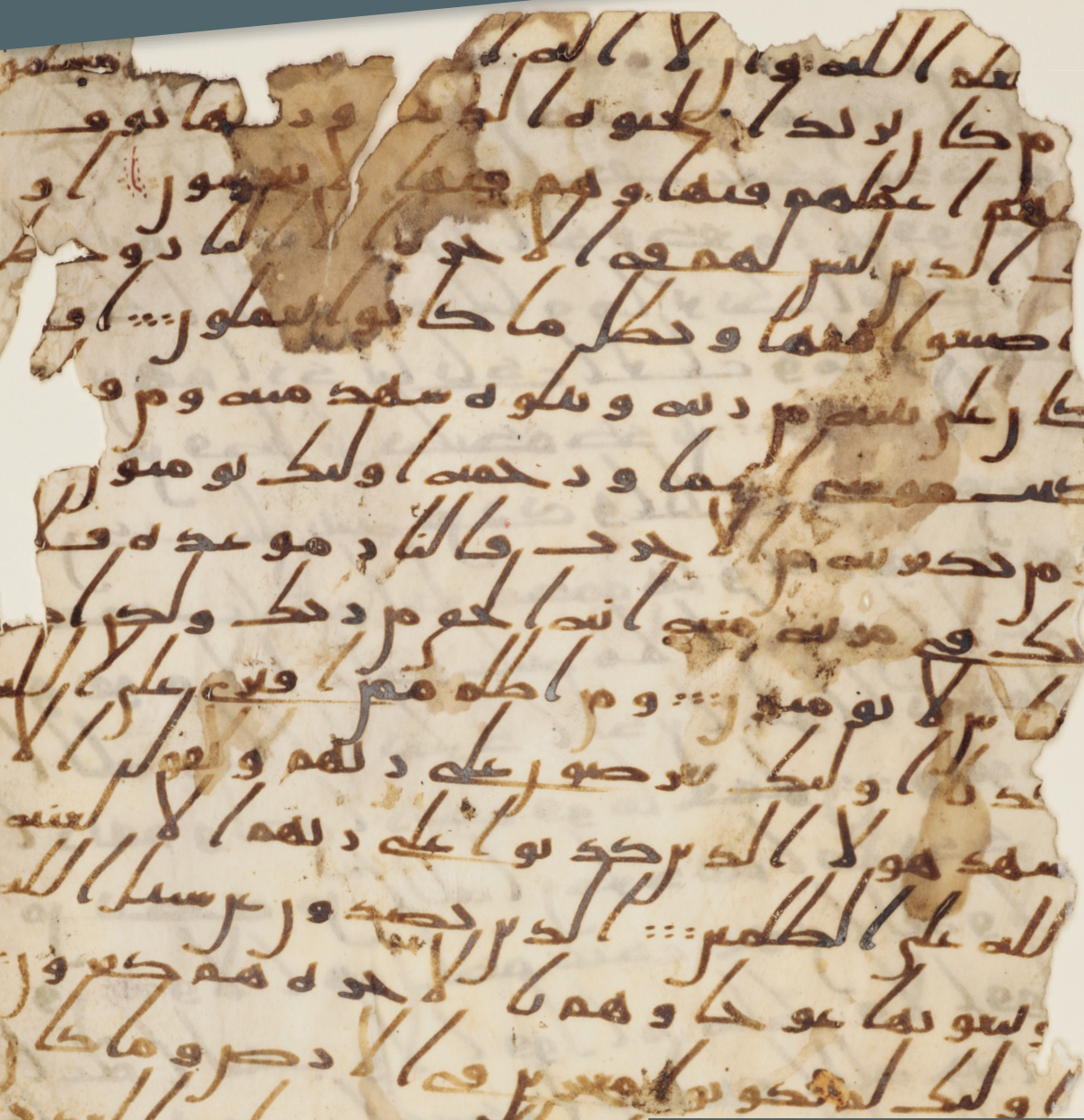
Les origines du Coran, le Coran des origines

François Déroche, Christian Julien Robin et Michel Zink éd.

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES



ACTES DE COLLOQUE

Les origines du Coran, le Coran des origines

François Déroche, Christian Julien Robin et Michel Zink éd.

Actes du colloque international organisé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

à la Fondation Simone et Cino del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, les 3 et 4 mars 2011

avec le soutien de la Fondation Max van Berchem, de l'École pratique des Hautes Études, du CNRS (UMR 7192 « Proche Orient-Caucase » et UMR 8167 « Orient & Méditerranée »), de la Hermann und Elise geborene Heckmann Wentzel-Stiftung et du programme franco-allemand Coranica (ANR et DFG)

Ouvrage publié avec le concours de l'École pratique des Hautes Études, du programme franco-allemand Coranica (ANR et Deutsche Forschungsgemeinschaft) et du CNRS (UMR 7192 et UMR 8167)

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
Paris • 2015

DES INDICES D'UN PROTO-LECTIONNAIRE DANS LE « LECTIONNAIRE ARABE » DIT CORAN

I. Introduction. Préhistoire du Coran et Antiquité tardive

Pour éviter toute ambiguïté, disons que ce qui est traduit dans le titre qui précède par « lectionnaire arabe », c'est ce qui est appelé habituellement le « Coran arabe » (*al-qur'ān al-'arabī*), et plus spécialement le Coran ou des parties du Coran des périodes dites mecquoises. Si l'on pense d'abord à lectionnaire, c'est que le mot *qur'ān* n'est pas d'origine arabe, mais vient du syriaque *qəryānā*[1], *i.e*. lectionnaire, ou leçon (*lectio*)/lecture solennelle, avec ou sans cantilation, d'un passage d'une Écriture. Quant à l'expression « proto-lectionnaire », elle vient à l'esprit du lecteur critique du Coran face à l'insistance de ce dernier ou de celui qui l'a composé, voire de ceux qui ont collaboré à sa composition, à se dire, ou à le dire, arabe. Y aurait-il donc eu avant lui un lectionnaire non arabe, ou à tout le moins des éléments d'un tel lectionnaire, que l'auteur ou les auteurs du lectionnaire arabe auraient connu oralement ou par écrit, ou les deux à la fois ? C'est ainsi poser une fois de plus la question de la préhistoire du Coran et de ses sources.

Par préhistoire du Coran, nous n'entendons pas d'abord ici les mots, passages ou thèmes coraniques qui sont ou auraient pu être empruntés au judaïsme, au christianisme, à diverses formes de judéo-christianisme, au manichéisme, au gnosticisme, et évidemment à « la religion patrimoniale arabe ancienne »[2]. Nous voulons plutôt parler de la « la terminologie musulmane savante des différentes couches du Coran »[3] qui apparaît soit dans le Coran, soit dans la tradition musulmane ancienne.

1. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, I, *Über den Ursprung des Qorāns*, revu par F. Schwally, Leipzig, 1909[2], II, p. 33 *sqq*. ; J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin/Leipzig, 1926, p. 74 ; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938, p. 233-234.

2. K. Rudolph, « Die Anfänge Mohammeds im Lichte der Religionsgeschichte », dans *Festschrift W. Baetke*, K. Rudolph *et al*. éd., Weimar, 1966, p. 304-308 (p. 298-326).

3. G. Lüling, *A Challenge to Islam for reformation. The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive Pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations*, Delhi, 2003, p. 12-13, p. 69, p. 111 ; cf. G. Lüling, *Über den Ur-Qur'ān*, Erlangen, 1974, p. 5-6, p. 62-63 et p. 206-209.

À notre avis, le Coran et la tradition interprétante des débuts de l'islam fournissent des pistes en faveur d'une semblable hypothèse – nous disons bien hypothèse, car un chercheur qui travaille avec les instruments de la méthode historico-critique et de l'herméneutique théologique des textes anciens, y compris l'analyse littéraire, peut difficilement produire une thèse. La chose est évidemment différente pour les théologiens et les juristes musulmans, pour lesquels le Coran est constitué des *ipsissima verba Dei*, certitude que l'on laisse à la croyance, laquelle est évidemment invérifiable pour le commun des mortels.

Le Coran est né dans un milieu, dans un espace culturel, en un temps donné, comme n'importe quelle autre production culturelle ou littéraire. Rien ne vient de rien, hormis la création *ex nihilo* par Dieu. Or cela qui est généralement accepté pour la Bible, qu'il s'agisse des Écritures vétéro-testamentaires ou néo-testamentaires, fait encore problème pour certains, dès lors qu'il est question du Coran. Cette constatation a de quoi surprendre dans la mesure où la tradition musulmane interprétante, historique, pseudo-historique, voire légendaire, qui pourtant confesse l'origine purement divine du « lectionnaire arabe » qui a nom Coran, laisse affleurer en beaucoup de ses récits ou traditions, souvent contradictoires – contradictions qui font que les chercheurs ne seront jamais au chômage –, les éléments d'une histoire du « Coran en amont » et du « Coran avant le Coran ». Rien d'étonnant à cela, dans la mesure où le Coran est une production de l'Antiquité tardive, période syncrétiste s'il en fut[4].

De fait, comme nous le verrons, le « lectionnaire arabe » de la période mecquoise sait se faire interprète, dans le double sens d'exégète et de « traducteur », de passages, de *logia*, voire d'extraits d'Écritures ou de traditions religieuses antérieures. Bien plus, son insistance sur sa propre arabité donne à penser qu'il veut se distinguer d'un lectionnaire ou d'éléments de lectionnaires qui, eux, n'étaient pas en arabe, ce pour quoi il nous faut d'abord passer par le détour d'une pratique connue dans l'Antiquité tardive, celle

4. Pour plus de détails et avec références, voir C. Gilliot, « Le Coran production de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, 2011, p. 31-56 ; C. Gilliot, « The "collections" of the Meccan Arabic lectionary », dans *The Transmission and dynamics of the textual sources of Islam. Essays in honour of Harald Motzki*, N. Boeckhoff-van der Voort, K. Versteegh et J. Wagemakers éd., Leyde, 2011, p. 105-133 ; C. Gilliot, « Mohammed's exegetical activity in the Meccan Arabic lectionary », dans *The Coming of the Comforter: When, Where and to Whom. Studies on the Rise of Islam and Various other Topics in Memory of John Wansbrough*, C. Segovia et B. Lourié éd., Piscataway NJ, 2012, p. 399-421 ; A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, 2010.

des lectionnaires en usage dans la liturgie des Églises de langue syriaque ou araméenne.

II. L'usage du lectionnaire dans les chrétientés syriaques

Le spécialiste des premières littératures chrétiennes, John Bowman (1916-2006)[5], de l'Université de Melbourne, a attiré l'attention sur l'existence de monophysites à Najran au nord du Yémen (les martyrs de Najran sous le roi judaïsant de Ḥimyar, Ḏū Nuwās, *ca*. 520) et parmi les confédérations arabes, *e.g*. les Ghassanides, royaume dont la capitale était Ḥīra. Pour lui, la prophétologie du Coran et son contenu biblique pourraient s'expliquer par le fait que Mahomet était en contact avec des jacobites (monophysites), chez lesquels le *Diatessaron*[6] de Tatien (m. 170) était en usage, considéré qu'il était comme le texte normal des évangiles. Utilisant ces sources, y compris aussi des passages des évangiles dits apocryphes, Mahomet et ceux qui l'ont aidé[7] auraient ainsi constitué leur propre lectionnaire (*qur'ān*, mot qui n'est pas arabe, ainsi qu'il a été signalé *supra*, mais qui vient du syriaque *qəryānā*, *i.e*. lectionnaire), pour leurs propres besoins.

Les églises orientales suivaient la coutume juive de la lecture publique de l'Écriture, selon le mode du lectionnaire (*kitaba d-qəryānā*), contenant des extraits de la Loi (*uraitha* ou *ktaba d-orayta*, livre de la Tora, ou Pentateuque), des livres des saints Prophètes (*ktabe d-anbiye qaddishe*) et des Actes des Apôtres (*praksis da-tres'ar shlihe qaddishe*). De même, l'évangile ne contenait que des sélections des quatre évangiles, par exemple sous la forme du *Diatessaron*. Un autre volume, appelé *Shliha*, contenait des choix des épîtres de Paul apôtre (*aggrata d-Pa'olos shliha*), ou des épîtres des

5. J. Bowman, « The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity », dans *Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher*, E. C. B. MacLaurin éd., Sydney, 1967, p. 191-216 ; Id., « Holy Scriptures, lectionaries and the Qur'an », dans *International Congress for the Study of the Qur'an*, A. H. Johns éd., Canberra, 1983², p. 29-37.

6. L'Évangile à partir des quatre évangiles, L'Harmonie des évangiles. H. Leclercq, « Diatessaron », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* IV, Paris, 1921, col. 414-70 ; F. Bolgiani, « Diatessaron », *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genève-Milan, A-E, 2006, col. 1398-1400.

7. C. Gilliot, « Muḥammad, le Coran et les "contraintes de l'histoire" », dans *The Qur'ān as Text*, S. Wild éd., Leyde, 1996, p. 26 (p. 3-26) : « […] la possibilité n'est pas à écarter que le Coran ait été établi à l'intérieur d'un groupe dont Mahomet aurait été le parangon » ; cf. J. Van Reeth, « Le Coran et les scribes », dans C. Cannuyer éd., *Les scribes et la transmission du savoir*, Bruxelles, 2006, p. 73 (p. 66-81), parle de « communauté sectaire, proche du monophysisme syrien radical et du manichéisme, et qui attendait la parousie dans un avenir immédiat ».

apôtres (*aggrata d-shlihé*) en général ; un autre encore, les psaumes (*ktaba d-mazmore d-Dawid*). Un dernier enfin, appelé *Turguma* (interprétation, commentaire), pouvait contenir des homélies métriques parénétiques (*mēmrē*) ; on en lisait des passages après la *qəryānā* et la *Shliha*. C'est ainsi que la *mēmrā*, attribuée à Jacques de Serugh/Jacob de Saruq (m. 521), sur les Sept Dormants d'Éphèse en syriaque, son sermon sur Alexandre le Grand, « le roi croyant », et sur la porte qu'il fit construire, selon la légende, contre Gog et Magog, étaient lus à l'église, probablement comme une *turgama* (traduction et commentaire). Le Coran (mecquois), de par son appellation et de par une grande partie de son contenu, fait penser à un lectionnaire liturgique, et contient justement des éléments des récits qui viennent d'être évoqués (sourate 18)[8].

III. Le lectionnaire arabe mecquois interprète d'Écritures antérieures ?

Lectionnaire et liturgie

Le Coran en son état actuel porte encore des traces de ce que devait être le Coran au début, la *récitation* liturgique de péricopes scripturaires accompagnée de textes méditatifs que la communauté croyante trouvait depuis des siècles dans des *lectionnaires*, selon l'ordre des fêtes liturgiques. Même si l'analyse littéraire et prosodique du texte actuel fait apparaître une ordonnance et une structure à l'intérieur des sourates[9], on se trouve avec le Coran, *mutatis mutandis*, dans la situation où l'on se trouverait si, de l'Ancien Testament, nous n'avions que le livre des Psaumes : allusions à des récits, à des thèmes que l'on ne peut comprendre sans le Pentateuque et sans les livres historiques, mais aussi changements abrupts de sujets à l'intérieur du même psaume (ou sourate, pour le Coran), répétitions du même sujet ou du même thème, « litanies », rappels (*ḏikr* et sa racine pour le Coran) de ce qu'ont fait ou subi les pères et de l'agir divin à leur endroit, etc.

Dans le Coran, se trouvent des textes plus ou moins longs, souvent de nature parénétique, et qui font penser à ces homélies métriques que les

8. S. H. Griffith, « Christian lore and the Arabic Qur'an. The "Companions of the Cave" in Surat al-kahf and the Syriac tradition », dans *Qur'an in Its Historical Context*, G. S. Reynolds éd., Londres, 2007, p. 109-37 ; K. Van Bladel, « The *Alexander Legend* in the Qur'ān, 18 : 83-102 », *ibid*., p. 175-203.

9. A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, 2010, p. 332-393 ; A. Neuwirth, *Studien zur Komposition des mekkanischen Suren*, Berlin, 1981. Ou encore selon la « rhétorique sémitique », M. Cuypers, *Le festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Paris, 2007.

syriaques appellent *mēmrē*, comme nous l'avons vu. Il se dégage parfois du texte coranique une impression de « désordre », avec notamment des passages allusifs, des ruptures de thèmes. Cela se donne à voir de temps à autre comme une sorte de graduel qui rend parfois les parties narratives incompréhensibles. Cet aspect particulier a donné de la tablature à des générations d'exégètes musulmans. Ce mode allusif, dérangeant pour l'esprit, est, par ailleurs, soutenu par une lecture récitative et psalmodiante qui envoûte les auditeurs ou récitateurs musulmans, et qui fait oublier ce que le texte a parfois de « confus »[10].

Le Coran et le genre psalmique

Il n'est pas étonnant que les Psaumes aient été connus plus que tout par Mahomet, parangon du groupe qui l'aidait, avec le Pentateuque, les deux seuls livres de l'Ancien Testament nommés dans le Coran[11], « dans la mesure où ils étaient constamment dans la bouche des juifs en tant que formules de prière »[12]. En un certain sens, Mahomet « met la Tora et les Psaumes sur le même plan »[13] : « Nous avons donné à Moïse le Livre » (Q 17, 1), « et nous avons donné les Psaumes à David » (Q 17, 55). Ce qu'on peut probablement mettre en relation avec Q 26 (*Šu'arā'*) : « C'est une révélation en langue arabe claire » (traduction provisoire). Ceci se trouvait déjà dans les Psaumes des anciens (*zubur*, plutôt que « livres », comme l'a bien vu M. Sfar)[14]. On comprend très bien, selon Hirschfeld, que les Psaumes aient exercé un puissant attrait sur l'âme de Mahomet (*einen mächtigen Reiz auf sein Gemüth ausübten*) qui « non seulement les cite, mais encore les imite »[15]. Cela appert dès la sourate liminaire de la collection du Coran : avec ses courtes phrases, elle ressemble à un psaume, et son sixième verset : « Dirige-nous dans le chemin droit », semble être une réminiscence de Ps 27, 11 : « Enseigne-moi, Dieu, ta voie, conduis-moi sur un chemin de droiture ». La connaissance que Mahomet avait des psaumes paraît être chronologique-

10. J. Van Reeth, « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », dans *Figures bibliques en islam*, G. Dye et F. Nobillo éd., Bruxelles, E.M.D, 2011, p. 84 (p. 81-105).

11. H. Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Ḳorân. Ein Beitrag zur Ḳorânforschung* (Promotionsschrift Universität Strassburg), Berlin, 1878, p. 32-42 ; H. Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Korân*, Leipzig, 1886, p. 18-27.

12. H. Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Ḳorân. Ein Beitrag zur Ḳorânforschung* (Promotionsschrift Universität Strassburg), Berlin, 1878, p. 31-32 ; *Beiträge zur Erklärung des Korân*, p. 27.

13. H. Hirschfeld, *Beiträge*, *op. cit.* (n. 12), p. 27.

14. J. Van Reeth, *art. cit.* (n. 7), p. 77.

15. H. Hirschfeld, *Beiträge*, *op. cit.* (n. 12).

ment ancienne dans le Coran : « La nuit du Décret est meilleure que mille mois » (Q 97, 3)[16], rappelle : « Un jour dans tes parvis en vaut mille » (Ps 84, 11)[17]. Ou mieux encore : « Un seul jour, pour Dieu, est comme mille ans » (Q 22, 47)[18]. Par ailleurs, plusieurs passages du Coran semblent être influencés par des psaumes[19].

Le Coran sur son arabité supposée (Q 16, *Naḥl*, 103)

L'insistance quasi obsessionnelle que met le Coran à décliner sur tous les tons ses titres d'arabité paraîtra suspecte au lecteur critique. Le *locus classicus* est ici Q 16 (*Naḥl*), 103 :

> « Nous savons bien qu'ils disent : "Un homme l'instruit (*i.e*. Mahomet)". La langue de celui qu'ils veulent insinuer est une langue barbare, et vous voyez que le Coran est un livre arabe clair (*lisānu llaḏī yulḥidūna ilayhi a'ğamiyyun wa hāḏā lisānun 'arabiyyun mubīn*) » (trad. Kazimirski, modifiée par nous ; traduction provisoire).

Le mot *lisān* est utilisé dans plusieurs autres passages du Coran avec le sens non métaphorique de langue en tant qu'organe de la parole. Certaines de ses occurrences ne se réfèrent pas à la langue arabe, mais à la communication prophétique[20] (Q 28, 34 ; 19, 97 ; 44, 58, ce dernier exemple devant être mis en relation avec Q 54, 17 et 22, 40). En Q 20, 27, où Moïse déclare : « Et dénoue le nœud de ma langue (*min lisānī*) » et aussi en Q 28, 34 : « Mon frère Aaron a l'élocution plus facile que moi » (*afṣaḥu minnī lisānan*, mot à mot : « est plus disert que moi en langue/parole »), nous avons une réminiscence de Ex 4, 14-15 :

> « N'y a-t-il pas Aaron ton frère, le lévite ? Je sais qu'il parle bien, lui […]. Tu lui parleras et tu mettras les paroles dans sa bouche. Moi, je serai avec ta bouche et avec sa bouche ».

16. Sur la sourate 97, voir G. Dye, « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité », dans G. Dye et F. Nobillo éd., *op. cit*. (n. 10), p. 107-169. Il l'a comparée, entre autres, avec l'Hymne de la Nativité XXI par saint Éphrem ; cf. Ch. Luxenberg, « Noël dans le Coran », dans *Enquêtes sur l'islam*, A.-M. Delcambre *et al*. éd., Paris, 2004, p. 117-138.

17. *Ibid.* ; cf. Q 32,5/Ps. 90, 4.

18. A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig, 1902[2] (1883[1]), p. 76.

19. 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 Koranforschung*, D. Hartwig *et al*. éd., Würzburg, 2008, p. 157-189.

20. J. Wansbrough, *Quranic Studies* [*QS*], Oxford, 1977, p. 99 ; N. Robinson, *Discovering the Qur'ān. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Londres, 1996, p. 158-159.

L'expression *lisān 'arabī* figure trois fois dans le Coran, toutes dans la période mecquoise (Q 16, 103 ; 26, 195 ; 46, 12), avec le sens métaphorique de langue, c'est-à-dire de parole. Comme le Coran est très auto-référentiel, il est en quelque sorte conscient par rapport à sa propre langue[21]. Il ne dit pas seulement qu'il est en arabe ou en langue arabe, mais il semble déclarer qu'il est dans une langue claire (*mubīn*) : « Nous l'avons fait descendre un Coran [ou : lectionnaire] arabe (*qur'ānan 'arabiyyan*) » (Q 12, 2 ; 20, 113) ; « Nous l'avons fait descendre une sentence[22] arabe » (Q 13, 37) ; « un lectionnaire arabe (*qur'ānan 'arabiyyan*) » (Q 39, 28 ; 41,3 ; 42, 7 : 43, 3) ; « Et cela est un livre confirmant [celui de Moïse] en langue arabe (*lisānan 'arabiyyan*) » (Q 46, 12) ; « en langue arabe claire (*bi-lisānin 'arabiyyin mubīn*) » (Q 16, 103 ; 26, 195)[23].

Les raisons pour lesquelles le Coran insiste tant sur la qualité et la valeur de sa propre langue paraissent polémiques et apologétiques. L'argument de son caractère arabe est à mettre en relation avec Q 14, 4 :

> « Nous n'avons jamais envoyé de messager que s'exprimant dans la langue de son peuple (*bi-lisāni qawmihi*), de sorte qu'il pût rendre le message clair pour eux (*li-yubayyina lahum*) ».

Cette déclaration, qui met l'accent sur la langue du messager (Mahomet) et de son peuple (les Arabes), peut être entendue comme une expression de la nature ethnocentrique de cette mission prophétique, mais aussi comme une « preuve divine » de son universalité[24], contestant ainsi une autre langue sacrée, l'hébreu[25], ou vraisemblablement aussi le syriaque, ou l'araméen[26], langues probables de certains des informateurs de Mahomet[27].

Mais en revenant régulièrement sur sa langue, le Coran répond aussi aux accusations qui furent adressées à Mahomet durant la période mecquoise :

21. H. Jenssen, « Arabic language », dans *Encyclopaedia of the Qur'ān* [*EQ*], J. Dammen McAuliffe *et al*. éd., 6 vol., Leyde, 2001-2006, I, p. 132a, l. 5-6 (p. 127-135).

22. Avec l'ambivalence de ce terme en français : jugement/code décisif et propos de sagesse. Anglais : *decisive utterance* ; all. : *Rechtsprechung*.

23. C. Gilliot et P. Larcher, « Language and style of the Qur'ān », *EQ*, III, p. 113a (109-35).

24. J. Wansbrough, *QS*, *op. cit*. (n. 20), p. 52-53, et p. 98.

25. *Ibid.*, p. 81.

26. Considéré aussi, dans une certaine mesure, comme langue sacrée ; J. Van Reeth, « L'araméen : langue du Paradis », dans *La langue dans tous ses états*, Bruxelles, 2005, p. 137-144.

27. C. Gilliot, « Informants », *EQ*, II, p. 513 (512-8) ; « Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten », dans *Die dunklen Anfänge*, K.-H. Ohlig et G.-R. Puin éd., Berlin, 2005, p. 151-156 et p. 167-169 (p. 148-169) ; cf. aussi, du même, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, 1998, p. 84-126.

Q 16 (*Naḥl*), 103 : « Nous savons bien qu'ils disent : "Un homme instruit Muhammad". La langue de celui qu'ils veulent insinuer est une langue barbare, et vous voyez que le Coran est un livre arabe clair ». Les commentateurs expliquent *yulḥidūna* (lecture coufienne : *yalḥadūna*)[28] par « incliner vers, avoir de l'inclination ou de l'affection pour »[29]. C'est la raison pour laquelle Marracci traduit : « Lingua ad quam inclinant (idest, qua loquntur homines illi, a quibus dicunt Mahumetum doceri) est barbara »[30]. George Sale (1697 ?-1736), qui est souvent dépendant de lui a traduit : « the tongue of the person unto whom they incline is a foreign tongue »[31]. Pourtant cette interprétation ne paraît pas convaincante. Il se pourrait que le contexte linguistique et social renvoie au syriaque : la racine arabe *l-ḥ-d*, pourrait être une adaptation du syriaque *l'ez*, « parler énigmatiquement », « faire allusion à », comme dans la racine arabe *l-ġ-z*[32].

L'opposition entre *a'ğamī*, souvent compris comme barbare, étranger, et *'arabī*/arabe, acquiert son sens, si l'on examine Q 41 (*Fuṣṣilat*), 44 :

> « Si nous avions fait ce Coran (la récitation ou le lectionnaire) en une langue étrangère (*qur'ānan a'ğamiyyan*), ils auraient dit : Si, au moins, ses versets étaient clairs et distincts (*fuṣṣilat āyātuhu*, ou : bien exposés, expliqués), mais c'est du barbare, [alors que l'auditeur est] arabe (*a'ğamī wa 'arabī*) ».

L'exégète al-Suddī l'Ancien (m. 128/745) interprète *fuṣṣilat* « rendus clairs » (*buyyinat*)[33]. Quant au commentateur al-Ṭa'labī (m. 427/1035), sans citer al-Suddī, il écrit : « dont les versets sont clairs ; ils nous parviennent de sorte que nous le comprenons. Nous sommes un peuple d'Arabes, nous n'avons rien à voir avec des non-Arabes (*'ağamiyya*) »[34]. Longtemps avant lui, Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767) commentait :

28. Ṭabarī, *Tafsīr*, 30 vol., A. Sa'īd 'Alī, Muṣṭ. al-Saqqā *et al*. éd., Le Caire, 1954, XIV, p. 180 ; A.M. 'Umar et 'A.S. Makram, *Mu'ğam al-Qirā'āt al-qur'āniyya*, Le Caire, 1997[3], III, p. 34-5 ; 'A. al-Ḫaṭīb, *Mu'ğam al-Qirā'āt al-qur'āniyya*, Damas, 1422/2002, IV, p. 689-90.

29. Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 6 vol., 'Al. Maḥmūd Šiḥāta éd., Le Caire, 1980-9, II, p. 487 ; Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 3 vol., M. 'Alī al-Najjār *et al*. éd., Le Caire, 1955-73, II, p. 113.

30. L. Marracci, *Alcorani Textus Universus*, Patavii, 1698, p. 398.

31. *The Koran* […], *by G. Sale, A new edition*, Londres, s.d. (*ca*. 1840) (1734[1]), p. 207.

32. Ch. Luxenberg, *Syro-aramäische Lesart*, p. 87-91/2004[2], p. 116-9/*Syro-Aramaic reading*, p. 112-115 ; cf. C. Gilliot, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », dans *al-Kitāb*. *La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, D. De Smet *et al*. éd., Louvain, 2004, p. 190-191.

33. Ṭabarī, *Tafsīr*, *op. cit*. (n. 28), XXIV, p. 127.

34. Ṭa'labī, *Tafsīr*, 10 vol., Abū M. 'Alī 'Āshūr éd., Beyrouth, 2002, VIII, p. 298.

> « Pourquoi ces versets ne sont-ils pas exposés clairement en arabe, de sorte que nous le comprenions et que nous sachions ce que Mahomet dit ? (*hallā buyyinat bi-l-ʿarabiyyati ḥattā nafqaha wa naʿlama mā yaqūlu Muḥammad*) »[35].

Ces passages auto-référentiels du Coran (mecquois) semblent indiquer que ce Coran-là est une sorte de commentaire ou d'exégèse en arabe d'un livre non arabe ou de collections de « textes », ou de traditions, des *logia*, ou des parties d'un lectionnaire non arabe. Fait remarquable, le Coran ne nie pas que Mahomet aurait pu recevoir un enseignement d'informateurs, mais il insiste sur le fait que le message que Mahomet délivre est dans une langue que les Arabes comprennent : l'arabe.

La traduction habituellement donnée de *bi-lisānin ʿarabiyyin mubīn*) (Q 16, 103 ; 26, 195) : « en langue arabe claire » doit être examinée de près et dans le contexte dans lequel nous avons trouvé cette expression plus haut. Tout d'abord *mubīn* est le participe actif de la forme verbale causative et factitive *abāna*, que l'on comprend comme : « rendant [les choses] claires », et c'est ainsi que le comprennent al-Suddī et autres, ainsi que nous l'avons vu. C'est une telle compréhension que suggère aussi Q 14, 4, qui utilise la forme causative et factitive *bayyana* :

> « Nous n'avons jamais envoyé de messager que s'exprimant dans la langue de son peuple (*bi-lisāni qawmihi*), de sorte qu'il puisse rendre le message clair pour eux (*li-yubayyina lahum*). »

Cependant l'opposition adjectivale que l'on trouve en Q 16, 103 entre *aʿğamī*, d'une part, et *ʿarabī* et *mubīn*, d'autre part, a été entendue par la grande majorité des exégètes comme une opposition entre « barbare », *i.e.* non arabe (*ʿağamī*) et indistincte (*aʿğamī*), d'un côté, et clair/pur arabe, de l'autre[36]. Cette opposition s'est établie progressivement dans l'imaginaire religieux des exégètes, sous l'influence de l'idée du *iʿğāz*, tout d'abord *in statu nascendi*, puis d'un véritable dogme de « l'inimitabilité du Coran », jusque dans sa langue. Or, il semblerait qu'à l'origine Mahomet ait tenté tout à fait consciemment de « créer un livre saint arabe, un *qurʾān*, correspondant à la *qəryānā* chrétienne syriaque », ainsi que l'avait bien vu G. Widengren (1907-1996)[37].

35. Muqātil, *Tafsīr*, *op. cit*. (n. 29), III, p. 746.

36. J. Wansbrough, *QS*, *op. cit.* (n. 20), p. 98-99 ; C. Gilliot et P. Larcher, « Language and style », *art. cit.* (n. 23), p. 114-115.

37. G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala, 1955, p. 152 : « Muḥammad's quite conscious effort to create an Arabic holy book, a *Ḳurʾān*, corresponding to the Christian Syriac *Ḳeryānā* ».

Quant aux théologiens, de plus en plus habités par l'imaginaire religieux concernant la perfection absolue de l'arabe du Coran, ils se devaient de tenter de montrer que le Coran est dans une langue « douce, coulante, manifeste/claire/distincte (*sahl*, *layyin*, *wāḍiḥ*) », en un mot « claire » :

> « Dans le Coran, il n'est aucune articulation (*ḥarf*) qui soit inusuelle/obscure (*ġarīb*), provenant de la manière de parler des Qoreïchites (*min luġat Qurayš*), hormis trois, car la langue (*kalām*) des Qoreïchites est douce, coulante et distincte, alors que celle des [autres] Arabes est non raffinée (*waḥšī*), inusuelle/obscure. »[38]

Ici, une étape supplémentaire a été franchie, mais elle l'avait été déjà bien avant, en direction de la soi-disant supériorité de la langue des Qoreïchites et de la nature supposée qoreïchite de la langue du Coran, ce dont nous ne traiterons pas ici[39].

Le qualificatif *mubīn* apparaît également dans un autre passage coranique de la dernière période mecquoise ou du début de la période médinoise, et que nous avons déjà rencontré, il s'agit de Q 12 (*Yūsuf*), 1-2 : « Ce sont les versets/signes du livre clair/évident (*tilka āyātu al-kitābi al-mubīn*). Nous l'avons fait descendre un Coran [ou : lectionnaire] arabe (*innā anzalnāhu qur'ānan ʿarabiyyan*). Peut-être comprendrez-vous ! ». Comme nous l'avons vu, *mubīn* signifie « rendant [les choses] claires », en opposition avec un lectionnaire en langue étrangère. De ces versets, Ch. Luxenberg propose la traduction suivante, en fonction d'une compréhension syro-araméenne, mais ils pourraient également être entendus ainsi sans passer par le détour de l'araméen, du moins à notre avis :

> « Ce sont les signes (*scripturaires*) (*i.e.* les *lettres* = la copie écrite) de l'Écriture *élucidée*. Nous les avons fait descendre en un *lectionnaire* arabe (= Coran) (ou une *récitation* arabe), *de sorte que vous puissiez* [le] *com-*

38. Abū al-ʿIzz al-Wāsiṭī (m. 521/1127), *al-Iršād fī al-qirā'āt al-ʿašr*, cité par Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qur'ān*, 4 vol. en 2 tomes, M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm éd., édition revue et corrigée, Beyrouth, 1974-1975 (Le Caire, 1967[1]), chap. 37, II, p. 124 ; les trois articulations mentionnées sont : 17 : 51 (*fa-sa-yunġiḍūna*), 4 : 85 (*muqītan*), et 8 : 57 (*fa-šarrid bi-him*).

39. C. Gilliot et P. Larcher, « Language and style », *art. cit.* (n. 23), p. 115-121, *et passim*. Voir les études fondamentales suivantes de P. Larcher : « Neuf traditions sur la langue coranique rapportées par al-Farrā' *et alii* », dans *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, B. Michalak-Pikulska et A. Pikulski éd., 2004, Leuven, 2004, p. 469-484 ; « D'Ibn Fāris à al-Farrā'. ou un retour aux sources sur la *luġa al-fuṣḥā* », *Asiatische Studien* LIX/3, 2005, p. 797-804 ; « Un texte d'al-Fārābī sur la "langue arabe" réécrit ? », dans *Grammar as a Window onto Arabic Humanism. In Honour of M. G. Carter*, L. Edzard et J. Watson éd., Wiesbaden, 2006, p. 108-29 ; « Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? Réflexions d'un linguiste », *Cahiers de linguistique de l'INALCO* 5, 2003-2005 (2008), p. 27-47.

prendre »[40].

Nous avons tenté de rendre la signification ambivalente de *mubīn* (clair/expliqué) par le français « élucidé », *i.e.* « rendu clair », mais elle est plus commodément encore rendue en allemand par *klar* (clair)/*erklären* (rendre clair, expliquer) ou encore *lauter* (clair, limpide)/*erläutern*, et en anglais par *plain* (clair)/*explain* (rendre clair, expliquer).

L'idée que le Coran « traduit », ou mieux « transpose » (all. *übertragen*) en arabe, ou explique/interprète/commente des passages d'un lectionnaire en langue étrangère paraît mieux exprimée encore dans d'autres passages du Coran.

IV. Ce Coran interpréterait-il des « choses » qui lui sont antérieures ?

Nous avons déjà vu plus haut un passage qu'il nous faut maintenant examiner de plus près, à savoir Q 41 (*Fuṣṣilat*), 44 :

> « Si nous avions fait ce Coran (la récitation ou le lectionnaire) en une langue étrangère (*qur'ānan a'ğamiyyan*), ils auraient dit : Si, au moins, ses versets étaient clairs et distincts (*fuṣṣilat āyātuhu*, ou : bien exposés, expliqués), mais c'est du barbare, [alors que l'auditeur est] arabe (*a'ğamī wa 'arabī*). »

Dans le contexte, *fuṣṣilat* ne signifie pas « être distingué ou séparé », mais, pensons-nous, « être rendu clair », c'est-à-dire être expliqué, dans le sens de *buyyinat*, dans l'interprétation déjà rencontrée d'al-Suddī, et aussi selon le choix retenu par Ṭabarī[41], lequel évidemment ne veut pas donner à entendre que Mahomet expliquait des parties d'une Écriture non arabe. Comme on le sait, dans plusieurs langues « interpréter » peut signifier expliquer ou traduire/transposer. Tel est le cas notamment en arabe, où *tarğama* veut dire « traduire », *turğumān*/*tarğumān* désignant à la fois un traducteur/interprète et un exégète. C'est ainsi qu'Ibn ʿAbbās, cousin de Mahomet, a été consacré par la tradition musulmane *turğumān/tarğumān al-Qur'ān* (l'interprète du Coran)[42]. *Tarğama* vient du syro-araméen *targem* : interpréter, expliquer, commenter. Dans les synagogues, les rabbins lisaient des *targum*s en araméen après la lecture de la Tora hébraïque que le peuple non éduqué

40. Ch. Luxenberg, *Syro-aramäische Lesart*, 2000[1], p. 80-1/2004[2], p. 112/*Syro-Aramaic reading*, p. 105-106 ; confirmé par J. Van Reeth, « Scribes », *art. cit*. (n. 7), p. 77.

41. Ṭabarī, *Tafsīr*, XXIV, p. 90, ad Q 41 : 1-2.

42. Voir C. Gilliot, « Portrait "mythique" d'Ibn ʿAbbās », *Arabica* XXXII, 1985, p. 159-199 (p. 127-183).

ne pouvait comprendre[43]. *Faṣṣala* a le sens du syro-araméen *prâsh/parresh*, interpréter, expliquer, et ce verbe arabe est un synonyme de *bayyana*[44].

Toutefois *fuṣṣilat* est compris, en général, par les exégètes en opposition avec *uḥkimat*, en Q 11 (*Hūd*), 1, un verset dont la variété des traductions témoigne de l'embarras non seulement des traducteurs, mais aussi des exégètes musulmans : « A book whose verses are set clear, and then distinguished from One All-wise, All-aware (*kitābun uḥkimat āyātuhu, ṯumma fuṣṣilat min ladun ḥakīmin ḫabīr*) » (Arberry) ; « Ce livre, dont les versets ont été fermement rédigés, puis développés… » (Kazimirski) ; « Écriture dont les *aya* ont été confirmées puis rendues intelligibles » (Blachère) ; « Voici un Livre dont les versets ont été confirmés, puis expliqués... » (Masson). Ce que J. Horovitz, bien embarrassé, lui aussi, rend par : « ses versets sont bien agencés, et en cela chacun d'entre eux est bien travaillé »[45].

V. La tradition musulmane interprétante au secours de cette hypothèse ?

Nous avons déjà vu plus haut un passage qu'il nous faut maintenant examiner de plus près, à savoir Q 41 (*Fuṣṣilat*), 44 :

> « Si nous avions fait ce Coran (la récitation ou le lectionnaire) en une langue étrangère (*qur'ānan a'ğamiyyan*), ils auraient dit : "Si, au moins, ses versets étaient clairs et distincts (*fuṣṣilat āyātuhu*, ou : bien exposés, expliqués), mais c'est du barbare, [alors que l'auditeur est] arabe (*a'ğamī wa 'arabī*) "».

La compréhension de *uḥkimat/muḥkam* versus *fuṣṣilat/mufaṣṣal*, qui correspond à l'interprétation des exégètes ne semble pas convenir au contexte de la prédication mecquoise. Dans une tradition transmise par Yūsuf b. Māhak al-Fārisī al-Makkī (m. 103/721, 110, voire en 114 !)[46], qui la tenait de Aïcha, et qu'avait déjà citée T. Andrae[47], suivi de G. Lüling[48], Aïcha déclare :

43. J. Van Reeth, « Scribes », *art. cit*. (n. 7), p. 76.

44. Ch. Luxenberg, *Syro-aramäische Lesart*, p. 85/2004², p. 117/*Syro-Aramaic Reading*, p. 110.

45. J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, *op. cit*. (n. 1), p. 75, n. 2.

46. Mizzī, *Taḥḏīb al-kamāl fī asmā' al-riğāl*, 23 vol., A.ʿA. ʿAbīd et Ḥ.A. Āġā éd., révisée par S. Zakkār, Beyrouth, 1414/1994, XX, p. 501-503, n° 7744.

47. T. Andrae, « Die Legenden von der Berufung Mohammeds », *Le Monde oriental* 6, 1912, p. 18 (p. 5-18).

48. G. Lüling, *Ur-Qur'ān*, *op. cit*. (n. 3), p. 62 et n. 56 (p. 427)/*Urkoran*, 1993²/*Challenge*, p. 69 et n. 69 ; C. Gilliot, « Les traditions sur la composition/coordination du Coran (*ta'līf al-qur'ān*) », dans *Das Prophetenḥadīṯ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, C.

> « Ce qui descendit en premier de lui [du Coran] fut une sourate d'*al-mufaṣṣal* dans laquelle étaient mentionnés le paradis et l'enfer (*innamā nazala awwalu mā nazala minhu suratun min al-mufaṣṣali fīhā ḏikru al-ǧannati wa al-nār*). »[49]

Cette tradition, à n'en pas douter, fait difficulté à ceux des exégètes pour qui la première révélation fut la sourate 96 (*ʿAlaq/Iqraʾ*), dans laquelle il n'est fait mention ni du paradis ni de l'enfer. C'est la raison pour laquelle Ibn Ḥaǧar entend *awwalu mā nazala* : « Parmi les premières choses révélées…. », et exprime l'hypothèse que ce puisse être Q 74 (*Muddaṯṯir*), à la fin de laquelle ils sont mentionnés, ajoutant que cette partie de ladite sourate fut révélée « avant le reste de la sourate *Iqraʾ* (96, *i.e.* avant les versets 1-5 ou plus) » ![50]

Dès 1912, T. Andrae avait attiré l'attention sur le fait que les sourates 96 et 74, avec leur mise en scène d'appels prophétiques, n'étaient pas les premières sourates, mais que, selon une ancienne tradition bien établie, les premières révélations étaient des commentaires des Écritures ou des traditions religieuses antérieures[51].

Les grandes divergences des exégètes sur le sens que l'on doit donner à *al-mufaṣṣal* appliqué au Coran sont bien connues[52]. Cependant la tradition d'Aïcha est un indice pour une possible interprétation d'*al-mufaṣṣal* et de *fuṣṣilat* que les exégètes et théologiens ne pouvaient pas avoir : elle leur était absolument impensable, pour des raisons théologiques.

Cette tradition évoque le fait que la première prédication de Mahomet avait trait au jugement, aux fins dernières et à l'au-delà. Paul Casanova (1861-1926) a bien montré qu'au début de sa mission, et probablement un peu plus tard encore, Mahomet se considérait *nabī al-malḥama* (*rasūl al-malḥama* ou *nabī al-malāḥim*), c'est-à-dire « le prophète de la fin du monde »[53].

Gilliot et T. Nagel éd., Göttingen, 2005, p. 20-21.

49. Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 46, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, 6, Krehl éd., III, p. 395/Ibn Ḥaǧar, *Fatḥ al-bārī*., ʿA.ʿA. Bāz éd., Le Caire, 1390/1970 (Beyrouth, s.d.), IX, p. 38-39, n° 4993/ (el-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, 4 vol., trad. O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1903-1914), III, p. 526.

50. Ibn Ḥaǧar, *Fatḥ*, IX, p. 40, l. 18-21.

51. T. Andrae, *art. cit.* (n. 47) ; G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am « christlichen Abendland »*, Erlangen, 1981, p. 98.

52. Voir notre excursus dans C. Gilliot, « Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu », dans *Ḥadīṯstudien. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, R. Lohlker éd., Hambourg, 2009, p. 104-106 (p. 77-132).

53. *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif* I-II/1-2, Paris, 1911-1924, p. 46-53 ; cf. J. Van Reeth, « Scribes », *art. cit.* (n. 7), p. 71.

Des passages du « premier Coran » semblent avoir été des interprétations d'un lectionnaire (syriaque ?) antérieur. Mahomet et/ou d'autres qui l'aidèrent agissaient sur le mode du *mepashqânâ* (commentateur, interprète, traducteur) ; l'équivalent de *mufaṣṣal* est le mot syriaque *mashlemânūtâ*[54]. *Faṣṣala*, dans ce contexte est à mettre en relation avec le *kitāb mubīn* (Q 5, 15 ; 41, 1) ou le *qur'ān mubīn* (Q 15, 1), qualificatif du lectionnaire arabe : le livre qui *traduit*, qui *explique*[55].

Cette hypothèse nous semble appuyée par une autre tradition « lâche » (*mursal*), dans le vocabulaire des spécialistes musulmans de la critique du *ḥadīṯ*. En effet, dans une tradition « lâche » (*mursal*) que nous n'avons trouvée jusqu'ici que dans l'introduction du commentaire de Ṭabarī (m. 310/923), se trouve une glose de l'un des transmetteurs sur *al-mufaṣṣal* qui est ici d'importance[56] : Ḫālid al-Ḥaḏḏā' (m. 141/758)/ Abū Qilāba (m. 107/725 ou 106) : L'Envoyé de Dieu a dit :

> « M'ont été données, les sept longues (sourates) à la place de la Tora, les redoublées à la place des Psaumes, les centaines à la place de l'Évangile ; mais j'ai reçu une grâce spéciale : le (livre ?) discret (*al-mufaṣṣal*). »[57]

À la suite de cette tradition, Ḫālid al-Ḥaḏḏā' fait une courte intervention sur *al-mufaṣṣal* qui n'est pas sans importance :

> « Ils avaient coutume d'appeler *al-mufaṣṣal* : *al-'arabī*. L'un d'eux a dit qu'il n'y a pas de prosternation dans *al-'arabī* (*kānū yusammūna al-mufaṣṣala : al-'arabiyya* (avec *fatḥa*, et non *tā' marbūṭa*). *Qālā ba'ḍuhum : laysa fī l-'arabiyyi sağda*). »

Cette tradition et la glose de Ḫālid al-Ḥaḏḏā' requièrent quelques explications[58].

Aucune des Écritures mentionnées n'était « arabe ». Le Pentateuque et les Psaumes sont en hébreu, mais ils étaient expliqués/interprétés/traduits (*mufassar/mufaṣṣal*) dans des *targums* en araméen ; l'Évangile (au singulier) était en syriaque (le *Diatessaron*, mais il existait aussi d'autres Harmonies des évangiles que celle de Tatien). Mahomet, aidé par des « informateurs »,

54. J. Van Reeth, « Scribes », *art. cit.* (n. 7), p. 80.

55. *Ibid.*, p. 80 ; cf. G. Lüling, *op. cit.* (n. 3), p. 13, p. 69 et p. 111, comprenait déjà *mufaṣṣal* comme commentaire ou glose.

56. Ṭabarī, *Tafsīr*, 16 vol., éd. Šākir (inachevée), Le Caire, 1954-1968, I, p. 100, n° 127.

57. « Discret », ici dans l'acception mathématique, médicale et linguistique du terme : composé d'éléments séparés.

58. Cette tradition est commentée, avec des références, dans C. Gilliot, « Le Coran, production de l'Antiquité tardive », *art. cit*. (n. 4), p. 43-46 et « The "collections" of the Meccan Arabic lectionary », *art. cit*. (n. 4), p. 118-122.

poursuivit donc la tradition vivante de l'Antiquité tardive, celle du « targum », interprétant/traduisant des *logia* pris des Écritures antérieures (ou de traditions orales), et pas seulement des trois mentionnées, mais aussi des apocryphes de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament : ce devrait être cela *al-mufaṣṣal al-'arabī* de La Mecque dont la glose de Ḫālid al-Ḫaḏḏā' pourrait avoir conservé la « mémoire culturelle »[59], malgré le « filtrage » des « scribes » musulmans soucieux d'établir l'origine purement divine de l'ensemble du Coran.

VI. Conclusion. Les collectes faites pour établir le lectionnaire arabe (*qur'ān*) mecquois

Que le Coran se réfère à des collections de textes ou de traditions comme étant la base des premières prédications de Mahomet n'est pas chose nouvelle dans la recherche, même si l'on n'a pas tiré tout le profit souhaitable de cette idée. Ainsi ce passage de W. M. Watt[60] :

> « The frequent phrase "this Qur'ān" must often mean not a single passage but a collection of passages, and thus seems to imply the existence of other Qur'āns. Similarly the phrase "an Arabic Qur'ān" seems to imply that there may be Qur'āns in other languages (The phrases occur in proximity in 39.27/8f.)[61]. When it is further remembered that the verb *qara'a* is probably not an original Arabic root, and that the noun *qur'ān* almost certainly came into Arabic to represent the Syriac *qeryānā*, meaning the scriptural reading or lesson in church, the way is opened to the solution of the problem. The purpose of an Arabic Qur'ān was to give the Arabs a body of lessons comparable to those of the Christians and Jews. It is known, too, not only from Tradition and continuing practice, but also from the Qur'ān itself that it was thus used liturgically [17.78/80 ; 73.20][62]. »

59. J. Assman, *Religion und kulturelles Gedächtnis*. Zehn Studien, Munich, 2000.

60. W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburg, 1970, p. 136-137 ; cf. J. Bowman, « Holy Scriptures, lectionaries and the Qur'an », *art. cit.* (n. 5), p. 32-34.

61. Q 39 (*Zumar*) : 27-8 : « Nous avons proposé aux hommes toute sorte de paraboles dans ce Coran (*fī hāḏā al-qur'āni*), afin qu'ils réfléchissent. C'est un livre que nous t'avons donné en arabe ; il est exempt de détours (*qur'ānan 'arabiyyan ġayra ḏī 'iwağin*). »

62. Q 73 (*Muzammil*) : 20 : « Ton Seigneur sait bien que tu restes en prière, tantôt environ les deux tiers de la nuit (*annaka taqūmu adnā thuluthayi al-layli*), tantôt jusqu'à la moitié, et tantôt jusqu'à un tiers. »

Que le Coran, surtout celui de La Mecque, est un livre liturgique est une chose reçue par les chercheurs[63]. On a, de plus, attiré l'attention sur une forme spéciale de dépendance par rapport à des traditions et à des pratiques antérieures :

> « […] cela suggère que la liturgie, et particulièrement la poésie liturgique[64], la liturgie chrétienne qui inclut la juive, a stimulé Mahomet et exercé une influence sur lui. »[65]

L'idée de produire ou de compiler un corpus de lectures, voire d'hymnes liturgiques en arabe, comparables à ceux dont disposaient les détenteurs des Écritures antérieures, semble même présente dans le Coran, pour peu que l'on oublie un instant le mythique « Archétype céleste »[66] du livre (ce que serait soi-disant *umm al-kitāb* ; cf. les interprétations de *lawḥ maḥfūẓ*). Selon J. Van Reeth : « Le livre révélé que l'on faisait réciter dans la communauté de Muḥammad n'était donc rien d'autre que la Bible syriaque, la Pešiṭṭâ ». Ce serait cela la « Mère du Livre »[67]. De cela, le Coran semble garder la mémoire culturelle dans le passage suivant : Q 75 (*Qiyāma*), 16-17 :

> « Ne remue pas ta langue en le récitant/lisant (?), pour en finir plus vite. À nous de le collecter et de le réciter. Quand nous le récitons, suis sa récitation. Ensuite, à nous de l'expliquer (*Inna 'alaynā ǧam'ahu wa qur'ānahu, fa-iḏā qara'nāhu fa-'tba' qur'ānahu, ṯumma inna 'alaynā bayānahu*) ».

En vérité, on ne sait trop combien d'actants sont en scène dans ce court passage, non plus qu'on ne sait auquel d'entre eux attribuer les divers actes !

Bayānahu, comme *mubīn*, *fuṣṣilat*, *mufaṣṣal*, *buyyinat*, etc., peut se référer au processus d'interprétation (et de transposition/traduction) de Mahomet et de ceux qui ont pu l'aider dans sa tâche de commentateur. Les *logia* ou extraits d'un lectionnaire liturgique ou de plusieurs, ou encore de traditions orales sont interprétés en arabe. Cela semble suggéré aussi en Q 19, 97 : « Nous l'avons rendu (le Coran) facile dans ta langue (*fa-innamā*

63. Voir A. Neuwirth, « Psalmen – im Koran neu gelesen », *art. cit*. (n. 19) et « 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 », *Arabica* LVII, 2, 2000, p. 224-227 (p. 194-229).

64. Voir G. Lüling, *Ur-Qur'ān*/*Challenge*, *op. cit*. (n. 3).

65. E. Gräf, « Zu den christlichen Einflüssen im Koran », *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111, 1962, p. 396-399.

66. Voir K. Rudolph, « Die Anfänge Mohammeds im Lichte der Religionsgeschichte », *art. cit*. (n. 2), p. 318-319, pour les références aux antécédents du « Livre céleste ».

67. J. Van Reeth, « Scribes », *art. cit.* (n. 7), p. 75, ou encore : « Visiblement cette image a été conçue pour légitimer le travail rédactionnel de plusieurs générations de scribes », p. 69.

yassarnāhu bi-lisānika), afin que par lui tu annonces de belles promesses aux pieux et avertisses le peuple querelleur ». En syro-araméen *pashsheq* signifie : faciliter, rendre facile, mais aussi expliquer, annoter, transposer et traduire[68]. Mais cela peut se comprendre également sans recours au syriaque. Mahomet, l'avertisseur (*naḏīr*) (du jugement dernier) est l'interprète de sélections tirées d'un lectionnaire en langue étrangère commentées/adaptées en arabe.

Dans le contexte, le verbe arabe ambigu *ǧama'a* (collecter, rassembler, réunir, savoir par cœur, etc.)[69] est mis en relation avec le mot *qur'ān*, qui n'est pas d'origine arabe, mais qui est emprunté au syriaque *qəryānā*, qui désigne un livre liturgique, en particulier un lectionnaire ; y sont consignés des extraits des Écritures, qu'on lit publiquement au cours de liturgies[70].

Les versets Q 75 (*Qiyāma*), 16-17, examinés plus haut, pourraient être une réponse de plus à l'accusation adressée à Mahomet (Q 16, 103) de se faire enseigner, ou de « collecter » des extraits des Écritures auprès d'hommes quelque peu versés dans celles-ci[71]. Bien avant Luxenberg, R. Bell avait noté à propos de Q 25, 4-5 (« Ceci n'est qu'un mensonge qu'il a inventé, un peuple l'a aidé ») :

> « It is not certain whether the verse quoted above means that he had books transcribed for him, or whether there is any truth in the charge. He may have thus got copies of some Apocryphal books, but if so he was dependent on getting some one, who perhaps happened to be in Mecca, to read them and tell him what was in them. »[72]

En vérité, comme nous l'avons vu, Mahomet (et/ou ses collaborateurs) officie dans certains passages du Coran comme un « deutéronomiste »[73] qui interprète des *logia* d'Écritures antérieures, produisant ainsi une autre Loi (mot à mot une « deuxième Loi », *deuteronomos*).

68. Ch. Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 123-124/*Syro-aramäische Lesart*, 2000, p. 98-99/2004², p. 130-131.

69. A.-L. Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002, p. 283-284 ; C. Gilliot, « Collecte ou mémorisation du Coran », *art. cit*. (n. 7).

70. Ch. Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 121/*Syro-aramäische Lesart*, 2000, p. 97/2004², p. 129. *Ǧama'a*, dans ce sens correspond au syriaque *kannesh*, qui a notamment le sens de *compilavit librum* (compiler un livre) ; Ch. Luxenberg, *ibid*.

71. Voir C. Gilliot, « Informateurs », *art. cit*. (n. 7).

72. R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londres, 1926, p. 112.

73. H. Bobzin, « The "Seal of the Prophets": Towards an understanding of Muhammad's prophethood », dans *The Qur'ān in Context*, A. Neuwirth *et al*. éd., Leyde, 2010, p. 580.

C'est du moins ce que l'on peut dire en replaçant lesdits passages du Coran dans le cadre de ce qu'on a appelé, avec raison, une herméneutique de « l'histoire du Salut »[74]. Un bel exemple en ce sens est l'étude récente de David S. Powers sur la figure du fils adoptif de Mahomet, Zayd b. al-Ḥāriṯa, en relation avec l'interprétation, controversée dans les débuts de l'islam, de l'expression « le sceau des prophètes » (l'accomplissement des prophètes ou, au contraire, le dernier des prophètes)[75]. Pour sa part, Jan Van Reeth a tenté de retracer dans le Coran des éléments qui pourraient être apparentés à la *Nouvelle Prophétie* (« hérésie des Phrygiens ») des montanistes et d'une forme du manichéisme. Dans cette hypothèse, les origines de l'islam seraient liées à une « souche montaniste »[76].

Claude GILLIOT

74. T. Nagel, « Islamische Geschichte als Heilsgeschichte? Quellen zur Geschichte des Islams und ihre geschichtswissenschaftliche Bearbeitung », *CIBEO-Beiträge* 4, 2010, p. 173-179.

75. D. S. Powers, *Muḥammad is not the father of any of your men. The making of the last prophet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009 ; voir C. Gilliot, « Miscellanea coranica I », *Arabica* 50, 2012, p. 109-133.

76. J. Van Reeth, *art. cit*. (n. 10), p. 86-105.

LISTE DES ATEURS

Mehdi Azaiez	Assistant Professor of Islamic Theology, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven
Éléonore Cellard	Doctorante à l'Inalco/EPHE
Hassan Chahdi	Doctorant EPHE CNRS ERC STG 263361
Viviane Comerro	Professeur des Universités à l'Inalco
François Déroche	Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Professeur au Collège de France
Alain George	Senior Lecturer in Islamic Art, University of Edinburgh
Claude Gilliot	Professeur émérite à l'Université de Provence
Omar Hamdan	Professeur de théologie islamique à l'Université de Tübingen
Gerald Hawting	Professeur émérite à la School of Oriental and African Studies de Londres
Jean Leclant	Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
Michael Marx	Directeur du groupe de recherche « Corpus Coranicum » à l' Académie des Sciences de Berlin-Brandebourg
Ghassan El Masri	Deutsche Forschungsgemeinschaft project Ruin to Resurrection at the Corpus Coranicum - Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
Christian Julien Robin	Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
Keith E. Small	Associate research Fellow à la School of theology de Londres

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos, par MM. François Déroche et Christian Julien Robin p. I

Allocution d'accueil, par M. Jean Leclant..... p. III

François Déroche, « La genèse de la *Geschichte des Qorâns* »..... p. 1

Christian Julien Robin, « L'Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques » . p. 27

Gerald Hawting, « Qur'ān and Sīra: the Relationship between *Sūrat al-Anfāl* and Muslim Traditional Accounts of the Battle of Badr » ..... p. 75

Keith E. Small, « Textual Transmission and Textual Variants: A Survey of Textual Variants in Early Qur'āns »..... p. 93

Mehdi Azaiez, « Les contre-discours eschatologiques dans le Coran et le traité du Sanhédrin » ..... p. 111

Ghassan El Masri, « *Min al-baʿad ilá al- āḫira*: Poetic Time and Qurʾanic Eschatology » ..... p. 129

Éléonore Cellard, « La vocalisation des manuscrits coraniques dans les premiers siècles de l'islam »..... p. 151

Hassan Chahdi, « Entre *Qirā'āt* et variantes du *Rasm* : l'exemple du fragment Marcel 18 »..... p. 177

Viviane Comerro, « Pourquoi et comment le Coran a-t-il été mis par écrit ? » ..... p. 191

Omar Hamdan, « Zur Problematik der vermeintlich vom dritten Kalifen ʿUthmān b. ʿAffān stammenden Aussage "Es befinde sich eine Art von *laḥn* im *Muṣḥaf*": Ein Beitrag zur frühen Orthographie des Korantextes »..... p. 207

Alain George, « Le palimpseste Lewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran »..... p. 219

Michael Marx, « Le Coran de ʿUthmān dans le traité de Versailles » p. 271

Claude Gilliot, « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le "lectionnaire arabe" dit Coran »..... p. 297

Liste des auteurs..... p. 315