Origines et fixation du texte coranique

Claude Gilliot

Loin d'être un texte fixé une fois pour toutes, le Coran a une histoire faite d'évolutions, de relectures et de corrections. Il convient de présenter séparément la conception musulmane de la façon dont le Coran a vu le jour, et les manières dont la recherche critique occidentale la conçoit.

La collecte du Coran selon les sources musulmanes[1]

Selon l'opinion musulmane courante, à la mort de Mahomet (632), il n'existait pas d'édition complète et définitive des révélations qu'il avait délivrées. Toutefois, des portions plus ou moins grandes en avaient été mémorisées par ses compagnons, ou avaient été écrites sur divers matériaux. Certains musulmans qui savaient du Coran par cœur furent tués au combat, ce qui fit craindre que les révélations ne disparussent. Omar parvint à persuader le calife Abu Bakr (632-634) de les faire consigner par écrit. L'un des scribes de Mahomet, le jeune Médinois Zayd b. Thabit, se vit confier cette mission ; il transcrivit les matériaux collectés sur des « feuillets » qu'il remit au calife.

1. R. Blachère, *Introduction au Coran*, 1947, p. 18-102 ; A.L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, 2002, p. 278-302 et 444-468 ; Fr. Déroche, *Le Coran*, 2005, p. 71-76 ; Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, 1990, p. 135-164 (sur les variantes).

Dominicain. Professeur à l'Université de Provence.

A la mort de ce dernier, ils passèrent au calife Omar (634-644), puis à sa fille Hafsa, l'une des veuves de Mahomet. Cette recension, si elle a bien existé, correspondait à la volonté du chef de la communauté de posséder un corpus coranique, tout comme d'autres compagnons en avaient eu ; il ne s'agissait pas d'imposer une version particulière à l'ensemble des fidèles.

Sous le calife Othman (644-656), on prit conscience des divergences dans la façon de réciter le Coran. Le calife demanda à Hafsa de lui prêter son texte du Coran pour en faire une recension complète. Après le lui avoir rendu, le calife ordonna que l'on détruise tous les autres documents contenant du Coran qui avaient pu être utilisés pour l'établissement de ce texte. Ce travail aboutit à la « vulgate othmanienne[2] ». Quatre ou sept copies furent envoyées dans plusieurs métropoles de l'empire naissant.

Cette collecte du texte ne fut pas sans rencontrer des oppositions[3]. Pourtant la tradition musulmane tend à soutenir l'idée que cette version du Coran a été acceptée partout. Les récits sur la collecte du Coran comportent de nombreuses contradictions qui conduisent à se poser des questions sur la véracité de la version musulmane des faits.

Les modifications apportées au texte collecté. – Des problèmes subsistaient dans la lecture de cette version othmanienne. D'une part, elle ne comportait pas les voyelles brèves, et pas toujours les voyelles longues, ce qui pouvait donner lieu à des confusions dans la lecture de certains mots, même si certains choix de lecture sont éliminés par le contexte. Plus grave encore, l'écriture arabe primitive n'était pas pourvue des points dont sont maintenant marquées certaines consonnes de l'alphabet pour fixer la valeur exacte des signes qui prêtent à confusion[4].

C'est sous les Omeyyades, sous ʿAbd al-Malik (685-705) plus particulièrement, que l'on peut placer la troisième phase de l'histoire du Coran. Mais les informations fournies par les sources sont contradictoires. Plusieurs modifications importantes faites sur le texte sont attribuées à l'homme fort du régime omeyyade de cette période, al-Hajjaj b. Yusuf (714). Pour les uns, les améliorations qu'il aurait fait apporter au texte coranique se seraient limitées à rectifier des lectures déficientes ou à y mettre en ordre les versets, voire les sourates. Pour d'autres, il en aurait perfectionné l'orthographe en introduisant des points[5]. Des réformes semblables sont égale-

2. Version (canonique) définitive du texte.

3. Le refus le plus affirmé vint du compagnon Ibn Mas'ud (m. 653).

4. Pour ne donner qu'un exemple, le même *ductus* consonantique peut se lire : *b, t, th* (fricative interdentale sourde), *n*, ou *î* long ; *d* (occlusive dentale sonore, comme notre *d*) ou *dh* (fricative interdentale sonore). Des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, seules sept ne sont pas ambiguës. Dans les plus anciens fragments du Coran, les lettres ambiguës constituent plus de la moitié du texte.

5. La *scriptio plena*, soit les « points-voyelles », soit les points diacritiques (du *ductus* consonantique).

ment attribuées à d'autres personnages par les sources musulmanes. En dépit des contradictions, le règne de Abd al-Malik, fut un moment déterminant pour la constitution des textes coraniques qui nous sont parvenus. Le texte final ne s'imposa que très lentement.

Les textes des compagnons et les variantes coraniques. – La tradition musulmane mentionne quelque quinze textes pré-othmaniens principaux et une douzaine de textes secondaires[6]. Jusqu'à ce jour, aucun manuscrit de ces textes n'a été retrouvé. Les variantes des textes pré-othmaniens qui diffèrent de la Vulgate ont disparu de la récitation du Coran. Néanmoins, il arrive que des exégètes anciens qualifient d'erroné ou de « faute de scribe » un mot du texte othmanien, lui préférant celui d'un autre texte. Lorsque le texte « othmanien », ou supposé tel, fut universellement reconnu par les savants musulmans, vers le milieu du IX^e^ siècle, se constitua une hiérarchie parmi les systèmes de lectures qui aboutit à une liste de sept lectures (ou lecteurs)[7] canoniques, les savants désignant de façon consensuelle les chefs d'école en fonction de leur valeur. Cette liste fut déclarée canonique. Durant cette même période, deux exégètes furent condamnés : Ibn Miqsam, en 934, et Ibn Shannabûdh, en 935, parce qu'ils récitaient des variantes non approuvées.

Le critère de « transmission ininterrompue », et par conséquent « authentique » étant très fluide, on a rajouté des lecteurs à la liste des sept déjà approuvés pour arriver au système des « dix lecteurs », puis à celui des « quatorze lecteurs ». Un grand changement se produisit au XVI^e^ siècle, lorsque l'empire ottoman adopta la lecture de Asim dans la transmission de Hafs (796). Progressivement, ce système de lecture devint le plus répandu ; il le demeure d'ailleurs. L'édition du Coran qui parut en Egypte en 1923 est conforme à cette lecture, ce qui a encore augmenté sa diffusion. Cela dit, la lecture la plus répandue en Afrique septentrionale et occidentale est celle Nafi', dans la transmission de Warsh (812). La prépondérance du système des sept lectures dans la récitation du Coran n'a pas pour autant plongé les autres systèmes dans l'oubli. En effet, le système des dix et des quatorze, et même les lectures – variantes – « irrégulières », continuent à être étudiés, notamment pour des raisons exégétiques et grammaticales. La littérature qui porte sur les variantes coraniques est énorme ; elle a engendré une foule de commentaires[8].

6. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leyde, 1937, p. V-VI.

7. Dans ce contexte, « lecteur » s'entend d'un spécialiste reconnu des variantes du texte.

8. Gilliot, « Une reconstruction critique du Coran, ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin ?», dans Kropp M. (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'an. The question of a historico-critical text*, Beyrouth/Würzburg, 2007, p. 35-55.

Critiques musulmanes contre la version commune du Coran

Un certain nombre de savants musulmans ont violemment critiqué la version othmanienne durant les trois premiers siècles de l'islam. Cela commença avec des compagnons de Mahomet, lesquels avaient leur propre texte, nous dit-on. Certains musulmans ont considéré inauthentiques quelques passages du Coran pour des raisons théologiques et éthiques. Ainsi Coran, 111,1-3, contre Abu Lahab, l'un des grands adversaires de Mahomet, et 74,11-26 : Dieu, comme à tous les hommes, lui ordonne de croire, mais le voue expressément à l'enfer, ce qui le place dans l'obligation de croire qu'il ne croira pas ! Quelques théologiens de Bassora mirent en doute l'authenticité de ces passages. Ils considéraient que la sourate 12 (sourate de Joseph) ne faisait pas partie du Coran, qu'il s'agissait d'un conte profane, avec une histoire d'amour, qui ne saurait avoir de place dans le Coran.

Les accusations de falsification du Coran les plus vigoureuses et les plus nombreuses se trouvent toutefois dans des sources chiites avant le milieu du x[e] siècle. Pour les chiites, Ali, successeur légitime de Mahomet, était l'unique détenteur de la recension complète des révélations faites au Prophète. Après la mort du Prophète et la prise du pouvoir par les « ennemis de Ali » (Abu Bakr, Omar, etc.), cette version fut rejetée, principalement parce qu'elle contenait des hommages explicites à Ali et à ses partisans, et des attaques contre leurs adversaires[9].

La tradition musulmane majoritaire insiste sur la grande ancienneté de la mise en place de la Vulgate, et ce afin de faire oublier les accusations de falsification du texte coranique. Cependant, les contradictions et les hésitations que véhiculent les sources musulmanes sur l'authenticité du Coran ont été et sont toujours pour les chercheurs occidentaux l'occasion de proposer une « autre histoire du Coran ».

9. M.A Amir-Moezzi et E. Kohlberg, « Révélation et falsification. Introduction à l'édition du *Kitab al-qira'at* d'al-Sayyāri », *Journal Asiatique*, 293 (2005/2), p. 663-722.

La critique historique du Coran par les Occidentaux

La tradition manuscrite du Coran ne nous est pas d'une grande aide pour établir son histoire. Nous n'avons aucun autographe de Mahomet (on sait maintenant qu'il n'était

probablement pas illettré), non plus que de ses scribes. Les plus anciennes versions complètes du texte dateraient du IXe siècle. Des fragments, très rares, seraient de la fin du VIIe ou du début du VIIIe siècle, mais les datations sont souvent conjecturales. Les études se sont donc concentrées sur la philologie historique du texte coranique et sur la critique des sources musulmanes. En simplifiant, on peut distinguer deux courants, l'un « critique », l'autre « sceptique ».

Le courant critique et les partisans de « l'historiographie optimiste ». – Tout en relevant des contradictions dans les récits musulmans sur sa collecte, ce courant adopte en gros le récit traditionnel de l'histoire du Coran, quitte à le corriger sur plusieurs points. Nombreux sont, d'autre part, les chercheurs qui ont souligné les particularités, voire les bizarreries de la langue coranique, dont certaines entrent difficilement dans le système général de l'arabe, à tel point que Nöldeke a pu écrire : « Le bon sens linguistique des Arabes les a presque entièrement préservés de l'imitation des étrangetés et faiblesses propres à la langue du Coran. » Pourtant, il maintint que, en dépit d'occurrences dialectales, la langue du Coran était « l'arabe classique ».

D'autres chercheurs vont dans une direction opposée : pour K. Vollers, l'origine de la langue coranique se trouverait dans un dialecte de l'Arabie occidentale, de La Mecque ou de Médine, qui fut revu pour être adapté à la langue de la poésie arabe ancienne qui, elle, était plus attrayante[10]. Plusieurs tentatives de reclassement chronologique des sourates ont également vu le jour.

A partir d'une analyse littéraire des sourates mecquoises, A. Neuwirth a essayé de prouver la composition prérédactionnelle de ces sourates, et par là « leur authenticité en tant qu'unités solidement délimitées[11] ». Cette analyse présuppose tacitement un seul individu, transmetteur des différents textes particuliers. Il en résulte que nous avons ici affaire « à un document réunissant les récitations faites par Mahomet lui-même ». Même si ce document a été affecté par le processus de transmission et de rédaction, il serait « substantiellement authentique ».

Si l'on prend en compte la composition du Coran tel qu'il est aujourd'hui, une distinction s'impose entre la rédaction du texte et son processus de canonisation, qui a été progressif. Il n'a pas été établi pour être étudié, mais pour être récité. Dans les sourates courtes de la période mecquoise, on

10. Sur les problèmes que pose la langue du Coran, cf. Gilliot et Larcher P., «Language and style of the Qur'an», dans *Encyclopaedia of the Qur'an* [EQ], III, Leyde, Brill, 2003, p. 109-135 ; l'excellente mise au point critique de Larcher, « Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? Réflexions d'un linguiste », *Cahiers de linguistique de l'INALCO*, 5 (2003-2005) [années de tomaison], 2008, p. 27-47.

11. Neuwirth, « 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. 194-196 (en allemand, 1996).

constate un lien entre la récitation et le culte (la prière publique). Dans ce Coran pré-canonique, une « publication » et une première étape de canonisation sont déjà à l'œuvre. Progressivement, notamment dans les « sourates historiques », la conscience de participer à un « livre » se fait jour dans le texte. Il convient donc de parler de diverses étapes de la canonisation, avant d'en venir au « corpus clos ».

Le courant sceptique. – Le courant « sceptique » a eu des représentants dès la fin du XIX^e^ siècle, mais il se manifesta surtout à partir du dernier quart du XX^e^ siècle. C'est à P. Casanova que revient le mérite d'avoir mis en valeur le travail d'unification du Coran fait sous les Omeyyades par al-Hajjaj ; il considérait la version othmanienne comme une fable, disant qu'elle n'avait qu'une « filiation fantaisiste[12] ». Le grand sémitisant Alphonse Mingana a considérablement développé les thèses de Casanova sur le rôle fondamental des Omeyyades dans la mise en place de la version finale du Coran, et il a souligné le caractère peu crédible des sources islamiques concernant l'histoire de la rédaction du Coran. A.L. de Prémare reprit cette thèse en la développant beaucoup plus[13].

Avec les méthodes de la critique biblique et littéraire, J. Wansbrough va encore plus loin. Il conteste fondamentalement le caractère historique des récits musulmans sur le Coran. Pour lui, le texte coranique n'a pu prendre sa forme définitive qu'à la fin du VIII^e^ siècle, voire au début du IX^e^ siècle. Cette datation est jugée trop tardive par la majorité des chercheurs, dont certains ont appelé cette orientation le courant « révisionniste ».

A l'opposé, J. Burton[14] veut montrer que le Coran, tel qu'il nous est parvenu, est celui que Mahomet a laissé à sa mort. Pour lui, ni la collecte attribuée à Abu Bakr, ni celle attribuée à Othman n'ont eu lieu. Les lettrés juristes musulmans auraient eu besoin de s'appuyer sur l'idée d'un Coran incomplet parce que des pratiques légales en vigueur n'avaient aucune base dans le Coran, ce qui donnait matière à discussion. L'une des façons d'y mettre un terme consistait à montrer que Mahomet n'avait pas laissé de collecte définitive de ses révélations.

Un autre voie, dans un sens très critique, est représentée par deux chercheurs qui ont tenté de retourner en amont du Coran dit othmanien, autrement dit au Coran avant le Coran. Frappés, tout comme nous le sommes, par le fait que de nombreux passages ne font guère sens, et s'appuyant

12. P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Etude critique sur l'islam primitif*, I-II/1-2, 1911-1913, p. 127 et 141-142.

13. A.L. De Prémare, *Fondations*, *op. cit.*, p. 292-300 ; *Id.*, *Aux origines du Coran*, 2004, p. 98.

14. J. Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, 1977.

notamment sur l'embarras des exégètes du Coran face à certains passages ou mots de ce texte, ils ont tenté de retrouver le Coran « primitif », avant les modifications qui y ont été faites par des scribes, des grammairiens et des juristes-théologiens. C'est ainsi que G. Lüling[15] a pensé pouvoir établir qu'une partie du Coran provenait d'hymnes chrétiens dont l'orientation était celle d'une christologie angélique. Certains des motifs y ont été remaniés, et des motifs arabes y ont été intégrés. Son ouvrage contient des reconstructions de nombreux passages du Coran. Mahomet serait parti d'un « Islam abrahamique, chrétien primitif », c'est-à-dire judéo-chrétien, qu'il aurait associé à « un paganisme arabe ancien, ismaélite et dépourvu de représentations iconiques », combattant ainsi « le christianisme hellénistique ». Les thèses de Lüling ont été largement passées sous silence, notamment en Allemagne[16].

Dans sa tentative d'élucider les passages linguistiquement controversés du Coran, Ch. Luxenberg (pseudonyme)[17], quant à lui, procède par étapes. Il vérifie d'abord si les traducteurs occidentaux du Coran n'ont pas omis de tenir compte de l'une ou l'autre explication plausible proposée par des commentateurs ou des philologues arabes. Il cherche ensuite à lire sous la structure arabe un homonyme syro-araméen qui aurait un sens différent, mais qui conviendrait mieux au contexte. Si cela n'aboutit pas, il déchiffre enfin la vraie signification du mot apparemment arabe, mais incohérent dans son contexte, en la retraduisant en syro-araméen, pour déduire le sens le mieux adapté au contexte coranique. Ch. Luxenberg est ainsi parvenu dans bien des cas à des résultat intéressants, par exemple pour la sourate 100, dans laquelle il voit une sorte de réécriture de la première Epître de saint Pierre 5, 8-9. L'entreprise de Luxenberg a été rejetée par un très grand nombre d'arabisants et d'islamologues. Elle nous paraît, quant à nous, intéressante, mais chacun des cas qui y est traité doit être examiné de près et mis à l'épreuve de la critique. Elle a reçu un bon accueil de plusieurs syriacisants, dont J.M. F. Van Reeth de Louvain, qui a tenté de démontrer que le Coran cite les Evangiles sous la forme du *Diatessaron* (« les quatre évangiles en un ») de Tatien (m. 173), suivant ainsi une tradition marcionite, plus spécifiquement dans l'interprétation qu'en a donné Mani[18].

Il convient de mentionner ici également le livre clair et abordable du Tunisien Mondher Sfar[19] qui donne une excel-

15. *Cf.* Gilliot, « Deux études sur le Coran », *Arabica*, XXX (1983), p. 16-37.

16. Gilliot, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », dans De Smet D., *et al.* (éd.), *Al-Kitab. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, 2004, p. 217-218 ; *Id.*, « Reconstruction », *art. cit.*, p. 88-89.

17. *Cf.* Gilliot, « Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran », *Arabica*, L (2003/3), p. 381-393 ; *Id.*, « Reconstruction », *op. cit.*, p. 89-102.

18. J.M. F. Van Reeth, « L'Evangile du Prophète », dans De Smet D. *et al.* (éd.), *Al-Kitab*, *op. cit.*, p. 155-174.

19. M. Sfar, *Le Coran est-il authentique ?*, 2000.

lente introduction aux recherches actuelles sur le Coran, et pour qui la distinction entre le Coran lui-même et la « Mère du Livre » (établie dans Coran 43, 2-4), prouve que ces deux versions ne peuvent être authentiques.

Pour E.-M. Gallez[20], le « proto-islam » doit être placé au terme d'un très long processus, qui plonge ses racines dans les mouvements messianiques et apocalyptiques des derniers siècles du judaïsme et passe ensuite à travers le mouvement du judéo-christianisme, ici celui des « judéo-nazaréens ». En fait, l'islam « officiel » naît de l'idéologie califale du VIII^e^ siècle, après une série de transpositions de sens, historiques, géographiques, et théologiques.

20. E.M. Gallez, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, I-II, 2005.

Une historienne et anthropologue, Jacqueline Chabbi[21] fait une distinction entre l'islam de Mahomet et l'islam de la tradition musulmane. Ce n'est que sous les Omeyyades que la religion de Mahomet a basculé dans un autre monde, dans lequel l'écriture est devenue prédominante. Le Coran a alors été mis par écrit, certainement à partir de fragments d'oralité conservés dans les mémoires. Dans les siècles suivants, la tradition islamique a couvert d'un luxe de détails les origines de l'islam et reconstitué un passé fictif : « Il est probable que cet homme, qui prêchait pour un dieu unique tel qu'il existait déjà chez les juifs et les chrétiens, souhaitait rétablir des valeurs de solidarité dans sa tribu, dont certains membres s'étaient trop enrichis. […] Il trouve refuge à Médine, vraisemblablement chez un clan apparenté. Là, brûlant d'être reconnu, il entre en politique. Il monte une confédération tribale sur un modèle traditionnel, proposant aux tribus sédentaires et nomades de passer une alliance avec son dieu. » Selon Jacqueline Chabbi, l'islam de Mahomet ne peut-être compris en dehors de la croyance au « Seigneur des tribus ». Les nomades croient à un « Seigneur », une puissance (masculine ou féminine) de protection et de recours, liée à un territoire tribal et y possédant un lieu de résidence, le plus souvent autour des pierres sacrées ou bétyles, telle la pierre noire scellée à la Mecque, un objet de culte datant sans doute de l'époque de Mahomet. Les *razzias* qu'il organise ont un tel succès que les « conversions » (soumissions) se multiplient. Au cours d'un conflit avec les juifs de Médine, il s'approprie la figure d'Abraham, et les juifs sont vus désormais comme des rivaux monothéistes « déviants ».

21. J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, 1997 ; *Id.*, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, 2008.

Pour une reconstruction critique du Coran. – Comme on l'a vu, les deux positions (critique et sceptique) sur la naissance et la transmission du Coran sont difficilement réconciliables. Pour introduire plus de clarté dans le débat, on pourrait distinguer deux types de reconstruction historique, l'une en aval et l'autre en amont. La reconstruction en aval se baserait sur le Coran dit othmanien et sur les variantes non othmaniennes du texte. La reconstruction en amont tenterait de reconstituer « un texte » avant le texte. La première reconstruction correspond peu ou prou à l'orientation de la critique historique, enrichie par les travaux plus récents sur la composition du Coran (Neuwirth) tel qu'il est maintenant. La seconde reconstruction se situe plutôt dans la ligne du courant « sceptique ».

La première entreprise consiste à reconstruire la forme la plus ancienne du texte qui nous soit accessible en se basant sur la version othmanienne, avec un appareil critique qui comporte les lectures diverses que l'on trouve dans les sources musulmanes spécialisées, voire dans les manuscrits ou fragments de manuscrits du Coran les plus anciens.

Un tel projet avait vu le jour en Allemagne dans la première moitié du XX[e] siècle[22]. Vers 1934, quelque 9 000 photos de manuscrits anciens du Coran et environ 11 000 photos de manuscrits d'ouvrages des cinq premiers siècles de l'hégire sur les disciplines coraniques avaient été rassemblées par la Commission du Coran de l'Académie bavaroise des sciences. Puis Spitaler prétendit qu'ils avaient été détruits pendant la guerre. En fait, on sait maintenant qu'ils sont entreposés dans le département d'arabe de l'Université libre de Berlin et que A. Neuwirth, par un contrat dûment signé, en avait reçu livraison dès 1992[23]. Depuis, de nombreux manuscrits sur les disciplines coraniques ont été édités, mais tous ne le sont pas. Il y a là un immense champ de travail pour une véritable édition critique du Coran. En novembre 2005, Angelika Neuwirth et son équipe ont repris le projet du Corpus coranicum. On attend les premiers résultats de cette entreprise vers 2009, pour voir si elle est aussi critique qu'il pourrait paraître, vu l'orientation très « classique », assez fidèle à la tradition musulmane, de A. Neuwirth.

Quant à la seconde entreprise, la reconstruction du Coran en amont, elle pourrait s'appuyer, d'une part, sur les sources musulmanes et les nombreuses contradictions qu'elles renferment sur la façon dont le Coran est venu au jour,

22. Sous le nom de « Corpus coranicum », sous la direction de G. Bergsträßer (m.1933) et de O. Pretzl (m. 1941), rejoints ensuite par A. Spitaler (m. 2003), qui collaborèrent aussi avec l'Australien A. Jeffery (m.1959).

23. Gilliot, « Reconstruction », *art. cit.*, p. 35-44.

puis a été transmis, rédigé, collecté et publié, et d'autre part, sur plusieurs études récentes. La piste syro-araméenne esquissée par A. Mingana pour une reconstruction critique du Coran en amont a repris de l'actualité ces dernières années. Cela dit : « Il y a un certain danger herméneutique dans l'approche purement linguistique et philologique dans la recherche de l'influence syriaque dans le Coran arabe », dans la mesure où il y manque une mise en contexte « thématique » et historique. Il en résulte que Luxenberg devrait également prendre en considération la dette de Mahomet et du Coran à l'endroit d'expressions syriaques du christianisme[24].

On en trouve l'incitation dans une lecture critique des sources musulmanes qui renvoie à un « lectionnaire » en constante évolution, peut-être jusqu'à l'époque omeyyade : informateurs de Mahomet[25], réception par Mahomet et par ses collaborateurs, son scribe et collecteur du Coran, Zayd, qui connaissait l'araméen, abrogation, « oubli » de versets, voire de sourates, versets ou sourates manquants (ou tombés dans l'oubli)[26], collectes plus ou moins complètes, correction partielle des fautes contenues dans le texte[27], émendations linguistiques diverses, etc. Un « prophète » ne se crée pas en un seul jour, un « livre saint » non plus !

Ces approches très critiques ne sont pas nouvelles. Des recherches audacieuses sur l'histoire du Coran et des débuts de l'islam existaient dès la deuxième moitié du XIX^e^ siècle. Comme on peut le constater, les divergences sont grandes entre les spécialistes sur l'origine du Coran et sur sa fixation.

Un fossé semble séparer la thèse (théologique) musulmane sur l'histoire du Coran et les hypothèses des chercheurs occidentaux. Ces derniers sont le plus souvent considérés comme des « impies » par les musulmans qui répugnent, en général, à appliquer au Coran les règles de la critique textuelle utilisées pour l'histoire des livres bibliques. Pourtant, les sources musulmanes anciennes traitant du Coran comportent de nombreuses traditions qui laissent apparaître aux yeux du chercheur critique une « autre histoire du Coran » que celle qui s'est imposée au nom de critères essentiellement théologiques.

Claude Gilliot o.p.

24. T.J.E. Andrae, *Les Origines de l'islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par J. Roche, 1955 [1926].

25. Gilliot, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad », *Jerusalem Studies on Arabic an Islam*, 22 (1998), p. 84-126.

26. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, Leipzig, 19092, p. 234-61 ; Gilliot, « Un verset manquant du Coran ou réputé tel », M-T Urvoy (éd.), *En hommage au Père Jacques Jomier, o.p.,* Paris, 2002, p. 73-10 ; Sfar, *op. cit.*, p. 41-44.

27. Nöldeke, *Remarques critiques sur le style du Coran*, Paris (traduction), 1953 ; J. Burton, « Linguistics errors in the Qur'ān », *JSS*, 33 (1988), p. 181-196 ; Larcher, « Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? », *art. cit.*, p. 39-40.