BCAI

Bulletin critique des Annales islamologiques

36 | 2022
Varia

Pierre Larcher, *Sur le Coran. Nouvelles approches linguistiques*

Paul Neuenkirchen

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/bcai/802
DOI : 10.4000/bcai.802
ISSN : 2731-2046

Éditeur
IFAO - Institut français d'archéologie orientale

Référence électronique
Paul Neuenkirchen, « Pierre Larcher, *Sur le Coran. Nouvelles approches linguistiques* », *Bulletin critique des Annales islamologiques* [En ligne], 36 | 2022, mis en ligne le 01 mai 2021, consulté le 22 mars 2022.
URL : http://journals.openedition.org/bcai/802 ; DOI : https://doi.org/10.4000/bcai.802

Pierre Larcher,
Sur le Coran. Nouvelles approches linguistiques

Limoges, Lambert-Lucas, 2020, 235 p., ISBN : 9782359353136

Mots-clés : Coran, linguistique arabe, histoire textuelle, philologie

Keywords : Qur'an, Arabic linguistics, textual history, philology

Pierre Larcher (PL), aujourd'hui professeur émérite en linguistique arabe à l'Université Aix-Marseille, est sans nul doute le plus grand spécialiste des questions liées à la langue arabe dite « classique » dans le monde universitaire français actuel. Avec trois monographies dédiées à l'arabe « classique » à son actif(1), de même que plusieurs traductions et commentaires de poésie arabe antéislamique(2), et de très nombreux articles scientifiques consacrés, entre autres sujets, à l'arabe coranique, la sortie de sa première monographie centrée sur ce dernier arrive à point nommé à un moment où, si les études universitaires sur le Coran connaissent un essor impressionnant, force est de constater que les travaux en français sur la langue coranique demeurent rares.

Cette monographie parue en 2020 a cela de particulier qu'elle n'est pas un « nouveau livre » à proprement parler, mais une collection de douze articles qui retracent quasiment deux décennies de l'apport de PL dans le domaine des études linguistiques arabes appliquées, dans le cas présent, spécifiquement au Coran. Onze de ces articles, publiés entre 2000 et 2018, figurent dans ce livre sous la même forme que dans leur contexte de publication originelle (avec quelques « notes de relecture » ajoutées çà et là et signalées par des crochets) et l'un d'entre eux est la traduction en français revue et augmentée d'un article encyclopédique paru en anglais en 2003.

PL a choisi de répartir l'ensemble de ces articles, qui se trouvent ici transformés en « chapitres », en cinq sections thématiques dont l'auteur résume le contenu de chacune en introduction (p. 7-25). On notera qu'en plus d'y passer en revue le contenu général de ces sections, PL apporte parfois quelques éléments qui ne se trouvent pas dans le corps des chapitres (notamment, p. 12 les remarques sur l'exemple de discontinuité entre arabe coranique et classique).

La première section consacrée au texte contient deux articles/chapitres qui cherchent à expliquer les raisons des nombreuses formes de divergences entre ce qui est écrit dans le *ductus* (*rasm*) et la manière dont on le lit/récite. Le premier article/chapitre, « Le Coran : le dit et l'écrit » aurait pu être intitulé : « L'incohérence du dit et de l'écrit dans le Coran » tant il traite de différents cas paradoxaux où l'on dit (comprendre : « où l'on récite ») une chose qui n'est pas écrite (p. 37), où l'on écrit deux fois de suite de la même manière un mot que l'on dit pourtant de deux façons différentes (p. 41). C'est là toute la problématique de la relation qu'entretiennent le dit et l'écrit dans le texte du Coran qui est annoncée dès le début à partir de trois exemples coraniques (Q 33 : 66 et 67 où « est écrit ce qui est dit » et Q 33 : 4 où « le contexte suggère de dire ce qui n'est pas écrit »). Comme le démontre PL de manière convaincante, les différents exemples d'« incohérences » qu'il analyse s'expliquent par la relation qu'entretiennent la pause et la rime (p. 40-41, un sujet également traité dans le premier chapitre de la deuxième section).

Cette étude est également l'occasion d'aborder une question relativement peu traitée dans le monde universitaire(3), mais dont l'intérêt pour notre connaissance de la prononciation originelle de l'arabe coranique ou des modifications postérieures, dans un texte qui est sensé n'avoir jamais connu de changements, est central. Cette question est celle de deux phénomènes qui apparaissent dans le Coran comme des constructions *a posteriori* : le *tanwīn* et la *hamza*. Concernant le premier, PL soutient que la variation *an* (en contexte) et *ā* (à la pause) du *tanwīn* est tardive et, qu'originellement, à la graphie coranique *ā* correspondait une phonie *ā* (p. 38), ce qu'il démontre, notamment, en abordant le cas du traitement « contradictoire » du nom propre *Thamūd* dans le Coran, nom qui y est partout

(1) *Le système verbal de l'arabe classique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003[1]/2012[2] ; *Linguistique arabe et pragmatique*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2014 ; *Syntaxe de l'arabe classique*, Aix-en-Provence : Presses Universitaires de Provence, 2017.

(2) Voir, par exemple, *Les Mu'allaqât : Les sept poèmes préislamiques*, Paris, Fata Morgana, 2000 ; *Le Guetteur de mirages. Cinq poèmes préislamiques d'al-A'shâ Maymûn, 'Abîd b. al-Abras et al-Nâbigha al-Dhubyânî*, Paris et Arles, Sindbad/Actes Sud, 2004 ; *Le Brigand et l'Amant. Deux poèmes préislamiques de Ta'abbata Sharran et Imru' al-Qays traduits de l'arabe et commentés, suivis des adaptations de Goethe et d'Armand Robin et de deux études sur celles-ci*, Paris et Arles, Sindbad/Actes Sud, 2012 ; *Le Cédrat, La Jument et La Goule. Trois poèmes préislamiques de 'Alqama b. 'Abada, Khidâsh b. Zuhayr et Ta'abbata Sharran*, Paris et Arles, Sindbad/Actes Sud, 2016.

(3) La question de la *hamza* coranique a récemment été abordée, entre autres, par Marijn van Putten, notamment dans son article « Hamzah in the Quranic Consonantal Text », *Orientalia* 87/1, 2018, p. 93-120, mais on notera qu'il ne fait aucune référence aux travaux de PL, une absence que l'on ne pourrait expliquer par une ignorance des études en français puisque sa bibliographie comporte trois titres dans cette langue.

diptote (sans *tanwīn*, donc), à l'exception de quatre versets – dont Q 11 : 69 – où on le trouve avec un *alif* final (p. 42). Cette lettre est alors neutralisée dans l'édition moderne du Coran du Caire (le lisant *Thamūd*^{a}, à l'aide d'un « zéro rond » le surmontant) tandis que l'édition du Coran du Maghreb traite le mot comme un triptote, le lisant *Thamūd*^{an}. Mais le contexte coranique lui-même indique pourtant clairement qu'il doit être lu *Thamūdā* du fait des multiples assonances en *ā* (*a lā* ; *buʿdā*) qui se trouvent dans ce même verset (p. 43). Concernant le cas de la *hamza*, PL part du constat que, selon la tradition linguistique arabe, le *rasm* atteste que la « langue coranique » (qui sera identifiée *a posteriori* avec la « langue de Quraysh ») effectue un « allègement » (*takhfīf*) de la *hamza*, quand bien même la tradition de lecture/récitation qui l'emportera consiste à faire l'inverse en « réalisant » (*taḥqīq*) la *hamza* (p. 44). PL en conclut qu'il y a donc là d'une part une « classicisation » de la langue du Coran, et d'autre part que ce phénomène constitue la distorsion « la plus spectaculaire » entre l'écrit et le dit puisque que l'on lit/récite systématiquement quelque chose qui n'est pas écrit, comme le démontrent sans conteste les cas des termes aujourd'hui lus/récités *khāṭi'a* et *shay'*^{an} dont la rime environnante confirme qu'ils devaient originellement être prononcés *khāṭiya* et *shayyā* ou *shiyyā*, respectivement (p. 44-45).

Le second article/chapitre de cette section débute en reprenant certaines des remarques faites dans le premier (p. 43-44) au sujet de la divergence que l'on peut constater dans le *rasm* même des éditions modernes imprimées du Coran. Pour ce faire, PL examine trois cas : d'abord le *an law*^{i} de Q 72 : 16, qui n'a qu'une seule phonie : *allaw*, mais qui connaît deux graphies différentes puisqu'il est écrit en un mot de trois lettres (*alif lām wāw*) dans le Coran du Caire et en deux mots de quatre lettres (*alif nūn lām wāw*) dans le Coran du Maghreb. L'auteur en déduit que l'on trouve une plus grande adéquation entre le dit et l'écrit avec la graphie du Coran du Caire qui peut être interprétée comme une trace de l'oral dans l'écrit, là où, dans le cas du Coran du Maghreb, on lit/récite une chose qui n'est pas écrite.

Ensuite le cas de *an lan* qui là encore n'a qu'une seule phonie : *allan*, mais que l'on trouve écrit le plus souvent *alif nūn lām nūn* dans les deux éditions imprimées du Coran, et plus rarement *alif lām nūn*. Dans le premier cas, il s'agit de la forme analytique qui atteste d'une divergence entre l'écrit et la phonie et suggère une autonomie de l'oral par rapport à l'écrit et, dans le second cas, il s'agit de la forme synthétique qui atteste d'une convergence entre l'écrit et la phonie, suggérant la primauté de l'oral sur l'écrit. Dans les deux cas, il y a homogénéisation, par l'oral, d'une hétérogénéité graphique.

Enfin le cas de *an lā* qui encore une fois n'a qu'une seule phonie : *allā*, et qui coexiste à la fois dans la graphie analytique (*alif nūn lām alif*) et synthétique (*alif lām alif*) dans les corans imprimés du Caire et du Maghreb. La première graphie est de loin la plus rare et PL se penche sur les raisons du maintien de la graphie *alif nūn* dont l'une est que le *an* sert de particule épexégétique, signifiant que ce qui se trouve à sa suite est une citation, ou l'énoncé d'un fait. L'auteur en conclut que cette graphie conserve le souvenir d'une pause entre *an* et ce qui suit (*a contrario* de la graphie synthétique qui fait la liaison entre *an* et ce qui suit), ce qui mène à distinguer deux formes d'oralité : l'oralisation du texte écrit (*tajwīd*) où l'on récite *allā* ce qui est écrit *an lā*, et la récitation disparue qui consistait à réciter *an lā* tel qu'il est écrit, avec une pause entre *an* et *lā*.

La deuxième section consacrée à la langue pose la question de la définition de l'« arabe coranique » en le confrontant aux autres catégories d'arabe (préislamique, classique) ainsi qu'aux descriptions qu'en donnent le premier traité de grammaire arabe.

Dans le premier article/chapitre, PL compare l'arabe du *rasm* des manuscrits des plus anciens du Coran à l'arabe préislamique que l'on ne connaît que de manière épigraphique. Il constate que les deux ont en commun le fait qu'ils sont dépourvus de points diacritiques, de vocalisation et de notation systématique des voyelles longues (p. 63). Cela explique que ces deux formes d'arabe sont ambiguës, mais, dans le cas de l'arabe coranique, et *a contrario* de ce que l'auteur appelle, à juste titre, l' « arabe épigraphique préislamique » dont le déchiffrement est « aléatoire », la tradition tardive des « lectures » (*qirā'āt*) le balise et le rend lisible.

PL apporte ensuite son regard de linguiste sur deux caractéristiques de la langue du Coran. La première concerne l'importance des phénomènes de pause (*waqf*) qui détermine la rime des segments entre eux, ces derniers segmentant le texte en versets (PL fait la remarque significative que le Coran comporte plus de rimes que de versets ! On verra la démonstration de ce phénomène appliqué à la sourate al-Fātiḥa, p. 78-79). Dans le Coran, la rime est si centrale qu'elle en affecte à la fois la syntaxe (en Q 80 : 12 on lit *dhakarah*^{u} pour le faire rimer avec la fin du verset précédent qui a *tadhkira*, alors qu'on devrait avoir *dhakarah*^{ā}) et la graphie (le Coran allonge la voyelle brève *a* en *ā* pour conserver la rime, comme en Q 33 : 66-67 où on lit *al-rasūlā* et *al-sabīlā* pour les faire rimer avec les versets de la sourate qui se finissent tous en *tanwīn* prononcé *ā* à

la pause) (p. 65-66). La seconde caractéristique de la langue du Coran considérée concerne l'assimilation entre consonne finale d'un mot et consonne initiale du mot suivant (*idghām*), qui peut être soit totale (*kabīr*), soit partielle (*qalb*). Ce phénomène est, ici, encore lourd de conséquences lorsque l'on voit que la lecture de Q 2 : 284 attribuée à Abū ʿAmr, par exemple, a *yuʿadhdhim man yashā'* (*idghām kabīr*) qui implique, non pas la perte de la voyelle finale du premier mot, mais son absence, ce qui semblerait démontrer qu'à l'origine, il existait une tradition de récitation sans *iʿrāb*, c'est-à-dire une variante non fléchie ou « *caseless* » de l'arabe (p. 66-67).

PL finit cette étude en abordant la question de l'arabe dit « classique », un adjectif français (du latin *classicus*) dont l'usage est ici adéquat dans la mesure où il connote l'idée de prestige (c'est une langue qui appartient à la première *classe* des citoyens) et où il implique que la langue, normée par les grammairiens, s'enseigne dans les *classes* (p. 69). L'équivalent arabe se trouve dans l'expression *al-lugha al-fuṣḥā*, qui n'apparaît qu'au IVe/Xe siècle, à une époque où, pour des raisons théologiques, elle sera identifiée avec la langue des Quraysh, celle-là même qui sera considérée comme étant la langue du Coran. Pourtant, les traits caractéristiques attribués à cette *lugha fuṣḥā* ne sont nullement ceux que l'on rapporte de la langue de Quraysh (ou plus généralement, de la langue du Hedjaz). Ainsi, d'un point de vue phonologique, les gens du Hedjaz allègent la *hamza* alors que les autres Arabes la prononcent : cette « réalisation effective » deviendra le « trait classique » de l'arabe. Tandis que d'un point de vue syntaxique, on trouve dans le Coran la négation dite *mā al-ḥijāziyya* (cf. notamment Q 12 : 31) là où la langue classique n'emploierait que *laysa* comme négation d'une phrase nominale (p. 70).

PL en conclut que l'arabe dit « classique » ne représente pas tout l'arabe décrit par les grammairiens, mais seulement une partie, qui est le produit d'une sélection. Il ajoute que cet arabe classique est une construction – l'aboutissement d'un long et lent processus de constitution – dont la caractéristique centrale est l'*iʿrāb*, un trait qui n'est pas attesté par l'« arabe épigraphique préislamique » et dont une variante parmi les *qirā'āt* semble être « *caseless* » (sans flexion).

L'article/chapitre suivant pose dans son titre sa question principale : « Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? ». PL y a déjà partiellement répondu dans le chapitre précédent, ainsi que dans le tout premier (on y retrouve l'importance du phénomène de pause dans le Coran, du *tanwīn* qui à l'origine n'aurait été prononcé que *ā*, etc.). Si l'auteur ne sait pas répondre positivement à la question du titre, il peut y répondre par la négative : l'arabe du Coran n'est pas l'arabe classique, ce dernier étant une construction *a posteriori* formée à partir de multiples dialectes arabes.

Le troisième article/chapitre se démarque quelque peu des précédents en se concentrant sur le premier traité de grammaire arabe complet : le *Kitāb* de Sībawayhi (m. 180/796), qui se base sur six sources de citations différentes, dont le Coran (421 citations, loin derrière la poésie avec 1056 vers de 231 poètes) et en premier lieu le « parler des Arabes » (*kalām al-ʿArab*), en faisant, selon les mots de PL reprenant ceux de H.L. Fleischer, une « grammaire de l'ancien arabe » (*Altarabisch* pour l'arabe fléchi, par opposition à *Neuarabisch* pour l'arabe des dialectes modernes, non fléchis) (p. 93-94).

La langue que le *Kitāb* décrit, qui y est uniquement appelée *al-ʿarabiyya* (on l'aura compris, à l'époque de Sībawayhi il n'est pas encore question de *lugha fuṣḥā*), est composée de plusieurs variantes tribales/régionales, et PL remarque que les plus fréquemment citées sont celles de deux tribus : les Tamīm ainsi que les *ahl al-Ḥijāz*. Il remarque également que, tandis que Sībawayhi a une expérience directe du parler des premiers, il n'en a pas des gens du Hedjaz, les exemples qu'il en rapporte étant uniquement tirés du Coran. Ainsi, la langue des *ahl al-Ḥijāz* que Sībawayhi qualifie de « langue la plus ancienne et première » n'est autre que le nom islamique de la langue du Coran. En effet, cette langue n'étant pas documentée en dehors du Coran, les soi-disant « hedjazismes » ne sont pas des traits de la langue du Hedjaz, mais simplement l'interprétation des particularités de la langue coranique attestées par le *rasm* (p. 96-97). Si l'auteur du *Kitāb* présente les gens du Hedjaz comme ne réalisant pas la *hamza*, c'est tout simplement parce que le *rasm* coranique n'écrit jamais la *hamza* médiane et finale. Ici encore, PL démontre, savamment, qu'*in fine*, cette *lugha ḥijāziyya* n'est qu'une « construction » (dans cette langue, le marqueur de masculin/féminin après le *kāf* disparaît à la pause, *ʿalayk*^{a} et *ʿalayk*^{i} devenant *ʿalayk*, ce qui ne permet plus de distinguer entre les deux genres, alors que dans la langue de Tamīm comme dans nombre de dialectes arabes modernes, il n'existe pas de voyelles brèves en finale et la distinction entre le masculin et le féminin se fait avec les formes *ʿalayk* et *ʿalaysh*, respectivement) (p. 99).

Pour répondre à la question posée par le titre du présent article/chapitre (« La langue du Coran : quelle influence sur la grammaire arabe ? »), PL conclut que ce n'est pas la langue coranique qui a influencé la grammaire de l'arabe, mais que c'est cette dernière qui a influencé l'évolution de la première dans le sens d'une classicisation (p. 103).

La troisième section consacrée au lexique explore la manière dont le Coran aborde la question de la langue et étudie, très utilement, les termes

salām et *jihād* qui sont utilisés à tort et à travers dans les débats contemporains, afin de proposer les « réactions d'un linguiste à des propositions [...] apologétiques » (p. 16).

PL se penche d'abord sur « Le concept de langue dans le Coran » dans un chapitre inédit puisqu'il est la version française, « entièrement remaniée et considérablement élargie » (p. 107) d'une entrée encyclopédique en anglais parue dix-sept ans auparavant[4]. L'auteur part du constat que le Coran n'emploie jamais le terme aujourd'hui commun de *lugha* pour parler de « langue », mais uniquement le mot *lisān*, parallèlement aux verbes de racine *q w l*, *k l m* et d'une occurrence du verbe *lafaẓa* qui expriment la « langue mise en discours » (p. 109). PL se concentre sur trois occurrences coraniques de *lisān*, qui ont en commun de retranscrire une partie de l'histoire biblique sur la difficulté qu'éprouve Moïse à parler (sa langue est « nouée »), qui est opposée à l'aisance d'élocution de son frère, Aaron (sa langue est « déliée »). PL souligne que ces récits coraniques, parallèles à ceux du livre biblique de l'Exode, et surtout le verset Q 28 : 34, qui emploie l'élatif arabe *afṣaḥ* pour dire qu'Aaron est « plus éloquent », auront toute leur importance puisqu'ils fourniront le sous-texte de l'expression *afṣaḥ al-lugha al-ʿarabiyya* utilisée par Ibn Fāris pour décrire l'arabe des Quraysh, qui à son tour donnera l'expression *al-lugha al-fuṣḥā* (p. 109-112 et voir p. 114-115).

PL conclut en examinant les occurrences coraniques de *lisān* où le mot a le sens de « langage articulé par la langue » (par exemple, Q 14 : 4 qui constituera le sous-texte au raisonnement syllogistique selon lequel, puisque la langue du Coran est celle de Muḥammad qui est natif du Hedjaz, la langue du Coran est celle du Hedjaz), et en abordant les trois cas où *lisān* est qualifié de *ʿarabī* (dont deux où il l'est également de *mubīn*) (p. 116-119).

Dans les deux articles/chapitres suivants, PL s'intéresse aux concepts de paix et de guerre en arabe, en commençant par se pencher exclusivement sur le premier. L'auteur part de la question de savoir s'il existe une différence entre les termes *salām* (exact correspondant de l'hébreu *shālōm* pour « paix ») et *silm* (dont la forme adjectivale, *silmī*, signifie « pacifique »). À travers deux exemples initiaux complétés par des remarques sur les variantes respectives de *salam* et *salm* qui se trouvent dans le Coran, PL cherche à montrer que le véritable antonyme de l'arabe *ḥarb* pour « guerre » est *silm* (dans le sens d'être préservé de la guerre) et non *salām*, ce dernier connotant à la fois l'idée de « paix » et de « soumission » (p. 121-123).

Ainsi, par exemple, lorsque Q 4 : 90-91 et Q 16 : 28+87 emploient le nom *salam* précédé du verbe *alqā*, il s'agirait non pas d'« offrir la paix » (comme le traduit Denise Masson), mais plutôt « offrir sa soumission » (p. 124-125). PL vient compléter ces arguments en voulant montrer que si *salām* est aujourd'hui couramment employé dans le sens de « paix », originellement, et donc étymologiquement, il connoterait plutôt le champ lexical de la « préservation » (p. 125-126). Je ne suis, toutefois, pas entièrement convaincu par les exemples avancés par PL. L'auteur débute avec le cas du nom divin *al-salām* (Q 59 : 23) qui signifierait que Dieu est « préservé du défaut, du vice ». C'est là en effet l'exégèse musulmane majoritaire[5], mais on constatera toutefois que dans la Bible hébraïque, Dieu est qualifié par le nom *shālōm* lorsque Gédéon construit un autel pour Dieu qu'il appelle « Seigneur paix » (*Yhwh shālōm* en hébreu et Εἰρήνη κυρίου dans le grec de la LXX)[6] et que dans le Nouveau Testament, on trouve l'expression « Dieu de la paix » (θεὸς τῆς εἰρήνης en grec et *Alōhō dēn da-shlōmō* dans la traduction syriaque de la Peshīṭtā)[7]. Il n'est donc pas exclu que le Coran se fasse l'écho de ces formulations bibliques.

L'auteur poursuit avec l'exemple de l'expression coranique *dār al-salām* qui, selon lui, désignerait le Paradis non pas comme une « maison de paix », mais comme la « maison de la préservation des maux, de la mort ». S'il est vrai que cette deuxième interprétation peut être tirée du contexte de certaines descriptions coraniques du Paradis[8], on peut tout aussi bien en déduire que c'est un lieu de paix puisque le terme *salām*[9], lui-même, est employé à maintes reprises, soit pour décrire la manière dont les Élus entreront au Paradis[10], soit pour insister qu'il s'agit du seul mot qu'ils y entendront[11]. En outre, Q 52 : 26 fait

(4) Dans *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, 2003, vol. 3.

(5) Voir à ce sujet Daniel Gimaret, *Les noms divins en islam*, p. 204-205.

(6) Juges 6 : 24.

(7) Romains 15 : 33 et 16 : 20.

(8) Voir les nombreuses insistances sur le fait que les pieux y seront « immortels ».

(9) Qui est suivi une fois de *āmin* (voir note ci-dessous) ; et comparer à Q 44 : 51 : « Les Pieux seront dans un séjour paisible (*amīn*) ».

(10) Cf. Q 15 : 46 : « Entrez là [parmi les jardins et les sources paradisiaques] en paix, paisibles (*bi-salām āminīn*) ! » ; Q 50 : 34 : « Entrez là [au Paradis] en paix (*bi-salām*) ! ».

(11) Cf. Q 14 : 23 : « Là [dans les jardins ...] ils seront accueillis par [le mot] : « Paix ! » (*salām*) » ; Q 19 : 62 : « Ils n'y entendront nul verbiage mais « Paix ! » (*salām*^{an}) » ; Q 36 : 58 : « « Paix (*salām*) », leur sera-t-il dit... » ; Q 39 : 73 : « ... ses gardiens [i.e. du Paradis] crieront : « Paix sur vous (*salām ʿalaykum*) ! » » ; Q 56 : 25-26 : « Ils n'y [i.e. dans les jardins du Paradis] entendront ni jactance, ni incitation au péché,/ mais seulement, comme propos : « Paix ! Paix ! » (*salām*^{an} *salām*^{an}) ».

dire aux résidents du Paradis : « Nous étions jadis, parmi les nôtres, pleins d'angoisse », sous-entendant, ainsi, qu'ils sont à présent en paix. On ajoutera à cela un argument extra- (ou inter-) textuel : les Pères de l'Église n'hésitent pas à décrire le Paradis en des termes similaires. C'est notamment le cas du célèbre poète syriaque Éphrem le Syrien (m. 373) qui en parle comme d'un lieu dépourvu de guerres, de combats, de pièges, d'ennemis, etc.[12], et le dépeint souvent explicitement comme un lieu de paix[13]. Quand on sait l'impact (direct ou indirect) qu'ont eues les descriptions du Paradis d'Éphrem sur celles du Coran[14], il est tout à fait plausible que le *dār al-salām* coranique se fasse l'écho de ces écrits syriaques et qu'il signifie bel et bien la « maison de la paix »[15].

Enfin, PL finit avec l'expression bien connue *(al-) salām ʿalayk*. Selon lui, il ne s'agirait non pas d'un souhait de paix, mais d'un souhait de préservation, de salut donc. Toutefois, un examen de l'équivalent de cette expression dans d'autres langues sémitiques laisse penser le contraire. L'hébreu *shālōm* se trouve notamment employé en guise de salutation dans la Bible hébraïque : « Le vieillard répondit : « Que la paix soit avec toi ! » (*shālōm lāk*/Εἰρήνη σοι) »[16] et le même terme est utilisé en araméen dans le Talmud de Jérusalem lorsque, à la question posée sur la façon de saluer les gentils, le rabbin répond : « Comme nous saluons les israélites : « Que la paix soit sur vous ! » (*shālōm ʿalaykōm*) »[17]. Ces salutations, qui sont sans conteste des souhaits de paix, se retrouvent également dans de nombreuses autres langues sémitiques tels que le guèze[18] et le sabéen (sudarabique)[19]. Quant à la traduction syriaque du Nouveau Testament, la Peshīṭṭā, elle rend le grec εἰρήν par le syriaque *shlōmō* qui signifie sans équivoque « paix »[20] et qui est employé de nombreuses fois comme salutation de paix, notamment dans l'évangile de Luc 24 : 36 (« Comme ils parlaient ainsi, Jésus fut présent au milieu d'eux et il leur dit : « La paix soit avec vous ! (Εἰρήνη ὑμῖν/*shlōmō ʿamkūn*) »). Il ressort donc de ce bref examen que l'arabe coranique *salām ʿalaykum* (cf. Q 39 : 73) est très probablement un calque de la salutation usuelle dans les langues sémitiques « sœurs » de l'arabe et qui est couramment utilisée dans la tradition biblique antérieure.

Quoi qu'il en soit, PL conclut avec force raison qu'il faut se méfier des lectures rétrospectives qui plaquent un sens moderne sur un terme ancien qui en avait un autre à l'origine. En guise d'exemple, il prend la traduction que Denise Masson donne de Q 2 : 208 où elle rend *silm* par « paix » en ajoutant en note que *silm* est mis ici pour *islām* (p. 126-128). PL rappelle que ce dernier mot est le nom d'action d'*aslama* dont le sens premier est celui de « [se] livrer, remettre, soumettre à Dieu » (il prendra en second lieu le sens de « devenir musulman »). J'ajouterais que cela est confirmé, non seulement par le plus ancien dictionnaire arabe qui nous soit parvenu, le *Kitāb al-ʿayn* attribué à al-Khalīl b. Aḥmad (m. 175/776)[21], mais aussi par une analyse comparative (non exhaustive) de langues sémitiques[22].

Le troisième et dernier article/chapitre de cette section consacrée au lexique vient dans la continuité du précédent puisqu'il aborde les concepts de guerre (*jihād*) et de paix (*salām*) d'un point de vue linguistique. PL dédie les sept premières pages

(12) *Hymne sur le Paradis* VII : 23 : « Ils n'ont pas de terreur, Car ils n'ont pas de piège. Ils n'ont pas d'ennemi, Ayant fini la lutte. […] Leurs combats Ont cessé. ».

(13) Voir, entre autres, *Hymne sur le Paradis* V : 12 : « (l'Éden) de nouveau fortement me ravit, Par sa paix comme par sa beauté. […] Y réside une paix sans alarme. ».

(14) On lira notamment Tor Andrae, *Les origines de l'islam et le christianisme*, 1955 et Edmund Beck, « Les houris du Coran et Ephrem le Syrien », 1959-1961.

(15) C'est d'ailleurs le calife abbasside al-Manṣūr qui, en s'inspirant de cette expression coranique, nommera sa ville *madīnat al-salām* (cf. A.A. Duri, « Baghdād », E.I.^{2}, p. 921), à comprendre plutôt dans le sens de la « cité de la paix » que dans celui de la « cité de la préservation des maux, de la mort ».

(16) Juges 19 : 20.

(17) Shebiith 35b.

(18) La salutation *lāʿlehu salām* y signifie « Que la paix soit sur lui ! ».

(19) Le verbe *slm* y signifie « solliciter la paix », le verbe *hslm* veut dire « pacifier ; établir la paix [entre des combattants] », et le nom *slm* est quant à lui employé, entre autres, en guise de salutation (« Paix ! »).

(20) Par exemple dans la fameuse phrase « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix (εἰρήνη) sur la terre » de Luc 2 : 14.

(21) Il donne à *islām* la définition suivante : « La soumission à l'ordre de Dieu le Très-Haut, et il s'agit de se laisser mener par Son obéissance et d'accepter Son ordre » (*al-istislām li-amr Allāh taʿālā wa-huwa al-inqiyād li-ṭāʿatihi wa-l-qabūl li-amrihi*).

(22) En hébreu, le hif'il du verbe *shālem* (« être entier, complet ; finir »), *hishlīm*, signifie notamment « [se] livrer, remettre, rendre » ; en araméen, l'af'el du verbe *shlem* (« être parfait, complet ; être pacifique »), *ashleym*, signifie notamment « livrer, remettre, confier » ; en guèze, le verbe *tasālama* signifie, en plus de « saluer » ou « faire la paix », « (se) soumettre » et « s'incliner » ; et en syriaque, le verbe *shlēm* au pe'al signifie, entre autres (son sens premier est celui d'« être achevé, accompli, fini »), « suivre, adhérer à [une doctrine, une croyance] » (un sens qui n'est sans doute pas anodin pour comprendre l'arabe *aslama* et *islām*) ainsi que « se rendre, livrer » (sens réfléchi à l'ethpe'el *ēshtlēm* : « être livré » ou « se livrer » dont les équivalents arabes, nous dit Louis Costaz dans son *Dictionnaire*, sont respectivement *aslama* et *istaslama*).

(p. 131-137) à ce premier concept[23] en partant du constat, qu'aujourd'hui, il suffit que l'on prononce le terme *jihād*, pour qu'aussitôt quelqu'un vienne affirmer qu'il ne signifie nullement la « guerre sainte », mais l'« effort », et que ce dernier est dirigé sur (ou contre) soi-même de manière totalement pacifique. Cette explication est due à une double confusion : celle de la signification et de la désignation d'une part, et du genre et de l'espèce d'autre part.

Concernant la première confusion, PL note que pour parler d'« effort », aucun arabophone n'utiliserait le mot *jihād* (ou le verbe de troisième forme *jāhada*), mais le mot *jahd* (ou le verbe de forme simple *jahada*). Quelle est la différence entre ces deux mots ? Le premier, par sa morphologie même (l'allongement de la première radicale) mime la valeur d'intensité/insistance. Ainsi, si *jahada* signifie « s'efforcer », *jāhada* veut dire « s'efforcer de manière intense ou insistante ». De plus, syntaxiquement, ce dernier verbe devenant transitif à la forme intensive, il prend le sens d'un effort intense non pas *sur* un objet, mais *contre*. Dès lors, on est proche du sens de « combattre » et de « combat ».

PL s'intéresse alors aux trente-cinq occurrences coraniques de la racine trilitère *j h d* dont treize apparaissent dans le contexte de l'expression *fī sabīl Allāh* (littéralement « dans la voie de Dieu », expression figée dont le sens est simplement « pour » comme le sous-entendent deux occurrences de *j h d* suivi de *fī Llāh* en Q 22 : 78 et Q 29 : 69), cette dernière étant également employée à quatorze reprises dans le contexte du verbe *qātala* (synonyme de *jāhada* qui signifie « combattre »). PL en conclut de manière convaincante qu'à travers un phénomène de collocation (un phénomène tout à fait courant dont il donne plusieurs autres exemples p. 134, lorsqu'un mot seul prend le sens de la locution entière), *jihād* seul signifie *jihād fī sabīl Allāh* et que ce premier ne renvoie pas à n'importe quel combat, mais au combat pour Dieu, c'est-à-dire à la « guerre sainte », *a contrario* du *qitāl* qui est le nom générique du combat.

Au sujet de la seconde confusion, PL constate que le *jihād* spirituel ou majeur (*al-nafs*/*al-akbar*) est totalement absent de l'entrée de dictionnaire *j h d* du *Lisān al-ʿarab* et qu'il n'est qu'un sens secondaire et marginal contrairement à ce qu'affirment les apologètes. PL retrace brièvement, d'une part, l'histoire du *jihād al-nafs* au travers d'un *ḥadīth* attribué à Muḥammad et de son emploi chez al-Ghazālī – ce dernier l'employant dans une métaphore guerrière – pour démontrer que ce sens est bel et bien secondaire, et d'autre part, celle du *jihād al-akbar*, concept lui aussi tiré d'un *ḥadīth* attribué à Muḥammad opposant le *jihād* mineur au majeur. PL cite ici Alfred Morabia qui donne à ces deux *jihād* une interprétation *hiérarchique* – une interprétation apologétique contemporaine[24] – alors que les auteurs musulmans anciens n'en faisaient pas autant, leur donnant simplement un rapport *relationnel* (p. 135-137).

Le premier article/chapitre de la quatrième section consacrée au discours, « Coran et théorie linguistique de l'énonciation » (publié en 2000) est le plus ancien article de PL traitant directement du Coran. L'auteur part du constat que la plupart des linguistes arabisants contemporains se désintéressent du texte coranique. PL explique cela, d'une part du fait que cette discipline a rompu avec le slogan « l'arabe, langue du Coran » et, d'autre part, que ces linguistes sont des Occidentaux dont l'univers coranique est « aux antipodes du leur » (p. 145), un fait accentué par le repoussoir que sont les phénomènes comme, notamment, la « montée de l'islamisme » (p. 146). On suggèrera qu'il s'agit peut-être, tout simplement, d'un trop grand clivage entre disciplines (PL prend l'exemple d'un spécialiste d'arabe moderne qui n'avait pas reconnu qu'une expression qu'il trouvait régulièrement dans la presse provenait du Coran – mais l'inverse est tout aussi vrai. Quels spécialistes du texte coranique connaissent toutes les expressions de l'arabe de la presse ?). L'auteur souligne que ce désintérêt pour le texte du Coran peut mener à certaines apories et rappelle que, pour un linguiste, le Coran est un *texte* rédigé en *arabe*. À partir de là, il aborde en premier lieu la question du Coran en tant que *texte* en traitant de la constitution même du corpus coranique qui, selon le croyant musulman est le fruit soit d'une « révélation » (réponse théologique), soit de la « recension othmanienne » (réponse traditionnelle) – qui n'est qu'une hypothèse et non un fait

(23) PL dédie les cinq dernières pages (p. 138-42) à l'analyse du terme *salām* qui reprend, en le résumant, l'article précédent (ce que l'auteur reconnait explicitement en note de bas de page) en l'adaptant toutefois au contexte de son présent argument, ce qui lui fait par exemple ajouter que de la même manière qu'il est habituel d'entendre dire aujourd'hui dans les discours apologétiques que le *jihād* ne signifie non pas la « guerre sainte » mais l' « effort », on entend également dire que l'islam est une religion de paix puisque le terme arabe même *islām* dériverait du mot *salām* et signifierait donc « paix ». Fort heureusement PL vient remettre les pendules à l'heure en démontrant que ce premier signifie « soumission » quand le second a les sens de « paix » et de « salut(ation) ».

(24) La monographie de Morabia consacrée au *jihād* date de 1993, et l'on constatera que rien n'a changé six ans après lorsqu'on lit le *Jihād* de Reuven Firestone, p. 16 : « The semantic meaning of the Arabic term *jihād* has no relation to holy war or even war in general » et p. 17 : « There are […] many kinds of *jihād*, and most have nothing to do with warfare ».

avéré puisque nous n'avons aucun Coran othmanien. Il en résulte qu'un linguiste est en droit de proposer ses propres hypothèses menant à considérer que le Coran est un texte qui a une *histoire*. PL enchaîne avec le constat que le texte coranique aujourd'hui n'est pas *ne varietur*, ce que tend à faire oublier la domination du texte de l'édition du Caire alors que même le fait de comparer cette version (Ḥafṣ ʿ*an* ʿĀṣim) à celle du Maghreb (Warsh ʿ*an* Nāfiʿ) s'avère toujours fructueux sur le plan linguistique. Il émet l'hypothèse que « la question des *qirāʾāt* connaîtra bientôt un retour en grâce » (p. 148), bien que force est de constater que vingt ans plus tard, tel n'est pas le cas, le problème venant probablement du fait que ces lectures relèvent plus d'une exégèse *a posteriori* que de véritables variantes textuelles comme on peut en trouver entre les différents manuscrits bibliques. Cela dit, il ne faut pas négliger l'importance de l'étude des manuscrits coraniques anciens dont l'écriture défective peut mener à faire différentes hypothèses de lecture qui sont entièrement justifiées par le *rasm* primitif.

PL aborde ensuite la question du Coran en tant que texte *en arabe* en demandant : « Qu'est-ce que l'arabe coranique ? », dans une section qui assemble de nombreux éléments de chapitres de la première partie du livre (p. 149-150), avant de passer à la question de la « linguistique arabe ». PL aborde ainsi la partie « théorie linguistique de l'énonciation » de ce chapitre à travers l'examen de la définition du *ḥukm* dans les *Kulliyyāt al-ʿulūm* d'al-Kafawī : il s'agit notamment de l'adresse (*khiṭāb*) de Dieu, terme que cette même encyclopédie définit en mêlant le linguistique et le non-linguistique selon une double définition : discours verbal, discours mental (p. 152). PL note que celle-ci est une solution apportée par la théologie musulmane à une dispute, ainsi qu'un moyen d'échapper à la contradiction : Dieu, éternel, ne peut avoir une parole verbale (puisqu'elle advient dans le temps) ; il a donc une parole mentale qui, elle, est éternelle. PL indique que la classification du *khiṭāb* chez les *uṣūliyyūn* (qui le divisent en *ṭalab*/« demande » et non-*ṭalab*) entretient une relation étroite avec le *kalām* des rhétoriciens (qui le divisent en *khabar*/« affirmation » et non-*khabar*), avant d'aborder l'analyse polyphonique du discours coranique (à partir de la distinction théologique entre les deux *kalām*-s que PL réinterprète linguistiquement comme une distinction locuteur/énonciateur, p. 155) qu'en font les rhétoriciens. PL prend al-Qazwīnī comme exemple, lequel illustre le *khabar ṭalabī* (adresse interrogative par rapport à une affirmation) par Q 36 : 14 répondant au premier démenti des « habitants de la cité », et le *khabar inkārī* (adresse dénégative de l'affirmation) par Q 36 : 16 répondant au second démenti (p. 156) : le discours coranique étant très fréquemment *polémique*, il laisse entendre la « voix » de l'« autre » (historique ou inventée). Ce caractère polémique apparaît notamment avec l'emploi du connecteur *bal* utilisé pour la rectification, et dans le contexte d'un dialogue, pour la négation-rectification (cf. Q 2 : 135). Cette question est plus longuement abordée dans l'article suivant. PL fait la transition et finit avec l'autre connecteur qu'est *lākin(na)* qui, *a contrario* de *bal*, rectifie préventivement une fausse conclusion (p. 157-158). C'est également un sujet abordé en plus de détails dans le chapitre qui suit.

On l'aura compris, ce second chapitre/article vient dans la suite logique de la fin du précédent (neuf ans plus tard). PL y fait deux propositions. D'une part, il suggère que la différence entre *mā faʿala* et *lam yafʿal* est à trouver dans le statut de la négation : la première est une négation descriptive dans le champ du *modus* assertion (« j'affirme qu'il n'a pas fait ») tandis que la seconde est une négation modale constituant le *modus* dans le champ duquel se trouve le *dictum*/contenu propositionnel (« je nie qu'il ait fait »). D'autre part, il propose qu'à l'instar de l'allemand ou de l'espagnol, mais *a contrario* du français, l'arabe connaît « deux *mais* » : *bal* (rectification de l'énoncé qui le précède par celui qui suit, de type *SN* – abréviation mise pour l'espagnol *sino* et l'allemand *sondern*) et *(wa)-lākin(na)* (rectification de la fausse conclusion qui pourrait être tirée de l'énoncé le précédant, de type *PA* – abréviation pour l'espagnol *pero* et l'allemand *aber*). Il s'agit sans nul doute de l'article le plus ardu du recueil, du moins pour le lecteur qui n'est pas au fait des subtilités des études de linguistique arabe.

Entre autres exemples coraniques étudiés, PL montre que dans le fameux verset Q 33 : 40, il n'est pas question de la négation de la paternité de Muḥammad (le père biologique de), mais de l'affirmation qu'il n'est pas *réellement* père (il est le père adoptif de). Pour l'auteur, il ne faut donc pas considérer ce texte comme une négation de type *SN* (« mais ») comme l'ont fait de nombreux traducteurs, mais plutôt dans le sens de « Muḥammad n'est (de manière établie) le père d'aucun homme parmi vous, mais (*PA* = « par contre », « en revanche »), il est (de manière établie) le messager de Dieu et le sceau des prophètes » (p. 167). PL évoque ici le contexte textuel et extra-textuel, et il conviendrait d'y ajouter le contexte historique (hypothétique, certes, mais non moins probable) selon lequel Q 33 : 40 serait plutôt une interpolation anti-alide ajoutée, *a posteriori*, par les Omeyyades (dans le contexte de la discorde concernant la succession de Muḥammad), donnant

bel et bien à ce verset le sens d'une opposition de « ne pas être père » à « être père » [(25)].

En conclusion, l'auteur suggère qu'avec cet exemple coranique (ainsi que deux autres) de *mā kāna* suivis de *lākin*, il semblerait qu'il soit possible d'affirmer que *mā faʿala* est une négation dictale (assertion/assertion renforcée) et que *lākin* est une négation de type PA. PL constate qu'il faudrait bien évidemment examiner les seize autres occurrences coraniques de *mā faʿala… lākinna*, mais que l'examen bref qu'il fait de Q 8 : 17 confirme cette tendance, de même qu'il faudrait à présent examiner les 127 occurrences coraniques de *bal* pour finir de vérifier son hypothèse, pour venir la confirmer ou l'infirmer (p. 171).

La cinquième et dernière section du livre consacrée à la *Koranphilologie* médiévale est constituée de deux articles/chapitres dont le point commun est de s'intéresser à deux écrits de Zyād b. ʿAbd Allāh al-Farrāʾ (m. 207/822) : son œuvre de « philologie coranique », les *Maʿānī l-Qurʾān*, dans le premier chapitre, et dans le second, un texte découvert et traduit en anglais par Paul Kahle en 2006.

Dans le premier chapitre, en relevant certaines des réponses qu'apporte al-Farrāʾ dans ses *Maʿānī l-Qurʾān* à des problèmes coraniques (Q 20 : 63 et Q 76 : 31 qui contredisent les règles de l'arabe « classique », Q 76 : 4 où *salāsil* se finit par un *alif*, etc.) et avec lesquelles « la philologie vient tempérer la théologie » (p. 180), PL veut montrer qu'un linguiste occidental contemporain trouvera matière à « dialogue » avec un philologue musulman du IIe/VIIIe siècle, alors qu'il n'en trouve aucune avec ceux qui, aujourd'hui, dans le monde musulman, traitent de ces sujets « par assertions péremptoires » (p. 188).

Dans le second chapitre, l'auteur s'intéresse à un texte d'al-Farrāʾ qui semble être un des premiers à établir la thèse théologique selon laquelle la langue du Coran est la *lughat Quraysh* et que la *lughat Quraysh* est *al-lugha al-fuṣḥā*. Cette thèse sera reprise près de deux siècles après dans le *Ṣāḥibī* d'Ibn Fāris (p. 190), qui viendra toutefois l'édulcorer en omettant, par exemple, la polémique entre les deux groupes que sont d'une part les spécialistes du Coran (dont al-Farrāʾ fait partie) et les spécialistes de la poésie et de l'histoire des Arabes. Pour les premiers, la langue du Coran est *al-lugha al-fuṣḥā* et pour les autres, il s'agit de la langue des Bédouins (p. 191). L'argumentation d'al-Farrāʾ est illustrée par neuf traditions traduites et commentées par PL (qui les reproduit également en arabe, p. 201). L'auteur conclut en écrivant que l'hypothèse d'al-Farrāʾ tente de concilier vérité théologique (langue du Coran = *lughat Quraysh* = *al-lugha al-fuṣḥā*) et vérité philologique (notamment l'allègement de la *hamza*) (p. 198), et que les neuf traditions doivent être comprises comme reflétant les préoccupations de ceux qui les rapportent ainsi que les problèmes qui leur sont posés à leur époque et non comme des témoignages historiques de Muḥammad et ses Compagnons au sujet du Coran. PL propose très justement que « la *luġat Qurayš* identifiée à la *luġat al-fuṣḥā* est à la langue ce que le *muṣḥaf ʿUthmān* est au texte coranique : de pieuses fictions » (p. 199), fictions qui débuteront comme une opinion parmi d'autres avant de s'imposer et de devenir un dogme. Il ajoute que le but de ces fictions est d'ancrer la réalité historique d'un grand travail (la constitution du *muṣḥaf* qui, comme le rappelle PL, n'est pas achevé avant, au plus tôt, le règne de ʿAbd al-Malik ainsi que la « classicisation » de l'arabe) dans un passé mythique.

Nous avons, avec *Sur le Coran. Nouvelles approches linguistiques*, le point de vue trop rare et bienvenu d'un spécialiste de linguistique arabe sur nombre de sujets relatifs au Coran. Comme le rappelle PL, il s'agit d'un texte qui, pour le linguiste – à quoi on ajoutera *et pour tout universitaire* – doit être envisagé de manière critique comme un texte rédigé en arabe et pourvu d'une histoire (celle-ci étant bien différente selon que l'on se place du point de vue de la tradition musulmane ou de la recherche islamologique occidentale). L'approche historico-critique de PL est donc omniprésente dans cette étude, tant et si bien que c'est certainement le terme « construction » qui à lui seul résume le mieux les conclusions des douze articles devenus chapitres qui constituent cet ouvrage : construction par la tradition musulmane d'un semblant d'homogénéité de l'orthographe coranique (qui est tout sauf homogène !), construction de l'arabe « classique » (qui est postérieur au Coran et au centre duquel se trouve le *iʿrāb*) et dans le même temps « classicisation » de l'arabe coranique et « dé-sajʿisation » du Coran, construction de la triple équation *al-lugha al-qurʾāniyya* = *lughat Quraysh* = *al-lugha al-fuṣḥā* comme argument théologique, construction moderne et apologétique faisant de l'*islām* la religion de « paix » (alors que son seul sens est celui de « soumission ») et du *jihād* non pas le « combat » (son véritable sens, tel qu'on le trouve dans le Coran) mais l'« effort » sur/contre soi-même.

À mon avis, le seul reproche que l'on pourrait faire à ce travail et qui ne touche qu'à sa forme et non au fond, est son caractère répétitif qui est dû au fait que *Sur le Coran* est un corpus, une collection

(25) À ce sujet, voir notamment David Powers, *Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men*, 2009 et plus récemment Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*), (Aspects de l'imamologie duodécimaine XII) », 2014, p. 411-438.

d'articles qui se font souvent écho les uns aux autres. Il est ainsi regrettable que dès le début du second article/chapitre de la première section (p. 47-48), on retombe sur les mêmes remarques que dans le précédent (p. 43-44), que ce second chapitre se conclut (p. 55) avec le même exemple de Q 96 : 15 traité dans le précédent (p. 38-40) ; que le second article/chapitre de la deuxième section reprenne, parfois *texto*, des pans entiers du précédent (par exemple les p. 75-77 qui sont la reprise des p. 62-64 ; la p. 78 qui reprend la p. 64 ; la p. 81 qui reprend les p. 64-65 ; etc.). Il me semble qu'il aurait pu être bon de faire une synthèse de l'ensemble afin d'en tirer une véritable monographie inédite, ou du moins, d'élaguer certaines redondances afin de fluidifier la lecture de l'ouvrage. On opposera aisément à cela que d'en faire autant nous aurait dans le même temps privé de l'intérêt de voir l'évolution sur vingt ans de la pensée de PL et de la discipline qu'est l'islamologie(26), de même que d'avoir un accès regroupé et donc simplifié, à toute la production de PL au sujet du Coran.

Paul Neuenkirchen
Chercheur associé au Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM)-UMR 8584

(26) Par exemple, lorsque dans son plus ancien article, en évoquant le fait que le Coran est un texte qui a une histoire, PL mentionne qu'en Allemagne, en Angleterre et aux Etats-Unis cela est admis depuis longtemps ; notant qu'il se trouve en France « une frilosité extrême » quant à l'esprit critique qui fait la différence entre « vérités » théologiques et réalités historique (p. 147). Le lecteur contemporain ne pourra que mesurer combien les choses ont changé en France depuis la parution de cet article en 2000, la situation s'étant même retournée !