont le réveil constitue la sanction glorifiante.

2. Analyse sémiotique, thématique et symbolique de la montagne

Cette partie est consacrée à l'analyse du corpus. Elle explorera les dimensions thématique, isotope et sémio-narrative de la montagne.

2.1. De la minéralisation à l'anthropomorphisation : la montagne comme sujet sensible

Par essence, la montagne appartient au monde minéral. Elle relève de la sémiotique du monde naturel. Le discours coranique lui prête pourtant des propriétés qui la font sortir d'une conception strictement objectale du monde naturel. La montagne y apparaît comme une réalité capable de participer à l'ordre de la reconnaissance du divin. Les versets mobilisés dans cette réflexion soulignent notamment que les montagnes « se prosternent devant Allah » et qu'elles pourraient se fendre sous l'effet de la crainte de Dieu. Certaines refusent même de porter le dépôt de la responsabilité (sourate 33, verset 72). Ce phénomène peut se lire, du point de vue sémiotique, comme un passage de l'objet au quasi-sujet. La montagne cesse d'être simplement ce qui est vu. Elle devient une instance qui, symboliquement, voit, reçoit, craint, refuse, et participe à l'ordre cosmique.

Cette attribution de propriétés humaines ou animales relève d'un processus d'anthropomorphisation. Aux côtés des astres et des végétaux, la montagne est ainsi considérée dans le Coran comme un être vivant, partie prenante de l'ensemble cohérent de la nature, participant au grand chant de louange du créé au Créateur : « N'as-tu pas vu que c'est devant Allah que se prosternent tous ceux qui sont dans les cieux et tous ceux qui sont sur la terre, le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes, les arbres, les animaux, ainsi que beaucoup de gens ? » (22 :18). Plus qu'une masse rocheuse inerte, la montagne devient donc une réalité sensible, dotée d'une conscience de sa propre réalité et de la toute-puissance de son Créateur. Les montagnes manquent ainsi de s'écrouler en apprenant que certains hommes ont attribué un fils au Créateur (19 :90) ; elles se seraient fendues sous l'effet de la crainte de Dieu si le Coran leur avait été révélé (59 :21) ; elles refusent encore de se charger de la responsabilité (33 :72). Le Mont Sinaï est pris à témoin dans la sourate 52 qui porte son nom.

2.2. La montagne comme espace de sacralité

Le sacré compte parmi les principales isotopies associées à la montagne. L'espace naturel y subit une transformation qualitative : le lieu ordinaire devient espace de rencontre avec le divin. Le récit de Moïse l'illustre de façon particulièrement nette. L'injonction faite à Moïse de retirer ses sandales, parce qu'il se trouve dans une vallée sacrée, marque une rupture entre l'espace profane et l'espace consacré. La montagne participe donc d'une sacralisation de l'espace. Sémiotiquement, elle fonctionne comme un seuil : elle ne constitue pas seulement un lieu situé quelque part dans le monde, elle marque le passage d'un régime de réalité à un autre. D'un côté, l'espace de l'expérience ordinaire ; de l'autre, l'espace de la

manifestation et de la révélation. Sa verticalité renforce cette valeur. L'élévation physique se charge d'une valeur spirituelle : monter, atteindre, regarder vers la hauteur en viennent à signifier une orientation vers ce qui dépasse l'expérience immédiate. La montagne apparaît ainsi comme une frontière sémiotique entre le sensible et le transcendant.

2.3. La montagne comme signe de stabilité et d'ordre

Le corpus étudié attribue également à la montagne une fonction de stabilisation de la terre. Elle participe, en effet, à l'ordre, à l'équilibre, à la permanence du monde. Les énoncés relatifs aux montagnes fermes plantées dans la terre construisent une isotopie de la solidité et de la stabilité. Faite de roc, la montagne incarne les idées de permanence et de solidité face au monde évanescent de la matière, tout en suggérant la présence d'un monde autre, non soumis à la loi de la mort et de l'anéantissement. Elle devient ainsi l'un des signes par lesquels s'exprime l'organisation harmonieuse du cosmos. Trois valeurs s'en dégagent sur le plan symbolique : solidité, permanence, stabilité. Le corpus ne manque d'ailleurs pas de souligner cette fonction de stabilisation, les montagnes étant souvent présentées comme des ancrages empêchant la terre de basculer (sourate 16, verset 15) isotopie de la solidité qui construit la montagne comme signe de l'ordre cosmique et de la permanence du monde.

2.4. La montagne comme repère et orientation

Le corpus signale aussi une fonction de repérage. Les montagnes sont associées aux passages et aux chemins qui permettent aux hommes de se guider. Une nouvelle valeur sémiotique s'ajoute ainsi aux précédentes ; la montagne comme signe d'orientation, qui organise l'espace et permet à l'homme de s'y situer. Le mouvement dans le monde peut ainsi s'effectuer grâce à des éléments qui fournissent des points de référence. Ces deux valeurs (repère et orientation) se rejoignent dans une lecture plus large de la montagne comme repère existentiel : point visuel dans l'espace désertique, elle devient référentielle pour l'existence elle-même.

2.5. Les principales isotopies de la montagne

L'analyse thématique permet de dégager plusieurs isotopies qui organisent les occurrences de la montagne dans le corpus.

-L'isotopie du sacré

La montagne est associée à la rencontre avec le divin, à la révélation, à la manifestation de la puissance divine. Elle devient le lieu où l'espace naturel s'investit d'une valeur religieuse, théâtre de l'allocution divine et de la remise de la Loi. Il en est ainsi de Moïse avec la torah tout comme Mohamed qui a reçu la première révélation coranique au Mont Hira.

-L'isotopie de la connaissance

Dans les récits de Moïse et d'Abraham, la montagne apparaît dans des configurations liées à la connaissance : Moïse veut voir Dieu, Abraham veut comprendre comment s'accomplit la résurrection. Dans les deux cas, le sensible sert de médiation vers une connaissance qui le dépasse. La montagne devient ainsi un espace où voir et savoir s'articulent l'un à l'autre. Elle devint le lieu d'actualisation de la pédagogie divine.

-L'isotopie de la puissance

La transformation ou la destruction de la montagne manifeste la supériorité absolue de la puissance divine sur la matière. Pourtant figure de solidité, la montagne devient vulnérable devant le pouvoir-faire divin, contradiction qui produit une signification fondamentale : ce qui semble indestructible dans l'ordre naturel ne l'est pas devant le transcendant.

-L'isotopie de la mémoire et du témoignage

Par son caractère durable, la montagne devient un support mémoriel solide. Elle conserve symboliquement la trace des événements extraordinaires qui s'y sont déroulés. Les événements qui s'y jouent- la rencontre de Moïse, le sacrifice d'Abraham-s'inscrivent dans une géographie qui devient mythique. Se souvenir du lieu, c'est réactualiser l'événement et réactualiser l'événement, c'est renouveler l'alliance. Cette dimension confère à l'espace une fonction commémorative : se souvenir du lieu revient indirectement à se souvenir de l'événement, et se souvenir de l'événement, à réactualiser sa signification religieuse. Le lieu devient donc médiateur entre le passé et le présent.

-L'isotopie de la vie, de la mort et de la renaissance

Dans les récits liés aux jeunes de la caverne et à Abraham, l'espace rocheux ou montagneux se trouve associé à des expériences de disparition, d'attente et de retour à la vie. Associée au sommeil des jeunes gens ou à la reconstitution des oiseaux, la montagne devient le lieu d'une dialectique entre dispersion et unité, mort et renaissance. Elle se situe ainsi à l'intersection de plusieurs catégories fondamentales : mort et vie, sommeil et éveil, ignorance et connaissance, doute et certitude.

3. La montagne comme actant spatial et opérateur sémio-narratif

La sémiotique narrative dépasse la simple description des thèmes pour s'intéresser aux transformations qui se produisent dans les récits. Dans le prolongement des travaux de Greimas, elle cherche à comprendre comment les sujets évoluent au cours de leur parcours et comment les différents éléments du récit contribuent à cette évolution. Elle peut faciliter une action, la rendre plus difficile, ou imposer certaines conditions au sujet. C'est en ce sens qu'on peut la considérer comme un actant spatial. Loin de se contenter d'être présente dans le récit, elle participe à son déroulement et influence les possibilités d'action des personnages. Dans les récits étudiés, la montagne prend ainsi des fonctions différentes.

3.1. Les fonctions actantielles de la montagne

Dans les récits étudiés, la montagne occupe une place qui dépasse largement celle d'un simple décor. Elle intervient dans le déroulement des actions et influence, d'une manière ou d'une autre, le parcours des personnages. Même lorsqu'elle ne parle pas et n'agit pas directement, sa présence crée des conditions particulières pour les événements : elle peut être lieu de rencontre, de révélation ou d'épreuve, mais aussi espace de protection et de transformation. Elle devient également, dans plusieurs récits, le lieu privilégié où se manifeste le divin. À travers ces différents récits, la montagne apparaît donc comme un

élément qui participe véritablement à l'action : elle protège, limite, accueille et permet certaines expériences. Son rôle change selon les situations, mais elle contribue toujours à orienter le parcours des personnages. La montagne devient ainsi un espace où le religieux se manifeste et où le sens du récit prend progressivement forme.

3.2. Moïse : du vouloir-voir au savoir-croire

Le récit de Moïse constitue la configuration sémio-narrative la plus forte du corpus. Son programme initial s'organise autour d'un vouloir-voir. Moïse désire accéder à une manifestation directe du divin et se pose ainsi comme un sujet en quête d'une expérience perceptive. Le schéma actantiel peut se construire ainsi : Destinateur, Dieu, qui suscite le désir et fixe les règles ; Sujet, Moïse, en quête de vision directe ; Objet de valeur, la vision de Dieu, objet modal du savoir ; Adjuvant, la montagne, qui sert d'écran révélateur ; Opposant, la finitude de la condition humaine, incapable de soutenir sensoriellement la théophanie ; Sanction, l'impossibilité de soutenir la manifestation divine et la transformation du sujet qui s'ensuit. Ce programme narratif initial se trouve pourtant profondément perturbé. Moïse veut voir Dieu, mais Dieu ne lui accorde pas de vision directe. Il lui propose une épreuve qui consiste à porter son regard sur la montagne au moment de la manifestation divine. La théophanie survient alors et la montagne est pulvérisée. Sa destruction constitue le signe sensible de l'écart absolu qui sépare le sujet humain du divin. La montagne assume ainsi une double fonction sémiotique, à la fois objet-écran et instrument de révélation. En s'effondrant sous l'effet de la manifestation divine, elle révèle paradoxalement ce qu'elle semblait d'abord devoir dissimuler, non pas une image de Dieu, mais l'impossibilité même pour l'homme d'accéder directement à sa présence.

La transformation du sujet devient alors décisive. Le parcours de Moïse peut se décrire comme une succession de modalités : vouloir voir, faire l'expérience de l'impossible, reconnaître la puissance divine, puis croire avec une certitude accrue. La demande de vision se change ainsi en une expérience de conversion sémiotique. Le sujet passe d'un régime de connaissance fondé sur le sensible à un régime fondé sur la reconnaissance de la transcendance. Ce qui devait produire un savoir par la perception produit finalement un savoir d'un autre ordre, que l'on peut qualifier de spirituel.

Dans une perspective greimassienne, ce récit peut donc se lire comme une séquence d'épreuve cognitive. Porté par un désir de voir, Moïse se soumet à une épreuve dont l'enjeu est l'accès au savoir sur le divin. Cette épreuve se solde pourtant, au niveau du programme de surface par un échec : la montagne est pulvérisée et Moïse s'évanouit. Le sujet ne parvient pas à réaliser la conjonction recherchée avec l'objet de valeur, du moins sous la forme initialement envisagée. Cet échec apparent ouvre cependant la voie à la réalisation d'un programme narratif plus profond, celui de la reconnaissance de la transcendance.

Il y a donc un renversement fondamental entre le programme de surface et le programme de profondeur. Le premier repose sur l'idée que voir permettrait de savoir ; le second montre que l'impossibilité de voir peut elle-même devenir productrice de sens. L'échec du vouloir-voir devient la condition de possibilité d'une nouvelle modalisation du sujet : Moïse ne possède pas le savoir sensible qu'il recherchait, mais il acquiert une forme de certitude fondée sur l'expérience de la puissance divine. Le récit substitue ainsi à la logique de la possession celle de la reconnaissance. Ce que Moïse ne peut voir devient précisément ce qu'il peut désormais reconnaître : la transcendance irréductible de Dieu.

L'épreuve ne conduit donc pas à la suppression du savoir, mais à sa reconfiguration. Le vouloir-voir initial se convertit en un devoir-croire, et l'échec de la vision devient la réussite d'un programme supérieur de reconnaissance spirituelle.

3.3. Abraham : du croire au voir

Le récit d'Abraham présente une situation assez différente. Abraham ne remet pas en cause la résurrection : il y croit déjà. Sa demande à Dieu porte plutôt sur la manière dont celle-ci peut se réaliser, afin que sa conviction soit pleinement apaisée et comme le dit le coran que son cœur se tranquillise. Le parcours narratif ne correspond donc pas à celui d'un personnage qui passerait de l'incrédulité à la foi, mais à celui d'un croyant qui souhaite obtenir une confirmation concrète de ce qu'il tient déjà pour vrai. Les principaux éléments du récit se structurent ainsi : Abraham constitue le sujet, tandis que l'objet recherché est une compréhension concrète du processus de résurrection. Sa disposition initiale est celle de la croyance, mais il demeure confronté à une limite. Il n'a pas encore été témoin de la manière dont les êtres dispersés peuvent être réunis et rendus à la vie. L'épreuve prend alors la forme de l'expérience des oiseaux, dont les différentes parties sont dispersées avant d'être réunies à nouveau. Cette expérience vient, en définitive, confirmer et consolider la conviction d'Abraham. Dieu demande à Abraham de prendre quatre oiseaux, de les découper, puis de déposer leurs morceaux sur différentes montagnes avant de les appeler. Le récit repose sur deux mouvements successifs : d'abord une séparation et une dispersion des fragments, puis leur réunion. Par cette expérience, ce qui relevait jusque-là de la croyance devient une compréhension fondée sur une expérience concrète. La montagne contribue à rendre perceptible et intelligible une réalité qui, en elle-même, demeure invisible. On obtient ainsi le schème suivant : disjonction, appel, recomposition, certitude ; un schème qui permet au sujet de passer d'une connaissance fondée sur le croire à une connaissance confortée par l'expérience. Il ne s'agit pas pour autant d'une opposition simple entre croire et savoir. Le récit met plutôt en scène leur articulation- croire, chercher à comprendre, expérimenter, être rassuré. La montagne constitue donc ici une médiation entre la foi et l'expérience. Les récits de Moïse et d'Abraham présentent ainsi deux parcours différents : Moïse cherche à voir et découvre les limites de la vision humaine, Abraham croit déjà et cherche à comprendre. Dans les deux cas, cependant, la montagne intervient dans la transformation du sujet et le met face à une expérience qui modifie son rapport au divin. Chez Moïse, elle révèle les limites du regard humain ; chez Abraham, elle rend visible ce qui semblait impossible à comprendre. Dans les deux récits, l'espace devient un moyen par lequel le religieux peut être expérimenté et compris.

3.4. Les jeunes de la caverne : la montagne comme espace de protection et de transformation temporelle

Dans la sourate 18, la caverne, cet espace rocheux, constitue le lieu d'une rupture avec un monde hostile. Le récit suit une structure d'épreuve bien connue de l'analyse narrative : un état initial marqué par la menace dans la cité, espace profane ; une performance, le retrait dans la caverne, espace protecteur ; une épreuve qualifiante, le sommeil vécu comme une métaphore de la mort ; enfin une sanction, le réveil, survenu après une durée indéterminée, qui vient démontrer la réalité de la résurrection. L'espace rocheux

assume ici une fonction différente de celle observée dans les récits précédents. Le monde extérieur représente la menace, tandis que la caverne devient un espace de retrait et de protection, selon un parcours qui va de la menace au témoignage en passant par le retrait, le sommeil, le réveil et la découverte de la durée écoulée. La montagne fonctionne ainsi comme un espace-seuil qui sépare deux temporalités, le temps humain ordinaire d'un côté, un temps suspendu marqué par le sommeil et l'attente de l'autre. Elle agit comme un catalyseur temporel, isolant les sujets du temps linéaire pour les placer dans un temps divin, et devient le lieu d'une véritable transformation ontologique : les jeunes gens cessent d'être de simples réfugiés pour devenir des signes destinés aux générations futures. Le sommeil y fonctionne comme figure de la mort, le réveil comme figure de la renaissance. La montagne contribue ainsi à la transformation des jeunes gens, qui passent du statut de personnes menacées à celui de signes ou de témoignages pour les générations futures. L'espace ne constitue donc pas seulement un refuge : il devient un dispositif de transformation ontologique et narrative.

3.5. Une grammaire modale de la montagne

L'un des apports majeurs de l'analyse sémio-narrative tient à l'étude des modalités. Les trois récits examinés peuvent se lire ensemble à travers le prisme du vouloir, du pouvoir, du savoir et du devoir. Dans le récit de Moïse, le sujet veut voir, mais découvre la limite de son pouvoir perceptif. Dans le récit d'Abraham, le sujet croit, mais cherche une expérience susceptible de renforcer son savoir. Dans le récit des jeunes de la caverne, les sujets doivent se retirer pour échapper à une menace, avant que leur expérience ne les confronte à la limite du savoir temporel. La montagne devient ainsi l'espace où les modalités humaines sont mises à l'épreuve. Cette comparaison met en lumière une dimension essentielle de la figure de la montagne : loin d'effacer les limites de l'être humain, elle les lui révèle. Moïse découvre qu'il existe des réalités qu'il ne peut pas voir ; la foi d'Abraham se trouve renforcée par une expérience qui vient conforter ce qu'il croyait déjà. Quant aux jeunes gens de la caverne, ils se heurtent à une expérience qui dépasse les limites ordinaires du savoir humain et de la perception du temps. Dans les trois récits, la montagne devient le lieu d'une expérience de la finitude humaine. Cette prise de conscience ne mène pourtant pas au désespoir : elle ouvre plutôt sur une autre forme de connaissance, celle d'une réalité qui dépasse l'homme et ses propres capacités. La montagne devient alors le lieu où la conscience de la limite peut conduire vers le transcendant.

Conclusion

L'analyse sémiotique de la montagne dans le discours coranique permet de dépasser une conception strictement référentielle de cet élément naturel. Loin de se réduire à une masse rocheuse, à un relief ou à un espace géographique, la montagne constitue une figure complexe, dont les valeurs se construisent à plusieurs niveaux de signification. Sur le plan thématique et symbolique, elle est associée à la sacralité, à la stabilité, à l'orientation, à la connaissance, à la mémoire, à la puissance et à la résurrection. Ces isotopies ne fonctionnent pas de façon indépendante. Elles s'articulent autour d'une opposition fondamentale entre la permanence apparente du monde sensible et la puissance du transcendant.

Sur le plan sémio-narratif, la montagne prend une importance encore plus grande. Elle n'est plus un simple décor dans lequel évoluent les personnages ; elle devient un véritable actant spatial, capable de protéger, de faire obstacle, de provoquer une épreuve, de révéler une réalité ou d'accompagner une transformation. Dans le récit de Moïse, elle accompagne le passage du désir de

voir à la découverte de la limite humaine, puis à la reconnaissance d'une transcendance qui échappe au regard ordinaire. Dans le récit d'Abraham, elle matérialise le chemin qui mène du croire à une certitude renforcée par l'expérience. Dans le récit des jeunes de la caverne, elle devient un espace de protection, mais aussi un lieu de transformation, en particulier dans leur rapport au temps et à l'existence. La montagne ne se contente donc pas d'être présente dans ces récits : elle agit. Elle intervient dans le parcours des sujets, accompagne leurs épreuves et participe à leur transformation. Sa fonction fondamentale est une fonction de médiation, entre le visible et l'invisible, le sensible et l'intelligible, le terrestre et le céleste, le croire et le savoir, la finitude humaine et la puissance divine.

L'un des apports majeurs de la lecture sémio-narrative tient précisément à l'articulation des modalités du vouloir, du pouvoir, du savoir et du devoir. Dans les trois récits, la montagne est l'espace où le sujet humain rencontre ses propres limites. Moïse découvre qu'il ne peut pas voir, ce qui touche à la limite du pouvoir perceptif ; Abraham découvre qu'il peut voir la preuve, ce qui lève une limite du savoir par l'expérience ; les jeunes gens découvrent qu'ils ne savent pas combien de temps ils ont dormi, ce qui révèle une limite du savoir temporel humain. La montagne ne résout pas ces limites, elle les expose et les met en scène : elle constitue en ce sens un dispositif de révélation de la finitude qui, paradoxalement, ouvre sur l'infini divin. La comparaison des trois récits éclaire ce que représente la montagne. Loin de supprimer les limites auxquelles l'homme est confronté, elle les fait au contraire apparaître de manière concrète. Moïse veut voir Dieu, mais découvre qu'une telle vision dépasse ses capacités. Abraham croit déjà à la résurrection, mais cherche à mieux comprendre ce qu'il croit et trouve, dans l'expérience, un moyen de renforcer sa foi. Les jeunes gens, quant à eux, se rendent compte qu'ils ne peuvent pas savoir combien de temps ils ont réellement dormi. Elle apparaît, en définitive, comme un opérateur sémiotique de transcendance : visible, mais renvoyant à l'invisible ; matérielle, mais ouvrant sur le spirituel ; immobile en apparence, mais engagée dans des transformations narratives décisives. En ce sens, elle constitue moins un objet du discours qu'un véritable dispositif de production du sens. L'intérêt d'une telle lecture est de montrer que, dans le discours coranique, la nature n'est jamais totalement séparée de la signification. Le monde naturel peut devenir un langage ; il porte des signes qui invitent l'être humain à regarder au-delà de ce qui se donne immédiatement à voir. La montagne constitue, à cet égard, l'un des lieux privilégiés où le sensible peut devenir signe.

Références bibliographiques

- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Éditions du Seuil.
- Courtés, J. (1991). *Analyse sémiotique du discours : De l'énoncé à l'énonciation*. Hachette.
- Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structurale : Recherche de méthode*. Larousse.
- Greimas, A. J. (1970). *Du sens : Essais sémiotiques*. Éditions du Seuil.
- Greimas, A. J., & Courtés, J. (1986). *Sémiotique : Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Tome 2). Hachette.
- Greimas, A. J., & Courtés, J. (1993). *Dictionnaire raisonné du langage*. Hachette.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos.
- Lévy, J., & Lussault, M. (Eds.). (2013). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Belin.
- Lotman, Y. M. (1990). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. Indiana University Press.
- Ricœur, P. (1980). La grammaire narrative de Greimas. *Actes sémiotiques*. Documents du Groupe de recherches sémiolinguistiques.
- Turpin, B. (2002). *Discours et sémiotisation de l'espace : Les représentations de la banlieue et de sa jeunesse*. L'Harmattan.
- Westphal, B. (2007). *La géocritique : Réel, fiction, espace*. Éditions de Minuit.