

**Le Coran à l'épreuve de la critique  
historico-philologique. Ecueils de l'hypercritique,  
impasses de la littéralité.**

Olivier Hanne

► **To cite this version:**

Olivier Hanne. Le Coran à l'épreuve de la critique historico-philologique. Ecueils de l'hypercritique, impasses de la littéralité.. L'hypercritique et le littéralisme dans la démarche historique, Madalina Vartejanu-Joubert, Mar 2012, La Roche sur Yon, France. halshs-01461158

**HAL Id: halshs-01461158**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01461158>**

Submitted on 10 Feb 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# LE CORAN À L'ÉPREUVE DE LA CRITIQUE HISTORICO-PHILOLOGIQUE

ÉCUEILS DE L'HYPERCRITIQUE,  
IMPASSES DE LA LITTÉRALITÉ

PAR

OLIVIER HANNE

Le Coran, en tant que texte sacré pour près d'un milliard d'individus, impose aux croyants une littéralité qui fut autrefois celle de certains lecteurs de la Bible. Le contexte est pourtant différent, puisque la recherche scientifique est désormais nourrie d'outils qui manquaient aux savants du XIX<sup>e</sup> siècle lorsqu'ils s'attaquèrent à la cohérence des Écritures chrétiennes : linguistique, histoire critique, philologie, archéologie. Une multitude d'écoles interprétatives cohabitent depuis trente ans autour du Coran, du piétisme rigoureux jusqu'à l'hypercritique islamophobe. Aucune ne peut naïvement prétendre à l'objectivité d'une science détachée de son contexte géopolitique. D'un autre côté, la renonciation à toute critique du texte par respect envers les croyants n'est qu'une tolérance commode, autre visage de la censure. Notre propos n'est pas de démontrer l'inanité de telle ou telle approche selon une vision positiviste, mais de parcourir ces écoles.

## I. — LE CORAN DANS L'ANALYSE TRADITIONNELLE

Par analyse traditionnelle, nous entendons les travaux qui précédèrent la mise en place des méthodes historico-critiques, c'est-à-dire l'opinion des croyants, mais aussi les études des orientalistes occidentaux, toujours marquées par un certain littéralisme. Qu'il soit acquis en propos liminaire que la lecture apologétique du Coran est encore largement partagée dans le monde musulman, malgré

ses innombrables nuances<sup>1</sup>. Toutefois, les interlocuteurs européens des savants musulmans n'hésitent pas à reprendre cette vulgate, consciemment ou non, afin de faciliter le débat, de susciter la sympathie, au risque de simplifications auxquelles ils ne croient pas toujours<sup>2</sup>. Les manuels scolaires de l'enseignement secondaire se contentent ainsi de paraphraser ce littéralisme sans oser entrer dans l'examen critique.

Depuis que se sont fixées, vers les IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, les grandes lignes interprétatives de la sunna – la tradition juridique et exégétique musulmane –, le Coran est considéré comme divin<sup>3</sup>. Révélés progressivement au Prophète Muḥammad depuis la Nuit du Destin (610) jusqu'à sa mort en 632, les versets coraniques sont descendus sur lui depuis leur archétype céleste<sup>4</sup>. C'est le sens du mot « kitāb », trop souvent traduit par « livre », mais qui désigne en réalité le texte référentiel exprimé sous forme d'un « qur'ān », une proclamation vocale, une récitation sacrée, par ordre de Dieu. Le cœur de la notion de « tanzīl » – la « descente » du Coran – est là. « C'est le "kitāb" au sujet duquel il n'est aucun doute, un guide pour les pieux » (S. 2, 2).

Selon la même vue, les compagnons du Prophète auraient appris par cœur les passages révélés, les récitant sous le contrôle de Muḥammad, utilisant parfois des supports matériels divers (feuilles de palmier, fragments d'os, tessons). La tradition ne dissimule nullement que, du temps de Muḥammad, le Coran était d'abord un texte oral, dénué de toute mise en forme, sans sourates ni chapitrage. Le risque était donc grand d'en perdre le contenu, une fois les « porteurs de Coran » morts. Le premier calife, Abū Bakr (632-634), aurait donc commandé une collecte de l'ensemble des sourates et leur mise par écrit, avec l'aide de Zayd, ancien secrétaire du Prophète. Vers 653, à Médine, le calife 'Uṭmān (644-656) aurait établi une recension officielle du Coran, ordonnant la destruction des autres versions encore en usage. Selon ce récit – qui tient presque du mythe –, le texte sacré aurait ainsi connu sa forme quasi définitive à peine vingt ans après la mort de Muḥammad, rapidité garantissant sa fiabilité<sup>5</sup>.

1. Ghaleb Bencheikh (*Le Coran*, Paris, 2010) fait figure ici de représentant d'une « voie moyenne », à la fois ouvert sur les acquis de la recherche mais aussi fidéiste quant au fond.

2. L'ouvrage d'Anne-Marie Delcambre, *Mahomet, la parole d'Allah*, Paris, 1987, est caractéristique d'une approche quasi apologétique.

3. Régis Blachère, s. v. « Coran », dans *Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation*, Paris, 1997, p. 216-223 ; id., s. v. « Coran », dans *Dictionnaire du Coran*, éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, 2007, p. 184-189.

4. Id., *Introduction au Coran*, Paris, 1947, p. 3 sqq. ; Olivier Hanne, *Mahomet, aux sources de l'islam*, Paris, 2008. Nous écrivons « Prophète » par convention littéraire.

5. R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 27 ; Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, 1997, p. 65 : « La représentation d'une fixation du texte coranique en un laps de temps aussi court et durant une période aussi positive à tous les points de vue est très satisfaisante pour la croyance ».

L'auteur du Coran est Dieu lui-même et non Muḥammad, qui n'en est que le scribe fidèle, un récepteur illettré et donc pur de toute influence, de toute écriture étrangère, comparable à Abraham, qui est d'ailleurs le nom de son fils. Il est « le messager, le Prophète illettré » (« al-rasūl, al-nabī al-'ummī », S. 7, 157). Mais cette traduction apologétique ne rend pas l'autre sens de « 'ummī », celui du peuple sans Écriture, c'est-à-dire les gentils prêts à se convertir<sup>6</sup>. L'unique influence religieuse extérieure qu'on reconnaît au Prophète est celle des « ḥunafā' », ces sages arabes vivant loin des rituels païens, proches du monothéisme (S. 20, 133)<sup>7</sup>. Muḥammad est spirituellement vierge, non compromis avec les cultes astraux de La Mecque.

Dans un tel cadre interprétatif, le Coran est un texte sans équivalent : « Même si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Qur'ān, ils ne sauraient rien faire de semblable » (S. 17, 88). Le concept tardif d'« i'jāz » – l'insupérabilité – attribuée à partir du 19<sup>e</sup> siècle au texte une unicité dans la forme comme dans le fond. Nulle langue humaine ne peut le reproduire et donc le contester. La controverse paraît d'autant plus difficile que le texte a sa propre vie, laquelle résout les contradictions apparentes : « Quand nous abrogeons un verset ou le faisons oublier [plus exactement : disparaître des mémoires], nous en apportons un meilleur ou semblable » (S. 2, 106)<sup>8</sup>. Une trentaine de versets auraient ainsi été abrogés par Dieu, ou remplacés, d'autres purement et simplement supprimés, peut-être même tardivement<sup>9</sup>. Vouloir par exemple opposer le verset 2, 240, sur le délai de viduité d'un an, au verset 2, 234 (délai de quatre mois et dix jours) n'a donc pas de sens, puisque ce dernier abrogerait l'autre selon le commentateur Ṭabarī (839-923). De même, l'interdiction d'être ivre en allant prier (S. 4, 43) aurait été élargie à toute forme d'ébriété par les versets 5, 90-91 et 2, 219.

D'une certaine manière, les orientalistes des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles n'ont pas opéré de remise en cause approfondie de cette vulgate sur l'origine du Coran. Ils ont toutefois développé des éléments de critique à partir de sa lecture et des interprétations propres au monde islamique. Les lecteurs occidentaux qui profitèrent des traductions du Coran ou purent accéder directement au texte arabe soulignèrent l'apparente incompréhension du texte, son accès difficile et poétique, identifièrent des registres de langage propres à chaque sourate : louanges, récits

6. R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 6-8; Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran*, Paris, 2007 (Idées reçues), p. 14-16.

7. M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran...*, p. 23-24.

8. Le Coran a pu être défini comme un texte auto-référentiel, qui se définit et se corrige lui-même : voir Stefan Wild, *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden, 2006.

9. Ainsi le calife 'Umar (634-644) aurait été autorisé à abroger plusieurs versets au nom de Dieu : voir Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002, p. 313-316.

bibliques, descriptions, exhortations divines, ainsi que la variété des narrateurs, le plus souvent Dieu, Muḥammad et Moïse. Prenant acte de l'absence apparente de plan et de structure narrative, les savants s'essayèrent à retrouver des logiques au texte, mais en prenant modèle sur des schémas rhétoriques occidentaux. Ils reclassèrent donc les sourates par date supposée de rédaction ou par taille, validant la tradition islamique qui affirmait que Muḥammad était bien l'auteur ou le récepteur de l'ensemble du Coran<sup>10</sup>. Les orientalistes découvrirent donc deux phases de composition : les sourates mecquoises, révélées entre 610 et 622, et les médinoises, descendues après l'Hégire. Les premières furent toutefois réparties selon trois périodes : les sourates de la première (non datée) se situent à la fin du Coran, elles sont courtes, imitées des psaumes, et évoquent surtout le Jugement dernier. Durant les deuxième et troisième périodes, les sourates s'allongent, sont systématiquement précédées de trois ou quatre lettres mystérieuses (ALM; ALMS; ALR; ALMR...) et évoquent les figures bibliques et le souvenir de Jérusalem. Enfin, les sourates médinoises offrent une rhétorique particulièrement soignée et un cadre législatif adressé à la communauté constituée, dans laquelle Muḥammad fait figure de « nabī », de Prophète. L'importance symbolique de La Mecque l'emporte désormais sur Jérusalem.

Les exégètes musulmans reprirent sans mal cette classification des sourates, qui semblait venir légitimer l'histoire du Prophète et le « tanzīl » du texte sacré selon son contexte. Elle avait toutefois pour défaut de stigmatiser un Muḥammad législateur et conquérant après 622, face à un mystique persécuté avant l'Hégire – mais cette opposition était déjà celle de la *Sīra*, la biographie officielle du Prophète.

Les orientalistes confirmèrent que le fait coranique était une sorte de produit local né de lui-même, ne devant rien à personne ni à aucune culture. Malgré ses limites, cette première étape de la recherche montra que le texte avait une histoire propre et que l'on pouvait y découvrir des strates.

## II. — LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> SIÈCLE)

La révélation des contradictions propres au Coran et l'adoption des méthodes de critique du texte biblique permirent, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et surtout au XX<sup>e</sup> siècle, de considérables avancées dans l'étude des origines du corpus

10. Pour un exemple de classement orientaliste, voir William Muir, *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures*, Londres, 1855; id., *The Coran, its Composition and Teaching*, Londres, 1878; lire le résumé historiographique de R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 240-263. Nous renvoyons aussi à A. T. Welch, s. v. « Sūra », dans *Encyclopaedia of Islam* [en ligne], sura-COM\_1124.

islamique, menée notamment par l'école allemande et Theodor Nöldeke<sup>11</sup>. Alors que la tradition défendait la nature inaltérable et fermée du Coran, l'étude des textes juridiques et exégétiques de la sunna démontra que le texte sacré n'était pas toujours la référence ultime de la cité islamique. La sunna avait donc gardé une certaine autonomie, préférant faire référence aux « ḥadīṭ » plutôt qu'à un Coran trop allusif et peu normatif. La lapidation mosaïque pour adultère, touchant l'homme et la femme, absente du Coran, fut pourtant adoptée dans la loi, mais pour la femme seule. Le compilateur de « ḥadīṭ » Buḥārī (809-869) assura qu'elle se trouvait à l'origine dans le Coran mais que la sourate avait été abrogée, d'autres faisant l'hypothèse que le support sur lequel Muḥammad l'avait écrite avait été mangé par une brebis<sup>12</sup>. D'après ces savants musulmans, le texte coranique avait connu des changements internes, comme le prouvent d'ailleurs les variantes chiïtes du livre<sup>13</sup>.

La critique interne du texte en rapport avec le contexte califal montra aussi que les abrogations de versets répondaient utilement aux nécessités conjoncturelles des successeurs de Muḥammad. Les passages évoquant la tolérance pacifique envers les non-musulmans auraient ainsi été abrogés par celui sur l'usage du sabre (S. 9, 29), modification peut-être instrumentalisée par les califes Rāshidūn (632-661), en guerre contre les mazdéens en Iran et les chrétiens au Proche-Orient. Sans le vouloir, les commentateurs des IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles acceptaient l'hypothèse que le Coran s'était constitué progressivement et humainement, tout comme la *Sīra* et les « ḥadīṭ »<sup>14</sup>. Ainsi, le mystique sunnite Al-Ḥakīm Al-Tirmidī (mort en 930) écrivit dans *Le sceau des saints* : « Je connais bien d'autres versets abandonnés du Coran, dont celui de la lapidation pour adultère ». La croyance dans le « tanzīl » ne pouvait être soutenue selon la raison.

Au-delà de la classification des sourates entre les périodes mecquoise et médinoise, le découpage des versets montra bientôt une multitude de déplacements de versets et de demi-versets au sein des mêmes sourates, signe d'un ample travail d'ordonnement du texte, probablement après la mort de Muḥammad<sup>15</sup>. Dans la deuxième sourate, dite « La génisse », censée avoir été révélée à Médine

11. Theodor Nöldeke, « The Koran », dans *Encyclopaedia Britannica*, 9<sup>e</sup> éd., t. XVI, 1891, p. 597 *sqq.*

12. M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran...*, p. 31.

13. Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Les perceptions chiïtes du Coran : retour sur son intérêt », dans *Religions & histoire*, t. 18, 2008, p. 62-65. Voir, par exemple, le cas de la première sourate, dans Arthur Jeffery, « A variant text of the Fatīha », dans *The Muslim World*, t. 29, 1939, p. 158-162.

14. C'est ce que démontre magistralement A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam...*

15. Leone Caetani, « 'Uthman and the Recension of the Koran », dans *The Muslim World*, t. 5, 1915, p. 380-390; Alphonse Mingana, « The transmission of the Koran », dans *The Muslim World*, t. 7, 1917, p. 223-232.

vers 622-624, les versets 19-37 ont été identifiés comme mecquois, et les versets 126-129 sont incertains. La cohérence globale du texte s'effrite ainsi considérablement et il paraît évident qu'il fut révisé, jusqu'à intégrer des passages postérieurs au milieu de séquences déjà cohérentes, avec leur propre rythmique et leur propre sens, d'où certains assemblages hétéroclites<sup>16</sup>. Les versets suivants (S. 23, 10-16) sont ainsi révélateurs :

10. Ceux-là [les croyants] sont les *héritiers* [al-wa<sup>2</sup>riṭū<sup>4-6</sup>na],
11. qui hériteront du Paradis où ils seront *immortels* [ja<sup>2</sup>lidū<sup>4-6</sup>na].
12. Nous avons certes créé l'homme d'une *masse d'argile* [sula<sup>2</sup>lat min Ṭī<sup>4-6</sup>nin].
13. Puis nous l'avons fait éjaculation dans un *réceptacle solide* [qarār maki<sup>4-6</sup>nin].
14. Puis nous avons fait l'éjaculation adhérence. Nous avons fait l'adhérence masse flasque. Nous avons fait la masse flasque ossature et nous avons revêtu de chair l'ossature. Ensuite nous instituâmes une seconde création. Béni soit Dieu le meilleur *des Créateurs* [al-ḥa<sup>2</sup>liqī<sup>4-6</sup>na]!
15. Ensuite, en vérité, après cela, *vous serez morts* [lamayitū<sup>4-6</sup>na],
16. puis, au jour de la résurrection, *vous serez rappelés*<sup>17</sup> [tub<sup>4</sup>atū<sup>4-6</sup>na].

Le groupe de versets 10-13/15-16 constituait une séquence primordiale, avec sa propre thématique, une scansion rapide et des rimes cohérentes deux à deux (10-11 ; 12-13 ; 15-16). Mais on y inséra par la suite le verset 14, différent par le ton et la longueur, que l'on chercha – sans y parvenir – à faire rimer avec les versets 12 et 13.

Le codex coranique aurait donc trouvé sa cohérence plus tardivement que ne laisse supposer la vulgate. La collecte des sourates, leur contenu et leur mise en forme ne peuvent dater d'avant le début du VIII<sup>e</sup> siècle, voire, pour les modalités de sa récitation, d'avant le X<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. Ainsi, le Coran de Ubayy ibn Ka'b (mort en 642) ne comportait pas la Fātiḥa (S. 1) ni les deux dernières sourates (S. 113-114)<sup>19</sup>. Avant les remaniements de 'Uṭmān, le codex central du milieu du VII<sup>e</sup> siècle aurait donc commencé par la deuxième sourate et se serait terminé par la cent douzième. Or le début de la deuxième est une auto-définition du livre lui-même, sorte de titre ou d'avant-propos énonçant le « tanzīl » :

16. Ces problématiques ont été résumées et commentées par Angelika Neuwirth, « La transmission de l'Écrit céleste », dans *Religions & histoire*, t. 18, 2008, p. 44-51 ; ead., « Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. À propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique », dans *Arabica*, t. 47/2, 2000, p. 194-229.

17. *Le Coran*, 3 t., trad. fr. R. Blachère, Paris, 1947-1951. Les chiffres indiquent la valeur phonique des voyelles lors de la récitation selon les règles du « tajwid » ; en gras, les nasalisations.

18. R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 42-52.

19. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices*, Leyde, 1937, p. 1-24 ; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam...*, p. 302-306.

1. ALM.
2. Cet écrit, nul doute à son endroit, est une direction pour les pieux,
3. qui croient à l'inconnaissable, accomplissent la prière et font aumône de ce que nous leur avons attribué,
4. qui croient à ce qu'on a fait descendre vers toi, à ce qu'on a fait descendre avant toi, et sont convaincus sur la vie dernière<sup>20</sup>.

En outre, la dernière sourate du codex de Ubayy ibn Ka'b (S. 112) clôt l'ensemble du livre en rappelant la nature même du monothéisme coranique et en rejetant toute filiation divine à l'image du christianisme :

1. Dis : Il est Dieu, unique,
2. Dieu, le seul.
3. Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré.
4. Personne n'est égal à Lui<sup>21</sup>.

Il s'agit de toute évidence d'une sourate conclusive. Malgré cette cohérence du codex, celui de 'Uṭmān inséra au début la Fātiḥa, laquelle constitue une profession de foi achevée, une prière centrale qui associe les éléments essentiels de la foi musulmane : le monothéisme, le Jugement dernier, l'adoration, le rejet des déviances religieuses comme le judaïsme et le christianisme. Et le calife d'ajouter à la fin du codex les sourates 113 et 114, qui constituent des formules additionnelles de conjuration du diable et du mauvais sort, peut-être des incantations magiques<sup>22</sup>.

Le Coran est donc le fruit d'une évolution ; aucun témoin matériel du VII<sup>e</sup> siècle n'a d'ailleurs été conservé et, malgré l'ordre de 'Uṭmān de détruire toutes les versions qui s'écartaient de sa propre compilation, d'autres furent conservées jusqu'au début du XI<sup>e</sup> siècle, même à Bagdad. Le récit des supports hétéroclites sur lesquels les compagnons du Prophète notaient les sourates (feuilles de palmier, os, tessons...) ne serait qu'un mythe pour justifier la nécessité d'une compilation officielle et le vide qu'elle imposa sur toute archéologie matérielle du Coran.

La profession de foi elle-même – la « šahāda » – paraît avoir évolué dans sa forme puisque la porte d'entrée de la mosquée de Bassora, datant approximativement de 720, s'oriente vers l'anti-trinitarisme et néglige Muḥammad : « À Lui pas d'associé, louange à Dieu, le tout, dans les cieus et sur la terre. Il est Dieu, unique ; Dieu, le seul. Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré. Personne n'est égal à Lui. » Il en va de même des inscriptions en arabe retrouvées en Syrie et datées des débuts de l'islam : elles ne mentionnent jamais le Prophète, contrairement à la « šahāda » du Dôme du Rocher de Jérusalem, achevé vers 695, et à la pièce émise

20. *Le Coran*, trad. fr. R. Blachère...

21. *Ibid.*

22. M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran...*, p. 17-19.



en 685 par le gouverneur perse de Bishâpûr. Le cœur de la doctrine musulmane aurait donc connu des hésitations jusqu'aux années 680-720<sup>23</sup>.

La pureté du Coran dans son contexte religieux est l'un des points majeurs que l'analyse historico-critique contesta dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La certitude que les Arabes du Hedjaz étaient de purs polythéistes et que Muḥammad était indemne de toute souillure païenne ne tient pas, perspective aujourd'hui parfaitement acquise<sup>24</sup>. Le Coran, en effet, se nourrit d'une littérature née dans l'Arabie ancienne et d'influences juives, chrétiennes, gnostiques ou manichéennes, voire aussi d'éléments provenant de l'histoire religieuse irano-zoroastrienne. Concernant l'inspiration juive, le Coran fait référence explicitement à la Torah et implicitement aux psaumes, aux commentaires rabbiniques (ainsi la limitation talmudique à quatre femmes), à la Mishna, mais aussi à des apocryphes juifs, comme le *Testament d'Abraham*, écrit vers 70 apr. J.-C. : « Nous avons fait descendre la Torah, dans laquelle se trouve le jugement de Dieu » (S. 5, 44). Certains passages rappellent les chants de louange psalmiques, et le « Shma Yisra'el » (Deut 6, 4 : « Écoute Israël, l'Éternel, notre Dieu ; l'Éternel est un ») semble paraphrasé dans ce verset : « Dis : Il est Dieu, unique. Dieu, le seul » (S. 112, 1-2)<sup>25</sup>. L'expression coranique fondamentale « Rabb al-'alamîn » (« Seigneur des mondes », S. 1, 2) peut être une copie de la formule de la liturgie juive « Rabûn ha-'olâmîm ». Pour s'imposer comme une alternative religieuse crédible face à un judaïsme arabe très présent, notamment autour de Médine et dans le Croissant fertile, Muḥammad ou les compositeurs du Coran auraient puisé dans la tradition juive environnante et dans les psaumes araméens<sup>26</sup>.

23. R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 71 *sqq.* ; Solange Ory, « Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'islam », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, t. 58, 1990, p. 30-39. Tilman Nagel a comparé la « šahâda » du Dôme du Rocher avec les recueils de « hadîth » afin d'analyser la genèse de la profession de foi musulmane : voir « Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubenskenntnis. Der Koran und die Anfänge des Hadîth », dans *Arabica*, t. 47, 2000, p. 329-365. Les versets coraniques affirmant que Muḥammad est le « rasûl » (« messenger ») ne pourraient dater d'avant la fin du VII<sup>e</sup> siècle (S. 3, 144 ; 33, 40 ; 48, 29).

24. M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran...*, p. 23 *sqq.* La religion arabe ancienne patrimoniale influença profondément Muḥammad : voir Kurt Rudolph, « Die Anfänge Mohammeds im Lichte der Religionsgeschichte », dans *Festschrift Walter Baetke*, éd. Kurt Rudolph, Rolf Heller et Ernst Walter, Weimar, 1966, p. 298-326.

25. A. Neuwirth, « Psalmen – im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136) », dans *Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, éd. Dirk Hartwig, Wurtzbourg, 2008, p. 157-190. De nombreux versets coraniques font écho à des psaumes bibliques : S. 13, 3 (Ps 17, 2) ; S. 24, 42 (Ps 98, 4-9) ; S. 21, 79 (Ps 148) ; S. 1, 7 (Ps 27, 11) ; S. 22, 47 (Ps 84, 11) ; S. 16, 118 (Ps 104, 1-24) ; S. 78, 1-16 (Ps 104, 5 *sqq.*) ; S. 55 (Ps 136, le grand *Hallel*). L'influence des psaumes de louange avait déjà été démontrée par Hartwig Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Korân. Ein Beitrag zur Korânforschung*, Berlin, 1878.

26. C'est la thèse d'Emran el-Badawi, *Sectarian Scripture : The Qur'ân's Dogmatic Re-articulation of the Aramaic Gospel Traditions in the Late Antique Near East*, université de Chicago, 2011. Sur les

L'influence du christianisme est tout aussi certaine, du moins celle de ses formes hérétiques, comme le monophysisme, présent à l'époque en Éthiopie, en Syrie-Palestine et dans l'oasis de Nadjrân, ou le nestorianisme de Mésopotamie et du Yémen<sup>27</sup>. Muḥammad ou les rédacteurs du Coran avaient une connaissance superficielle des rites et doctrines chrétiens en langue syriaque, probablement aussi des légendes apocryphes qui transitaient par les marchands et les caravaniers<sup>28</sup>. Les sourates mecquoises, celles du début de la révélation, offrent de multiples parallèles avec les thématiques chrétiennes, particulièrement sur l'eschatologie, la virginité mariale (S. 19) et l'importance de Jésus (S. 3, 51-55; 4, 171; 5, 110; 19, 16-33)<sup>29</sup>. L'allusion à des vigiles nocturnes suivies aux origines de l'islam rappelle les pratiques ascétiques des moines syriaques (S. 73, 20). La fausse interprétation du Paraclét de l'Évangile de Jean (Jn 14, 16) comme annonce de la venue de Muḥammad est caractéristique des glissements de sens entre le christianisme et le proto-islam (S. 61, 6; S. 5, 15-16). L'expression courante de « Qur'ân al-karîm » (« Coran généreux ») semble un calque de celle d'« Évangile » (« bonne nouvelle »). D'autres rapprochements ont été soulignés, démontrant que les premiers musulmans avaient eu connaissance de textes apologétiques et théologiques chrétiens, tout en les détournant. Ainsi, la description des houris du paradis aurait été reprise au *De paradiso* de saint Éphrem, datant du iv<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup> :

rappports avec le judaïsme, voir Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933, p. 62-126 (mais sa démonstration est souvent péremptoire); Michael E. Pregill, « The Hebrew Bible and the Quran : The Problem of the Jewish Influence on Islam », dans *Religion Compass*, t. 1, 2009, p. 643-659.

27. Louis Grenier, « Le Coran au risque de la philologie », dans *La nouvelle revue Certitudes*, t. 12, 2002.

28. Cette influence chrétienne sur les débuts de l'islam est entendue depuis le xix<sup>e</sup> siècle, notamment grâce aux travaux pionniers de Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1887. Joseph Azzi (*Le prêtre et le prophète, aux sources du Coran*, trad. fr. Maurice S. Garnier, Paris, 2001) montre les apports à la doctrine coranique du prêtre Waraqa, soi-disant cousin de Ḥadîja; l'auteur détaille les parallèles entre le Coran et les Évangiles interprétés par les hérétiques nazaréens. La courte étude de Samir Khalil Samir (« The theological Christian influence of the Qur'ân : a reflection », dans *The Qur'ân in its Historical Context*, éd. Gabriel Said Reynolds, Londres, 2008, p. 141-162) résume bien ces enjeux.

29. Jacques Jomier, *Le Coran. Textes choisis en rapport avec la Bible*, Paris, 1989.

30. Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, 3 t., Uppsala, 1923-1925; id., *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. fr. Jules Roche, Paris, 1955, p. 153-154; Edmund Beck, « Les houris du Coran et Éphrem le Syrien », dans *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, t. 6, 1959-1961, p. 405-408.

Nous leur donnerons pour  
épouses des houris aux grands  
yeux. Ils y demanderont en toute  
quiétude toutes sortes de fruits  
(S. 44, 54).

Nous les avons créées à la  
perfection, nous les avons faites  
vierges, gracieuses, toutes de  
même âge (S. 56, 35).

Qui s'abstient de vin ici-bas,  
les raisins du paradis soupirent  
après lui. Chacune d'entre elles  
[?] lui tend un raisin suspendu.  
Et si quelqu'un a vécu dans la  
chasteté, elles le reçoivent dans  
leur sein pur, parce que comme  
moine il n'est pas tombé dans le  
sein et le lit de l'amour terrestre  
(*De paradiso*, Hymne 7, 18).

Le propos monastique d'Éphrem, qui était une vision mystique du paradis, aurait été détourné dans le sens d'une description concrète. Plusieurs passages des *Institutions divines* de Lactance ont de même été identifiés dans le Coran, notamment dans les sourates qui s'en prennent aux païens, inspirées par les apologistes luttant contre le paganisme romain :

Quand on leur dit : « Suivez  
ce que Dieu a fait descendre »,  
ils disent : « Non, mais nous  
suivons les coutumes de nos  
ancêtres. » Quoi ! Et si leurs  
ancêtres n'avaient rien raisonné  
et s'ils n'avaient pas été dans la  
bonne direction ? (S. 2, 170).

Voilà les religions que leur ont  
transmises leurs ancêtres et  
qu'ils s'obstinent à protéger et à  
défendre (*Institutions divines*,  
II, 6, 7).

Il est entendu que le christianisme coranique revêt des formes hérétiques, Muḥammad se désintéressant des « Rûms », c'est-à-dire des Byzantins, du moins jusqu'à la défaite de Mutâ, en 629. Les chrétiens sont désignés par le mot « Naṣārâ », terme caractéristique des sectes, comme les Pères de l'Église pouvaient les stigmatiser dans des listes hérétiques – ainsi le Pseudo-Jérôme dans son *Indiculus de haeresibus Iudaeorum* ou Augustin dans *De haeresibus ad Quodvultdeum*. La christologie coranique ne peut prétendre s'inspirer d'une veine orthodoxe, ni des conciles de Nicée, Constantinople ou Éphèse<sup>31</sup>. Les erreurs chrétiennes dénoncées par le Coran sont des déformations – elles-mêmes erronées – de doctrines monophysites ou nestoriennes ; ainsi l'étonnante triade associant Dieu à Jésus et à Marie (S. 5, 116), le refus du Christ comme Fils de Dieu et Seigneur (S. 5, 72 ; 9, 31) ou celui de sa crucifixion (S. 3, 54-55 ; 4, 157).

D'autres influences extérieures ont été évoquées, et notamment celle de la culture grecque<sup>32</sup>. La jument merveilleuse al-Buraq à tête de femme, censée avoir

31. L'influence hérétique a initialement été démontrée par Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909-1910 ; voir aussi T. Andrae, *Les origines de l'islam...*, p. 209-210.

32. M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran...*, p. 636-640.

emmené Muḥammad pour son voyage nocturne et son ascension céleste, peut avoir été inspirée par le Pégase grec. Le Coran ne paraît pas hostile à la raison grecque : certaines formes de syllogismes inachevés ont été identifiées, de même que des dialogues polémiques argumentés, genre absent de la littérature en langue arabe avant l'islam. Enfin, les dialogues initiatiques de l'Hermès Trismégiste écrits entre le 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et le 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. trouvent un écho dans le Coran, qui semble répondre aux questions posées par le texte grec<sup>33</sup>. Par exemple :

C'est nous qui avons donné  
à l'homme l'ouïe et la vue  
(S. 76, 2).

Nous les avons créés, nous avons  
fixé solidement leurs jointures  
(S. 76, 28).

Qui a tracé les cercles des yeux ?  
Qui a foré les trous des narines et  
des oreilles ? Qui a fait l'ouver-  
ture de la bouche ? Qui a tendu  
les muscles et les a attachés ?  
(*Corpus hermeticum*, V, 6).

### III. — LES QUESTIONS PHILOLOGIQUES

Depuis le milieu du xx<sup>e</sup> siècle, les recherches sémantiques et philologiques ont poussé à dépasser l'analyse historico-critique pour reconsidérer le Coran comme un tout, avec sa logique interne et son propre projet « idéologique ». Les spécialistes du proto-islam ont donc été conduits à renoncer en partie à étudier d'éventuelles strates de rédaction et à identifier les sources extérieures des versets, pour mieux s'attacher à la langue coranique elle-même et à ses liens avec d'autres idiomes.

Les premiers manuscrits du Coran ne portaient pas de signes diacritiques, pourtant essentiels pour reconnaître les consonnes<sup>34</sup>. La chose est connue. Ainsi, le manuscrit de la grande mosquée de Sanaa, datant de la fin du vii<sup>e</sup> siècle, présente les lettres dénudées. À partir du viii<sup>e</sup> siècle, les témoins conservés ajoutent ces marques diacritiques. En outre, les voyelles n'étaient pas non plus notées, ce qui démultipliait les possibilités de lecture du texte sacré. Jusqu'au x<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle les califes imposèrent sept lectures canoniques, il existait de nombreux modes de vocalisation du Coran<sup>35</sup>. Les philologues ont posé l'hypothèse que cette double carence de diacritisation et de vocalisation sur le texte écrit pendant le premier siècle de l'islam produisit de multiples erreurs<sup>36</sup>. La réponse du croyant assurant que la mémoire des « porteurs de Coran » était excellente et qu'ils auraient

33. *Ibid.*, p. 60-62.

34. François Déroche, *Les manuscrits du Coran. Aux origines de la calligraphie coranique*, Paris, 1983.

35. R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 102-131.

36. Par exemple David Margoliouth, « Textual variations of the Koran », dans *The Muslim World*, t. 15, 1925, p. 334-344 ; R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 78 sqq.

immédiatement repéré ces écarts ne peut être soutenue scientifiquement, d'autant que le texte coranique était alors en phase de gestation et qu'il subissait l'influence de langues et de doctrines étrangères, notamment le judaïsme arabe et le christianisme syriaque. Or, au moment où le livre se stabilisait dans son contenu et dans sa forme grâce au support écrit, ces inévitables erreurs s'y fossilisèrent en raison du statut sacré du Coran. Certains passages dont le sens reste obscur seraient en réalité le résultat de ces rédactions fautives. Pour retrouver ce qui aurait pu être leur première version, Christoph Luxenberg a établi des parallèles sémantiques avec la littérature hébraïque et syriaque, laquelle était connue dans le Hedjaz et imprègne le Coran<sup>37</sup>. Ces quelques versets de la sourate 68 demeurés mystérieux trouveraient ainsi leur explication :

10. N'obéis pas au jureur vil,
11. au détracteur, semeur de calomnie,
12. interdisant le bien, plein d'insolence et de péché,
13. arrogant et par surcroît bâtard [zanīmin].
14. Ne lui obéis pas [parce] qu'il est riche et a des fils<sup>38</sup>!

Les deux derniers versets semblent contradictoires puisque le terme « zanīmin » (forme 1, ci-dessous) désigne les « bâtards », les intrus à une lignée, mais aussi l'absence de filiation. Luxenberg fait donc l'hypothèse qu'il y a là une erreur de diacritisation. En retournant à la forme nue (forme 2) et en s'inspirant de la racine syriaco-araméenne RTAM (ne pas parler, parler sans être clair), il propose une autre structure au mot (forme 3) et peut retraduire le verset 13 en lui donnant une vraie logique de sens : « arrogant et par surcroît bonimenteur [ratīmin] »<sup>39</sup>.



Fig. 1. — Forme 1 – Forme 2 – Forme 3.

Les variantes de vocalisation fournissaient elles aussi d'innombrables écarts de signification que la tradition islamique voulut occulter ou minimiser. Ainsi,

37. Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran : ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, t. 1., 2004; id., *The Syro-Aramaic Reading of the Qur' ān. A Contribution to the Decoding of the Language of the Qur' ān*, trad. angl. Christoph Luxenberg, Berlin, 2007.

38. *Le Coran*, trad. fr. R. Blachère...

39. Chr. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading...*, p. 76-79.

le verset 64, 11b est généralement traduit par : « Quiconque croit en Dieu, Il conduit/guide son cœur [yahdi qalbahu – forme 1, ci-dessus] ». Dieu est ici l'être actif qui rassure son fidèle. Or, une autre proposition de vocalisation aboutit à le rendre passif : « Quiconque croit en Dieu, son cœur est en paix [yahda' u qalbuhu – forme 2] »<sup>40</sup>. Les différences atteignent clairement le sens et même l'approche théologique du Dieu coranique.

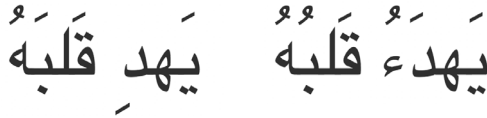


Fig. 2. — Forme 1– Forme 2.

Contrairement à l'école historico-critique, la recherche philologique tend à rendre au Coran sa cohérence rhétorique propre, grâce à une approche plus synchronique. Sans contester l'existence de strates rédactionnelles, ces études considèrent la vulgate coranique comme un tout dont il convient d'envisager les caractéristiques internes, liées au contexte arabe et à un style d'expression particulier. Ainsi, les difficultés d'une lecture linéaire « à l'occidentale » ont été dépassées par la découverte de symétries dans les sourates, fonctionnant sur des compositions thématiques en miroir, renforcées par les enchaînements de rimes et de rythme propre au « tajwid ». Ainsi, dans la sourate 101, dite « La fracassante », le thème A du premier verset trouve son pendant dans le dernier verset ; les versets 2 et 3 offrent un même thème B, lequel se retrouve en 10 ; de la même façon pour le couple des versets 4-5, parallèles aux versets 6-9. Ce procédé d'emboîtement est confirmé par les finales<sup>41</sup> :

1. La fracassante. [thème : A<sup>1</sup> – finale : al-qāri'a]
2. Qu'est-ce que la fracassante? [B<sup>1</sup> – māl-qāri'a]
3. Qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est la fracassante? [B<sup>2</sup> – wa mā<sup>4-5</sup> 'ādri<sup>2</sup>ka mal-qāri'a]
4. [C'est] la journée où les hommes seront comme des papillons dispersés, [C<sup>1</sup> – al-mab<sup>ū</sup>4-6t̄i]
5. [où] les monts seront comme flocons de laine cardée. [C<sup>2</sup> – al-manfū<sup>4-6</sup>si]
6. [Alors,] celui dont lourdes seront les œuvres [C<sup>1a</sup> – mawā<sup>2</sup>zīnuhu]
7. connaîtra une vie agréable, [C<sup>1b</sup>]
8. [tandis] que celui dont légères seront les œuvres [C<sup>2a</sup> – mawā<sup>2</sup>zīnuhu]
9. s'acheminera vers un abîme. [C<sup>2b</sup>]

40. R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 206-207.

41. *Le Coran*, trad. fr. R. Blachère...

10. Qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est cet abîme? [B' – wa mā<sup>4-5</sup>  
'adrā<sup>2</sup>ka ma hiya]

11. C'est un feu ardent! [A' – nāru ḥāmiya]

Un certain nombre de sourates respectent ce type de prosodie subtile masquée par un désordre apparent, réductible aux trois agencements suivants : ABC/A'B'C' ; ABC/C'B'A' ; ABC/x/A'B'C'<sup>42</sup>. Mais cette rhétorique n'est pas si aisée à exhumer en raison de la recomposition précoce du Coran : de nombreuses introductions et inversions de versets et de demi-versets brisèrent cette structure initiale<sup>43</sup>.

Le terme même de « Qur'ān » a fait l'objet d'une attention particulière<sup>44</sup>. Mentionné soixante-cinq fois dans le codex, il revêt en réalité deux formes : un nom propre désignant le texte sacré céleste – le « kitāb » –, dont il est l'expression fidèle et totale; un nom verbal construit autour de la racine QR' et indiquant la lecture, la récitation et, plus précisément, une série d'actes successifs de proclamation assumée par Muḥammad<sup>45</sup>. C'est cette forme qu'utilise Salima al-Jarmī parlant des prescriptions rituelles du Prophète : « J'ai collecté de lui beaucoup de corans » (« qur'ānan kaṭīran »)<sup>46</sup>. À travers les périodes d'énonciation des sourates, le premier sens l'aurait progressivement emporté sur le second. Le terme même paraît inspiré par le syriaque « qeryāna », qui désigne la lecture des Écritures durant la liturgie chrétienne<sup>47</sup>. Constatant ce parallèle, les philologues ont cherché à comparer plus systématiquement la langue du Coran au syriaque et ont conclu à une très forte imprégnation de cette langue liturgique qu'on aurait pu croire totalement étrangère au contexte arabe<sup>48</sup>. Les termes de « sūra » (« sourate ») et de « āyāt » (« verset ») trouvent ainsi leur équivalent en syriaque : « sūrtā » (« passage d'écriture lue ») et « āthā » (« signe, marque d'écriture »). Ces éléments conduisirent à redéfinir la nature même du Coran. Il ne s'agissait plus d'un livre à lire ou à recopier, mais d'une récitation de type liturgique, comme un lectionnaire ou le *Diatessaron* des manichéens de Perse. Cette hypothèse permettait d'expliquer les difficultés du texte, puisque les lectionnaires sont des

42. Nous reprenons l'analyse d'A. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin, 1981, résumée dans l'article de A. T. Welch, « Sūra »...

43. M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran*, p. 47-51 ; R. Blachère, *Introduction au Coran...*, p. 169-181.

44. Daniel Madigan, *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, 2001.

45. J. Chabbi, *Le seigneur des tribus...*, p. 66 sqq.

46. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam...*, p. 283.

47. Chr. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading...*, p. 70-74.

48. Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le lectionnaire arabe de La Mecque », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, t. 129, 2011, p. 31-56.

compilations de prières, de chants et de textes sacrés (psaumes, péricopes...) qui, mis bout à bout, n'offrent pas de cohérence d'ensemble<sup>49</sup>. La récitation se fonde non sur le sens mais sur le « tajwīd ».

Selon cette interprétation, le rôle de Muḥammad dans l'écriture du Coran pouvait être reconsidéré, en reprenant notamment les versets 12, 1-2 : « Ce sont des versets [“āyāt”] de ce livre [“kitāb”] explicite. Nous l'avons fait descendre dans un Coran en arabe [“qur'ānan 'arabiyyan”] pour que vous raisonniez. » Cette traduction littérale indique que le Coran est descendu du ciel pour éclairer les esprits, mais qu'il préexistait en arabe. Or, en s'inspirant du vocabulaire syriaque, une autre traduction pouvait être proposée : « Ce sont des lettres [“āyāt”] de l'Écriture [“kitāb”] expliquée. Nous les avons fait descendre en un lectionnaire arabe [“qur'ānan 'arabiyyan”] pour que vous puissiez le comprendre »<sup>50</sup>. Le rôle de Muḥammad aurait été de commenter et de traduire en arabe, pour le rendre plus clair, un ouvrage liturgique (« qur'ānan ») auparavant en langue étrangère<sup>51</sup>. Le Prophète aurait fondé sa prédication sur des traductions de textes bibliques ou apocryphes. D'autres passages peuvent confirmer une telle interprétation, ainsi le verset 3, 7 : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le livre [“kitāb”], il s'y trouve des versets confirmés/clairs [“muḥkamāt”], qui sont l'essence/la base du livre [“umm al-kitāb”], et d'autres qui sont équivoques/ambigus [“mutašābihāt”] ». Dieu a donné au Prophète le Coran céleste, dont certains versets doivent être clarifiés par d'autres versets, plus clairs. Quant aux passages difficiles, ils sont une épreuve pour les croyants. On ne les commente donc pas, car seul le Coran explique le Coran. Mais une traduction de ce verset inspirée par le vocabulaire syriaque aboutit à une signification tout autre : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le texte référentiel [“kitāb”], une partie de celui-ci sont des mots écrits bien connus [“muḥkamāt”], qui forment le premier texte [“umm al-kitāb”], et ceux de l'autre partie sont similaires par le sens [“mutašābihāt” – selon le vocabulaire syriaque : pareil, semblable, même signification] »<sup>52</sup>. En s'inspirant du syriaque, le verset indiquerait que le Coran est le résultat de la fusion de deux corpus : une écriture sacrée sous forme d'un lectionnaire en langue étrangère et son commentaire assuré en arabe par Muḥammad afin d'en clarifier le sens. Selon de telles analyses, peut-être trop hardies, Muḥammad fut d'abord le récitateur et l'interprète en arabe d'un lectionnaire rédigé à l'origine en syriaque ou en araméen. L'insistance du Coran à défendre la perfection de sa langue arabe (S. 16, 103 ;

49. *Ibid.*, p. 34.

50. Chr. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading...*, p. 105-106.

51. Nous renvoyons pour une démonstration plus approfondie à Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire... », p. 35-48.

52. Chr. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading...*, p. 106-108.



14, 4; 41, 44) serait un moyen pour occulter ses origines et s'affirmer comme indemne de toute extranéité<sup>53</sup>.

Le mot « kitāb » est lui aussi révélateur des ambiguïtés inhérentes au vocabulaire désignant le texte sacré<sup>54</sup>. S'il est trop souvent traduit simplement par « livre », il s'agit d'un concept issu d'une construction tout au long du VII<sup>e</sup> siècle. Avant la fin du siècle, le mot permettait d'opposer les peuples ayant reçu une révélation des autres, les gentils (« ahl al-kitāb/'ummiyyūn »). Les « kitāb » étaient donc multiples ; mais bientôt le mot ne désigna plus qu'un seul « kitāb » (S. 18, 49), le Qur'ān, exacte et unique réplique de l'archétype céleste. Il y eut identification entre les notions de Qur'ān et de « kitāb », signe de la fermeture du texte sacré et du rejet des écritures antérieures, désormais assimilées ou oubliées. Le concept était donc le résultat d'un programme idéologique et scripturaire complet. Dès lors, les questions liées aux difficultés de lecture du Coran et à son absence de plan ne purent trouver de réponse et, au contraire, elles devinrent la garantie de son inimitabilité. Une fois clos, vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle, les commentateurs ne purent y intégrer de nouveaux passages ni modifier les versets, et durent utiliser le matériau existant, ce qui limitait leur liberté face au texte. Devaient alors naître les sciences du « ḥadīth », la *Sīra* et la jurisprudence, afin d'accorder dans la réalité sociale et politique des VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles un corpus coranique devenu intouchable et inadapté<sup>55</sup>.

L'influence linguistique syriaque paraît si frappante que les philologues voulurent transposer leurs conclusions sémantiques dans le cadre historico-social, transfert qui s'avère particulièrement hasardeux dans le cas de la thèse d'Édouard-Marie Gallez<sup>56</sup>. Celui-ci intègre l'apparition du proto-islam dans le cadre des communautés judéo-nazaréennes de Syrie-Palestine – voire de Médine – qui attendaient le retour du Christ. Alliées à des tribus arabes influencées par leur message messianique, elles auraient lancé l'attaque de 638 sur Jérusalem afin de reconstruire le troisième temple et de hâter la parousie<sup>57</sup>. L'échec du retour du Messie conduisit les tribus en question à prendre leur indépendance par rapport à la secte, à se recentrer sur La Mecque et leur identité arabe, tout en conservant une partie des inspirations religieuses et des textes sacrés transmis par les

53. Muḥammad parle « selon une langue arabe claire » (S. 16, 103 : « bi-lisānin 'arabiyyin mubīn »). Cependant, « mubīn » n'est pas un adjectif mais un participe actif : « en langue arabe rendue claire », c'est-à-dire interprétée. Les exégètes et juristes de la sunna ont eux aussi défendu l'excellence de la langue coranique, ainsi Ṭabarī : voir Claude Gilliot, « Langue et Coran selon Ṭabarī », dans *Studia Islamica*, t. 68, 1988, p. 79-106.

54. J. Chabbi, *Le seigneur des tribus...*, p. 74 sqq.

55. R. Blachère, « Coran... », p. 220-223.

56. Édouard-Marie Gallez, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, Paris, 2005.

57. L'importance de Jérusalem dans le projet initial de l'islam et de Muḥammad a aussi été soulignée par A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam...*, p. 131-172.

judéo-nazaréens. Muḥammad ne serait ici qu'un simple pion de cette alliance sans lendemain, voire un personnage totalement inventé pour l'occasion<sup>58</sup>. L'hypothèse était séduisante, mais les maladroites méthodologiques de l'auteur et certains partis pris décredibilisèrent son travail, lequel était pourtant nourri et argumenté<sup>59</sup>.

La critique philologique de Jacqueline Chabbi ne va pas aussi loin mais offre pourtant de stimulantes perspectives sur la naissance du Coran. Son approche du texte tend à le réinsérer dans les mentalités nomades du Hedjaz, prégnantes dans les premières communautés musulmanes<sup>60</sup>. Mais la conquête et l'intégration des grands foyers culturels persan, mésopotamien, syrien et égyptien auraient rendu incompréhensibles un grand nombre de références typiquement tribales et péninsulaires qu'il aurait fallu alors réinterpréter. La sourate 114, la dernière, serait une sorte d'écho à ce proto-islam tribal :

1. Dis : Je me réfugie auprès du Seigneur des hommes [« rabb an-nās »],
2. le roi des hommes [« malik an-nās »],
3. le protecteur des hommes,
4. contre le mal [que cause] le murmure obsédant,
5. qui s'insinue dans la poitrine des hommes,
6. [le murmure obsédant] des djinns et des hommes possédés.

Alors que l'exégèse courante comprend les premiers versets comme une reconnaissance du Dieu universel de l'islam, Jacqueline Chabbi montre que le « rabb » a d'abord un sens local et désigne le seigneur du campement tribal (« rabb al-dār »). Le « malik », lui, renvoie à une réalité plus large, inter-tribale, à un chef qui est parvenu à s'imposer au-delà de son groupe naturel, sur plusieurs cités et puits à la fois<sup>61</sup>. Selon une telle interprétation de cette sourate pourtant tardive, l'islam des origines n'aurait pas eu de prétention universaliste et aurait été une sorte d'hénothéisme arabe<sup>62</sup>. Mais ses victoires au-delà de son cadre péninsulaire et nomade auraient conduit les nouveaux maîtres de la communauté à élargir le vocabulaire coranique. Le mot « rabb » fut dès lors associé à Dieu seul.

\*

58. L'ouvrage polémique de Laurent Lagartempe (*Petit guide du Coran. Tout ce que vous devez savoir de ce que dit vraiment le Coran*, Paris, 2003) s'en fait l'écho.

59. La conclusion du premier tome est révélatrice des écarts de l'auteur envers les méthodes historiques : « La foi judéo-nazaréenne fait vivre le croyant dans un monde qui n'existe pas – qui n'existe même jamais – mais qui devrait exister. La foi communiste fonctionnait de même » (É.-M. Gallez, *Le messie et son prophète...*, p. 516).

60. Cette thèse, qui souligne l'importance du milieu et de l'époque, n'est pas neuve : ainsi Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, Paris, 1999, ou encore A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam...*

61. J. Chabbi, *Le seigneur des tribus...*, p. 277 sqq.

62. *Ibid.*, p. 54-55.

L'ensemble des perspectives évoquées ici a accéléré la remise en cause du donné coranique depuis un siècle. La recherche scientifique est allée bien au-delà de la simple critique de forme, jusqu'à contester la nature même du Coran, sa formation et son auteur. Le grand public, pourtant facilement touché par des polémiques aisées sur la violence de l'islam ou la place des femmes, ignore tout de cette relecture radicale. L'historien reste lui-même encore en retrait face à ces analyses qui sont d'abord le fait de philologues et de spécialistes de la langue arabe. Tous utilisent des méthodes de linguistique comparée pour en déduire des phénomènes sociaux, religieux et politiques. En prenant appui sur l'inter-textualité, sur des parallèles entre des corpus différents – ainsi entre le Coran et le syriaque –, ils concluent à des contacts humains directs entre Muḥammad ou ses compagnons et des groupes étrangers. Or, pour l'historien, un recoupement sémantique ou idéologique n'est pas nécessairement le signe d'un rapprochement humain. Enfin, ce champ d'études passionnant n'est pas sans poser la délicate question de la responsabilité sociale de l'historien ou du chercheur. En effet, nul n'ignore les risques actuels rencontrés par ceux qui contestent la vulgate musulmane défendue scrupuleusement par les groupes extrémistes. Faut-il, au nom du progrès scientifique, remettre en cause le consensus? L'historien a-t-il vocation de médiateur? Concernant le Coran – et lui seul –, la critique fait aisément figure d'hypercritique.

Olivier HANNE  
Université d'Aix-Marseille I