

Claude Gilliot*

*Le Coran, production littéraire
de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète
dans le « lectionnaire arabe » de La Mecque***

Résumé. Il est traité ici de l'activité exégétique de Mahomet dans certains passages ou dans une partie du vocabulaire du lectionnaire (syriaque : *qeryânâ*) mecquois (le « Coran » mecquois). En effet Mahomet y apparaît parfois comme interprétant des passages ou des *logia* d'écritures antérieures qui elles n'étaient pas en arabe. Interpréter doit s'entendre ici dans le double sens que ce verbe a en français : traduire, ou mieux transposer, et expliquer. Cette pratique du *targum* existait avant lui chez les juifs qui traduisaient et expliquaient le texte hébreu en araméen. C'était également la pratique des Églises de langue syriaque qui disposaient du *Diatessaron* et de plusieurs lectionnaires qui contenaient des choix de texte pour l'usage liturgique.

Mots-clefs : Mahomet, lectionnaire, Coran, *qeryânâ*, *targum*, *Diatessaron*, Antiquité tardive

Abstract. *The Qur'an as a literary production of Late Antiquity, or: Muhammad as interpreter in the Meccan "Arabic lectionary"*

This paper deals with the “collections” of the Meccan Arabic lectionary (Syriac: *qeryânâ*) or Muhammad’s exegetical activity in it. In several passages of the Meccan lectionary, Muhammad appears as interpreting passages or *logia* of previous Scriptures. The verb “to interpret” should be understood here in its double signification, *i.e.* “to translate” and “to explain”. The practice of the *targum* existed before him among the Jews who explained in Aramaic (or translated into Aramaic) passages of the Hebrew Scriptures so that the believers could understand them. The same practice existed also in the Syriac Churches which had at their disposal the *Diatessaron* and several lectionaries containing chosen texts for the liturgy

Keywords: Muhammad, lectionary, Koran, *qeryânâ*, *targum*, *Diatessaron*, Late Antiquity

* Université de Provence et IREMAM.

** Cette contribution est la seconde partie d'un ensemble, v. Gilliot, 2011a. Que notre collègue, Monsieur le professeur Pierre Larcher, soit ici remercié, qui a bien voulu relire ce texte, nous évitant ainsi que s'y trouve telle coquille ou telle erreur. Celles qu'on pourrait encore y voir sont de notre fait !



Arabiam fuisse olim plurimorum hereticorum patriam, sectarumque, a vere religione declinantium saecundam matrem, non ignorabit, is qui annales ecclesiasticos, vel per transennam inspexerit, adeo ut, si haec regio ex rerum, quas gignit optimarum abundantia felix, certe propter haereticorum multitudinem, infelicissima vocetur oporteat
(UNGE Andreas, 1718: 1)¹

Le Coran en amont et le Coran avant le Coran

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 »² 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 ».

Dans des études précédentes nous avons considéré équivalentes les deux expressions « le Coran en amont » et « le Coran avant le Coran », à savoir le Coran avant le Coran dit « othmanien », réservant l'appellation « le Coran en aval » au Coran soi-disant othmanien (Gilliot, 2006: 43; 2007a: 89; 2007b: 55-6).

Il nous semble désormais que la dénomination « en amont » est plus globale et plus extensive: elle renvoie à l'ensemble des processus qui ont précédé l'établissement du codex dit othmanien: les emprunts à des traditions religieuses antérieures et leur collecte (*i.e.* « le Coran avant le Coran »), ce que l'on dénomme souvent depuis peu « intertextualité » (Gfrereis, 1999: 91-2)³, mais aussi la délivrance par Mahomet de son message comme venant de Dieu, et ce sous forme de révélations successives, puis la mémorisation et certaines formes de consignation par écrit de ce même message.

Quant à l'appellation « le Coran avant le Coran », elle est moins extensive et renvoie aux emprunts à des traditions religieuses antérieures et à leur collecte, et ce,

1 « L'Arabie fut jadis la patrie et la seconde mère de nombreux hérétiques, et de sectes qui s'étaient détournés de la vraie religion. C'est ce que n'est censé ignorer aucun de ceux qui a examiné les annales ecclésiastiques ou même n'a fait que les parcourir, à tel point que s'il est opportun que cette région soit appelée heureuse, à cause de l'abondance des biens qu'elle produisait, il ne l'est pas moins de la dire aussi malheureuse ».

2 *Innâ anzalnâhu qur'ânan 'arabiyyan*: « Nous l'avons fait descendre [le livre] en un lectionnaire arabe »; Q 12, 2.

3 Terme rarement défini dès qu'il s'agit des études coraniques, ce qui en fait, en réalité souvent, une expression pudique, par laquelle on évite de dire « emprunt », craignant de priver le Coran de son originalité, laquelle il a, de toute façon! On entend par intertextualité toutes les relations ou reminiscences, conscientes ou inconscientes, d'un texte littéraire qui renvoient à d'autres textes littéraires ou extra-littéraires (traditions orales, artistiques, etc.), et ce, par des citations, des allusions, des thèmes, des gloses ou commentaires, voire par l'ironie, la parodie, le plagiat, le genre, le style, etc.

dont la capitale du royaume était Hîra (Toral-Niehoff, 2010 ; Gilliot, 2007b : 66-76, sur les relations entre La Mecque et Hîra). 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* de Tatien (m. 170) était en usage, considéré qu'il était comme le texte normal des évangiles.

Rappelons qu'on appelle *Diatessaron* « l'Évangile à partir des quatre évangiles », « L'Harmonie des évangiles » (il y eut d'autres « Harmonie des évangiles » que celle de Tatien), ou « L'Évangile intégré », un texte probablement rédigé à l'origine en syriaque qui suppose la concordance et l'harmonie entre les quatre évangiles. Il fut pendant longtemps le seul texte des évangiles en usage dans la liturgie des églises de langue syriaque (Leclercq, 1921 ; Bolgiani, 2006 ; Van Reeth, 2004 : 155-6). Jusqu'à nos jours, plusieurs de ces églises l'utilisent durant la semaine sainte (celle qui précède le jour de Pâques).

Utilisant ces sources, y compris aussi des passages des évangiles dits apocryphes, Mahomet et ceux qui l'ont aidé auraient ainsi constitué leur propre lectionnaire (*qur'ân*, mot qui n'est pas arabe, mais qui vient du syriaque *qeryânâ*, i.e. lectionnaire), pour leurs propres besoins. Nous disons Mahomet et ceux qui l'ont aidé, car « [...] 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 » (Gilliot, 1996 : 26), et l'on a même parlé à ce propos de « communauté sectaire, proche du monophysisme syrien radical et du manichéisme, et qui attendait la parousie dans un avenir immédiat » (Van Reeth, 2006 : 73).

Les églises orientales suivaient la coutume juive de la lecture publique de l'Écriture, selon le mode du lectionnaire (*ktaba d-qeryânâ*), contenant des extraits de la Loi (*uraitha* ou *ktaba d-orayta*, livre de la Tora, ou Pentateuque)⁴, 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 apôtres (*aggrata d-shlihê*), 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 (*mêmrê*) ; on en lisait des passages après la *qeryânâ* et la *Shliha*. C'est ainsi que la *mêmrâ*, attribuée à Jacques de Serugh/Jacob de Saruq (m. 521), sur les Sept Dormants d'Ephèse 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 (Budge, 1889). On sait maintenant que l'attribution de ce dernier poème à Jacob de Saruq est insoutenable (van Donzel, 2010 : 21-2). Ces textes étaient lus à l'église, probablement comme une *turguma* (traduction et commentaire). Le Coran (mécquois), de par son appellation et de par une grande partie de son contenu, fait

4 Nous suivons l'usage orthographique répandu avant ca. 1990, plutôt que Torah, ou pire encore Thora ; cf. Elihai, 2008.

penser à un lectionnaire liturgique, et contient justement des éléments des récits qui viennent d'être évoqués (sourate 18).

Les bases de cette pratique ayant été brièvement exposées, nous pouvons revenir à notre objet, le « lectionnaire arabe ».

Ce « lectionnaire » est en arabe, « interprétant/commentant » un « lectionnaire » non arabe

Outre les réflexions de G. Lüling sur « la terminologie musulmane savante des différentes couches du Coran » (Lüling, 2003 : 12, *passim* ; v. *supra*), qui nous ont stimulé dans cette démarche, il faut mentionner une autre incitation, venant, elle, de Ch. Luxenberg : « Si *Coran* signifie vraiment *lectionnaire*, on peut supposer que le Coran s'est d'abord donné à comprendre comme n'étant rien d'autre qu'un livre liturgique comportant des textes choisis de l'*Écriture* (Ancien et Nouveau Testament, ou autres écrits judéo-chrétiens anciens) et aucunement comme un substitut de l'*Écriture* elle-même, soit une *Écriture* autonome. D'où les nombreuses allusions à l'*Écriture*, sans la connaissance de laquelle le Coran peut sembler souvent au lecteur un livre pourvu de sept sceaux » [qui en empêchent la compréhension] (Luxenberg, 2000 : 79 ; 2004 : 111 ; 2007 : 104). Enfin les fines analyses de Jan Van Reeth ont également exercé leur influence sur la progression de notre réflexion.

Si l'on ajoute à la terminologie ci-dessus évoquée et à l'orbe liturgique du Coran, le fait que ce lectionnaire mecquois, de par son genre littéraire, stylistique et liturgique, rappelle indéniablement celui des psaumes, ainsi qu'on l'a remarqué anciennement (Hirschfeld, 1878 : 15-9, 31-2, 43-7 ; 1886 : 27-33 ; 1902 : 73-8) et récemment (Neuwirth, 2008, sur Ps 104 et 126), l'on comprendra qu'on se tourne vers ce lectionnaire pour savoir ce qu'il dit de lui-même. Il est, en de très nombreux passages, dans la situation où serait le livre des Psaumes, si nous n'avions pas le Pentateuque et les livres historiques de l'Ancien Testament : 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 de ce qu'ont fait ou subi les pères et l'agir divin à leur endroit (*dhikr* et sa racine pour le Coran), etc.

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 (Hirschfeld, 1878 : 32-42 ; 1886 : 18-27), « dans la mesure où ils étaient constamment dans la bouche des juifs en tant que formules de prière » (Hirschfeld, 1878 : 31-2 ; 1886 : 27). En un certain sens, Mahomet « met la Tora et les Psaumes sur le même plan » (Hirschfeld, 1886 : 27) : « Nous avons donné à Moïse le Livre » (Q 17,1) et « et nous avons donné les Psaumes à David » (Q 17,55). Ce qu'on peut probablement mettre en relation



avec Q 26 (*Shu'arâ'*), « C'est une révélation en langue arabe claire » (traduction provisoire). Ceci se trouvait déjà dans les Psaumes des anciens (*zûbur*, plutôt que « livres »), comme l'a bien vu Sfar, 2000 : 108 ; cf. Van Reeth, 2006 : 77). On comprend très bien 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 » (Hirschfeld, 1886 : 27). 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 chronologiquement ancienne dans le Coran : « La nuit du Décret est meilleure que mille mois » (Q 97,3), rappelle : « Un jour dans tes parvis en vaut mille » (Ps 84,11) (Hirschfeld, 1886 : 27 ; cf. Q 32,5/Ps. 90,4). Ou mieux encore : « Un seul jour, pour Dieu, est comme mille ans » (Q 22,47) (Geiger, 1902 : 76).

Pour lors, commençons par l'insistance quasi obsessionnelle que met le Coran à décliner sur tous les tons ses titres d'arabité, ici à l'exemple de Q 16 (*Nahl*), 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 (*lisânu alladhî yulhidûna ilayhi a'jamiyyun wa hâdhâ lisânun 'arabiyyun mubîn*) » (trad. Kazimirski, modifiée par nous ; traduction provisoire).

La plupart des anciens exégètes musulmans considèrent cette sourate mecquoise, hormis quelques versets ; ainsi Ibn 'Abbâs (m. 69/688), 'Ikrima (m. 105/723 ; mais de ce dernier, on rapporte également qu'elle est médinoise), al-Ḥasan al-Baṣrî (m. 110/728) (Qurṭubî, X : 65⁵), al-Sha'bî (m. 103/721 ; Samarqandî, II, 227), etc., avec quelques interpolations médinoises, ainsi Ibn 'Abbâs pour les versets 126-9 qui auraient été révélés entre La Mecque et Médine, alors que Mahomet rentrait de Uḥud (Makkî b. Abî Tâlib, *Tafsîr*, VI, 3943 ; Qurṭubî, X : 201⁶). Ou encore, selon le même, les versets 95-97 sont médinois (Qurṭubî, X : 65). Pour certains, cette sourate est médinoise du début au verset 40 (*kun fa-yakûn*). On rapporte le contraire de Qatâda b. Dî'âma (m. 118/736) : elle est mecquoise du début au verset 40, mais médinoise pour le reste (Râzî, XIX : 117⁷). L'exégète et théologien mu'tazilite Abû Bakr Ibn Kaysân al-Aṣamm (m. 200/816, ou 201), considéré comme un théologien marginal par les mu'tazilites, la tenait pour entièrement médinoise⁸.

5 Selon certains, al-Ḥasan al-Baṣrî considérait que la sourate était médinoise à partir du verset 41 ; Nagel, 1995 : 103.

6 Le Père Ludovico Marracci, o.m.d. (1612-1700), qui a fait un excellent travail, savait déjà à travers le *Tafsîr al-Jalalayn* que quelques-uns tenaient les trois derniers versets de la sourate pour médinois ; *Alcorani Textus Universus*, p. 399, *Notae*, col. 1.

7 Blachère, II, 396, a une formulation ambiguë : « v. Qatâda chez Râzî », il semble suggérer que Qatâda avait une position opposée à celle donnée ici. Il écrit également que cette sourate est considérée mecquoise jusqu'au verset 29, *leg.* 39 ou 40, avec une référence à Hibat Allâh (m. 410/1109), *al-Nâsikh*, p. 207, alors que ce dernier écrit : *nazalat min awwalihâ ilâ ra'si arba'in âyatan bi-Makka*, ce qui signifie que le reste est considéré médinois, dans cette hypothèse.

8 Râzî, *ibid.* Telle est également l'opinion de 'Abd al-Razzâq al-Ṣan'ânî (m. 211/827), *Tafsîr*, II, 264 (d'après Qatâda ?).

Pour ce qui est de l'ordre chronologique, elle occupe le 70^e rang dans le classement du codex attribué à Ja'far al-Šādiq (m. 148/765) (Jeffery, 1937 : 330-1), ordre qui est repris dans l'édition du Coran dite du Caire. Voici son rang selon le classement proposé par plusieurs orientalistes⁹ : Muir (1878 : 44) : 88^e, première période médinoise ; Nöldeke (GdQ, I : 145-9) : 73^e, 3^e période mecquoise avec quelques possibles interpolations médinoises ; Grimme (II, 26-7) : 83^e, dernière période mecquoise, hormis les versets 110-124 ou 110-128, qui sont Médinois ; Hirschfeld (1902 : 114) : mecquoise du 5^e type, *i.e.* révélations descriptives, sauf « 1-114 », *leg.* 113 ; 114-128 [avec un point d'interrogation chez Hirschfeld], qui sont médinois ; Blachère (II : XV et 416) : 75^e, verset 110, interpolation.

Nous pouvons conclure que, selon la majorité des musulmans et des orientalistes, le verset que nous avons cité appartient à la [3^e? ou dernière?] période mecquoise. Ce verset fera l'objet de deux remarques.

Ce verset 103 est dans un groupe de versets (Q 16, 101-3) « chargés d'auto-référentialité » (Wild, 2006 : 148)

Le mot *lisân* 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 (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 lisânî*) » et aussi Q 28, 34 : « Mon frère Aaron a l'élocution plus facile que moi (*aḡṣaḡu minnî lisânan*, 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 ».

L'expression *lisân 'arabî* 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 (Jenssen, 2001 : 132a). 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 (*mubîn*) : « Nous l'avons fait descendre un Coran [ou : lectionnaire] arabe (*qur'ânan 'arabiyyan*) » (Q 12, 2 ; 20, 113) ; « Nous l'avons fait descendre une sentence arabe (*ḥukman 'arabiyyan*) » (Q 13, 37) (avec l'ambivalence de « sentence » en français : jugement/code décisif et propos de sagesse. Anglais : *decisive utterance* ; all. : *Rechtsprechung*) ; « un lectionnaire arabe (*qur'ânan 'arabiyyan*) » (Q 39,28 ; 41,3 ; 42,7 : 43, 3) ; « Et cela est un livre confirmant [celui de Moïse] en langue arabe (*lisânan 'arabiyyan*) » (Q 46, 12) ; « en langue arabe claire (*bi-lisânin 'arabiyyin mubîn*) » (Q 16, 103 ; 26, 195) (Gilliot et Larcher, 2003 : 113a).

9 Watt, 1970 : 207. Watt a numéroté lui-même les classifications chronologiques de Muir, Nöldeke et Grimme, en face de celle de l'éd. égyptienne du Coran ; p. 110, il a placé Q 16 dans la 3^e période. Watt, 1967 : 130 : « Seems to be partly Meccan, partly Medinan ».



Les raisons pour lesquelles le Coran insiste tant sur l'identité 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-lisâni 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, contestant ainsi une autre langue sacrée, l'hébreu (Wansbrough, 1977 : 52-3, 98), ou vraisemblablement aussi le syriaque, ou l'araméen (considéré aussi, dans une certaine mesure, comme langue sacrée ; Van Reeth, 2005), langues probables de certains des collaborateurs ou informateurs de Mahomet (Gilliot : 1998 ; 2002 : 513 ; 2005a).

Mais en revenant régulièrement sur sa langue, le Coran répond aussi aux accusations qui furent adressées à Mahomet durant la période mecquoise : Q 16 (*Nahl*), 103 : « Nous savons bien qu'ils disent : "En fait, c'est un homme qui l'instruit". La langue de celui qu'ils insinuent est barbare, alors que ceci est une langue arabe claire ». Les commentateurs expliquent *yulhidûna* (lecture coufienne : *yalhadûna*) (Ṭabarî, *Tafsîr*, XIV : 180 ; 'Umar, III : 34-5 ; Khaṭîb, IV : 689-90) par « incliner vers, avoir de l'inclination ou de l'affection pour » (Muqâtil, II : 487 ; Farrâ : II : 113). C'est la raison pour quoi, Marracci (398) traduit : « *Lingua ad quam inclinant (idest, qua loquuntur homines illi, a quibus dicunt Mahumetum doceri) est barbara* ». 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* » (Sale : 207). 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-ğ-z*. (Luxenberg, 2000 : 84-91 ; 2007 : 112-5 ; Gilliot, 2004 : 190-1).

L'opposition entre *a'jamî*, souvent compris comme barbare, étranger, et *'arabî* 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'jamiyyan*), ils auraient dit : Si, au moins, ses versets étaient clairs et distincts (*fuṣṣilat āyâtuhu*, ou : bien exposés, expliqués), mais c'est du barbare, [alors que l'auditeur est] arabe (*a'jamî wa 'arabî*) ».

L'exégète al-Suddî l'Ancien (m. 128/745) interprète *fuṣṣilat* « rendus clairs » (*buyyinat*) (Ṭabarî, *Tafsîr*, XXIV : 127). Quant au commentateur al-Tha'labî (m. 427/1035), sans citer al-Suddî, 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 (*'ajamiyya*) » (Tha'labî, VIII : 298). Longtemps avant lui, Muqâtil b. Sulaymân (m. 150/767) commentait : « 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 ? (*hallâ buyyinat bi-al-'arabiyyati ḥattâ nafqahâ wa na'lama mâ yaqûlu Muḥammad*) » (Muqâtil, III : 746).

Ces passages auto-référentiels du lectionnaire (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.

Que signifie donc *bi-lisânin 'arabiyyin mubîn* ?

La traduction habituellement donnée de *bi-lisânin 'arabiyyin mubîn* (Q 16, 103 ; 26, 195) : « en langue arabe claire » doit être examinée de près et dans le contexte dans lequel nous avons trouvé l'expression plus haut. Tout d'abord *mubîn* est le participe actif de la forme verbale causative et factitive *abâna*, que l'on comprend comme : « rendant [les choses] claires », et c'est ainsi que le comprennent al-Suddî 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 messenger que s'exprimant dans la langue de son peuple (*bi-lisâni 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 *a'jamî*, d'une part, et *'arabî* et *mubîn*, d'autre part, a été entendue par la grande majorité des exégètes comme « barbare », i.e. non arabe (*'ajamî*) et indistincte (*a'jamî*), opposé à clair/pur arabe (Wansbrough, 1977 : 98-9 ; Larcher, 2003 : 108-9 ; Gilliot et Larcher, 2003 : 114-5). Cette opposition s'est établie progressivement dans l'imaginaire religieux des exégètes, sous l'influence de l'idée du *i'jâz* (le fait que les hommes auraient été rendus incapables de produire quelque chose de semblable au Coran), 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 *qur'ân*, correspondant à la *qeryânâ* chrétienne syriaque », ainsi que l'avait bien vu G. Widengren (1907-96) : « *Muhammad's quite conscious effort to create an Arabic holy book, a Qur'ân, corresponding to the Christian Syriac Qeryânâ* » (Widengren, 1955 : 152).

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, wâḍih*) », en un mot « claire » : « Dans le Coran, il n'est aucune articulation (*ḥarf*, « articulation » est ici empruntée à la linguistique moderne) qui soit inusuelle/obscur (*gharīb*), provenant de la manière de parler ces Qoreïchites (*min lughat Quraysh*), hormis trois, car la langue (*kalâm*) des Qoreïchites est douce, coulante et distincte, alors que celle des [autres] Arabes est non raffinée (*waḥshî*), inusuelle/obscur »¹⁰. Ici, une étape supplémentaire a été franchie, mais elle l'avait été déjà

10 Abû al-'Izz al-Wâsiṭī (m. 521/1127), *al-Irshâd fî l-qirâ'ât al-'ashr*, cité par Suyûṭī, *Itqân*, chap. 37, II, p. 124 ; les trois articulations mentionnées sont : Q 17, 51 (*fa-sa-yunghidûna*), 3, 85 (*muqîtan*), et 8, 57 (*fa-sharriḍ*



bien avant, en direction de la soi-disant supériorité de la langue des Qoreïchites et la nature réputée qoreïchite de celle du Coran, ce dont nous ne traiterons pas ici (Gilliot et Larcher, 2003 : 115-21 ; Larcher, 2004, 2005, 2006 et 2008).

Le qualificatif *mubîn* 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 (*Yûsuf*), 1-2 (chronologie : 77^e pour Muir et Nöldeke ; 85^e pour Grimme ; 53^e pour l'édition cairote, hormis les versets 1-3, 7 classés médinois) (Watt, 1970 : 207 ; Aldeeb, 2008 : 15) : « Ce sont les versets/signes du livre clair/évident (*tilka âyâtul l-kitâbi l-mubîn*). Nous l'avons fait descendre un Coran [ou : lectionnaire] arabe (*innâ anzalnâhu qur'ânan 'arabiyyan*). Peut-être comprendrez-vous ! ». Comme nous l'avons vu, *mubîn* signifie « rendant [les choses] claires », en opposition avec une 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] *comprendre* » (Luxenberg, 2000 : 80-1 ; 2004 : 112 ; 2007 : 105-6 ; Van Reeth, 2006 : 77). Nous avons tenté de rendre la signification ambivalente de *mubîn* (clair/explicé) 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 *plain*¹¹ (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.

Que peuvent bien vouloir dire *fuṣṣilat* et *mufaṣṣal* ?

a. Q 41, 44 et *fuṣṣilat* ou la *crux interpretum*

Nous avons déjà rencontré un passage qu'il nous faut maintenant examiner de plus près, à savoir Q 41 (*Fuṣṣilat*), 44 : « Si nous avons fait ce Coran (la récitation ou le lectionnaire) en une langue étrangère (*qur'ânan a'jamiyyan*), ils auraient dit : Si, au moins, ses versets étaient clairs et distincts (*fuṣṣilat âyâtuhu*, ou : bien exposés, expliqués), mais c'est du barbare, [alors que l'auditeur est] arabe (*a'jamî wa 'arabî*) ».

Dans le contexte, *fuṣṣilat* ne paraît pas signifier « 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-Suddî, et aussi selon le

bi-him).

¹¹ L'anglais a emprunté *plain* au latin *planus* (plat, uni, facile, d'où clair, net), par l'intermédiaire du vieux français *plain*, qui a donné « plaine », et que l'on trouve encore dans l'adjectif « plain », dans la locution « de plain-pied » et dans le mot composé « plain-chant », etc.

choix retenu par Ṭabarî (*Tafsîr*, XXIV: 90, *ad* Q 41, 1-2), 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 *tarjama* veut dire traduire, *turjumân/tarjumân* désignant à la fois un traducteur/interprète (en français : truchement et drogman) et un exégète. C'est ainsi qu'Ibn 'Abbâs, cousin de Mahomet, a été consacré par la tradition musulmane *turjumân/tarjumân al-Qur'ân* (l'interprète du Coran ; Gilliot, 1985 : 159-67). *Tarjama* 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 ne pouvait comprendre (Van Reeth, 2006 : 76). *Faṣṣala* a le sens du syro-araméen *prâsh/parresh*, interpréter, expliquer, et ce verbe arabe est un synonyme de *bayyana* (Luxenberg, 2000 : 85 ; 2004 : 117 ; 2007 : 110).

Toutefois *fuṣṣilat* est compris, en général, par les exégètes en opposition avec *uḥkimat*, en Q 11 (*Hûd*), 1, un verset dont la variété des traductions témoigne non seulement de l'embarras des traducteurs, mais aussi des exégètes musulmans : « A book whose verses are set clear, and then distinguished from One All-wise, All-aware » (Arberry) (*kitâbun uḥkimat âyâtuhu, thumma fuṣṣilat min ladun ḥakîmin khabîrin*), « 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. Horowitz (1926 : 75, n. 2), bien embarrassé, lui aussi, rend par : « ses versets sont bien agencés, et en cela chacun d'entre eux est bien travaillé » (*seine Verse sind fest zusammengefügt und dabei jeder einzelne wohl durchgearbeitet*).

Mais laissons pour lors cette *crux interpretum* à laquelle nous reviendrons, pour rejoindre Aïcha dans la « caravane de la Tradition », espérant ne pas parvenir à un mirage merveilleux, mais décevant, et ne pas être témoin d'un nouveau scandale de la « calomnie » (*ifk*) !

b. Aïcha et le « secret » du *muḥfaṣṣal* ?

La compréhension de *uḥkimat/muḥkam* versus *fuṣṣilat/muḥfaṣṣal*, qui correspond à l'interprétation des exégètes ne semble pas convenir au contexte de la prédication mecquoise. Dans une tradition transmise par Yûsuf b. Mâhak al-Fârisî al-Makkî (m. 103/721, 110, voire en 114 ; Mizzi, XX : 501-3 n° 7744), qui la tenait de Aïcha, et qu'avait déjà citée T. Andrae (1912 : 18), suivi par G. Lüling (1974 : 62 et n. 56 ; 2003 : 69 et n. 69 ; Gilliot, 2005b : 20-1), Aïcha déclare : « Ce qui descendit en premier de lui [du Coran] fut une sourate d'*al-muḥfaṣṣal* dans laquelle étaient mentionnés le paradis et l'enfer (*innamâ nazala awwalu mâ nazala minhu sûratun min al-muḥfaṣṣali fihâ dhikru l-jannati wa l-nâr*) » (Bukhârî, *Ṣaḥîḥ*, 46, *Faḍâ'il al-Qur'ân*, 6, III : 395/trad. Houdas, III : 526/Ibn Ḥajar, *Fath*, IX : 38-9, *ad* n° 4993).

Cette tradition, à n'en pas douter, fait problème à ceux des exégètes pour qui la première révélation fut la sourate 96 (*'Alaq/Iqra'*), dans laquelle il n'est fait mention ni du paradis ni de l'enfer. C'est la raison pour laquelle Ibn Ḥajar



(*Faṭḥ*, IX : 40, l. 18-21) entend *awwalu mâ nazala* : « Parmi les premières choses révélées.... », et exprime l'hypothèse que ce puisse être Q 74 (*Mudaththir*), à la fin de laquelle le paradis et l'enfer sont mentionnés, ajoutant que cette partie de ladite sourate fut révélée « avant le reste de la sourate *Iqra'* (96, *i.e.* avant les versets 1-5 ou plus) » !

Dès 1912, T. Andrae avait attiré l'attention sur le fait que les sourates 96 et 74, avec leur mise en scène d'appel prophétique, n'étaient pas les premières sourates, mais que, selon une ancienne tradition bien établie, les premières révélations étaient des commentaires des Écritures ou tradition religieuses antérieures (Andrae, 1912; Lüling, 1981 : 98).

Les grandes divergences des exégètes sur le sens que l'on doit donner à *al-mufaṣṣal* appliqué au Coran sont bien connues (Gilliot, 2009a : 104-6). Cependant la tradition de Aïcha est un indice pour une possible interprétation d'*al-mufaṣṣal* et de *fuṣṣilat* que les exégètes et théologiens ne pouvaient plus avoir : elle leur était devenue 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-delà¹². Paul Casanova (1911-24 : 46-53; Van Reeth, 2006 : 71) a bien montré qu'au début de sa mission, et probablement un peu plus tard encore, Mahomet se considérait *nabî al-malḥama* (Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, I : 105, selon Abû Mûsâ al-Ash'arî; Maqrîzî, *Imtâ'*, II : 143-4; Ibn al-Athîr, *Nihâya*, IV : 240), *rasûl al-malḥama* (Ibn Sa'd, *ibid.*, selon Mujâhid b. Jabr) ou *nabî al-malâḥim* (Maqrîzî, I : 5; II : 146), c'est-à-dire « le prophète de la fin du monde ».

À ces qualifications l'on pourrait ajouter le « rassembleur » (*al-ḥâshir*), avec l'explication de Jubayr b. Muṭ'im al-Nawfalî (m. 58/677; Mizzî, III : 332-4, n° 882) donnée à 'Abd al-Malik b. Marwân : Mahomet a été appelé ainsi : « Parce qu'il a été envoyé avec l'Heure, en tant qu'avertisseur pour vous (*nadhîrun lakum*), face à un grand tourment imminent » (*bayna yaday 'adhâbin shadîd*) » (Maqrîzî, II : 144¹³). Cette thèse de Casanova concorde avec la tradition de Aïcha.

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 syriaque *mashlemânûtâ* (Van Reeth, 2006 : 80). *Faṣṣala*, dans ce contexte est à mettre en relation avec le *kitâb mubîn* (Q 5, 15; 41, 1) ou le *qur'ân mubîn* (Q 15, 1), qualificatif du lectionnaire arabe : le livre qui traduit, qui est une transposition, une adaptation, qui explique (Van Reeth, *ibid.*; Lüling, 2003 : 13, 69, 111 : commentaire ou glose).

12 Bell (1926 : 69-70) au contraire, déclare : « Too exclusive attention has of late been paid to his proclamation of the approaching judgement » (69). Il insiste plus sur « the idea of gratitude to God, the power and bounty the Creator, in the first predications », 74 *sqq.*

13 *Al-ḥâshir* est aussi un collecteur de butin. Dans un sens plus tardif *al-ḥushsâr* sont des percepteurs de dîmes et de capitations (*'ummâl al-'ushûr wa l-jizya*); Zabîdî, *Tâj*, XI, p. 23b; Lane, *An Arabic-English lexicon*, I, p. 575a.

c. Qu'est ce donc qu'*al-mufaṣṣal*: *al-ʿarabî*?

Aïcha nous a quittés, mais nous restons quant à nous dans la « caravane de la Tradition ». En effet, dans une tradition « lâche » (*mursal*) que nous n'avons trouvée jusqu'ici que dans l'introduction du commentaire de Ṭabarî (m. 310/923) (*Tafsîr*, I: 100, n° 127), il y a une glose de l'un des transmetteurs sur *al-mufaṣṣal* qui est ici d'importance : Ya'qûb b. Ibrâhîm (m. 252/866 ; Gilliot, 1990 : 28)/Ibn 'Ulayya (Gilliot, *ibid.*)/('an) Khâlid al-Ḥadhdhâ' (m. 141/758 ; Dhahabî, *Siyar*, VI: 190-2)/('an) Abû Qilâba (m. 107/725 ou 106 ; Dhahabî, *Siyar*, IV : 468-75) : 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 ¹⁴ ». À la suite de cette tradition, Khâlid al-Ḥadhdhâ' fait une courte intervention sur *al-mufaṣṣal* qui n'est pas sans importance : « Ils avaient coutume d'appeler *al-mufaṣṣal* : *al-ʿarabî*. L'un d'eux a dit qu'il n'y a pas de prosternation dans *al-ʿarabî* (*kânû yusammûna al-mufaṣṣala* : *al-ʿarabiyya* (avec *faṭḥa*, et non *tâ'* *marbûṭa*). *Qâlâ ba'duhum* : *laysa fî l-ʿarabiyyi sajdâ*) ». Cette tradition et la glose de Khâlid al-Ḥadhdhâ' requièrent quelques explications.

(1) Les sept longues (sourates), les redoublées, les « centenaires », et *al-mufaṣṣal* dans la compréhension musulmane traditionnelle (Gilliot, 2009a : 104-6, pour plus de références sur *al-mufaṣṣal*).

Les sept longues (sourates) (*al-sab' al-ṭuwal*, ou *al-ṭiwâl*, également désignation des Sept Poèmes, *al-Mu'allaqât* : *al-sa'b al-ṭiwâl* !) sont : 2 (*Baqara*), 3 (*Âl 'Imrân*), 4 (*Nisâ'*), 5 (*Mâ'ida*), 6 (*An'âm*), 7 (*A'râf*), 10 (*Yûnus*) (Ṭabarî, *Tafsîr*, I: 101-2 ; Sakhâwî, *Jamâl al-qurrâ'*, I: 34 ; Suyûṭî, chap. 18, I: 220). Mais dans d'autres versions, 10 est remplacée par 9 (*Barâ'a/Tawba*), parce qu'Othman, dit-on, a considéré 8 (*Anfâl*) et 9 (*Barâ'a*), qui ne sont pas séparées par la *basmala* (ce pour quoi elles sont appelées *al-qarînatân*, « les deux compagnes »), une seule et même sourate (Ṭabarî, *Tafsîr*, I: 102, n° 131, d'après Ibn 'Abbâs ; Sakhâwî, *ibid.*).

Les « centenaires ¹⁵ » (*al-mi'ûn*) sont les sourates qui ont plus ou moins cent versets (Ṭabarî, *Tafsîr*, I: 103 ; Sakhâwî, I: 35) ; ou encore celles qui suivent les sept longues et qui comptent quelque cents versets (Suyûṭî, I: 220).

Les sourates (ou versets) « répétées » (*al-mathânî* ¹⁶) sont celles qui répètent les centenaires et les suivent : les centenaires sont les premières (formulations), et les

14 « Discret », ici dans l'acception mathématique, médicale et linguistique du terme : composé d'éléments séparés. Cette même tradition, sans la glose qui suit, est consignée également par Ṭabarî, dans la transmission (ici jugée saine, de par la chaîne de garants où figure Abû Dâwûd al-Tayâlisî) de Wâthila b. al-Asqa', *ibid.*, n° 126 ; Tayâlisî, *Musnad*, p 136, n° 1012 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, p. 107/XIII, p. 222, n° 16919 ; Ṭabarânî, *Mk.*, XXII, p. 76, n° 187.

15 « Centenaire » est employé ici dans le sens originel du latin *centenarius* (au nombre de cent, qui compte cent, e.g. grex *centenarius*, troupeau de cent têtes) et non dans le sens usuel en français qui désigne une personne ayant atteint cent ans.

16 Sur le sens de *mathânî* en Q 15 (*Hijr*), 87, et appliqué à la première sourate, v. *GdQ*, I, p. 114-6.



répétées sont des répétitions (de celles qui les précèdent). On a dit qu'elles ont été ainsi nommées parce qu'elles répètent les paraboles, les formulations et les avertissements (*al-amthâl wa l-khabar wa l-'ibar*), etc. (Ṭabarî, *Tafsîr*, I: 103; Fîrûzâbâdî, *Başâ'ir*, II: 345-6, avec liste des sourates). Ces explications fantaisistes montrent au moins une chose: les exégètes ignorent ce qu'*al-mathânî* veut dire (il s'agit probablement d'un terme emprunté à l'araméen ou au judéo-araméen, selon Nöldeke; Jeffery, 1938: 257-8; *GdQ*, I: 114-5). Cela dit, nous n'entrerons pas ici dans les détails, car ce qui nous occupe est d'abord *al-mufaṣṣal*.

Pour ce qui est d'*al-mufaṣṣal*, considéré une partie du Coran, tous les savants musulmans s'accordent à dire qu'il se termine à la fin du Coran, mais ils divergent sur son début, lequel peut être: 1. *al-Ṣaffât* (37); 2. *al-Jâthiya* (45); 3. *al-Qitâl* (i.e. *Muḥammad*, 47); 4. *al-Faṭḥ* (48); 5. *al-Ḥujurât* (49); 6. *Qâf* (50); 7. *al-Ṣaff* (61); 8. *Tabâraka* (i.e. *al-Mulk*, 67); 9. *Sabbîḥ* (87¹⁷); 10. *al-Ḍuḥâ* (93¹⁸). Ibn Abî al-Ṣayf al-Yamanî¹⁹ se décide pour 1, 7 and 8; al-Dizmârî²⁰, dans son commentaire d'*al-Tanbîh* (de Abû Ishâq al-Shîrâzî) pour 1 et 8; al-Marwazî²¹, dans son commentaire (lequel?), pour 9; al-Khaṭṭâbî (m. 388/998) et al-Mâwardî (m. 450/1058) pour 10. Al-Nawawî (m. 676/1277) ne donne que 3, 5 et 6. Pour Ibn Ḥajar (m. 852/1449), 5 (49, *Ḥujurât*) est ce que l'on doit préférer (*al-râjiḥ*)²². Certains, tels Muḥibb al-Dîn al-Ṭabarî (m. 694/1295), considèrent qu'*al-mufaṣṣal* est l'ensemble du Coran, une opinion qui est anormale (*shâdh*) aux yeux d'Ibn Ḥajar.

Les explications que donnent les exégètes sur le sens de *mufaṣṣal* sont tout aussi fantaisistes que celles produites sur *al-mathânî*: « Il est appelé ainsi à cause du grand nombre des sections (*fuṣûl*) selon lesquelles ses sourates sont séparées par la *basmala* (Ṭabarî, *Tafsîr*, I: 101; Suyûtî, I: 121), ou par le *takbîr*. (Sakhâwî, I, 35). Ou encore: « À cause de la brièveté de ses sourates » (Nawawî, VI: 106-7). « À cause du petit nombre de versets contenus dans ses sourates » (Zabîdî, *Tâj*, XXX; 168). « À cause du petit nombre de versets abrogés qu'il contient, ce pour quoi on l'a appelé (aussi) "ce qui est fermement établi" (*al-muḥkam*) » (Suyûtî, *ibid.*). Pour comprendre cette dernière explication, à savoir l'équivalence *mufaṣṣal/muḥkam* en relation avec l'abrogation, il faut se souvenir qu'en arabe *mufaṣṣal* peut signifier « fait sur mesure », donc, en l'occurrence, « sans retouche » sans abrogation, ou du moins avec peu d'abrogation.

(2) Venons-en enfin à la glose de Khâlid al-Ḥadhdhâ': « Ils avaient coutume

17 Qui a la faveur d'Ibn al-Firkâh, selon Sakhâwî, *Jamâl al-qurrâ'*, I, p. 195, l. 1. C'est probablement Burhân al-Dîn Abû Ibrâhîm b. 'Abd al-Raḥmân b. Ibr. al-Fazârî al-Miṣrî al-Dimashqî, m. 7 jumâdâ I 628/13 mars 1231; Kaḥḥâla, I, p. 43-4.

18 Ibn Ḥajar, *Faṭḥ*, II, p. 249, l. 24-5 (*ad* Bukhârî, 10, *Adhân*, 99, *ḥadîth* n° 765, p. 247 de Ibn Ḥajar; Bukhârî, éd. Krehl, I, p. 197, l. 6-8); cf. Suyûtî, *Itqân*, I, p. 121.

19 Muḥammad b. Ismâ'îl al-Zabîdî al-Makkî, m. 609/1212; Kaḥḥâla, IX, p. 57.

20 Kamâl al-Dîn Abû l-'Abbâs Aḥmad b. Kashâsib b. 'Alî al-Dizmârî al-Shâfi'î al-Ṣûfî, m. 17 rabî' II 643/11 septembre 1245; Subkî, *Ṭabaqât*, VIII, p. 30, n° 1054; Kaḥḥâla, II, p. 53a.

21 Peut-être Abû Ishâq Ibrâhîm b. Aḥmad (m. 340/901), dans son commentaire d'al-Muzanî, al-Mukhtaṣar; Kaḥḥâla, I, p. 3-4.

22 Ibn Ḥajar, *Faṭḥ*, II, p. 249 (*ad* Bukhârî, 10, *Adhân*, 99, *ḥadîth* n° 765); cf. Zabîdî, *Tâj*, XXX, p. 167-8, repris d'Ibn Ḥajar et de Suyûtî, avec des ajouts.

d'appeler *al-mufaṣṣal*: *al-ʿarabī*. L'un d'eux a dit qu'il n'y a pas de prosternation dans *al-ʿarabī* (*kānū yusammūna al-mufaṣṣala: al-ʿarabiyya* [sans *tāʾ marbāʿa*, avec une simple *fatha*]. *Qālā baʿduhum: laysa fī l-ʿarabiyyi sajda*) ».

Il faut rappeler que les Arabes connaissaient la pratique de la prosternation qui était répandue dans les régions autour de l'Arabie, et parmi les chrétiens et les juifs (Tottoli, 1998 : 5-17). Quand l'islam vint, de tous les rites musulmans, ce fut la prière rituelle qui rencontra la plus grande opposition (Goldziher, 1889-90, I : 33, 33-9). La raison en était le profond dégoût des Arabes pour la prosternation elle-même, considérée une pratique étrangère et humiliante pour leur honneur (Tottoli, 1998 : 17 ; Kister, 1979 : 3-6).

Le nombre des prosternations rituelles dans le Coran, selon la littérature du *ḥadīth*, varie entre quatre et quinze ; ces nombres excluent toutes les prosternations du *mufaṣṣal*. Mais il y a aussi d'autres traditions qui prescrivent la prosternation pour des versets du *mufaṣṣal* : douze ou quatorze, voire, seize (Tottoli, 1997 ; 376-8). On trouve une tentative d'harmoniser les déclarations contradictoires sur la prosternation dans le *mufaṣṣal*, entre autres, dans la tradition suivante, dont la chaîne de garants est entièrement bassorienne, transmise justement par Abū Qilāba (m. 107/725)/*ʿan* Maṭar al-Warrāq (m. 129, ou avant 125²³)/Ikrima/Ibn ʿAbbās : « Le Prophète ne s'est jamais prosterné à la récitation du *mufaṣṣal* depuis qu'il est parti pour Médine (*lam yaṣjud fī shayʿin mina l-mufaṣṣali mundhu taḥawwala ilā al-Madīna*²⁴ »). Ceux qui considèrent cette tradition fiable pensent qu'elle abroge les traditions dans lesquelles Mahomet apparaît se prosternant à la récitation d'une sourate ou d'un verset du *mufaṣṣal*, comme dans la tradition suivante, selon Ibn Masʿūd (ou Abū Hurayra) : « La première sourate dans laquelle la prosternation (*sajda*) a été révélée est *wa l-najm* (*Najm*, 53) : le Prophète la récita à La Mecque et il se prosterna (*fa-sajada*)²⁵ ».

Nous pouvons dire que « L'un d'eux a dit qu'il n'y a pas de prosternation dans *al-ʿarabī* » mentionné dans la glose du bassorien Khâlid al-Ḥadhdhâ suivait la tradition (citée plus haut) du gouverneur de Bassora Ibn ʿAbbās !

(3) Revenons au cœur de notre sujet, après ces longues mais nécessaires explications. En effet dans la tradition de Abū Qilāba transmise par Khâlid al-Ḥadhdhâ, les trois Écritures antérieures au Coran qui y sont mentionnées sont celles qui figurent dans ce dernier (*al-Tawrât*, *al-Zabûr*, *al-Injîl*) ; quant à la « faveur » faite à Mahomet, c'est *al-mufaṣṣal*. Or ce *mufaṣṣal*, selon Khâlid, était appelé par certains « l'Arabe/arabe » : « Il n'y a pas de prosternation dans le [livre] arabe ».

Aucune des Écritures mentionnées n'était « arabe ». Le Pentateuque et les Psaumes sont en hébreu, mais étaient expliqués/interprétés/traduits (*mufaṣṣar*/

23 Maṭar b. Ṭahmân al-Warrâq Abū Rajâʾ al-Khurāsânî al-Baṣrî ; Mizzi, *Tahdhīb*, XVIII, p. 136-7, no. 6586 ; Ibn ʿAdî, *al-Kâmil li-l-duʿafâ*, VIII, p. 134, n° 882.

24 Ibn Shâhîn, *al-Nâsikh wa l-mansûkh fī l-ḥadīth*, p. 240, n° 238 ; Ibn Khuzayma, *Ṣaḥīḥ*, I, p. 280-1 ; Nawawî, *Sharḥ*, V, p. 76-7 : ad Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 8 (Masâjid), 20 (Sujūd al-tilâwa), I, p. 405-7.

25 Ibn Shâhîn, *Nâsikh*, p. 239, n° 236, ou n° 237, selon to Abū Hurayra.



mufaṣṣal) dans des targums en araméen. L'Évangile (au singulier) était en syriaque, c'était le *Diatessaron* de Tatien, mais il existait aussi d'autres « Harmonies des évangiles » que celle de Tatien. Mahomet, aidé par de ses collaborateurs ou « informateurs », 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-ʿarabî* de La Mecque dont la glose de Khâlid al-Khadhdhâ' pourrait avoir conservé la « mémoire culturelle » (expression d'Assmann, 1999 et 2000), malgré le « filtrage » et la censure des « scribes » musulmans soucieux d'établir l'origine purement divine de l'ensemble du Coran.

Les collectes du lectionnaire arabe (*qurʾân*) 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 Watt (1970 : 136-7) :

« The frequent phrase 'this Qurʾân' must often mean not a single passage but a collection of passages, and thus seems to imply the existence of other Qurʾâns. Similarly the phrase 'an Arabic Qurʾân' seems to imply that there may be Qurʾâns in other languages. (The phrases occur in proximity in 39.27/8f.)²⁶. When it is further remembered that the verb *qaraʾa* is probably not an original Arabic root, and that the noun *qurʾân* almost certainly came into Arabic to represent the Syriac *qeryânâ*, meaning the scriptural reading or lesson in church, the way is opened to the solution of the problem. The purpose of an Arabic Qurʾân 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 Qurʾân itself that it was thus used liturgically [17.78/80 ; 73.20] ».

Ainsi dans Q 73 (*Muzammil*), 20 : « Ton Seigneur sait bien que tu restes en prière, tantôt environ les deux tiers de la nuit (*annaka taqûmu adnâ thuluthayî al-layli*), tantôt jusqu'à la moitié, et tantôt jusqu'à un tiers ». La pratique des vigiles chez les ermites, anachorètes et moines chrétiens est bien connue. Elle est même connue en français sous le nom de « lever de nuit » (qui est, par ailleurs, une bonne traduction pour *qiyâm al-layl* !), et ce pour l'office religieux des matines (*ad matutinum*, à matines) dans les monastères et couvents catholiques, et le correspondant dans les Églises orientales, notamment syriaques, coptes, byzantines, grecques, russes, etc.

Que le Coran, surtout celui de La Mecque, est un livre liturgique, est une chose reçue par les chercheurs ; cela a notamment été mis en valeur par plusieurs études récentes de A. Neuwirth (1996, traduit en français, 2000 ; 2008). On a, de plus, attiré l'attention sur une forme spéciale de dépendance par rapport à des traditions

²⁶ Q 39 (*Zumar*) : 27-8 : « Nous avons proposé aux hommes toute sorte de paraboles dans ce Coran (*fî hâdhâ l-qurʾânî*), afin qu'ils réfléchissent. C'est un livre que nous t'avons donné en arabe ; il est exempt de détours (*qurʾânan ʿarabiyyan ghayra dhî ʿiwajîn*).

et des pratiques antérieures : « [...] cela suggère que la liturgie, et particulièrement la poésie liturgique, la liturgie chrétienne qui inclue la juive, a stimulé Mahomet et exercé une influence sur lui » (Gräf, 1962 : 396/1975 : 188 ; cf. Lüling, 2003, *passim* ; Bowman, 1983 : 32-4).

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 » du livre (ce que serait soi-disant *umm al-kitâb* ; cf. les interprétations de *lawḥ mahfûẓ*). Pour J. Van Reeth (2006 : 75) : « Le livre révélé que l'on faisait réciter dans la communauté de Muḥammad n'était donc rien d'autre que la Bible syriaque, la Peshittâ ». Ce serait cela la « Mère du Livre ». Ou encore : « Visiblement cette image a été conçue pour légitimer le travail rédactionnel de plusieurs générations de scribes » (69). De cela, le Coran semble garder la mémoire culturelle dans le passage suivant : Q 75 (*Qiyâma*) : 16-7 : « 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 'alaynâ jam'ahu wa qur'ânahu, fa-idhâ qara'nâhu fa-ttabi' qur'ânahu, thumma inna 'alaynâ bayânahu*) ». En vérité, on ne sait trop combien d'actants sont en scène dans ce court passage, non plus auquel d'entre eux l'on peut attribuer les divers actes !

Bayânuhu, comme *mubîn*, *fusṣilat*, *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-innamâ yassarnâhu bi-lisânika*), 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 (Luxenberg, 2000 : 98 ; 2004 : 130-1 ; 2007 : 123-4). Mais cela peut se comprendre également sans recours au syriaque. Mahomet, l'avertisseur (*nadhîr*) (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 *jama'a* : collecter, rassembler, réunir, savoir par cœur, etc. (Gilliot, 2009a, présenté, en fait, à Jérusalem, dès 2000, et communiqué, dès cette date, à un petit nombre de collègues, avant publication ! ; de Prémare, 2002 : 283-4) est mis en relation avec un lectionnaire non arabe, peut-être syriaque, *qeryânâ* (à quoi est emprunté *qur'ân*), qui désigne un livre liturgique, en particulier un lectionnaire, dans lequel sont consignés des extraits des Écritures, qu'on lit publiquement au cours de liturgies. *Jama'a*, dans ce sens, correspond au syriaque *kannesh*, qui a notamment le sens de *compilavit librum* (compiler un livre) (Luxenberg, 2000 : 97 ; 2004 : 129 ; 2007 : 121).

Les versets de Q 75 (*Qiyâma*), 16-7, examinés plus haut, pourraient être une réponse de plus à l'accusation adressée à Mahomet (Q 16, 103) de se faire ensei-



gner, ou de « collecter » des extraits des Écritures auprès d'hommes quelque peu versés dans celles-ci (Gilliot : 1998, 2002, 2005a). Dès 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 books²⁷ 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 someone, who perhaps happened to be in Mecca, to read them and tell him what was in them » (Bell, 1926: 112).

Conclusion

Il a été peu traité ici des matériaux eux-mêmes qui font du Coran une production de l'Antiquité tardive (emprunts au judaïsme, au christianisme, au judéo-christianisme, au manichéisme, au gnosticisme, au *Diatessaron*, aux évangiles apocryphes, etc.), car cela nous l'avons fait dans plusieurs autres contributions, et d'autres nous ont précédé dans cette voie.

Ce qui a retenu notre attention a été essentiellement un aspect de la terminologie coranique mecquoise, celui de « l'interprétation ». L'une des caractéristiques du Coran, son aspect auto-référentiel, ici uniquement dans la période mecquoise, nous a permis de voir ce qu'il dit de lui-même, notamment son insistance sur son arabité. Dans les retours qu'il fait sur lui-même et dans la riposte qu'il donne à ses adversaires, il nous livre des éléments de sa préhistoire, celle d'un « Coran avant le Coran », ou d'un « lectionnaire » avant le « lectionnaire arabe » de quoi participent des pans entiers du Coran mecquois.

Procédant au réexamen de « la terminologie musulmane savante des différentes couches du Coran » (G. Lüling), nous avons constaté, nous semble-t-il, que l'activité exégétique²⁸ de Mahomet se dégage de cette terminologie. Ce dernier apparaît, dans la période mecquoise, comme un « interprète », un « herméneute », entre autres. Mais interprète doit s'entendre aussi, en l'espèce de : l'explication, de l'adaptation (all. *Übertragung*, qui signifie à la fois transposition/adaptation et traduction), de la transposition, voire de la « traduction ».

La tradition de Aïcha et la glose de Khâlid al-Ḥadhdhâ' sur la tradition de Abû Qilâba n'ont fait que renforcer les résultats de l'examen d'une partie de la terminologie coranique. Celle-ci s'inscrit dans le contexte de l'Antiquité tardive, notamment dans la tradition des Église syriaques avec leur pratique des divers lectionnaires ou extraits des Écritures ou des Pères, et donc de l'interprétation, et ce dans un usage liturgique.

Vous avez dit *targum* et *tarjumân/turjumân* ! Iriez-vous jusqu'à dire drogman

27 Pour A. Sprenger, Mahomet avait un livre sur *asâfir al-awwalîn* (légendes des anciens). Pour nous, cela pourrait être « livres des anciens », de *saṭara*, tracer, écrire.

28 Van Reeth, « Scribes », p. 73, parle du « rôle d'exégète, de "poète" » de Mahomet dans la communauté.

ou truchement ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I. Sources

- ‘Abd al-Razzâq b. Hammâm al-Şan‘ânî, *Tafsîr*, 3 vols., éd. Maḥmûd M. ‘Abduh, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-‘ilmiyya, 1419/1999.
- Abû l-Layth al-Samarqandî, v. Samarqandî
- Al-Bukharî, *al-Jâmi‘ al-ṣaḥîḥ* [*Recueil des traditions mahométanes*], 4 vols., éd. L. Krehl et Th. W. Juynboll, Leiden, E.J. Brill, 1862-1908/el-Bokhârî, *Les Traditions islamiques*, 4 vols., trad. O. Houdas and W. Marçais, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient. Maisonneuve, 1903-14, réimpr. 1977.
- Coran : *The Koran*; commonly called the Alcoran of Mohammed, translated from the original Arabic by George SALE, A new edition, in one vol., London, Orlando Hodgson, s.d. (ca. 1840) (2 vols., 1734¹), IX+143+472 p.
- Coran : v. BLACHÈRE
- Al-Dhahabî, *Siyar a‘lâm al-nubalâ’*, 25 vols., éd. Shu‘ayb al-Arna‘ût, *et al.*, Beyrouth, Mu‘assasat al-Risâla, 1981-8.
- Fakhr al-Dîn al-Râzî, v. Râzî
- Al-Farrâ’, *Ma‘ânî l-Qur‘ân*, 3 vols., ed. M. ‘Alî al-Najjâr *et al.*, Le Caire, al-Dâr al-Miṣriyya li-l-nashr, puis al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitâb 1955-73.
- Fath*, v. Ibn Hajar al-‘Asqalânî
- Al-Fîrûzâbâdî, *Baṣâ’ir dhawî l-tamyîz fî laṭâ’if al-Kitâb al-‘azîz*, 6 vols., éd. M.‘A. al-Najjâr et ‘Abd al-‘Alîm al-Taḥâwî, Le Caire, 1963-73, réimpr. Beyrouth, al-Maktabat al-‘islâmiyya, s. d.
- Hibat Allâh Ibn Salâma al-Baghdâdî, *al-Nâsikh wa al-mansûkh*, en marge d’al-Wâhidî, *Asbâb al-nuzûl*, le Caire, 1316/1895, 348+5 p.
- Ibn ‘Adî, *al-Kâmil li-l-ḍu‘afâ’*, 9 vols., éd. ‘Â.A. ‘Abd al-Mawjûd et ‘A.M. Mu‘awwaḍ, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-‘ilmiyya, 1418/1997.
- Ibn al-Athîr, Majd al-Dîn, *al-Nihâya fî gharîb al-ḥadîth*, 5 vols., éd. Ṭ.A. al-Zâwî et M. al-Ṭinâhî, Le Caire, al-Maktaba al-islâmiyya, 1963-6.
- Ibn Hajar al-‘Asqalânî, *Fath al-bârî bi-sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, 13 vols.+*Muqaddima*, éd. ‘A.‘A. Bâz, numérotation des chapitres et des ḥadîth-s par M.F. ‘Abd al-Bâqî, sous la direction de Muḥibb al-Dîn Khaṭîb, Le Caire, 1390/1970, réimpr Beyrouth, Dâr al-Ma‘rifa, s.d.
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6 vols., éd. M. al-Zuhrî al-Ghamrâwî, Le Caire, al-Maymaniyya, 1313/1895, réimpr. Beyrouth, al-Maktab al-islâmî, 1978/20 vols., éd. Shâkir, *et al.*, Le Caire, Dâr al-Ḥadîth, 1416/1995.
- Ibn Khuzayma, Abû Bakr M., *al-Ṣaḥîḥ*, 4 vols., éd. M. Muṣṭ. al-A‘zamî, Beyrouth et Damas, al-Maktab al-islâmî, 1390-9/1970-9.
- Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqât al-kubrâ*, 9 vols., Beyrouth, Dâr Ṣâdir, 1957-9.
- Ibn Salâma, v. Hibat Allâh
- Ibn Shâhîn, Abû Ḥaṣṣ ‘Umar b. Aḥmad, *al-Nâsikh wa al-mansûkh fî al-ḥadîth*, éd.



- M. Ibr. al-Ḥifnâwî, Mansoura, Dâr al-Wafâ', 1416/1995, 490 p.
- Kaḥḥâla, 'Umar Riḍâ, *Mu'jam al-mu'allifîn*, I-XV en 8, Beyrouth, al-Muthannâ/ Dâr Iḥyâ' al-turâth al-'arabî, s.d. (réimpr. de l'éd. de Damas, 1957-61).
- Al-Khaṭîb, 'Abd al-Latîf, (collecté par), *Mu'jam al-Qirâ'ât al-qur'âniyya*, 11 vols., Damas, Dâr Sa'd al-Dîn, 1422/2002.
- Makkî b. Abî Ṭâlib al-Qaysî, [*Tafsîr*] *al-Hidâya ilâ bulûgh al-nihâya*, 13 vols., éd. sous la direction de al-Shâhid al-Bushîkhî, Sharjah (al-Shâriqa), 1429/2008, 9112 p.
- Al-Maqrîzî, *Imtâ' al-asmâ' bi-mâ li-rasûl Allâh min al-abnâ' wa al-amwâl wa al-ḥafada wa al-matâ'*, 15 vols., éd. M. 'Abd al-Ḥamîd al-Namîsî, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1420/1999.
- Al-Mizzî, *Tahdhîb al-kamâl fî asmâ' al-rijâl*, 23 vols., éd. A. 'A. 'Abîd et Ḥ.A. Âḡhâ, révisée by S. Zakkâr, Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1414/1994.
- Muqâtil b. Sulaymân, *Tafsîr*, 5 vols., éd. 'Al. Maḥmûd Shihâta, Le Caire, al-Hay'a al-miṣriyya al-'âmma li-l-kitâb 1980-9.
- Al-Nawawî, *Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim*, 18 vols. in 9, Le Caire, 1349/1929, réimpr. Beyrouth, Dâr al-Fikr, s.d.
- Al-Qurṭubî, [*Tafsîr*] *al-Jâmi' li-aḥkâm al-Qur'ân*, 20 vols., éd. A. 'Abd al-'Alîm al-Bardûnî, et al., Le Caire, 1952-67.
- Al-Râzî, Fakhr al-Dîn, [*Tafsîr*] *Mafâtîḥ al-ghayb*, 32 vols., éd. M. Muḥyî al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd, 'A. I. al-Ṣâwî, et al., Le Caire, Maṭba'at 'Abd al-Raḥmân Muḥammad, 1933-62.
- Al-Sakhâwî, 'Alam al-Dîn, *Jamâl al-qurrâ' wa kamâl al-iqrâ'*, 2 vols., éd. 'A.Ḥ. al-Bawwâb, La Mecque, 1408/1987, Maktabat al-Turâth, 1408/1987, 14+740 p.
- Al-Samarqandî, Abû l-Layth, [*Tafsîr*] *Baḥr al-'ulûm*, 3 vols., éd. 'A. M. Mu'awwaq et al., Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1413/1993.
- Al-Subkî, Taj al-Dîn, *Ṭabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, 10 vols., ed. M.M. al-Ṭinâḥî et 'Abd al-Fattâḥ al-Ḥulw, Le Caire, 'Îsâ l-Bâbî l-Ḥalabî, 1964-76.
- Al-Suyûtî, Jalâl al-Dîn, *al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân*, 4 vols. en 2, éd. M. Abû l-Faḍl Ibrâhîm, éd. révisée, Beyrouth, 1974-5 (Le Caire, 1967¹).
- Al-Ṭabarânî, [*Mk*] *al-Mu'jam al-kabîr*, I-XII, XVII-XX, XXII-XXV, éd. Ḥamdî 'Abd al-Majîd al-Silafî, Mossoul, Wizârat al-Awqâf, Maṭba'at al-Zahrâ', 1401/1983² (Bagdad, 1398-1404/1977-84¹) [depuis, ont été retrouvés les vols. XIII, XIV et un fragment du vol. XXI, édités par Sa'd b. 'Abd Allâh al-Ḥumayyid et Khâlîd b. 'Abd al-Raḥmân al-Juraysî, Riyad, 1426-29/2006-08].
- Al-Ṭabarî, Abû Ja'far Ibn Jarîr, [*Tafsîr*] *Jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân* : jusqu'à Coran 14, *Ibrâhîm*, 27, éd. Maḥmûd M. Shâkir et A. M. Shâkir, 16 vols, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, 1954-68 (bonne éd. inachevée).
- Al-Ṭabarî, *Tafsîr*, A. Sa'îd 'Alî, Muṣṭ. al-Saqqâ et al., 30 vols., Le Caire, Muṣṭafâ l-Bâbî l-Ḥalabî, 1373-77/1954-57 (éd. utilisée à partir de Coran 14, *Ibrâhîm*, 28).
- Al-Ṭayâlisî, *Musnad*, Hyderabad, 1321/1903, 393+12 p., réimpr. Le Caire, Dâr al-K. al-lubnânî et Dâr al-Tawfîq, s.d.

- Al-Tha'labî, [Tafsîr] *al-Kashf wa l-bayân 'an tafsîr al-Qur'ân*, 10 vols., éd. Abû M. 'Alî 'Âshûr, Beyrouth, Dâr Ihya' al-turâth al-'arabî, 2002 (éd. fautive).
- 'Umar, A. Mukhtâr et 'Abd al-'Âl Sâlim Makram (collecté par), *Mu'jam al-Qirâ'ât al-qur'âniyya*, 6 vols., Le Caire, 1997³, 'Âlam al-kutub (8 vols., Koweït, 1402-5/1982-5¹).
- Al-Zabîdî, *Tâj al-'arûs*, 40 vols., éd. 'Abd al-Sattâr A. Farâj, *et al.*, Koweït, 1385-1422/1965-2001.

II. Études

- [ALDEEB], 2008, *Le Coran*, texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, par Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, Vevey (Suisse).
- ANDRAE Tor, 1912, « Die Legenden von der Berufung Mohammeds », *Le Monde Oriental* 6, p. 5-18.
- ARKOUN Mohammed, 1982, « Le problème de l'authenticité divine du Coran » (communication présentée à Montpellier, 1969), in *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 26-40
- 2002, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Londres, Saqi Books the The Insitute of Islamic Studies, 352 p.
- ASSMANN Jan, 1999, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, München, C.H. Beck (Beck'sche Reihe, 1307), 344 p.
- 2000, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München, C.H. Beck (Beck'sche Reihe, 1375), 256 p.
- AZAIËZ Med  2008, *La Polémique dans le Coran. Introduction à une analyse du contre discours et de la riposte coranique*, mémoire de master, Aix-en-Provence, Université de Provence.
- BECKER Carl Heinrich, « Islam », *RGG*, III, col. 709-10.
- BELL Richard, 1926, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londres, Macmillan, VII+224 p.
- BLACHÈRE Régis, 1947, 1949, 1951, *Le Coran (i.e. Traduction selon un essai de reclassement des sourates)*, 3 vol. (le vol. I étant *Introduction au Coran*), Paris, G.-P. Maisonneuve.
- BOLGIANI Franco, 2006, « Diatessaron », in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Genève et Milan, col. 1398-1400.
- BOWMAN John, 1967, « *The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity* », in MACLAURIN E.C.B. (éd.), *Essays in Honour of Griffiths Wheeler Thatcher (1863-1950)*, Sydney, p. 191-216.
- BOWMAN John, 1983², « Holy Scriptures, Lectionaries and the Qur'an », in JOHNS Anthony Hearle (éd.), *International Congress for the Study of the Qur'an*, Canberra, University of Canberra, p. 29-37.
- BUDGE Ernest Alfred Thompson Wallis, Sir, 1889, *The History of Alexander the Great*, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes, edited... with an



- English translation and notes, by E. A. W. Budge. (A Discourse composed by Mâr Jacob upon Alexander, the believing king, and upon the gate which he made against Âgôg and Mâgôg), translated from the Syriac, Cambridge, CXI+291+275 p.
- CASANOVA Paul, 1911-1913, 1924, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, 2 vols., Paris, 244 p.
- DONZEL Emeri Johannes van, SCHMIDT Andrea, with a contribution by OTT Claudia, 2010, *Gog and Magog in early Eastern Christian and Islamic sources. Sallam's quest for Alexander's wall*, Leiden, Brill (Brill's Inner Asian Library, 22), XX+271 p.
- DE SMET Daniel, *et al.* (éd.), 2004, *al-Kitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Leuven, Louvain, Leuven (Acta Orientalia Belgica. Subsidia, III), 434 p.
- ELIHAI Yohanan, 2008, « Tora ou Torah ? Ou du bon usage du *h* final », *Rivista Biblica* 115, p. 613-5.
- EQ = DAMMEN MCAULIFFE Jane, *et al.* (éd.), 2001-6, *Encyclopaedia of the Qur'ân*, 6 vols., Leiden, Brill.
- GEIGER Abraham, 1902 (1883¹), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*, Leipzig, M.W. Kaufmann, VI+213 p.
- GEIGER Abraham, 1898, *Judaism and Islam*, trad. F. M. Young, Madras, X+170 p.
- GFREREIS Heike (éd.), 1999, *Grundbegriffe der Literaturwissenschaft*, Stuttgart et Weimar, VII+239 p.
- GDQ, v. Nöldeke
- GILLIOT Claude, 1985, « Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbâs », *Arabica* XXXII, p. 127-83.
- 1990, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, Vrin, 320 p.
- 1996, « Muḥammad, le Coran et les "contraintes de l'histoire" », in Stefan WILD (éd.), *The Qur'ân as Text*, Leiden, Brill, p. 3-26.
- 1998, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, p. 84-16.
- 2002, « Informants », *EQ*, II, p. 512-8.
- 2004, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », in Daniel DE SMET, *et al.* (éd.), *al-Kitâb*, p. 185-231.
- 2005a, « Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten », in OHLIG Hans-Heinz et PUIN Gerd-Rüdiger (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Hans Schiler, p. 148-69). Traduction anglaise: « On the Origin of the Informants of the Prophet », in OHLIG Hans-Heinz et PUIN Gerd-Rüdiger (éd.), *The Hidden origins of Islam. New Research into its Early History*, Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2008, p. 153-87.
- 2005b, « Les traditions sur la composition/coordination du Coran (*ta'liḥ al-qur'ân*) », in Claude GILLIOT et Tilman NAGEL (éd.), *Das Prophetenḥadîth. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen, Vandenhoeck

- & Ruprecht (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 2005/1), p. 14-39.
- 2006, « Creation of a fixed text », in DAMMEN MCAULIFFE Jane (éd.), *The Cambridge Companion to the Qur'ân*, Cambridge, CUP, p. 41-75.
- 2007a, « Reconsidering the Authorship of the Qur'ân. Is the Qur'ân Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work? », in G. S. REYNOLDS (éd.), *The Qur'ân in its Historical Context*, Abingdon, Routledge, p. 88-108.
- 2007b, « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin ? », in M. KROPP (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'an. The Question of a Historico-Critical Text*, Beyrouth/Würzburg, Ergon Verlag, p. 33-137.
- 2009a, « Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu » [Texte revu d'une communication présentée au 8^e Colloque From Jahiliyya to Islam, Université Hébraïque de Jérusalem, Institute for Asian and African Studies, 2-7 juillet 2000], in Rüdiger LOHLKER (éd.), *Ḥadīṣstudien. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, Verlag Dr. Kovac, p. 77-132.
- 2009b, « Christians and Christianity in Islamic Exegesis », in David THOMAS (ed.), *Christian-Muslim relations. A Bibliographical History*, I, Leiden, Brill, p. 31-56.
- 2011a, « Rétrospectives et perspectives. De quelques sources possibles du Coran. 1^{re} partie : Les sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (XIX^e et début du XX^e siècles) », à paraître in *Mélanges Emilio Platti*.
- 2011b, « The "collections" of the Meccan Arabic lectionary or Mohammed's exegetical activity in it », in *Festschrift Harald Motzki*, à paraître, Leiden, Brill.
- 2011c, « Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale », à paraître dans les actes des Journées d'études : « Les études coraniques aujourd'hui : Méthodes, enjeux, débats », Paris, IISMM/EHESS, 26-29 novembre 2009.
- GILLIOT Claude et LARCHER Pierre, 2003, « Language and style of the Qur'ân », *EQ*, III, p. 109-35.
- GRÄF Erwin, 1962, « Zu den christlichen Einflüssen im Koran », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111, p. 396-9, réimpr. in R. PARET (éd.), *Der Koran*, Damstadt, 1975, p. 188-91.
- GOLDZIEHER Ignaz, 1889-90, [MS] *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle, Niemeyer, XII+280+X+420 p.
- GRIMME Hubert, 1892, 1895, *Mohammed*, I, *Das Leben nach den Quellen*, II, *Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*, Münster, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, XII+171+XII+186 p.
- HARTMANN Martin, « Arabien », *RGG* I, col. 644-54.
- HIRSCHFELD Hartwig, 1878, *Jüdische Elemente im Korân. Ein Beitrag zur Korânforschung* (thèse de l'Université de Strasbourg), Berlin, im Selbstverlag (à compte d'auteur), 71 p.



- 1886, *Beiträge zur Erklärung des Korân*, Leipzig, O. Schulze, IV+100 p.
- 1902, *New Researches on the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, III+155 p.
- HOROVITZ Josef, 1926, *Koranische Untersuchungen*, Walter de Gruyter (Stud. zur Gesch. und Kultur des islam. Orients, Beiheft zu *Der Islam*, IV), 3+171 p.
- JEFFERY Arthur, 1937, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leiden, Brill (De Goeje Fund, XI), X+362+223 p.
- 1938, *Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, XV+311 p.
- JENSSEN Herbjørn, 2001, « Arabic language », *EQ*, I, p. 127-35.
- KISTER Meir J., 1979, « Some reports concerning al-Tâ'if », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, p. 3-6 (1-18).
- LANE Edward William, 1984, *An Arabic-English Lexicon*, 2 vols., Cambridge, (Londres, 1877-93).
- LARCHER Pierre, 2003, « Language, Concept of », *EQ*, III, p. 108-9.
- 2004, « Neuf traditions sur la langue coranique rapportées par al-Farrâ' *et alii* », in MICHALAK-PIKULSKA B., PIKULSKI A. (éd), *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, Leuven, p. 469-84.
- 2005, « D'Ibn Fâris à al-Farrâ' ou un retour aux sources sur la *luġa al-fuṣḥâ* », *Asiatische Studien* LIX/3, p. 797-804.
- 2006, « Un texte d'al-Fârâbî sur la 'langue arabe' réécrit ? », in Lutz EDZARD & Janet WATSON (éd.), *Grammar as a Window onto Arabic Humanism. In Honour of Michael G. Carter*, Wiesbaden, p. 108-29.
- 2008, « Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? Réflexions d'un linguiste », *Cahiers de linguistique de l'INALCO* 5 (2003-2005), *Linguistique arabe*, éd. G. Ayoub et J. Lentin, p. 27-47.
- LECLERCQ Henri, 1921, « Diatessaron », *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (DACL)* IV, col. 414-70.
- LÜLING Günter, 1974, *Über den Ur-Qur'ân. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ân*, Erlangen, Verlag Hanelore Lüling, XXII+542 p.
- 1981, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am « christlichen Abendland »*, Erlangen, Verlag Hanelore Lüling, 423 p.
- 2003, *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, Motilal Banarsidass Publishers, LXVIII+580 p. (éd. revue et traduction de Lüling 1974).
- LUXENBERG Christoph, 2000, *Die Syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, IX+311 p. (2004², 351 p.) Comptes rendus : NABIELEK Rainer, « Weintrauben statt Jungfrauen: Zu einer neuen Lesart des Korans », *INAMO* (Berlin), (Herbst/Winter 2000), p. 66-72 ; GILLIOT, Claude, « Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran », *Arabica* L (2003/3), p. 381-9 ; JANSEN, J.J.G., in *Bibliotheca Orientalis* LX/3-4 (2003), Sp. 477-80 ; VAN REETH, Jan M. F., « Le

- vignoble du paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran », *Arabica* LIII/4 (2006), p. 511-524 ; VAN REETH, Jan M. F., « Nouvelles lectures du Coran. Défi à la théologie musulmane et aux relations interreligieuses », *Communio* XXXI/5-6 (2006), 173-184 ; les deux recensions négatives de : BLOIS François de, *Journal of Qur'anic Studies* VI/1 (2003), p. 92-7 ; HOPKINS Simon, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), p. 377-80.
- 2007, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 355 p.
- MARRACCI Ludovico (MARRACIUS, Ludovicus), 1698, *Alcorani Textus Universus* [...], Patavii, ex typographia Seminarii, (pagination multiple, quelque 1200 p.)
- MUIR William, Sir, 1878³ (1855¹), *The Coran. Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures*, Londres, Society for promoting Christian knowledge, 239 p.
- NAGEL Tilman, 1995, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995, 211 p.
- NEUWIRTH Angelika 1996 et 2000, « Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus », in Stefan WILD (ed.), *The Qur'ân as Text*, Leyde, Brill, 1996, p. 69-105/« Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. A propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique », *Arabica* XLVII 2 (2000), p. 194-229.
- 2008, « Psalmen – im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136), in Dirk HARTWIG, et al. (hrsg.), *“Im vollen Licht der Geschichte”. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*, Würzburg, Ergon, p. 157-89.
- NEUWIRTH Angelika, et al. (éd.), 2010, *The Qur'ân in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu*, Leiden, Brill (Texts and Studies on the Qur'ân, 6), VII+864 p.
- NÖLDEKE Theodor, et al., *Geschichte des Qorâns [GdQ]*, 3 vols : I. *Über den Ursprung des Qorâns*, bearbeitet von Fr. Schwally, Leipzig, 1909², XII+262 p. ; II. *Die Sammlung des des Qorâns*, völlig umgearbeitet von Fr. Schwally, Leipzig, 1919², VII+224 p. ; III. *Die Geschichte des Korantexts*, von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig, 1938², XII+351 p. ; réimpr. Hildesheim/NY, G. Olms, 1970, III en 1.
- PREMARE Alfred-Louis de, 2002, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil (L'Univers Historique), 535 p.
- ROBINSON Neal, 1996, *Discovering the Qur'ân. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Londres, SCM Press, XIV+332 p.
- RUDOLPH Kurt, 1966, « Die Anfänge Mohammeds im Lichte der Religionsgeschichte », in Kurt RUDOLPH, et al. (éd.), *Festschrift Walter Baetke*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, p. 298-326.
- RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1909-13, I-V, Tübingen.
- SFAR Mondher, 2000, *Le Coran est-il authentique ?*, Paris, Les Éditions Sfar



- (diffusion Cerf), 158 p.
- TORAL-NIEHOFF Isabel, 2010, « The 'Ibād of al-Ḥīra. An Arab Christian community in late antique Iraq », in Angelika NEUWIRTH, *et al.* (éd.), *The Qur'ân in Context*, p. 323-47.
- TOTTOLI Roberto, 1997, « Traditions and controversies concerning the *suğûd al-Qur'ân* in ḥadīth literature », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 147, p. 371-93.
- 1998, « Muslim attitudes towards prostration (*sujūd*). I Arabs and prostration at the beginnign of Islam and in the Qur'ân », *Studia Islamica* 88, p. 5-34.
- UNGE Andreas (Anders), 1718, *Dissertatio historica de Muhammedismi ortu et progressu* (*Dissertation historique sur l'origine et le développement du mahométisme*), texte présenté le 12 décembre 1718 dans l'*Auditorium maximum Gustavense*, Académie d'Uppsala, 10+22 p.
- VAN REETH Jan M.F., 2004, « L'Évangile du Prophète », in Daniel DE SMET, *et al.* (éd.), *al-Kitâb*, p. 155-74.
- 2005, « L'araméen : langue du Paradis », *La langue dans tous ses états*. Michel Malaise *in honorem*, Bruxelles, Liège, Louvain (AOB, XVIII), p. 137-44.
- 2006, « Le Coran et ses scribes », in Christian CANNUYER (éd.), *Les scribes et la transmission du savoir*, Bruxelles, p. 66-81.
- WANSBROUGH John Edward, 1977, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, OUP, XXVI+256 p.
- WATT William Montgomery, 1967, *Companion to the Qur'ân*, Londres, G. Allen and Unwin, 355 p.
- 1970, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Édimbourg, EUP, XI+258 p.
- WIDENGREN Geo, 1955, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala et Wiesbaden (Acta Universitatis Upsaliensis), 258 p.
- WILD Stefan (éd.), 2006, *Self-Referentiality in the Qur'ân*, Wiesbaden, Harrassowitz, 169 p.
- « An Arabic recitation. The meta-linguistics of Qur'ânic recitation », in WILD, *Self-Referentiality*, p. 135-57.