

Coran

Le Coran (en arabe : الْقُرْآن, *al-Qurʿān*, « la récitation ») est le texte sacré de l'islam. Pour les musulmans, il reprend *verbatim* la parole de Dieu (*Allah*). Œuvre de l'Antiquité tardive datant du VII<sup>e</sup> siècle, le Coran reste le premier et le plus ancien livre connu en arabe à ce jour. La tradition musulmane le présente comme le premier ouvrage en arabe, avec le caractère spécifique d'inimitabilité dans la beauté de sa structure et dans ses principes moraux et éthiques.

Pour les musulmans, le Coran regroupe les paroles d'Allah, révélations transmises par l'archange Gabriel (جبريل, *Jibrīl*) au dernier prophète et messenger de Dieu, Mahomet (محمد, *Muḥammad*, « le loué »), de 610–612 jusqu'à sa mort en 632.

Le Coran est parfois appelé *al-kitāb* (« le Livre »), *adh-dhikr* (« le Rappel ») ou encore *al-furqān* (« le Discernement »). En ce sens, il est, pour les musulmans, l'expression d'un attribut incrée de Dieu adressé à toute l'humanité.

Les conditions de la mise par écrit puis de la fixation canonique du texte que la tradition fait remonter au troisième calife, Uthmān, font toujours l'objet de recherches et de débats parmi les exégètes et historiens du XXI<sup>e</sup> siècle. Pour les historiens spécialisés en critique textuelle, le Coran est un « ensemble composite de textes compilés ou rédigés par des auteurs différents, fixé dans les dernières années du VII<sup>e</sup> siècle, sous le règne du calife omeyyade Abd al-Malik (685-705), véritable organisateur de l'empire et qui fit de l'islam sa religion officielle »<sup>3</sup>.

Étymologie

Le mot arabe قُرْآن, *qurʿān*, dérive, pour la tradition musulmane, du verbe قَرَأَ, *qaraʿa*, qui signifie « lire, réciter »<sup>4</sup>. Les lexicographes anciens ont vu plusieurs sens étymologiques à ce terme, soit, par exemple, le sens « rassembler/collecter », ou celui de « lire/réciter ». Pour Anne-Sylvie Boisliveau, dans l'emploi coranique, seul le second est possible. Le terme, qui est un nom d'action, est donc interprétable comme « Récitation »<sup>5</sup>. Le terme va être utilisé pour désigner le Coran, le livre sacré de l'islam<sup>6</sup>.

*Qurʿān* est le terme le plus utilisé par le Coran pour se désigner lui-même. Pour autant, il ne peut encore désigner le livre comme un ensemble fixé comme cela sera le cas par la suite<sup>5, Note 1</sup>. Pour William Graham, le sens premier du mot *Qurʿān* renvoie à une « réalité fondamentalement orale et certainement active et continue, plutôt qu'à un codex écrit et fermé tel qu'il servira par la suite en désignant les *masahifs* »<sup>Note 2</sup>. L'auteur insiste sur l'originalité du terme qui « est pas attesté avant le Coran lui-même » et qui renvoie au « titre "propre" de la récitation (arabe) du Livre céleste contenant la Parole de Dieu [...] une récitation donnée par Dieu à Mahomet, tout comme les précédentes écritures avaient été données à d'autres prophètes pour qu'ils les récitent. »<sup>7</sup>. Pour A.-S. Boisliveau, le terme *qurʿān* contient les idées d'oralité et de transmission. Il est employé dans trois situations et « désigne ce qui, du Coran, est récité et transmis par Dieu [...] ce qui, du Coran, est récité et transmis par Mahomet, [...] une récitation liturgique ». Le premier usage se rapproche du statut du texte biblique, le deuxième est surtout lié à un contexte polémique qui voit utiliser un vocabulaire similaire au premier, le troisième (plus rare) assimile le Coran à une « Écriture Sainte »<sup>5</sup>. La définition exacte de l'objet désigné par ce terme est encore incertaine et il n'est pas non plus certain que les trois usages désignent le même objet<sup>5</sup>.

De nombreux chercheurs<sup>7, Note 3</sup> ont fait le lien entre le nom verbal *qurʿān* et le terme syriaque *qeryānā* qui signifie « le fait de réciter les Écritures ou bien une partie de cette Écriture, une leçon sur les Écritures ou encore le lectionnaire utilisé pour cela »<sup>8,9</sup>. Au moment où certains concluent à un emprunt direct au syriaque<sup>Note 4</sup>, d'autres y voient un argument en faveur d'une « possible influence chrétienne syriaque sur la richesse totale de la sémantique arabe » plutôt qu'un emprunt direct<sup>7</sup>, vu que l'usage du terme *qeryānā* n'est attesté qu'à partir des manuscrits liturgiques syriaques du VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. Dans ce sens, Anne-Sylvie Boisliveau fournit un autre argument d'ordre linguistique en disant que « si la langue arabe avait emprunté directement le mot syriaque (*qeryānā*), elle lui aurait vraisemblablement donné le schème de nom d'action fiʿlān, soit *qiryān*, plus proche du mot syriaque »<sup>8</sup>. Pour elle, le mot *qurʿān* provient de la racine arabe q-r-ʾ « sur un schème arabe, et non syriaque », terme inventé par l'auteur du Coran « inspiré par les termes proches qui en syriaque ou en hébreu signifient "récitation d'une Écriture sainte" »<sup>8</sup>. Cette création servirait à « faire penser aux récitation pratiquées par les communautés juives ou chrétiennes » afin de donner à la nouvelle récitation une « connotation de sacré, de religieux, d'élément lié à Dieu et donc d'élément possédant mystère et autorité »<sup>10</sup>.

Pour certains auteurs, le terme « Coran » est à mettre en relation avec les termes *qerīʾā* et *miqrāʾ* (possédant la même racine q-r) utilisés dans le judaïsme rabbinique et qui signifie à la fois « le fait de lire à voix haute un passage des Écritures saintes » et « le passage lui-même ». Le second terme est ainsi utilisé par le Talmud

Le Coran



|                   |                                                                                                                                                                                                                                           |
|-------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Auteur            | Parole divine selon la croyance musulmane                                                                                                                                                                                                 |
|                   | Mahomet pour certains historiens, multiples pour les chercheurs en critique textuelle                                                                                                                                                     |
| Pays              | Arabie                                                                                                                                                                                                                                    |
| Genre             | Livre sacré                                                                                                                                                                                                                               |
| Version originale |                                                                                                                                                                                                                                           |
| Langue            | Arabe                                                                                                                                                                                                                                     |
| Titre             | الْقُرْآن ( <i>al-Qurʿān</i> , « <span> </span> La récitation <span> </span> »)                                                                                                                                                           |
| Version française |                                                                                                                                                                                                                                           |
| Traducteur        | André du Ryer (1647)                                                                                                                                                                                                                      |
|                   | Claude-Étienne Savary (1783)                                                                                                                                                                                                              |
|                   | Albin de Kazimirski Biberstein (1852)                                                                                                                                                                                                     |
|                   | Édouard Montet (1925)                                                                                                                                                                                                                     |
|                   | Muhammad Hamidullah (1959) <sup>1</sup>                                                                                                                                                                                                   |
|                   | Denise Masson (1967) <sup>2</sup>                                                                                                                                                                                                         |
|                   | Si Hamza Boubakeur (1972, 1979, 1985, 1992, 2021, dernière réédition à titre posthume)                                                                                                                                                    |
| Date de parution  | Proclamé de 610–612 à 632, édition entre 632 et 634, collecte et universalisation avant 656, selon les traditions musulmanes                                                                                                              |
|                   | Rédaction du rasm consonantique tout au long du <span>VII</span> <sup>e</sup> <span> </span> <span>siècle</span> et rajout de la vocalisation jusqu'au <span>X</span> <sup>e</sup> <span> </span> <span>siècle</span> pour les chercheurs |
| Type de média     | Recueil de 114 sourates                                                                                                                                                                                                                   |

pour désigner la Bible. Pour A.-S. Boisliveau, l'influence de ces termes (et du terme syriaque *qeryânâ*) est « indéniable » sans pour autant conclure à un emprunt direct à l'hébreu et au syriaque mais plutôt à une création d'un terme qui n'existait pas avant qu'il ne serve à désigner exclusivement la récitation coranique<sup>8</sup>.

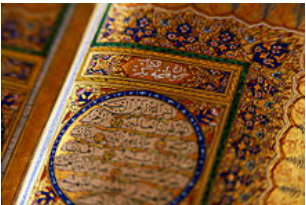
## Description

Le Coran est divisé en chapitres, appelés « sourates », au nombre de 114<sup>Note 5</sup>, dont la première est appelée *Al Fatiha* (parfois traduite par « la liminaire », « le prologue », « l'ouverture », ou encore « la mère du livre »). Ces sourates sont elles-mêmes composées de versets nommés *āyāt* (pluriel de l'arabe *āyah*, qui signifie « preuve », mais également « signe », et que l'on retrouve notamment dans le mot « ayatollah »).

Les versets sont au nombre de 6 236<sup>11</sup> pour le *hafs* (lecture orientale) et le *warch* (lecture occidentale).

## Ordre des textes

Selon la tradition musulmane, à la suite de la mort de Mahomet, la fixation d'un texte tenu pour seul recevable, la recension officielle, aurait été défini sous le troisième calife, Othman, entre 644 et 656 de l'ère chrétienne. Othman a ressenti le besoin de fixer le texte après la mort de beaucoup de compagnons du Prophète (*Sahaba*) experts en récitation (les *qurra'* ou récitateurs du Coran). Tous les exemplaires connus de recensions divergentes (quant aux sourates ou à l'ordre de celles-ci) furent alors détruits pour ne garder que la « vulgate d'Othman »<sup>12,13</sup>. Elles sont assemblées dans un ordre de longueur assez sensiblement décroissant, et non dans l'ordre chronologique des révélations. Cet ordre aurait été fixé dans la recension othmanienne selon la majorité des savants musulmans tandis que d'autres l'attribuent à Mahomet lui-même. Toutefois, cette question d'ordonnement ne prend son sens que lors de la mise par écrit du texte<sup>Note 6, 14</sup>.



Coran datant de 1867 à Istanbul, en Turquie. Il s'agit de la première sourate nommée traditionnellement *Al-Fatiha* (« l'ouverture »).

Certains des manuscrits de Sanaa montrent des ordonnancements de sourates différents de l'officiel. Selon Moezzi, « 22 % des 926 groupes de fragments étudiés présentent un ordre de succession de sourates complètement différent de l'ordre connu. », il précise en outre que l'ordre des sourates rappelle les recensions d'Ubay Ibn Ka'b et d'Abdullah Ibn Mas'ūd<sup>15</sup>.

Diverses tentatives ont été faites pour reconstituer l'ordre chronologique des sourates, y compris par des orientalistes européens tels que Blachère. Des critiques font remarquer toutefois que cet ordre chronologique est trop dépendant de la biographie de Mahomet<sup>16</sup>.

## Séparation chronologique

### Une division traditionnelle

La tradition musulmane sépare le Coran en deux parties en tentant de les démarquer par des différences de style (vocabulaire, longueur des versets et sourates) et de thèmes abordés<sup>Note 7</sup> :

- les sourates de La Mecque, antérieures à l'hégire<sup>Note 8</sup>;
- les sourates de Médine, postérieures à l'hégire,



Un manuscrit contenant les versets 7 à 12 de la sourate *Al-Ma'idah* (La table servie). Non daté et graphie non classée<sup>17</sup>.

Cette division peut aussi être interne aux sourates puisque certaines dites médinoises contiennent des versets mecquois<sup>18</sup>.

Cette division est en réalité moins géographique que temporelle. Il est significatif que les sourates médinoises qui correspondent à l'An I de l'islam soient associées à la période où Mahomet devient un chef politique. Ainsi, l'islam est bien une doctrine politico-religieuse dont la mission, assignée par le Coran, est l'organisation politique et sociale des musulmans. La période mecquoise antérieure à l'Hégire doit néanmoins être considérée comme le début de la prophétie<sup>19</sup>. Les sourates ont été classées très tôt en "médinoise" ou "mecquoise", sans qu'il soit possible de savoir à quoi correspond exactement cette distinction ni pourquoi des versets d'un groupe sont intégrés dans des sourates de l'autre<sup>20</sup>.

Un classement chronologique des sourates a été théorisé par les traditionalistes, sur des principes qui remonteraient à Ibn Abbas (mort en 688)<sup>21</sup>. Cela n'empêche pas, toutefois, des « désaccords au sein de la tradition musulmane »<sup>21</sup> et une absence de consensus<sup>22</sup>. Des listes contradictoires sont, en effet, défendues jusqu'au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Emmanuelle Stefanidis rappelle qu'au cours des premiers siècles, ces listes sont reçues avec prudence et méfiance<sup>24</sup>. Cette classification est fluide et varie selon les auteurs. Ainsi, plusieurs sourates sont placées, selon les auteurs, dans l'une ou l'autre des catégories. Pour certains exégètes musulmans minoritaires, par exemple, la sourate 102 est médinoise. Les autres la considèrent comme mecquoise<sup>25</sup>.

### Approche de chercheurs

L'édition du Caire, *texte receptus* du Coran datant de 1924, présente une approche chronologique des sourates. Selon Gabriel Said Reynolds, l'idée d'une chronologie du Coran peut être une manière « plausible » de lire le Coran, « l'idée de cette chronologie est loin d'être un fait bien établi. »<sup>26</sup>. Pour lui, « l'idée que nous pouvons réorganiser le Coran, suivant l'ordre chronologique selon lequel le Prophète Muḥammad l'aurait proclamé, est pratiquement un axiome des études coraniques. Cette idée repose sur les convictions que le Coran n'a qu'un seul auteur, qu'il n'a aucun rédacteur, et qu'il reflète l'expérience d'une communauté ayant existé autour de Muḥammad, à la Mecque et à Médine, entre 610 et 632 ». En réponse, Nicolai Sinai, explique que si l'hypothèse d'une évolution littéraire unilinéaire est la seule explication plausible et bien développée qui a été avancée pour expliquer la covariance qui a été observée entre les sourates, « alors on peut très bien soutenir que cette dernière [l'approche diachronique] peut compter comme raisonnablement bien établie »<sup>27</sup>. Pour l'auteur, l'idée d'un développement stylistique et littéraire qui a permis d'ordonner chronologiquement les sourates n'est pas « une excentricité née de la Sira »<sup>28</sup>. Quoi qu'il en soit, les tentatives de définir l'ordre chronologique du Coran en se basant sur les traditions qui sont en majeure partie de nature tardive et spéculative sont problématiques<sup>29</sup>. Aucune chronologie interne ne fait actuellement consensus<sup>30</sup>.

Depuis le XIXe siècle, « les chercheurs européens développèrent leur propre système de datation qui ne se voulait dépendant que du Coran sans faire appel à la tradition ». Gustav Weil, l'un des premiers auteurs à effectuer cette recherche, fut suivi par Nöldeke, Bell, Blachère... Cette méthode était basée sur le texte, à travers son style et son contenu et sur les allusions à des événements connus et permis de subdiviser la période dite mecquoise en plusieurs sous parties. Sabrina Mervin fait remarquer que les résultats obtenus par Weil et ses successeurs ne sont « curieusement pas très éloignés de ceux de la tradition islamique »<sup>31</sup>. Néanmoins, malgré cette volonté d'indépendance vis-à-vis des traditions, Gabriel Said Reynolds explique que ces auteurs en sont restés largement dépendants, Nöldeke jugeant certains éléments de la Sira comme historique<sup>Note 9, 26</sup> « À la fin de son analyse Blachère fait une allusion à son manquement à la promesse d'éviter une dépendance envers les récits traditionnels. Il explique qu'un classement des passages du Coran seulement selon leurs qualités littéraires, sans aucun lien avec la biographie du Prophète, nécessite un abandon de l'idée traditionnelle que les sourates sont – en général – des unités, proclamées dans leur ensemble par le Prophète. »<sup>26</sup>

Divisions en vue d'une récitation

En vue de sa récitation, le Coran a été divisé en fractions de longueur identique. Deux d'entre elles sont devenues plus populaires, la division en trentièmes *juz'* (جُزْء [juz', pl. أَجْزَاء [ajzā']) et celle en soixantièmes *hizb* (حِزْب [ḥizb], pl. أَحْزَاب [aḥzāb]). Chaque *hizb* est divisé à son tour en quatre quarts ou *rub'* (رُبْع [rub', pl. أَرْبَاع [arbā']). Ces subdivisions peuvent être marquées en marge des Corans. Elles ont permis la publication de Corans en autant de volumes<sup>32</sup>.

| Divisions |      |      |         |        |         |        |        |      |      |         |        |         |        |
|-----------|------|------|---------|--------|---------|--------|--------|------|------|---------|--------|---------|--------|
| Manzil    | Juz' | Hizb | Début   |        | Fin     |        | Manzil | Juz' | Hizb | Début   |        | Fin     |        |
|           |      |      | sourate | verset | sourate | verset |        |      |      | sourate | verset | sourate | verset |
| 1         | 1    | 1    | 1       | 1      | 2       | 74     | 4      | 15   | 29   | 17      | 1      | 17      | 98     |
|           |      | 2    | 2       | 75     | 2       | 141    |        |      | 30   | 17      | 99     | 18      | 74     |
|           | 2    | 3    | 2       | 142    | 2       | 202    |        | 16   | 31   | 18      | 75     | 19      | 98     |
|           |      | 4    | 2       | 203    | 2       | 252    |        |      | 32   | 20      | 1      | 20      | 135    |
|           | 3    | 5    | 2       | 253    | 3       | 14     |        | 17   | 33   | 21      | 1      | 21      | 112    |
|           |      | 6    | 3       | 15     | 3       | 92     |        |      | 34   | 22      | 1      | 22      | 78     |
|           | 4    | 7    | 3       | 93     | 3       | 170    |        | 18   | 35   | 23      | 1      | 24      | 20     |
|           |      | 8    | 3       | 171    | 4       | 23     |        |      | 36   | 24      | 21     | 25      | 20     |
|           | 5    | 9    | 4       | 24     | 4       | 87     |        | 19   | 37   | 25      | 21     | 26      | 110    |
|           |      | 10   | 4       | 88     | 4       | 147    |        |      | 38   | 26      | 111    | 27      | 25     |
| 2         | 6    | 11   | 4       | 148    | 4       | 176    | 5      | 20   | 39   | 27      | 56     | 28      | 50     |
|           |      | 12   | 5       | 27     | 5       | 81     |        |      | 40   | 28      | 51     | 29      | 45     |
|           | 7    | 13   | 5       | 82     | 6       | 35     |        | 21   | 41   | 29      | 46     | 31      | 21     |
|           |      | 14   | 6       | 36     | 6       | 110    |        |      | 42   | 31      | 22     | 33      | 30     |
|           | 8    | 15   | 6       | 111    | 6       | 165    |        | 22   | 43   | 33      | 31     | 34      | 23     |
|           |      | 16   | 7       | 1      | 7       | 87     |        |      | 44   | 34      | 24     | 34      | 54     |
|           | 9    | 17   | 7       | 88     | 7       | 170    |        | 23   | 45   | 36      | 28     | 37      | 144    |
|           |      | 18   | 7       | 171    | 8       | 40     |        |      | 46   | 37      | 145    | 39      | 31     |
|           | 10   | 19   | 8       | 41     | 9       | 33     |        | 24   | 47   | 39      | 32     | 40      | 40     |
|           |      | 20   | 9       | 34     | 9       | 92     |        |      | 48   | 40      | 41     | 41      | 46     |
| 3         | 11   | 21   | 9       | 93     | 9       | 129    | 6      | 25   | 49   | 41      | 47     | 43      | 23     |
|           |      | 22   | 10      | 26     | 11      | 5      |        |      | 50   | 43      | 24     | 45      | 37     |
|           | 12   | 23   | 11      | 6      | 11      | 83     |        | 26   | 51   | 46      | 1      | 48      | 17     |
|           |      | 24   | 11      | 84     | 12      | 52     |        |      | 52   | 48      | 18     | 49      | 18     |
|           | 13   | 25   | 12      | 53     | 13      | 18     |        | 27   | 53   | 51      | 31     | 54      | 55     |
|           |      | 26   | 13      | 19     | 14      | 52     |        |      | 54   | 55      | 1      | 57      | 29     |
|           | 14   | 27   | 15      | 1      | 16      | 50     |        | 28   | 55   | 58      | 1      | 61      | 14     |
|           |      | 28   | 16      | 51     | 16      | 128    |        |      | 56   | 62      | 1      | 66      | 12     |
|           |      |      |         |        |         |        | 7      | 29   | 57   | 67      | 1      | 71      | 28     |
|           |      |      |         |        |         |        |        |      | 58   | 72      | 1      | 77      | 50     |
|           |      |      |         |        |         |        |        | 30   | 59   | 78      | 1      | 86      | 17     |
|           |      |      |         |        |         |        |        |      | 60   | 87      | 1      | 114     | 6      |

---

## Contenu textuel

---

### Thèmes abordés

---

« Les exhortations, les menaces eschatologiques et les rappels apologétiques constituent l'essentiel »<sup>33</sup> des 6 236 versets du Coran. Viennent ensuite les règles de conduite pour 500 à 600 versets comme « la prescription sur le jeûne, la prière ou le pèlerinage, tout comme les règles des partages successoraux qui apparaissent plus spécifiquement juridiques », soit moins de 10 % du total<sup>34</sup>. Par ailleurs, sur les 228 « versets légaux » de contenu juridiques qui servent de base au droit musulman, seulement 80 versets sont unanimement incontestés<sup>34</sup>.

Alfred Morabia a quant à lui constaté que « sur les 35 versets où apparaît le mot *jihād*, 22 s'appliquent à un effort d'ordre général, 10 à la guerre et 3 ont une tonalité spirituelle »<sup>35</sup>. Quant à la racine du mot *qtl* (tuer, combattre), elle est utilisée « 170 fois dans le Coran, que ce soit pour évoquer la guerre ou le statut juridique du meurtrier ou la question de la prohibition du meurtre »<sup>36</sup>.

### Personnages

---

Dans le Coran, ne se trouvent que 35 noms de personnages humains en majorité bibliques : 6 personnages (Abu Lahab, Ahmed (identifié à Mahomet), Dhû-l-Qamayn, Muhammad (Mahomet), Tubba' et Zayd), 5 prophètes arabes (Hûd, Idris, Luqman, Sâlih et Shu'ayb) et 24 personnages bibliques<sup>37</sup>. Emmanuel Pisani met en garde contre une interprétation *a posteriori* des personnages coraniques à la lumière des traditions musulmanes. Certains courants de l'islam ont, par exemple, défendu que les prophètes avaient été préservés de tous péchés et de toutes fautes. Certains auteurs, même des chercheurs, appliquent ce principe aux personnages coraniques alors que, pour l'auteur, « le Coran rapporte le péché d'Adam, de Moïse, de David, et les fautes de Muhammad »<sup>38</sup>. De même, Jacqueline Chabbi a particulièrement étudié ces questions pour les personnages bibliques, comme Gabriel - le Gabriel coranique étant très éloigné du Gabriel des traditions musulmane<sup>39</sup> ou Ismaël qui a fait l'objet d'une construction postérieure au texte coranique<sup>40</sup>.

Bien que le nom *Muhammad* ne soit cité que quatre fois, il y est omniprésent, notamment lorsque le Coran l'interpelle 332 fois avec le terme « Dis » (« qul »). Pour ce qui est des sourates 1 à 70 qui représentent plus du 9/10<sup>e</sup> de la totalité du Coran, seule la sourate 55 (*Le Miséricordieux*) ne contient aucun verset renvoyant explicitement ou implicitement au prophète<sup>41</sup>. Ces mentions « Dis ! », qui pour certains chercheurs seraient parfois des ajouts des éditeurs ou scribes<sup>42</sup>, sont un procédé rhétorique de construction du Coran en contre-discours<sup>43</sup> et permettent d'accentuer l'origine divine de la phrase ainsi précédée, d'« asseoir l'autorité prophétique de l'allocutaire coranique » et de créer une performativité<sup>44</sup>. La question de savoir si le terme coranique de *Muhammad* désigne le nom du messager de l'islam possède, pour la recherche, une longue histoire et connaît un regain d'intérêt<sup>45</sup>. « Une partie des chercheurs occidentaux a depuis longtemps considéré que lorsque le Coran emploie *Muhammad*, il le fait dans un sens adjectival et non nominal »<sup>46</sup>.

Seuls deux contemporains du Coran sont cités nommément. Il s'agit, selon les interprétations traditionnelles, de l'oncle de Mahomet Abu Lahab et de son fils adoptif Zayd (ibn Hâritha)<sup>47</sup>. Pour ces identifications, l'historicité de ces personnages ont été remis en cause par plusieurs chercheurs<sup>48</sup>.

Les femmes évoquées dans le Coran le sont principalement par des périphrases comme « l'épouse d'Adam ». Maryam est le seul nom féminin dans le Coran même si les auteurs musulmans donnent une identité à la femme de l'intendant pharaonique (Zulaykha) ou encore à la reine de Saba (Bilqîs)<sup>47</sup>.

### Genres littéraires

---

Selon Viviane Liati, une « unité apparente » se dégage du Coran en raison des formules rhétoriques sur l'omnipotence de Dieu, qui parsèment le livre. Pour elle, « le texte coranique dans son ensemble, constitue un genre littéraire original, celui d'une prédication prophétique exprimée au nom de Dieu qui est le seul locuteur »<sup>49</sup>. Pour Sabrina Mervin, le genre littéraire du Coran est unique et son style « se distingue à la fois de la prose et de la poésie : il s'agit de prose assonancée (*saj'*), qui n'a ni mètre ni rime systématique, et comporte çà et là des répétitions, des refrains »<sup>50</sup>. Hichem Djait de son côté précise que le style coranique n'est « pas comparable à la prose et aux textes poétique du II<sup>e</sup> siècle », à la *Sîra d'Ibn Ishaq* ou encore aux *hadiths*<sup>51</sup>. Pour Alfred-Louis de Prémare, « la cohésion de l'ensemble est assurée par la rhétorique et la thématique doctrinale. »<sup>52</sup> Guillaume Dye souligne que plusieurs procédés littéraires et herméneutiques ont été utilisés pour appuyer l'idée d'une unité du texte coranique. L'auteur voit ainsi dans l'ajout de l'impératif "dis !" une « technique éditoriale » pour transformer le texte humain en « texte d'origine divine »<sup>53</sup>.

G. Dye en revanche, souligne que le Coran est un *corpus*<sup>Note 10</sup> de textes de genres variés. Pour lui, certains de ceux-ci relèvent de l'oralité tandis que d'autres relèvent « d'une composition proprement littéraire ». Ces hétérogénéités de style se retrouve tant au niveau des sourates qu'à l'intérieur de celles-ci<sup>Note 11, 53</sup>. La question des genres littéraires a particulièrement été étudiée par Alfred-L. de Prémare<sup>54</sup>, qui voit le Coran comme un *corpus* d'écritures hétérogènes, et Karim Samji<sup>55, 53</sup>. Ce dernier divise les genres en cinq catégories : prière, liturgie, sagesse, narration, proclamation<sup>55</sup>. Pour V. Liati, le Coran est un « texte morcelé » puisqu'on y trouve des *récits* mêlés aux exhortations, aux *prescriptions légales*, aux annonces *eschatologiques* sans lien apparent<sup>49</sup>.

Un des genres principaux du Coran est celui de la prière. Caractérisés par une adresse initiale à Dieu (*rabbana* « mon Seigneur » par exemple), ces textes peuvent être des prières communautaires (sourate al-Fatiha) ou personnelles, bien qu'il ne soit pas toujours facile de déterminer la frontière entre les deux. Celles-ci peuvent être à but de supplication, apotropaïque, de louange<sup>53</sup>.... Ces dernières rejoignent le genre de l'hymne. La sourate 55 est même considérée comme un « *psaume* coranique ». Un sous-genre des hymnes est celui de la *profession de foi*<sup>53</sup>. Le second genre - peut-être le principal - est celui de la narration. Ces récits mettent en valeur des éléments saillants d'une histoire supposée connue de l'auditoire. Les « histoires du châiment divin » ont une valeur particulière d'« exhortation et [d'] avertissement ». En cela, ils appartiennent au genre plus large, celui du *sermon*. Ces textes sont à rapprocher des textes d'instruction. Ceux-ci se trouvent dans le Coran et sont, souvent, introduits par « Ô vous qui croyez »<sup>53</sup>. Muhammad Ahmad Khalafallah distingue, au sein du genre narratif, plusieurs genres de récits<sup>56</sup>. Dans le Coran, se trouvent aussi d'autres genres littéraires, comme les proclamations *oraculaires*, les *malédiction*<sup>53</sup>, les *polémiques*<sup>57</sup>...

La mise en avant d'une spécificité du genre coranique est, en particulier, le discours de certains *musulmans* pour qui associer un concept de technique narrative à ce qu'ils considèrent comme une parole divine pourrait être une forme de banalisation. Par exemple, un ouvrage sur le sujet, paru en 1947, « a été perçu comme une provocation, à la limite du blasphème et de l'apostasie »<sup>58</sup>. Pourtant, A.-S. Boislieu souligne que cette distinction, au sein du Coran, de genres littéraires différents est affirmée par le Coran lui-même, selon qu'il se désigne comme un *Kitab*, une écriture ou un *qur'an*<sup>Note 12, 60</sup>, une récitation<sup>59</sup>. Claude Gilliot voit, quant à lui, dans la tradition des sept *ahruf* coraniques une tentative ancienne de classer les genres contenus dans le Coran<sup>60</sup>.

---

## Texte sacré de l'islam

---

## Le créé et l'incrédé ou la structuration théologique

Selon la foi sunnite actuellement majoritaire, le Coran est considéré comme incrée. Pour le courant de l'ibadisme, le Coran est considéré comme créé<sup>63</sup>. De même, pour les alévi chiites, le Coran n'est pas la Parole de Dieu mais celle du Prophète, il est donc créé<sup>Note 13, 64</sup>.

Manuscrit écrit en style kufi (de Koufa) datant du XII<sup>e</sup> siècle.



Néanmoins, cette mention d'une « tablette gardée » ou de « livre mère » est absente des discussions concernant l'incrédation du Coran. Le lien entre cette doctrine et ces versets coraniques sont, en cela, tardifs<sup>61</sup>. Malgré un certain nombre de hadiths le citant, ce terme reste « énigmatique » et signifie, selon les auteurs, le prototype du Coran ou des différents livres révélés au ciel, le crayon divin, la Connaissance divine, l'« essence de toute écriture », ou même, pour Ibn al-Arabi, le « point sous le *bâ* de la *basmallah* »<sup>Note 19, 75</sup>.

Dogme de l'inimitabilité du Coran

Dans la religion musulmane, le Coran est vu comme parfait (car œuvre divine), et donc absolument inimitable dans son sens comme dans sa forme. C'est à partir du III<sup>e</sup> siècle de l'hégire que ce concept est devenu un dogme. C'est le dogme de l'inimitabilité du Coran<sup>76</sup>.



Vieille page du Coran en script maghribi datant du XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> siècle, exposée à la Bibliothèque Chester-Beatty à Dublin en Irlande.

Sources coraniques

Les bases du dogme sont présentes dans le texte coranique où plusieurs versets évoquent l'incapacité des hommes à frustrer la volonté de Dieu<sup>77</sup>. Dans le texte coranique, l'inimitabilité du Coran est défendue par le fait qu'aucun homme ou esprit ne serait capable d'imiter le Coran. Cette affirmation crée une rhétorique du défi, présente dans les sourates 17 (v.88), 11(v.13), 2 (v.23)... Ces défis datent de la période meccquoise et sont absents de la période médinoise. Marie-Thérèse Urvoy associe cette évolution à celle de Mahomet, de prophète à chef politique. Ce défi serait la preuve de l'aspect miraculeux du Coran<sup>78</sup>. Pour Abū Qatāda, ce défi concerne la vérité du texte coranique tandis que pour Tabari, celui-ci concerne le style, les thèmes du Coran étant pour lui inimitables par essence<sup>79</sup>. Tabari cite ainsi comme spécificités de la langue arabe et du texte coranique, la concision, l'usage de l'atténuation ou parfois de l'amplification, de la litote, de l'itération... C. Gilliot voit dans cette défense de l'inimitabilité du Coran un raisonnement circulaire<sup>Note 20, 79</sup>. Le défi coranique s'inscrit dans le contexte d'émulation et de compétition poétique de l'Arabie pré-islamique<sup>77</sup>. Si les traditions évoquent plusieurs cas de personnes ayant tenté de relever le défi, les « révélations » conservées sont « en leur quasi-totalité [...] inventées par les musulmans eux-mêmes » pour critiquer ou ridiculiser les auteurs attribués<sup>80</sup> ; le but de ce défi et du dogme est de prouver l'aspect miraculeux du Coran et ainsi d'attester de Mahomet comme prophète<sup>77</sup> mais aussi d'assurer une incontestabilité à la doctrine musulmane<sup>81</sup>.

Concernant le contenu, le thème de l'inimitabilité du Coran est évoqué en lien avec l'histoire de Loth par Geneviève Gobillot pour qui la vérifiabilité est un aspect de la rhétorique du Coran<sup>Note 21</sup>. Le Coran, pour l'auteur, « rectifie ou précise certains détails des textes bibliques dans le but d'en améliorer la lecture, non seulement du point de vue de la

clarté et de l'exactitude, mais aussi de celui de l'efficacité pédagogique », fait preuve d'une cohérence prouvant la connaissance de la région évoquée<sup>Note 22</sup>. La volonté d'être vérifiable faisant partie de la rhétorique du Coran, « dans le cadre de leur vraisemblance par rapport au contexte historique du pays de Canaan et à l'emplacement de Sodome connu par la tradition, seuls éléments actuellement à notre portée, le défi de l'inimitabilité, au sens de perfection dans l'exactitude des « signes » (*āyāt*, au sens d'indices), a été pleinement relevé par le Coran »<sup>82</sup>.

Mise en place du dogme

Si une auto-justification du Coran est présente dans le texte coranique, le terme *i'jāz* utilisé pour définir l'inimitabilité de celui-ci n'est attesté qu'à partir du IX<sup>e</sup> siècle et aucun traité ne lui est consacré avant le X<sup>e</sup> siècle<sup>78</sup>. L'inimitabilité apparaît dans « sa pleine expression défensive littéraire [...] à la fin du X<sup>e</sup> siècle dans les mains du théologien / grammairien al-Rummāni (d. 996) »<sup>83, Note 23</sup>. Marie-Thérèse Urvoy cite trois étapes définies par Claude-France Audebert de mise en place de ce dogme, allant d'une inimitabilité linguistique pendant la première, à une seconde privilégiant l'inimitabilité thématique tandis qu'à partir du IX<sup>e</sup> siècle, le dogme se positionnerait davantage dans le domaine stylistique<sup>78</sup>. Plusieurs auteurs du IX<sup>e</sup> siècle, comme Al-Gāhiz, ont ainsi défendu la « suprématie de la langue arabe »<sup>79</sup>. Pour V. Liati, « on constate que le dogme de l'inimitabilité formelle du coran est tardif et qu'il ne s'est imposé que contre des résistances très vives<sup>84</sup> ». Le IX<sup>e</sup> siècle voit, en effet, des réactions contre une possible inimitabilité stylistique, qui ruinerait « le caractère divin du texte coranique qu'il prétend établir », chaque œuvre pouvant stylistiquement être dépassée<sup>78</sup>. Selon l'historien Maxime Rodinson, ce dogme de la perfection du style coranique fut remis en cause, y compris dans l'islam : « il n'a pas manqué d'esprits libres en Islam pour mettre en doute cette incomparabilité du texte coranique »<sup>85</sup>. Le caractère inimitable du Coran va permettre de fixer la langue arabe. Il n'encourage pas la traduction du Coran dans d'autres langues<sup>86</sup>.

Approche de chercheurs

Pour Claude Gilliot, « Le recours à la soi-disant « inimitabilité » linguistique ou thématique du Coran ne vaut que pour qui adhère à ce theologumenon. Aux yeux du linguiste ou du traducteur, d'inimitabilité, point n'est<sup>87</sup> ! » Pour Maxime Rodinson, cette perfection serait culturellement ressentie par les musulmans, comme pour tout « texte dont on a été bercé depuis l'enfance ». « La beauté du style coranique a été contestée par ceux qui, pour une raison ou une autre, échappaient à l'envoûtement collectif »<sup>85</sup>. Theodor Nöldeke a écrit un article sur ce qui lui paraissait être des défauts stylistiques (rimes, styles, composition...) dans le Coran « dont sont exempts les poèmes et les récits de l'ancienne Arabie » ainsi que des irrégularités grammaticales<sup>88</sup>. Mais pour Jacques Berque, beaucoup de ce que Theodor Nöldeke impute à des vices rhétoriques n'est en fait qu'une spécificité stylistique propre au discours coranique. Pour ce qui est des irrégularités grammaticales ou ce que l'on pourrait prendre comme telles, il en admet quelques-unes comme « incontestables » mais préfère plutôt les nommer « spécificités grammaticales »<sup>89</sup>. Un ouvrage islamique de résolution des « erreurs grammaticales » du Coran a été écrit par Fahr al-Din al-Razi au Moyen-Âge. Pour Michel Lagarde, l'argumentation dogmatique et idéologique, dans celui-ci, l'emporte « sur les faits », les arguments étant « fréquemment forgé[s] [...] pour les besoins de la cause »<sup>90</sup>. Quant à Michel Cuyppers, il récuse l'affirmation de Nöldeke selon laquelle le fait de passer d'un sujet à un autre avant de revenir au premier sujet serait une faiblesse stylistique. Il reconnaît plutôt une structure non linéaire que l'on appelle la « rhétorique sémitique ». Cette rhétorique n'est pas non plus une spécificité qui est propre au Coran comme le pensait Jacques Berque<sup>91</sup>, bien qu'il pourrait être un représentant éminent des textes composés sous cette forme particulière<sup>92</sup>.



Manuscrit datant du VII<sup>e</sup> siècle, écrit sur du vélin en script hijazi.

Le Coran dans la pratique religieuse

Cité et récité dans de nombreux événements et circonstances de la vie (prières quotidiennes, Ramadan, fêtes familiales...), le Coran occupe une place importante dans la vie de tout musulman. Lors de simples lectures et des prières comme dans les mosquées, il n'est pas seulement récité mais aussi psalmodié. En effet, en citant le Coran, l'imam est censé citer une parole venue de Dieu : il n'est alors plus acteur utilisant sa voix mais instrument de la parole divine. Tel qu'interprété par les oulémas, ou « docteurs de la foi », ce texte est aussi à l'origine du droit musulman. L'exégèse du Coran et les conflits d'interprétation entre les divers courants de l'islam sont ainsi à la base de plusieurs types de compréhensions possibles de notions telles que la charia (loi de l'islam) ou encore le djihad.

## Usage liturgique du Coran

Pour Michel Cuyppers et Gobillot, « La meilleure manière d'envisager le Coran, pour y ajuster sa lecture, est sans doute de le considérer pour ce qu'il est en réalité : un lectionnaire liturgique, recueil de textes destinés à être lus au cours de la prière communautaire publique. C'est ce qu'exprime son nom lui-même, puisque le mot Qur'ân, d'origine syriaque (qeryânâ), désigne, dans cette Église, le texte destiné à la lecture liturgique »<sup>93</sup>. Pour Angelika Neuwirth, le Coran est conçu pour un usage liturgique et à des fins de récitation<sup>94</sup>.

Dans son usage liturgique, le Coran est toujours utilisé en langue arabe. L'usage liturgique de traduction est autorisé par l'école hanafite mais n'est pas usité<sup>95</sup>. Dans la liturgie, le Coran n'est pas cité sur le mode parlé, autrement que pour des courtes citations dans le cadre de sermons. Le mode liturgique de proclamation du Coran est la psalmodie<sup>96</sup>.

Le statut particulier des sourates 1, 113 et 114, commençant et finissant le Coran, fait penser davantage à « un encadrement liturgique » absent du Coran primitif qu'à des sourates de révélation<sup>97</sup>.

## Usages talismaniques et magiques du Coran

« À diverses époques dans toutes les parties du monde musulman », le Coran s'est vu attribuer une action efficace. Certaines traditions remontent un tel usage à Mahomet<sup>98</sup>. La condamnation coranique de la notion de *sihr* (magie-sorcellerie) est amoindrie « à cause d'une absence totale de définition et de délimitation ». Une distinction est ainsi faite par Ibn Khaldûn entre magie et science des talismans<sup>99</sup>.

L'idée de magie est déjà dans le Coran et des références coraniques servirent à la légitimation des traités de magie<sup>100</sup>. On trouve déjà dans la biographie de Mahomet « l'incantation thérapeutique (ruqiya), l'imprécation (licân), le rite de propitiation, de guérison ou d'ensorcellement (sihr), les techniques de divination (fa'l), la croyance en des esprits supérieurs efficaces (jinn) »<sup>101</sup>. Cette magie est née dans le fonds de pensée arabe mais connaît des évolutions. La ruqiya, technique de guérison par récitation de versets coraniques, connaît, par exemple, un renouveau dans les années 1990<sup>101</sup>. Le contact avec le monde hellénistique va faire pénétrer, à partir du IX<sup>e</sup> siècle, l'astrologie<sup>Note 24</sup> dans le monde musulman avant un recul à partir du XII<sup>e</sup> siècle. À partir de cette période, les pratiques magiques utilisent davantage le texte coranique<sup>101</sup>. Cette magie, connue par sa présence en Afrique, est « d'inspiration islamique [et] passe obligatoirement par le canal de la langue arabe, surtout écrite »<sup>101</sup>.

Une pratique « légitimée par le Prophète » est la création de talismans contenant des formules coraniques<sup>98</sup>. De nombreuses formes de talismans et d'usage magique du Coran, va de tuniques talismaniques du Sénégal à des coupes magico-thérapeutiques conservées dans une mosquée au Yémen<sup>102</sup>. Cette tradition semble s'être développée à des fins politiques dans les milieux aisés ayant accès à l'écriture avant une démocratisation sociale<sup>98</sup>. Le choix de la sourate utilisée peut dépendre d'un champ lexical ou d'une thématique particulière présent dans celle-ci. Ces extraits sont généralement encadrés par les noms de Dieu et de Mahomet. Le texte fait l'objet de transformation aussi bien dans la forme (répétition, calligraphie...) que dans le sens (usage d'une sourate liée à la pluie pour contrer des pertes sanguines, association de sourates)<sup>98</sup>. La performativité du talisman est aussi liée à celui qui copie le texte coranique<sup>98</sup>.



Tunique talismanique, X<sup>e</sup> – XVI<sup>e</sup> siècle, Nord de l'Inde-Deccan, Metropolitan Museum.

## Interprétations du Coran et sciences coraniques

L'étude du Coran, possédant plus de 6 000 versets<sup>Note 25</sup>, a donné naissance aux sciences coraniques qui consistent non seulement en sa mémorisation mais aussi dans la connaissance des clés de lecture du texte et en son exégèse. Dalil Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris, conseille : « Il faut des clefs du Coran, on n'entre pas dans son monde comme cela »<sup>103</sup>. » Parmi les disciplines constituant les sciences coraniques figurent l'I'râb (analyse syntaxique des versets), le tabyîn (l'explicitation du sens « littéral »), ou encore le tafsîr (exégèse ou interprétation).

Pour Viviane Liati, « le Coran n'est pas lisible en dehors d'une tradition, c'est-à-dire d'un ensemble d'écrits qui lui fournissent un contexte »<sup>84</sup>. » Ce contexte, présenté différemment selon les courants de l'islam ou les époques, a donné lieu à diverses méthodes d'interprétation du Coran.

## Interprétations et exégèses du Coran

Selon l'époque ou le courant de l'islam, le Coran fait l'objet de modes d'interprétation différents. Un même verset peut être interprété selon des modes d'interprétation variés. Ainsi, le verset dit de la lumière (verset 35, sourate 24) a fait l'objet d'une interprétation philosophique par Ibn Sînâ, d'une interprétation symbolique par Gazâlî et une dernière soufie par Ibn 'Arabi<sup>104</sup>. Si toute exégèse islamique se base sur le Coran, Meir Bar-Asher cite, à son propos, les mots de Werenfels : « Chacun cherche à recueillir des dogmes du Livre saint, chacun y trouve ce qu'il y cherche »<sup>105</sup>.

Les musulmans non-réformateurs considèrent que le Coran « ne légifère pas en fonction d'une époque ou d'une société donnée, mais en fonction de toutes les époques et de toutes les sociétés »<sup>84</sup>. Pour M. Cuyppers, « pendant des siècles, on a surtout répété les commentaires des premiers siècles, y ajoutant peu de choses nouvelles »<sup>106</sup>. Les mouvements fondamentalistes défendent aussi une décontextualisation du Coran dans « une interprétation atemporelle et anhistorique »<sup>107</sup>. Cette interprétation fondamentaliste « peut être classée comme proche de l'exégèse traditionnelle », par le refus des sciences historiques et l'acceptation des traditions prophétiques mais innove dans la volonté de mener une exégèse thématique et dans l'approche politique<sup>108</sup>. Pour Sambe Bakary, « En tout cas, en affirmant clairement que l'islam a deux sources canoniques (Coran et Sunna), dans son avant-propos, Viviane Liati privilégie une lecture particulière des faits islamiques, celle-là même que l'on reproche à ceux qu'elle appelle les « intégristes musulmans » »<sup>109</sup>.



Un Coran avec lettre colorée afin de mettre en évidence les règles de tajwid et faciliter la récitation.

Dans le monde chiite, s'appuyant sur un hadith prophétique, un principe est que seuls les imams (les descendants d'Ali) peuvent interpréter le Coran. Dans ce courant, « l'allégorie, la typologie et le vocabulaire ésotérique » sont prépondérants. Ainsi, ce courant comprend le récit du voyage nocturne comme une allégorie de l'élévation spirituelle auprès de Dieu<sup>105</sup>.

Les mouvements mystiques, le soufisme, ont une approche symbolique du Coran. Les versets juridiques ou se voulant historiques sont compris comme une « réalité de l'ordre dans la voie spirituelle ». Ainsi, si la sortie d'Égypte et la montée du mont Sinaï sont acceptées comme événements extérieurs dans le soufisme, elles sont aussi l'image de la montée de l'âme vers la vérité divine. De même, les versets sur le combat sont compris comme un combat de l'homme contre ses « penchants passionnels ». Initialement chiite, cette exégèse se retrouve dans le courant sunnite dès le <sup>110</sup>11<sup>e</sup> siècle de l'Hégire. De nombreux versets du Coran font référence à une « compréhension intérieure du Livre »<sup>110</sup>.

Certains musulmans prônent aujourd'hui une émancipation du tafsir traditionnel et l'acceptation des sciences modernes. Ce principe était déjà celui de Fakhr al-dīn al-Rāzī qui « incorporait à son *tafsir* les sciences de son temps ». Héritier du réformisme du <sup>108</sup>19<sup>e</sup> siècle, ce courant peut être considéré comme « moderniste ». Pour celui-ci, il convient de se séparer des « représentations magiques d'un autre âge, comme la croyance dans les djinns ». Ce courant admet que le Coran était destiné à des Arabes du <sup>108</sup>7<sup>e</sup> siècle et qu'il est un témoin de leurs conceptions<sup>108</sup>. Pour M. Cuypers, « Les grands centres de théologie musulmane, comme l'Université al-Azhar, au Caire, restent cependant jusqu'à ce jour très méfiants à l'égard de ces méthodes modernes, jugées trop positivistes et désacralisantes, traitant leur objet comme n'importe quel autre objet des sciences humaines »<sup>106</sup>.

## L'exégèse coranique sunnite et les "lectures" du Coran

Le terme *Tafsir* désigne l'exégèse coranique exotérique (linguistique, théologique...). Plusieurs hadiths rapportent le besoin d'exégèse pour découvrir les différents sens du Coran mais aussi sur le texte coranique qui précise que le Coran contient des « versets clairs » et d'autres « ambigus » et qui possède des exemples d'exégèses au cœur même de son texte<sup>105</sup>.

Dès les débuts de l'islam, certains compagnons de Mahomet prônent une exégèse du texte coranique ne prenant pas en compte des éléments extérieurs. La question de l'usage des traditions s'est rapidement posée et l'opinion majoritaire durant les <sup>105</sup>trois premiers siècles est qu'une exégèse personnelle n'est pas valable, ce qui est *a contrario*, une preuve de l'existence d'un courant défendant ce point de vue<sup>105</sup>.

Un des premiers aspects de l'exégèse coranique fut d'en fixer le texte. La science des *Lectures* (Qirā'at) est une science coranique qui s'intéresse aux différentes variantes de lecture du Coran. Ces variantes diffèrent notamment en termes de vocalisations, fins de versets<sup>111</sup>. Jusqu'au <sup>111</sup>8<sup>e</sup> siècle, cette science des lectures pouvait aller jusqu'à corriger le *rasm* pour le faire coller à l'usage de l'arabe<sup>111</sup>. Tandis que le Coran gagne en précision, la science des Qirā'at commence à juger les lectures sur la conformité aux *rasm* présents dans les manuscrits, sur la fiabilité de la transmission et sur le respect de la langue arabe. Le nombre de lectures du Coran évolua et « au <sup>105</sup>x<sup>e</sup> siècle, fut limité d'abord à sept, puis à dix, et enfin à quatorze ». La diffusion majoritaire aujourd'hui de la lecture dite de Hafs date du <sup>112</sup>xvi<sup>e</sup> siècle et de l'empire Ottoman et est accentuée par l'impression d'une édition sur ordre du roi Fouad en 1923<sup>112</sup>.

La période allant d'al-Hajjaj à Ibn Mujahid est appelée "période de l'Ikhtiyar" et se caractérise, bien que limité par le cadre, par une liberté de choix dans les lectures. De nombreux manuscrits de cette période montrent des lectures qui ne seront pas canonisées. Ibn Mujāhid a été le premier à sélectionner sept lectures (Qirā'at), dans son Kitāb al-Sab'a, comme représentatifs de l'ensemble de la tradition. Il s'agit de sept écoles et traditions<sup>113, 114, 111</sup>, celle de Nāfi' (d. 169/785) à Médine, lecture connue à travers les transmissions de Warsh (d. 197/812) et Qālūn (d. 220/835), prééminence en Afrique du Nord et de l'Ouest, celle d'Ibn Kathīr (d. 120/738) à La Mecque, celle d'Abū 'Amr (d. c.154-6/770-2) à Bassora, celle d'Ibn 'Āmir (d. 118/736) à Damas, celle d'Āṣim (d. 127/745), à Koufa, lecture connue à travers les transmissions de Ḥafṣ (d. 180/796) et Shu'ba (d. 193/809), actuellement la version standard la plus populaire du monde musulman, celle d'Ḥamza (d. 156/773), à Koufa et celle d'al-Kisā'i (d. 189/804), à Koufa. Dutton rappelle que cette sélection est le choix d'un seul homme et que d'autres livres contiennent d'autres lectures, qui deviendront "non-canoniques"<sup>113</sup>. De manière générale, les variations des lectures canoniques ont tendance à se limiter à des changements de faibles ampleurs (suffixe, préfixe...). À l'inverse, les variantes non-canoniques comprennent des variations aussi orthographiques ou consonantiques, mais « également des écarts évidents par rapport au squelette standard du texte et des formes aiguës d'interpolation exégétique »<sup>115</sup>. En outre, l'étude des manuscrits nuance cette classification puisque pour Déroche, il n'y a « aucune certitude que les qirā'āt de l'époque omeyyade étaient similaires à ceux que nous connaissons »<sup>116</sup>.

À partir du <sup>108</sup>11<sup>e</sup> siècle, une littérature exégétique doctrinale se met en place. Elle reflète alors « différents courants d'idées nés au fur et à mesure de la diffusion de la nouvelle religion ». Ces interrogations concernent l'essence de Dieu<sup>Note 26</sup>, la prédestination<sup>Note 27, 105</sup>... Plusieurs auteurs anciens ont déjà critiqué le tafsir, comme Ibn Khaldūn<sup>108</sup>.

## Versets abrogés et versets abrogeants

Les contradictions apparentes qui ont pu être relevées au sein du Coran par certains spécialistes sont expliquées par la science islamique soit par la limitation de l'application d'un des textes (certains jugés généraux tandis que d'autres contextuels), soit par le principe de l'abrogation (les versets abrogés (*Mansukh*) et les versets abrogeants (*Nasikh*))<sup>117</sup>. Pour cette dernière, les versets les plus récents relatifs à un sujet donné abrogent les versets les plus anciens sur le même sujet. Il y a plusieurs niveaux d'abrogations selon que l'abrogation porte sur le texte ou seulement sur sa prescription tandis que le texte reste inscrit dans le Coran<sup>118</sup>. Le principe de l'abrogation repose principalement sur le verset coranique 2:106<sup>118</sup>. Afin de structurer l'usage de ce principe, l'imam Ash-Shāfi'ī (viii<sup>e</sup>-ix<sup>e</sup> siècle) rédigea le plus ancien ouvrage de méthode jurisprudentielle conservé<sup>Note 28, 119</sup>.

Le principe de l'abrogation pose une difficulté théologique pour l'islam. Pour le courant majoritaire du sunnisme, la volonté divine est souveraine, immuable et intemporelle. L'abrogation ne serait pas une adaptation aux évolutions du contexte mais ces changements seraient prévus « de toute éternité »<sup>118</sup>. Dans d'autres courants, la fluctuation de la Loi divine y est acceptée comme adaptation au contexte historique puisque le principe de la Sharia est l'« intérêt de la création »<sup>118</sup>.

Globalement, concernant les prescriptions de vie, les premiers versets dictés à La Mecque ont souvent été abrogés par des versets dictés plus tard à Médine, jugés plus « durs ». L'exemple le plus souvent cité de l'évolution des prescriptions du Coran en fonction de la règle de l'abrogation est celui de l'interdiction de l'alcool<sup>Note 29</sup>. Un autre exemple souvent cité est le *verset du sabre* (Coran 9:5) qui abolit jusqu'à 114 versets antérieurs prônant la tolérance religieuse<sup>120</sup>. Cependant, cette vision est loin d'être unanime. En effet, de nombreux savants musulmans soutiennent par exemple que le verset « point de contrainte en religion » n'est pas abrogé par le Coran 9:5 comme Mahmoud Chelout (1893-1963), qui fut Recteur de la mosquée d'Al-Azhar, dans son livre *Le Coran et le combat*<sup>121</sup> [source insuffisante].



Coran en script Naskh et Muhaqqaq, signé par Mohammad ibn Mas'ūd ibn Sa'd Abhari, calligraphe et enlumineur, datant de 1222, exposé au Musée national d'Iran à Téhéran.



Selon Michel Cuypers, deux interprétations se dégagent parmi les savants musulmans. L'une est majoritaire, affirmant que les versets coraniques les plus récents abrogent les plus anciens sur un même sujet. L'autre qui est minoritaire et d'époque moderne affirme que dans le contexte de la révélation c'était le verset 106 de la sourate 2 qui abroge les révélations antérieures (judaïsme et christianisme). Pour ces derniers, ce verset ne peut donc pas justifier l'abrogation de versets coraniques par d'autres versets coraniques<sup>122</sup>.

M. Cuypers récuse les deux interprétations. Dans son analyse des versets 87 à 123 de la sourate 2 dont on peut rappeler qu'il y est fait référence aux Juifs principalement, il met en évidence d'une part que le Coran répète pas moins de quatre fois qu'il « confirme » les Écritures antérieures, mais surtout qu'il s'agit en fait d'abolir certains des versets de la Bible et non d'abolir purement et simplement toutes les révélations antérieures ; ici, la question de l'élection exclusive des Juifs comme peuple élu « favorisé » (Coran 2,104) est abrogée par le Coran 2,106. Le Coran modifie la lettre de la Torah, pour en exclure l'idée de peuple élu exclusif. En faisant cela, il « améliore » (Coran 2,106) la Torah en la rendant universelle<sup>122</sup>.

L'analyse de Geneviève Gobillot rejoint celle de M. Cuypers. Elle précise entre autres que « le seul passage du Coran qui donne une véritable définition de l'abrogation est, de l'avis unanime des commentateurs et des spécialistes, le verset 2,106. » Et en conclusion de son analyse, elle dit « pour finir c'est donc incontestablement le rationaliste Abu Muslim Ibn Bahr qui a le mieux saisi la question de l'abrogation des Écritures antérieures par le Coran puisque, selon lui, ce n'est pas la totalité de la Bible qui est ainsi abrogée, mais quelques passages bien précis<sup>123</sup> ».

## La transmission du Coran d'après les traditions musulmanes

Pour l'islam, le principe selon lequel le Coran n'a subi aucune altération ou falsification ultérieure à sa Révélation a une valeur dogmatique. Le Coran tel qu'il est aujourd'hui se doit d'être « à tout point conforme au Coran tel qu'il fut « dicté » par l'ange Gabriel à Mahomet, voire à son archétype céleste »<sup>124</sup>. Pour Déroche, « Lorsque l'on analyse les points de vue traditionnels, on y distingue une volonté collective tenace, dont nous pouvons observer le cheminement de 'Uthmān à al-Bukhārī, en faveur d'une simplification de la situation en ce qui concerne le Coran, ou pour être plus précis, en faveur d'un texte légitimement unique »<sup>125</sup>. C'est ainsi que les récits traditionnels de la composition du Coran, multiples et souvent contradictoires<sup>126</sup>, forment une histoire officielle « devenue quasiment un élément du dogme, au même titre que sa révélation divine ». Pour Viviane Comerro, il y a eu « théologisation progressive de l'histoire du texte canonisé » ; les informations transmises en Islam à propos de la manière dont le Coran a été rassemblé et fixé ont été rendues conformes au dogme définissant le Coran »<sup>127</sup>. Les sources anciennes montrent, en réalité, une multiplicité de traditions<sup>128</sup>.

Pour François Déroche, « la tradition musulmane s'est attachée à conserver le souvenir des conditions de mise par écrit, mais les récits qu'elle nous propose soulèvent de nombreuses questions »<sup>128</sup>, « Les savants occidentaux ont dans un premier temps traité ces données comme s'il s'agissait de récits historiques, mais cette attitude a fait place à des positions extrêmement critiques dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>125</sup>. Aujourd'hui, de nouvelles approches réétudient les traditions musulmanes. Ainsi, toutes les traditions de compilation sous Abu Bakr et celle d'Othman remontent à Ibn Shihāb al-Zuhri, comme cela a été démontré par Harald Motzki<sup>129</sup> selon une méthodologie dite « Isnad-Cum-Matin Analysis » qui consiste à reconstituer les chaînes de transmission des récits de la tradition, jusqu'au rapporteur principal qui se trouve être le fameux Ibn Shihāb al-Zuhri mais pour François Déroche, « il n'est pas totalement certain que le récit d'al-Zuhri ne soit pas le résultat sinon d'une falsification totale, du moins d'une réécriture de l'histoire »<sup>128</sup>.

Ainsi, de nouvelles approches réétudient les traditions musulmanes comme documents anciens pouvant faire l'objet, en eux-mêmes, de recherches historiques<sup>130</sup>. Toutes ces recherches ont permis de mettre en lumière les incohérences et décalages dans ces récits consacrés à la transmission du Coran<sup>131</sup>.

## La révélation

Selon la tradition musulmane, la révélation commence dans la grotte de Hira<sup>Note 30, 132</sup> où Mahomet avait pour coutume de se retirer<sup>133</sup>, vraisemblablement dans un but de méditation. L'archange Gabriel (*Jibril* en arabe) apparaît, et lui communique les premiers versets du Coran<sup>132</sup> : « Lis ! (ou récite !) Au nom de ton Seigneur qui a créé » (Coran, Sourate 96 : L'adhérence (Al-Alaq), 1). Une révision annuelle du Coran se faisait entre l'archange Gabriel et Mahomet durant le Ramadan. La dernière, en l'occurrence une double révision, est celle qui eut lieu l'année de son décès<sup>131, 134</sup>.

Selon les traditions musulmanes, au tout début de la révélation, le Coran a été d'abord mémorisé. Les traditions parlent même de certains compagnons de Mahomet venant l'interroger sur la manière de réciter tel ou tel chapitre<sup>135</sup>. Durant la vie de Mahomet, la transmission des textes se faisait principalement oralement, fondée sur cette « récitation » qu'évoque précisément le terme *qur'ān*, même après l'établissement à Médine. Selon Moezzi, le terme « collecte » (*jama'a*) a été rendu ambigu par les lexicographes musulmans pour y rajouter l'idée de mémorisation. Cette évolution permet de résoudre des contradictions internes aux traditions et d'occulter les luttes entourant la mise à l'écrit du Coran<sup>136</sup>. Un autre terme, *'araḍa*, rend ambigus les récits sur la compilation du Coran qui désigne à la fois l'enseignement par la mémoire mais possède aussi un sens de collation du texte écrit<sup>128</sup>. Certains versets ou groupes de versets ont été occasionnellement écrits sur des omoplates de chameaux ou des morceaux de cuir, par des croyants. Il s'agit de témoignages fragmentaires et rudimentaires de la notation<sup>12</sup>.



La sourate 96, première révélée à Mahomet, a été classée 96<sup>e</sup> dans l'ordre traditionnel.

## Compilation du texte coranique sous Abū Bakr, le premier calife

Selon certains récits traditionnels, le calife Abū Bakr (r. 632-634) est le premier compilateur du Coran. Celui-ci, conseillé par 'Umar<sup>131</sup> qu'effraie la mort (au cours de la bataille d'al-'Aqrabā en 633<sup>126</sup>), de personnes connaissant par cœur l'intégralité du texte, charge Zayd ibn Thābit, qui avait été scribe de Mahomet de préparer une copie du texte coranique sur des feuillets (*Suhuf*). Les biographes (tous écrivant plus de 100 ans après la mort de Mahomet) affirment la mémorisation du Coran en entier par de nombreux compagnons<sup>137</sup>. Le texte a alors été rédigé sur des feuillets (*sahifa*). Une fois complétés et vérifiés par les compagnons de Mahomet, ces feuillets ont été confiés à la garde d'Abou Bakr. Après la mort de celui-ci, le deuxième calife, 'Omar ibn al-Khattab (634-644) les reçut. Ceux-ci auraient été transmis à sa mort à sa fille Hafsa, l'une des veuves de Mahomet<sup>126</sup>.

Les récits font du risque d'oubli du Coran à la suite de la mort de récitateurs lors de la bataille d'al-'Aqrabā. l'origine de la première compilation du Coran. Ce récit n'est, pour Dye, pas plausible. En effet, d'après les sources musulmanes elles-mêmes, seules deux personnes supposées connaître le Coran sont mortes durant cette bataille. Pour l'auteur, le terme récitateur (*qurra*) est une incompréhension d'*ahl al-qurā*, ce qui signifie « villageois »<sup>138</sup>. Pour Schwally, les listes des morts lors de cette bataille fournies par les traditions ne donnent que peu de nom de musulmans susceptibles de connaître le Coran. « Les inquiétudes que la Tradition attribue à Umar paraissent du coup, moins fondées »<sup>131</sup>.

D'autres compilations ont été faites, notamment le corpus d'Abdullah ibn Mas'ūd, qui perdura trois siècles<sup>135</sup>, mais également de Ubay ibn Ka'b et de Ali ibn Abi Talib. Selon des témoignages tardifs, elles diffèrent en certains points du texte, ainsi que sur le nombre et l'ordre des sourates<sup>139, 126</sup>. À l'inverse, Al-Qurazi (auteur musulman du II<sup>e</sup> siècle de l'islam) aurait comparé les Mushafs utilisés par Ibn Mas'ud, Ubayy, et Zaid b. Thabit, et n'aurait trouvé aucune

différence entre eux<sup>140</sup>. Pour Dye, « L'existence même de certains de ces codex me paraît douteuse [...] il serait imprudent d'en conclure que ces *ṣuḥuf* ressemblaient au Coran tel que nous le connaissons et qu'ils correspondaient de près à la description que nos sources font des codex dits « pré-*uṭmāniens* »<sup>126</sup>. Pour François Déroche, « La constitution presque simultanée de recensions concurrentes, celles d'Ubayy ou d'Ibn Mas'ūd par exemple, fait ressortir les enjeux de cette opération : les recueils sont des instruments de pouvoir ou d'opposition, associés à des groupes dont les intérêts divergent »<sup>141</sup>.

## Universalisation des copies sous Othmān, troisième calife

Selon la tradition musulmane sunnite, un compagnon, Hudhayfah, remarque, sous le califat d'Othmān ibn Affān, troisième calife qui règne entre 644 et 656, différentes prononciations de certains mots du Coran selon l'origine des récitateurs<sup>142</sup>. Le calife, percevant les risques de division, aurait alors décidé de réunir l'ensemble des sourates en un ouvrage (*mushaf*)<sup>143</sup>. Pour ce faire, il demande à Hafsa de lui faire parvenir ses feuillets du Coran qu'elle garde depuis la mort d'Abū Bakr et fait préparer alors plusieurs copies. Cette tâche est confiée à Zayd ibn Thabit, `Abd Allah ibn az-Zubayr, Sa'īd ibn al-As, et Abdur Rahman ibn Harīth ibn Hisham. `Ali ibn Abi Talib qui détient un manuscrit compilé par lui-même après la mort de Mahomet dont l'ordre des sourates n'est pas le même (celui-ci suit l'ordre chronologique) ne fait aucune objection au *mushaf* établi par la commission d'Othmān<sup>144,145</sup>. À l'inverse, cette recension est critiquée par d'autres compilateurs du Coran comme Abdullah ibn Mas'ūd qui était présent lors de la dernière répétition du Coran par Gabriel en présence de Mahomet<sup>146</sup>.

Selon l'un des récits d'Al-Bukhari, une fois la tâche achevée en 647, Othmān renvoie le manuscrit original à Hafsa et fait parvenir les copies aux différents points importants du territoire musulman<sup>143</sup>. Le nombre de codices envoyés par `Uthmān change selon les sources anciennes. Si certaines évoquent l'envoi de sept exemplaires, d'autres limitent les envois à Kufa, Bassora, Damas et Médine<sup>147</sup>. Selon les traditions, quelques-unes de ces copies anciennes existent encore aujourd'hui, telles le Coran d'Othman qui se trouve à Istanbul (Turquie), le manuscrit de Samarcande qui se trouve à Tachkent (Ouzbékistan) et une autre au British Museum de Londres. Il est prouvé que tous ces textes sont en réalité postérieurs<sup>128</sup> de plus d'un siècle<sup>148</sup>. La version d'Othman met plusieurs siècles à être acceptée par tous les musulmans et a fait l'objet de nombreuses critiques de falsifications de la part d'auteurs principalement chiites mais aussi sunnites<sup>149,150</sup>.

Plus tard, Marouane Ibn al-Hakam (m.65H/686), selon un récit d'Ibn Abī Dawūd, fait détruire les feuillets (*souhouf*) originaux craignant probablement qu'ils ne deviennent la cause de nouvelles disputes<sup>143</sup>. Pour Dye, cette destruction est un *topos* pour expliquer leur absence<sup>138</sup>. V. Comerio rejoint cette vision et présente ces évocations des feuillets d'Hafsa comme un rajout rédactionnel servant à réunir les récits de compilation sous Abu Bakr et celui sous Othman<sup>151</sup>.

Cette mise en avant du récit de l'universalisation sous Othman est progressive et est, en partie due aux savants musulmans médiévaux. Pour François Déroche, « la mise par écrit de ce corpus de récits relatifs à Muḥammad et aux premiers temps de l'islam a pris place dans le courant du VIII<sup>e</sup> siècle, à une date plus haute que ce qui était communément admis par les islamologues, leur transmission initiale s'est faite oralement »<sup>152</sup>. Pour cet auteur, « Lorsque l'on analyse les points de vue traditionnels, on y distingue une volonté collective tenace, dont nous pouvons observer le cheminement de `Uthmān à al-Bukhārī, en faveur d'une simplification de la situation en ce qui concerne le Coran, ou pour être plus précis, en faveur d'un texte légitimement unique »<sup>128</sup>.

François Déroche remarque que les traditions liées à la collecte du Coran sous Othman remontent à Ibn Shihāb al-Zuhrī, qui connaissant alors des manuscrits plus précis que les premiers manuscrits connus, pourrait avoir « perdu de vue le caractère très défectif de l'écriture de ces manuscrits » et attribué à Othman, dans son récit, « des éléments plus récents qui, de fait, avaient apporté une solution aux nombreux points défectueux »<sup>128</sup>. L'examen de fragments, pourtant censés être postérieurs à Othman, montre que l'écriture manque encore de précision. L'absence de diacritique sur toutes les lettres laisse « la porte ouverte aux divergences »<sup>128</sup>, « La nature de l'intervention du calife `Uthmān serait donc différente de celle que la tradition lui attribue. » Si son implication dans la transmission du texte coranique ne semble pas remise en cause, son rôle semble davantage « dans la mise en place d'un modèle qui donne une identité visuelle », dans la formation et la sauvegarde d'une vulgate. « La « vulgate `uthmānienne » en revanche, soutenue par l'autorité califienne — par `Uthmān d'abord, puis par les Omeyyades et les Abbassides, contrôlée et éditée sur la durée, a débouché sur un texte stable dont les manuscrits coraniques contemporains du parisino-petropolitanus contiennent les éléments fondamentaux »<sup>128</sup>.

En restituant diacritique et vocalisation, « on peut admettre que le texte conservé dans les manuscrits les plus anciens, à une exception notable, correspond à celui de `Uthmān ». Néanmoins, « Il n'est pas sûr que les copistes et lecteurs de ces copies aient été tous d'accord entre eux — ni qu'ils l'auraient été avec le lecteur contemporain »<sup>152</sup>.

## Guerres civiles et accusations de falsifications du Coran

La période de mise en place du Coran est, d'après des sources musulmanes, une période de grandes violences et de guerres civiles<sup>153</sup>. Guerres civiles, répressions violentes, massacres sont bien attestés jusqu'aux abbassides<sup>154</sup>. Selon Amir-Moezzi, les sources religieuses sunnites ont eu tendance à cacher et atténuer cette violence afin de légitimer l'arrivée au pouvoir d'Abu Bakr<sup>153</sup>.

Dans le chiisme, les sources présentent Ali comme le successeur légitimement désigné par Mahomet selon un schéma classique de successions des prophètes bibliques<sup>153</sup>. Pour Madelung, l'étude des textes sunnites permettrait à eux seuls de prouver le coup d'état illégitime d'Abu Bakr au détriment d'Ali<sup>155</sup>. Des références voire une défense de la famille de Mahomet sont présents dans de nombreux écrits sunnites des premiers siècles<sup>156</sup>. Pour certains auteurs musulmans des premiers siècles de l'islam, principalement alides, le Coran a été falsifié par le pouvoir des premiers califes<sup>157</sup>. Pour les alides, ce Coran non falsifié contient des références claires à Ali ainsi que des noms d'adversaires de Mahomet<sup>158</sup>. Selon les alides (qui deviendront des chiites), cette falsification explique la faible présence de Mahomet comme personnage dans le Coran. La croyance chiite dans un Coran complet sauvegardé par Ali et rapporté à la fin des temps est majoritaire jusqu'au X<sup>e</sup> siècle, date à laquelle les chiites ont « été contraints » d'adopter la version officielle sunnite pour des raisons aussi bien doctrinales, politiques (prise du pouvoir par des chiites)<sup>158</sup> qu'historiques (« établissement définitif des dogmes et de l'orthodoxie islamiques » qui ne peuvent plus être remis en cause)<sup>159</sup>. « Il y a toujours eu dans le chiisme un courant minoritaire, presque « souterrain » qui va soutenir cette thèse de la falsification, et ce jusqu'à nos jours »<sup>160</sup>. Aussi, selon les alides, la révélation originale qui aurait été censurée dans la version officielle « contenait "tout" : les mystères des cieux et de la terre, la connaissance de toutes choses passées, présentes et futures ». Selon eux, Ali a réussi à cacher la version complète, qui devait être détruite. Ainsi, cette version a été transmise dans le secret jusqu'au douzième et dernier imam qui l'a emportée avec lui. Son contenu ne sera révélé qu'au retour de l'imam caché à la fin des temps<sup>161</sup>.



Manuscrit coranique datant de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle de l'hégire écrit en style hijazi, actuellement exposé à la *Maktabat al-Jami' al-Kabir* à Sanaa au Yémen. Ici figurent les 20 derniers versets de la sourate *As-Sajda* (La prostration) et les 6 premiers versets de la sourate *Al-Ahzab* (Les coalisés).

Selon Amir-Moezzi, le sunnisme a essayé *a posteriori* d'occulter les polémiques sur le texte coranique des débuts<sup>162</sup>. Toujours selon lui, le codex de Sanaa, au-delà des changements orthographiques et lexicographiques, possède des variations dans l'ordre des sourates ou la découpe des versets qui rapproche davantage ce manuscrit des recensions alides (futurs chiites) que de la vulgate uthmanienne<sup>163, Note 31</sup>. Les parties les plus altérées du Coran, pour les chiites, sont celles qui touchent à la famille directe de Mahomet, qui selon certains hadiths, sont avec le Coran, ce que Mahomet a appelé les « objets précieux »<sup>164</sup>. La disparition des noms et donc du contexte des écrits coraniques rend celui-ci muet, silencieux et, pour le chiisme, seul l'imam peut le rendre parlant<sup>164</sup>. Une interprétation du texte devient nécessaire<sup>154</sup>. Cette doctrine mène vers une approche plus secrète de la lecture coranique dans le chiisme. Dès le 1<sup>er</sup> siècle de l'Hégire, de nombreux livres d'explication du Coran sont ainsi écrits<sup>165</sup>. Ces ouvrages contiennent souvent des extraits du Coran d'Ali, absents du Coran uthmanien. Ceux-ci sont caractérisés par la présence de nombreux noms de personnages<sup>166</sup>. Des auteurs sunnites critiquèrent l'authenticité de la version uthmanienne. C'est notamment le cas des sourates 1, 12 et 114. « Il est significatif de constater qu'un certain nombre de données reconnues comme étant typiquement chi'ites [...] ont été pourtant transmises par de prestigieux auteurs sunnites : [...] répression et massacre des membres éminents de la Famille prophétique par le pouvoir califal, etc. »<sup>167</sup>. Ces critiques sont encore plus présentes dans le monde chiite. Pour eux, la version originale complète du Coran a été falsifiée et réduite<sup>164</sup>. Moezzi fait remarquer de son côté que toutes les œuvres des imams prébouyides (9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècle) qui nous sont parvenues, soulèvent directement ou indirectement la question de la falsification de la vulgate 'uṭmānienne<sup>168</sup>.

Pour Amir-Moezzi, une étude historique ne se basant que sur les écrits sunnites ne correspond pas aux critères d'une recherche scientifique. Bien que teintées d'idéologie (comme les premiers écrits sunnites), les sources chiites concordent davantage avec la recherche historico-critique<sup>169</sup>. Moins connus que les sources sunnites, ces textes ont fait l'objet de moins d'études dans le monde de la recherche<sup>169</sup>. Pour Amir Moezzi, le point de vue des vaincus converge avec les données historiques connues et transparaît dans certains écrits sunnites « malgré la censure »<sup>170</sup>. Pour Amir Moezzi, « cette théorie de la falsification du Coran est appuyée par un grand nombre d'orientalistes qui, se servant de sources sunnites comme chiites, ont montré que pendant les trois ou quatre premiers siècles de l'islam, plusieurs Corans, de forme et de contenu différents, ont circulé sur les terres musulmanes »<sup>159</sup>. Pour l'auteur, « Le Coran officiel mis *a posteriori* sous le patronage de 'Uṭman », a en fait été établi plus tard, probablement sous le califat de l'omeyyade Imad al-Dawla Abdelmalik (685-705)<sup>171</sup>. À suivre ces données, « afin de justifier ces exactions, le pouvoir califal [...] altéra tout d'abord le texte coranique et forgea tout un corpus de traditions faussement attribuées au Prophète [...] »<sup>172</sup>. « Selon la vision historique du shi'isme, « l'islam » majoritaire officiel, la religion du pouvoir et ses institutions, ont été élaborés par les ennemis de Muhammad [...] »<sup>173</sup>.

Face au message apocalyptique incompatible avec un pouvoir installé, les omeyyades ont réagi en réinterprétant la tradition et en infléchissant les textes en vue mise en place de la mémoire collective. Cette réécriture a pu même commencer plus tôt. Celle-ci a permis la mise en avant de la figure du calife, au détriment du prophète de l'islam et de sa famille<sup>154</sup>. La malédiction d'Ali depuis la chaire des mosquées devient alors systématique. Cette évolution inclut la mise en place de corpus de textes conforme à la nouvelle mémoire (Coran, hadith) et leur diffusion. 'Abd al-Malik est un des jalons majeurs de la naissance de l'islam comme religion impériale. Mahomet est « démessianisé » et son enseignement arabisé<sup>154</sup>.

## Vers un texte canonique : la finalisation omeyyade du texte

Après la mise en codex d'Oṭhman, la lecture du Coran restait problématique. L'absence des voyelles brèves et de certaines voyelles longues, des diacritiques de consonne rend le texte ambigu. Claude Gilliot rappelle que ces manques concernent, pour les fragments les plus anciens conservés, plus de la moitié des lettres du texte. La désambiguïsation du texte est la dernière étape dans la vision traditionnelle de la collecte du Coran<sup>150</sup>. Pour certains, l'initiative provient du gouverneur Ubayd Allah b. Zihād, son secrétaire aurait alors rajouté deux mille articulations au texte<sup>174</sup>.

Les points diacritiques permettant de différencier certaines consonnes existent de manière ancienne, mais étaient utilisés exceptionnellement jusqu'alors, pour des mots prêtant à des ambiguïtés fortes, comme en témoignent les papyrus PERF 558 (22H/642)<sup>175</sup>, le papyrus bilingue P. Mich. 6714 (daté à 22-54H/642-674)<sup>176</sup>. Les différences de graphismes entre le Coran rédigé en *Warch* et celui rédigé en *Hafs*, témoignent que la finalisation orthographique des versets s'est faite postérieurement à Mahomet. Certains graphismes liés à des flexions casuelles ou encore à la ponctuation ont également été rajoutés au texte primitif, une fois inventés, pour permettre aux non-initiés la bonne prononciation des versets<sup>177</sup>.

L'autre nom associé à cette étape est al-Ḥağğāğ, « l'homme fort du régime omeyyade ». Selon les sources, il aurait juste corrigé des lectures déficientes ou réordonné les versets et les sourates. Pour d'autres, il aurait perfectionné l'écriture par l'ajout des diacritiques manquantes<sup>Note 32, 174</sup>. Selon Malik ben Anass et en contradiction avec le récit officiel de collecte othmanienne, al-Ḥağğāğ est le premier à avoir envoyé des exemplaires dans les centres de l'Empire<sup>62</sup>. Sur cet épisode, les sources musulmanes sont encore contradictoires<sup>150</sup>.

« Pour beaucoup de chercheurs, le codex d'al-Ḥağğāğ n'est qu'une version améliorée du codex de 'Uṭmān — mais cette thèse ne fait que répéter les récits de la tradition sunnite. », eux-mêmes peu clairs et enfermés dans un cadre dogmatique. Ces traditions sont nées après la canonisation du Coran lorsqu'il est devenu inconcevable qu'il ait évolué<sup>178</sup>. Amir-Moezzi rappelle que le récit de l'orthodoxie majoritaire d'associer des collectes à Abu Bakr et à Uṭhman est un moyen de présenter un écrit ayant peu de chance d'être altéré<sup>179</sup>.

## Recherches autour des récits traditionnels

Après la mort de Mahomet se met en place un important corpus scripturaire (Coran, Hadiths...). La mise en place de celui-ci a fait l'objet de débats contrastés entre les chercheurs qui se sont intéressés à la question de l'authenticité mais aussi à celles de la « transmission interculturelle » ou de la « sédimentation historiographique »<sup>180</sup>.

La réunion en un livre d'un corpus de textes ne va pas de soi. Il est donc naturel de s'interroger tant sur le « *quand ?* » que sur le « *comment ?* » et le « *pourquoi ?* » de la compilation de celui-ci. Si la tradition semble fournir de nombreux récits, sa plausibilité est remise en question<sup>181</sup>.

### Mise en place d'un corpus traditionnel

Si cette tradition canonique de la collecte du Coran est acceptée par de nombreux chercheurs, elle est, pour d'autres, une « version dominante [mais] bien sûr, il en existe d'autres ». Pour A.-L. de Prémare, cette version connaît des contradictions entre les récits. Dans l'histoire de la compilation coranique, « Selon les récits qui seront retenus, on ne fait qu'améliorer le texte existant dans le domaine de la graphie et de la grammaire. Selon d'autres, on reprend presque totalement les choses, et on fait détruire tout ce qui existait antérieurement »<sup>[Lesquels ?]182</sup>. Pour Amir-Moezzi, « la "réalité" historique semble complètement perdue dans les contradictions des textes et la multiplicité des « représentations » que ceux-ci cherchent à donner de la réalité »<sup>183</sup>.

Les sources narratives historiques sont pour la plupart postérieures au 9<sup>e</sup> siècle et majoritairement écrit hors de l'Arabie<sup>180</sup>. Dye remarque la place particulière de l'Irak dans les récits liés à la collecte du Coran, cela pourrait être lié au rôle d'al-Hajjaaj dans la canonisation de celui-ci<sup>181</sup>. Selon A.-L. de Prémare, cette version canonique fut « fabriquée » par Boukhari entre 850 et 870. Sa version, bien qu'en contradiction avec d'autres auteurs contemporains

qui, entre autres, associent la collecte à Abd el-Malik deviendra « la base d'une sorte de catéchisme sur le sujet ». Chez Boukhari, la collecte est présentée de manière ininterrompue sous l'autorité des trois premiers califes rachidun, compagnons de Mahomet<sup>184</sup>.

Pour Anne-Sylvie Boisliveau, Viviane Comerro a pu « prouver qu'il y a eu « théologisation progressive de l'histoire du texte canonisé » : les informations transmises en Islam à propos de la manière dont le Coran a été rassemblé et fixé ont été rendues conformes au dogme définissant le Coran »<sup>185</sup>. Ce type de texte avait pour fonction théologique et politique d'assurer une légitimité et une authenticité au texte coranique<sup>186</sup>. Pour Borrut, « ce passé primordial arabo-musulman se donne en effet à lire comme un récit composé *a posteriori* et visant à légitimer un pouvoir musulman confronté à ses propres divisions... »<sup>180</sup>.

Vers une canonisation du Coran

« 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. »<sup>187</sup> Cette canonisation du texte « est la reconnaissance par une communauté de l'autorité sacrée d'un texte fixé. »<sup>188</sup> Elle a des bases internes au Coran, mais a fait aussi l'objet d'un processus dans la communauté musulmane<sup>188</sup>. Si la mise à l'écrit du Coran est ancienne, on observe une tendance « à faire remonter la canonisation le plus haut possible afin de se prévaloir d'une authenticité absolue ». L'auteur cite, par exemple, le cas des récits autour d'une dernière récitation par Mahomet<sup>189</sup>.

Les récits autour de la transmission du Coran montrent sont une rétroprojection sur le VII<sup>e</sup> siècle d'une vision plus tardive<sup>181</sup>. Ainsi, ils ne sont plausibles que si le Coran avait une place omniprésente dans la vie des musulmans. Or, « rien ne confirme que le Coran était très connu dans la communauté musulmane avant l'époque marwanide »<sup>181</sup>. En effet, le Coran est jusqu'alors peu présent dans les sources musulmanes. À cette époque, il entre dans le corpus de formation des secrétaires, ce qui fut un vecteur de canonisation<sup>181</sup>.

La décision de canonisation, deuxième étape du processus<sup>Note 33</sup>, semble être liée à l'impulsion d'Abd al-Malik et d'al-Hajjaj. Il devient alors un canon normatif. Si le Coran devait avoir une place dans la piété des premiers musulmans, al-Hajjaj fait introduire la récitation du Coran à partir du codex dans les mosquées<sup>181</sup>. La troisième étape est celle de la canonisation effective<sup>181</sup>. Déroche fait durer le processus de canonisation jusqu'au début du X<sup>e</sup> siècle, à l'époque abbasside, et la définition des critères de validité d'une lecture coranique<sup>189</sup>. Plusieurs critères permettent de la définir, celle-ci pouvant aller jusqu'à la fin du X<sup>e</sup> siècle et l'acceptation de la vulgate uthmanienne par les chiïtes<sup>181</sup>.

Le Coran a donc subi un processus de canonisation, dont l'une des périodes cruciales est celle du règne d'Abd al-Malik. « On sait que les canons se forment là où s'entrecroisent des considérations relatives au texte, au pouvoir et à l'identité confessionnelle et communautaire ». Cela prend place dans une période de centralisation du pouvoir, de tentative de contrôle de la mémoire collective<sup>181</sup>.

La question de l'authenticité

En 2001, Harald Motzki défendait un enseignement formel des hadiths dès le I<sup>er</sup> siècle de l'Hégire basant sur le fait que "les déclarations substantiellement incorrectes sur le Coran n'auraient pas pu résister à un examen public aussi précoce"<sup>190,191</sup>. En 2019, Shoemaker rappelle qu'une durée courte ne peut servir à exclure, par principe, des changements au cours une transmission orale de traditions<sup>192</sup>. Pour Amir-Moezzi, la plupart des traditions liées à la collecte du Coran naissent à l'époque omeyyade, quelques dizaines d'années après les faits « quelques dizaines d'années qui comptent pour plusieurs siècles tant entre les deux époques, les énormes conséquences des guerres civiles et des grandes et fulgurantes conquêtes ont bouleversé l'histoire et la mentalité des premiers musulmans »<sup>193</sup>.

A.-L. de Prémare s'appuie sur trois genres littéraires : les livres historiques écrits au VIII<sup>e</sup> siècle et suivants par des musulmans, sur les akhbars (récits ou informations selon un style propre à l'Antiquité)<sup>194</sup> et sur les *hadiths* pour étayer l'hypothèse de l'existence de versions différentes du Coran<sup>111</sup>. Citons un seul des arguments développés par l'auteur : `Uthmân « ordonne que l'on brûle toute autre collection écrite ou codex ». C'est par cette phrase que nous sommes informés, comme incidemment, de l'existence d'autres écrits<sup>111, Note 34</sup>.

Pour A.-L. de Prémare, « la version de Boukhari [de la collecte coranique] est débordée de toutes parts » puisqu'elle est contraire aux études paléographiques mais aussi aux autres récits anciens de la collecte coranique. Ainsi, pour Malik ben Anass (706-796), l'envoi des premiers Corans officiels date du gouverneur omeyyade Hajjaj ben Youssef sous le califat d'Abd el-Malik<sup>184</sup>. Cette version s'appuie sur d'autres textes contemporains. Ibn Saad associe une « collecte de feuille » au calife Omar et évoque l'existence de plusieurs corpus sous Abd el-Malik. Sayf et Ibn Chabba évoquent un travail de compilation à Médine sous le règne d'Othman mais des destructions de documents sont attestées jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle<sup>184</sup>. Selon Moezzi, le récit sunnite, devenue par la suite « orthodoxe », est aussi dépassé par la recherche critique, qui a montré comment le Coran et les Hadiths n'ont été séparés que progressivement, que le Coran montre un travail rédactionnel, que la Vulgate mit plusieurs siècles à être acceptée par tous les musulmans<sup>195</sup>.

Plusieurs positions ont été défendues par des chercheurs. Les plus sceptiques rejetaient les sources musulmanes postérieures et extérieures<sup>180</sup>. F. Donner, sans nier une construction temporelle, défendait l'existence d'un « noyau » historique dans ces sources narratives<sup>196</sup>. Dye rappelle qu'une tradition religieuse créative, la mémoire étant plastique, le choix ne se limite pas à authenticité et forgerie/conspiration<sup>181</sup>.



La page de droite du *manuscript binaire* de Stanford '07. La couche supérieure est constituée des versets 265-271 de la sourate Al-Baqara. La double couche révèle les ajouts effectués sur le premier texte du Coran et les différences avec le Coran d'aujourd'hui.

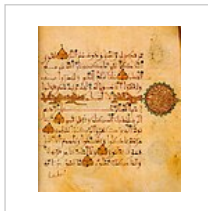




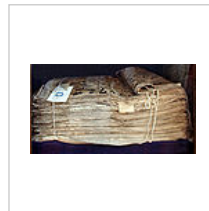
Un Coran datant du VII<sup>e</sup> siècle écrit en style mecquois. Versets 61 à 73 de la sourate Al-Qassas.



Folio du Coran bleu provenant à l'origine de la bibliothèque de la Grande Mosquée de Kairouan (en Tunisie) ; écrit en Kufi doré sur du vélin teint à l'indigo, il date du X<sup>e</sup> siècle<sup>Note 35</sup>.



Un manuscrit Andalous datant du XII<sup>e</sup> siècle.



Le Coran dit « d'Othman » à Tachkent (IX<sup>e</sup> siècle).



Un Coran en style kufique datant du milieu du IX<sup>e</sup> siècle.

## Les recherches contemporaines

Depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les études coraniques en Occident se développent, à partir de travaux de chercheurs comme ceux de Théodore Nöldeke<sup>197</sup>. Elles sont le résultat d'une exégèse moderne de l'écriture biblique (critique des formes et critiques de la rédaction) et des théories littéraires. Les sciences humaines — notamment, l'anthropologie et l'histoire des religions — commencent à s'y faire sentir (rôle attribué à « l'imaginaire », le passage de l'oral à l'écrit, etc.).

Depuis 1970, un courant hypercritique, composé d'auteurs comme John Wansbrough, Crone et Cook, Nevo et Koren, Bonnet-Eymard, Hawting, Günter Lüling, Luxenberg et Sawma remet radicalement en cause l'histoire officielle de la genèse du Coran même si leurs récits diffèrent considérablement. La plupart de ces récits se rejoignent dans "leur dépendance à la polémique chrétienne anti-musulmane, qui a longtemps attribué la montée de l'Islam à l'influence des hérétiques chrétiens"<sup>Note 36</sup>. Ainsi, Nevo et Koren citent Jean de Damas " avec une approbation évidente", tandis que Crone et Cook suivent des déclarations d'ouvrages polémiques. "Pris collectivement, ils témoignent d'un mécontentement généralisé à l'égard du récit traditionnel de l'apparition de l'Islam". Leur divergences entre leurs récits n'ont pas permis de faire changer le paradigme<sup>198</sup>. La datation du Coran (fin VIII<sup>e</sup>-début IX<sup>e</sup>) qu'ils proposent est rejetée par une majorité de chercheurs<sup>199</sup>.

Le *Dictionnaire du Coran* fait un point complet sur les apports de la recherche scientifique<sup>200, Note 37</sup>. Parmi ses auteurs représentatifs, on peut citer M. Cuypers, G. Gobillot, R. Dye, M. Amir-Moezzi<sup>Note 38</sup>... Les institutions religieuses en terre d'Islam dévient à ce genre d'approche toute légitimité à se saisir de l'enseignement du Coran<sup>201</sup> et rejettent les recherches menées<sup>202</sup>. Arkoun évoque des personnes « étranger[s] aux raisonnements et à l'écriture critiques des historiens<sup>Note 39, 203</sup> ». Pour Hanne, le refus de la critique historique se retrouve parmi les « groupes extrémistes »<sup>204</sup> et, pour Amir-Moezzi, l'oubli de la possibilité de débats d'idée est, sans doute, du « à l'émergence récente du fondamentalisme islamique violent »<sup>205</sup>. Pour C. Gilliot, « il existe d'ailleurs toute une littérature musulmane comportant des attaques contre les orientalistes »<sup>206</sup>. Pourtant, une pensée critique se développe chez des penseurs musulmans (Khalafallah, Azaiez, Arkoun...). Pour Mohyddin Yahia, cette relecture du Coran présente « plusieurs traits communs qui permettent de la qualifier de moderniste »<sup>Note 40</sup> [...] Il est encore trop tôt pour juger si les résultats d'une pareille réinterprétation sont à la hauteur des ambitions affichées — relever victorieusement les défis et les dénis de la modernité à l'endroit d'une Écriture révélée »<sup>201</sup>. Certains de ces penseurs ont connu agressions ou condamnations<sup>202</sup>. Ainsi, Mohyddin Yahia note que cette approche critique « n'a toutefois nullement évincé l'enseignement du tafsir traditionnel et le prestige qui auréole encore, pour un large public, les grands commentaires classiques »<sup>202</sup>. Ces centres traditionnels sont, pour Cuypers, en « stagnation »<sup>202</sup> et, pour les nouveaux penseurs, cette exégèse neo-traditionnelle s'est enfermée « dans une érudition stérile », ignore les autres disciplines scientifiques et est à but apologétique<sup>201</sup>.

Ces recherches se divisent en deux grandes orientations : la première porte sur l'histoire du Coran, sa composition, sa « collecte » et sa rédaction. La seconde concerne sa relecture à la lumière des sciences humaines et à une étude critique (notamment des corrélations entre le texte coranique les cultures environnant l'Islam à ses débuts<sup>201, 207</sup>). Ainsi par exemple, concernant l'ordre des textes, des études récentes comme celles de Michel Cuypers affirment que les sourates fonctionnent par paires thématiques ; par similitude, antithèse ou complémentarité. L'auteur vérifie que les sourates fonctionnent par paires dans certaines parties du Coran qu'il a pu étudier, et que ces paires fonctionnent souvent par groupe de 2, 3 ou 4 paires<sup>208</sup>. De même et concernant cette fois l'étymologie du mot *qur'ān*, Anne-Sylvie Boilève affirme que « l'analyse de l'emploi du terme *qur'ān* dans le Coran nous a montré que celui-ci fait aussi référence à la récitation liturgique des juifs et des chrétiens »<sup>8</sup>.

En outre, le contenu du Coran qui fait référence aux récits antérieurs a mené les chercheurs à se positionner selon l'une des deux écoles historiques<sup>209, Note 41</sup> :

- D'une part, les chercheurs qui acceptent avec plus ou moins de prudence les récits traditionnels, en maintenant l'idée qu'il y a un auteur unique du texte coranique. Ce qui implique que « Mahomet maîtrisait parfaitement les cultures chrétienne et juive, et que la présence chrétienne dans le Hedjaz était plus significative qu'on ne le pensait<sup>111</sup> ». Cette approche qui de facto exclut de l'étude du Coran la plupart des méthodes de la critique biblique<sup>210, Note 42</sup>. Pour Dye, c'est une erreur méthodologique d'étudier un sujet en y présupposant un cadre traditionnel, « les études coraniques devraient donc suivre l'exemple des études néotestamentaires »<sup>211</sup>.
- D'autre part, des chercheurs plus critiques jugent « impossible de prendre au sérieux la richesse et la complexité du corpus coranique tout en restant dans le cadre traditionnel. Ils sont conduits à voir le Coran comme un travail collectif (étalé sur plusieurs générations), en partie indépendant de la prédication de Mahomet. Pour eux, il semble très probable que des passages substantiels du Coran ont été rédigés par des lettrés et scribes chrétiens (et, dans une moindre mesure, juifs) »<sup>111</sup>.



Ancien manuscrit coranique exposé à la bibliothèque d'Alexandrie en Égypte.



Longtemps, les chercheurs ont accepté la version traditionnelle selon laquelle Uthmân a supervisé la collecte du Coran. Il aurait ainsi fixé une vulgate, "malgré quelques voix qui se sont élevées pour contredire cette thèse"<sup>212</sup>. En 2019, Dye considère que cette vision, correspondant à une laïcisation du récit traditionnel et autrefois dominant, « reste toujours en partie présente » mais est en train d'être rejetée par la recherche<sup>Note 43, 213</sup>.

## Place du Coran dans la langue et littérature arabe ancienne

Le Coran est considéré comme étant le premier véritable monument de la prose<sup>Note 44</sup> en langue arabe<sup>214, 215, 216, 217, 218</sup>. Pour Langhlade, « le premier et le plus ancien document littéraire authentique connu en arabe reste, jusqu'à ce jour, le Coran<sup>219</sup> ». Muhammad al-Sharkawi soutient dans son ouvrage *Histoire et développement de la langue arabe* que le Coran est « le texte le plus important dans l'histoire de la langue arabe »<sup>220</sup>, voire « un texte fondateur »<sup>220</sup>. Des chercheurs<sup>221, 222, 223</sup> estiment possible l'existence de traductions écrites de textes liturgiques chrétiens ou d'extraits bibliques en arabe remontant à l'époque préislamique. D'autres<sup>217, 224, 225</sup> contestent cette hypothèse vu qu'elle repose sur des extrapolations<sup>Note 45, Note 46</sup> et achoppe en l'absence de preuve manuscrite<sup>Note 47</sup>. Le consensus actuel au sein de la recherche est que des textes littéraires et liturgiques circulaient probablement à cette époque en arabe sous forme de traditions orales<sup>Note 48, 225, 226</sup>.

L'étude des fragments de prose remontant à la période préislamique a permis de relever de nombreuses formes linguistiques et stylistiques similaires à celles retrouvées dans le texte coranique<sup>214</sup>. Ces fragments ne sont cependant attestés que sous la forme d'inscriptions ou de graffiti<sup>227</sup>. Une inscription particulière avait attiré l'attention de Christian Robin : l'hymne de Qaniya<sup>228</sup>, une composition littéraire de 27 vers découverte au Yémen et remontant au I<sup>er</sup> siècle de notre ère qui « semble être le plus ancien poème monorime de la littérature universelle »<sup>228</sup>. Relevant d'étroites parentés avec la qasida (forme la plus élaborée du poème arabe préislamique), Robin se demande si ce texte est bien l'ancêtre de la poésie arabe. Après avoir exposé les points de divergences, ce dernier conclut que « l'hymne de Qaniya n'est pas à proprement parler l'ancêtre de la qasida »<sup>228</sup>.

On sait encore peu de choses sur l'histoire de l'élaboration de la poésie préislamique<sup>215</sup> qui n'est connue qu'à travers des recensions écrites à partir du IX<sup>e</sup> siècle<sup>215</sup>. Les analystes modernes ont été surpris par « la grande homogénéité linguistique de l'ensemble du corpus »<sup>215</sup>. C'est ce même fait remarquable qui avait suscité des doutes chez certains spécialistes du début du XX<sup>e</sup> siècle concernant son authenticité. Ce scepticisme a été rejeté par des spécialistes plus modérés à l'image de Régis Blachère qui affirme qu'il « est impossible de mettre en doute la représentativité de l'ensemble du corpus »<sup>215</sup>. C'est surtout avec le développement des recherches sur les littératures de tradition orale que l'on a pu mieux comprendre les caractéristiques du corpus poétique préislamique et reconnaître son authenticité au moins relative<sup>215</sup>. Il est à noter aussi que la poésie préislamique serait, à la base, une littérature de tradition orale, transmise par la mémoire d'un « transmetteur »<sup>229</sup>.

Certaines caractéristiques linguistiques rapprochent la langue du Coran de celle de la poésie préislamique (rime, syntaxe, usages de formules...). Cela a été utilisé comme argument par « les adversaires du Prophète musulman pour dévaloriser son message »<sup>215</sup>. S'il est clair que le texte coranique « rappelle, par de nombreux traits les textes attribués par la tradition à la période antérieure, il est cependant incontestable qu'il a introduit dans la fusha (langue arabe) des éléments nouveaux qui joueront un rôle fondamental dans le développement ultérieur de la langue arabe »<sup>215</sup>. Pour Kouloughli, le Coran a fait « exploser »<sup>215</sup> les cadres mentaux traditionnels de la pensée arabe en intégrant des thématiques métaphysiques, juridiques et idéologiques radicalement neuves. Il ajoute que la variété stylistique du texte servira de modèle à tous les développements littéraires ultérieurs de cette langue<sup>215</sup>.

## Place du Coran dans la littérature de l'Antiquité tardive

Cette approche du Coran au sein de la littérature arabe préislamique est aujourd'hui complétée par une vision plus large de celui-ci au sein de la littérature de l'Antiquité tardive<sup>230, Note 49</sup>. Ces travaux créent depuis deux décennies un « profond bouleversement » pour la recherche sur le Coran et « examinent les conditions de son émergence dans un contexte qui est celui de l'Antiquité tardive » grâce aux outils de la linguistique<sup>231</sup>. « La démonstration de l'appartenance du Coran aux traditions textuelles bibliques datant de ce que l'on appelle maintenant l'Antiquité tardive » est pourtant ancienne<sup>232</sup>. Angelica Neuirth<sup>Note 50</sup> voit dans ce contexte une rupture avec les études précédentes. À l'inverse, Claude Gilliot inscrit ces études dans la continuité<sup>Note 51, 233</sup>. L'antiquité tardive est caractérisée par les influences byzantines et romaines, chrétiennes, juives et zoroastriennes<sup>234</sup> dans un contexte de syncrétisme religieux<sup>233, Note 52</sup>. L'Arabie préislamique était en contact étroit avec les régions voisines<sup>235</sup>. La connaissance des textes religieux proche et moyen-orientaux de l'Antiquité tardive est un repère méthodologique « définitivement » établi pour les sciences coraniques<sup>236, Note 53</sup>. Le rôle de chacun des contextes nécessite néanmoins encore des approfondissements<sup>237</sup>. Pour Hoyland, « Si nous approuvons la validité de ces contributions arabes à la formation de l'islam, est-ce que cela signifie que la théorie « [islam comme religion] sortant d'Arabie » l'emporte sur la théorie « né de l'Antiquité tardive » ? Il semble pour moi qu'il existe un moyen de sortir de cette dichotomie, à savoir d'accepter que l'Arabie au moment de Mahomet faisait déjà partie du monde antique »<sup>238</sup>.

Ces études sont basées, aussi bien sur le contexte historique d'émergence du texte coranique<sup>Note 54</sup>, que sur différents aspects linguistiques. Ainsi, par exemple, pour M. Cuypers, « l'usage, par le Coran, d'une rhétorique sémitique en usage chez les scribes de l'Antiquité du Moyen-Orient, et les nombreuses relations intertextuelles du Coran avec le monde des écrits religieux qui circulaient à l'époque de son avènement, situent clairement le Livre dans le contexte littéraire de l'Antiquité tardive<sup>239</sup>. » D'autres traits de la rhétorique coranique rapprochent ce texte des autres textes de l'antiquité tardive. « Ainsi, le discours autoréférentiel du Coran [étudié par Boislivau], caractérisé par une « auto-canonisation » qui argumente en cercle fermé, est globalement différent des Écritures bibliques mais n'en est pas moins proche de certains autres textes sacrés de l'antiquité tardive »<sup>240</sup>. De même, Azaiez reconnaît des formes et des thèmes similaires entre le « contre-discours coranique » et ceux provenant de textes religieux de l'antiquité tardive, en particulier des textes bibliques et parabibliques<sup>241</sup>. Hormis les formes rhétoriques, ce lien se retrouve dans l'étude de l'intertextualité, « qui confronte le texte coranique avec la littérature sacrée circulant dans l'Antiquité tardive »<sup>242</sup>. Ainsi, Reynolds, travaillant en partie sur celle-ci et menant des études sur les langues et les littératures de l'Antiquité tardive, évoque « sa conviction que le Coran a une relation privilégiée avec la littérature chrétienne écrite en syriaque<sup>243</sup> ». C. Gilliot a ainsi étudié la question de la contamination linguistique autour du terme *hanif*<sup>244</sup>. Mais pour H. Motzki, une partie importante de ces termes semblent avoir intégré la langue arabe avant la rédaction du Coran<sup>245</sup>.

Pour Déroche, le Coran est le plus ancien livre en arabe<sup>246</sup>. L'étude des manuscrits permet de mieux connaître ces livres anciens, les traditions de copies et leur cheminement vers un modèle standardisé, « réellement reconnu qu'à partir du IX<sup>e</sup> siècle »<sup>247</sup>. Les premiers manuscrits sont de formes variées ce qui pourrait illustrer « l'hétérogénéité des pratiques scripturaires de cette époque ». L'observation du codex parisino-petropolitanus l'inscrit ainsi dans une technique de composition grecque, copte et christo-palestinienne. C'est aussi le cas des manuscrits en style A dont la manière d'organiser les feuillets disparaît dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>247</sup>. Pour Déroche, il est formellement « héritier de la tradition de l'Antiquité tardive »<sup>248</sup>. Cela s'observe, pour l'auteur, dans la reprise de la tradition de la *scriptio continua*<sup>249</sup>. À propos du style B1.a, l'auteur précise qu'« Au niveau de la composition des cahiers, on s'oriente déjà vers une structure standard : celle employée majoritairement par la tradition syriaque ». Ces styles seront bouleversés au cours du VIII<sup>e</sup> siècle, probablement à la fin de la période omeyyade<sup>247</sup>.

Pour Claude Gilliot, l'insistance du texte coranique sur son arabité s'inscrit dans une volonté de se distinguer de ses matériaux constitutifs non-arabe<sup>250, 251</sup>. Le Coran s'inscrit dans le cadre de la littérature antique, certains passages pouvant être rapprochés des lectionnaires syriaques<sup>250</sup>, d'autre de la littérature homilétique<sup>252</sup>, d'hymnes d'Ephrem<sup>253</sup>, la *Didascalie des apôtres*<sup>254</sup>.... Pour Gilliot, il peut être observé, dans le Coran, une volonté d'interprétation et de traduction de récits des autres livres sacrés dans l'esprit, bien vivant durant l'antiquité tardive, du *targum*<sup>Note 55, 250</sup>. A. Neuwirth parle de « texte exégétique »<sup>Note 56, 255</sup>. Si le Coran est une réponse aux questions chrétiennes et juives de l'Antiquité Tardive<sup>256</sup>, il peut être perçu, « plus qu'en termes d'influences ou d'emprunts »<sup>Note 57</sup>, comme le reflet des idées, concepts et formes de son époque<sup>Note 58, 257</sup>. Cette approche permet de ne pas voir le Coran comme un « pâle reflet » de source dont il dériverait sans reconnaître son originalité dans l'emploi des figures, récits et concepts bibliques et orientaux<sup>258, Note 59, Note 60</sup>. Pour Hoyland, « Le Coran est à bien des égards le dernier document de l'antiquité tardive et nous fournit un moyen de relier l'Arabie, les origines de l'islam et Antiquité tardive »<sup>238</sup>.

## Contexte historique du Coran

Le Coran, ne possédant que peu de mentions d'événements, de personnages, est un texte avare sur son propre contexte<sup>Note 61</sup>. Les traditions islamiques ont donc formé un récit et un contexte<sup>259, Note 62</sup>. Néanmoins, les recherches permettent d'inclure l'Arabie préislamique dans le contexte de l'Antiquité tardive<sup>260, 261</sup>. L'Arabie préislamique ne peut donc être séparée de cette antiquité tardive<sup>262</sup>. Il est donc nécessaire pour étudier le contexte d'apparition du Coran de prendre en compte le double contexte des productions méditerranéennes de l'Antiquité tardive et celui d'une Arabie possédant des particularités<sup>263</sup>. Dans certains cas<sup>Note 63</sup>, le Coran lui-même peut transmettre des informations sur son contexte d'origine<sup>264</sup>.

Si la manière par laquelle les influences ont été transmises peuvent encore faire débat, il est possible d'affirmer qu'il existe « plusieurs contextes différents pour le Coran. Le premier contexte est sans aucun doute l'arabe, car il était écrit dans cette langue. Deuxièmement, l'élément biblique fort montre qu'il y avait aussi un contexte chrétien ou juif. [...] Il est également assez clair qu'il y avait un troisième contexte, celui de la religion arabe traditionnelle. »<sup>265</sup> Pour Dye, « cette insistance sur la culture biblique du Coran ne nie pas le substrat arabe préislamique, mais le situe dans une perspective différente de celle qui est impliquée par les récits de la tradition islamique »<sup>259</sup>. Si l'influence chrétienne sur le Coran est, pour Stewart « irrefutable »<sup>266</sup>, Jaakko Hämeen-Anttila rejette les théories qui donnent une place encore plus importante à celui-ci en faisant naître le Coran dans un milieu exclusivement chrétien. L'auteur cite comme exemple la thèse de Wansbrough<sup>Note 64</sup> ou de Lülling<sup>267, Note 65</sup>...

Les études cherchant à extraire des données sur le contexte à partir du texte coranique ne sont plus populaires, ce que regrette Munt « car bien qu'il ne s'agisse certainement pas d'une *histoire locale* arabe (laissons seul le Hijaz), le Coran est une source extrêmement rare dont une grande partie est de plus en plus acceptée par les savants modernes comme ayant au moins ses origines dans le Hijaz de la première moitié du septième siècle »<sup>268</sup>. Munt se base, entre autres, sur la "Constitution de Médine"<sup>Note 66</sup>, texte plaçant un "Prophète" et "Messenger de Dieu" appelé Muḥammad dans un endroit appelé Yathrib bien que ce ne soit pas nécessairement la Mecque et Médine telles que décrites dans les sources arabes à partir du VIII<sup>e</sup>. Reconnaître une origine hijazienne au Coran ne contredit néanmoins pas l'existence de problèmes sur les dates et les lieux de la collection, de la codification et de la canonisation du Coran<sup>269, Note 67</sup> serait erroné de voir la naissance de l'islam sous l'influ.

## Le Coran et les débuts de l'islam : contexte historique et géographique

La recherche moderne s'est orientée vers l'étude du milieu d'émergence de l'islam et du texte coranique dans un contexte plus large : celui de l'Arabie appartenant à l'Antiquité tardive. Grâce, entre autres, aux découvertes épigraphiques et archéologiques, elles ont permis de remettre en question les récits traditionnels, que ces textes qui, s'il pouvaient fournir des informations sur un ou deux générations avant Mahomet, ne pouvaient pas remonter au-delà. Aussi, les chercheurs soutiennent que ces récits ont été « triés et réinterprétés, dans un processus de reconstruction de la mémoire »<sup>270</sup>. Largement postérieures, de transmission orale, écrites par des auteurs extérieurs au contexte arabe, elles ont connu des manipulations et des inventions à des fins religieuses et politiques<sup>270</sup>. Ainsi, pour Robin, contrairement à une sur-évaluation du rôle des nomades<sup>Note 68</sup>, « il n'est guère douteux qu'au début du vi<sup>e</sup> siècle, les sédentaires sont beaucoup plus nombreux que les nomades »<sup>271</sup>. Certaines zones, dotée d'oasis, étaient parcourus par des nomades, l'Arabie étant sur la voie commerciale entre la Méditerranée et l'Inde<sup>272</sup>. De même, les savants musulmans rapportent que l'Arabie préislamique était polythéiste. Or le contexte du Coran est celui des débats des monothéismes. Pour lui, « l'image d'une Arabie à la veille de l'islam dominée par le paganisme n'a pas de véritable fondement historique »<sup>270, Note 69</sup>. L'Arabie préislamique est composée de royaumes puissants, de sociétés urbaines et lettrées<sup>270</sup>. Les tribus y jouent un rôle primordial<sup>Note 70</sup>. Religieusement, elle est intégrée au monde méditerranéen<sup>270</sup>. L'islam naît dans une Arabie qui voit le déclin du royaume d'Himyar et d'une prise de contrôle de l'ensemble de la péninsule par les Perses sassanides<sup>270</sup>. Ce contact explique les influences zoroastriennes sur certains aspects de la doctrine islamique<sup>273</sup>. L'Arabie préislamique était en contact étroit avec les régions voisines<sup>235</sup> et « à la fin du vie siècle, l'Arabie n'est pas un espace coupé du monde environnant »<sup>108</sup>. Stroumsa évoque l'Arabie de la fin du vi<sup>e</sup> siècle comme une « plaque tournante du Proche-Orient, entre l'empire des Sassanides et celui des Byzantins, sans oublier le royaume chrétien d'Axoum »<sup>274</sup>.

Ces influences s'observent dans les inscriptions préislamiques et dans le texte coranique<sup>270</sup>. C'est ainsi le cas du nom divin *ar-Rahman*, d'origine araméenne. Les voies d'arrivées de ces influences sont encore énigmatiques : Yémen ? Syrie-Mésopotamie ? milieu chrétien ? juif<sup>Note 71, 270</sup> ? De même, de nombreux antécédent doctrinaux, comme les noms divins, ou institutionnels sont connus grâce aux inscriptions préislamiques. Au-delà d'emprunts au christianisme, au judaïsme et aux productions intellectuelles du monde méditerranéen<sup>Note 72</sup>, les racines du Coran sont aussi à rechercher dans la Péninsule arabique, d'Himyar et d'al-Hira, qui étaient intégrés dans celui de la Méditerranée. « Le Coran est sans doute un texte de l'Antiquité tardive, mais c'est plus encore un texte composé en Arabie, vers la fin de l'Antiquité tardive »<sup>270</sup>.

La question du contexte du Coran s'inscrit aussi dans celle de l'historicité de Mahomet. Si de nombreux éléments biographiques sont fournis par les traditions, « nous n'avons, en réalité que très peu de connaissances certaines sur le personnage historique »<sup>275</sup>. Les biographes musulmans de Mahomet ont ainsi créé des récits et s'appuient sur des autorités de sources ou des « chaînes de transmission », arguments considérés comme « notoirement douteux ». Les isnads et les hadiths qu'ils veulent légitimer sont considérés comme des éléments « massivement forgés dans l'islam des premiers temps ainsi que dans l'islam médiéval ». Ainsi, les « traditions biographiques et autres hadiths ne sont donc pas des sources d'informations fiables sur les débuts de l'islam »<sup>275</sup>. Elles sont davantage le reflet d'une vision de Mahomet tel qu'il est perçu au viii<sup>e</sup> siècle qu'une image historique et le Coran est limité pour reconstruire une vie de Mahomet. Pour déterrer une strate ancienne dans le développement de la foi musulmane, il faut chercher « à lire le Coran à contre-courant des récits traditionnels sur les origines de l'islam »<sup>Note 73</sup>. Ainsi, les traditions fournissent plusieurs récits divergents autour de la collecte du Coran<sup>275</sup>.

Enfin, le Coran apparaît dans un contexte marqué par d'importants changements socio-politiques : expansion territoriale, construction politique d'un empire, construction d'un « paysage culturel islamique », constitution d'un corpus littéraire... La plupart des sources musulmanes sur cette période date du ix<sup>e</sup> siècle et proviennent de l'extérieur de l'Arabie. « Ce passé primordial arabo-musulman se donne, en effet, à lire comme un récit composé a posteriori et visant à légitimer un pouvoir musulman confronté à ses propres divisions et à la splendeur des empires passés ». Cette histoire est une construction du ix<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècle<sup>276</sup>. La période de mise en place du Coran est, d'après des sources musulmanes, une période de guerres civiles et de grandes violences<sup>153</sup>.

## Le Coran et les influences des religions de l'Antiquité tardive

Le Coran est un ouvrage écrit au carrefour de plusieurs traditions religieuses et est, en cela, « le point de rencontre de plusieurs religions de l'Antiquité tardive »<sup>277</sup> et l'Arabie est marquée religieusement par ses voisins<sup>108, Note 74</sup>. Il est erroné de voir la naissance de l'islam sous l'influence d'une seule communauté. La recherche a prouvé l'existence d'influences variées d'horizons divers<sup>278</sup>, juives, chrétiennes syriaques, éthiopiennes, manichéistes<sup>279, Note 75</sup>... Différents traits de l'islam peuvent aussi s'inscrire dans la continuité du paganisme autochtone, en particulier des éléments cultuels<sup>Note 76</sup> comme les pèlerinages<sup>280, Note 77</sup>.

Pour G. Dye, une des difficultés des recherches sur les contextes coraniques n'est pas de déterminer si une influence de l'Antiquité tardive existe mais comment ces idées ont été transmises<sup>281</sup>. Pour Munt, le Coran nous apprend qu'un nombre considérable d'idées, de philosophies et de légendes bibliques et extra-bibliques de l'Antiquité tardive, et bien plus, étaient accessibles sous une forme ou une autre à certains résidents de l'Arabie occidentale sans que l'on puisse dire comment<sup>Note 78, 282</sup>. Mais « comme l'observe François de Blois, « c'est une chose de remarquer les similitudes entre les enseignements de deux traditions religieuses, et une autre de construire un modèle historique plausible pour rendre compte de l'influence de l'une sur l'autre » (de Blois 2002) »<sup>283</sup>; Ainsi, la question de la place occupée par des populations juives et chrétiennes en Arabie, et plus particulièrement dans le Hedjaz est discutée par les chercheurs<sup>Note 79, Note 80</sup>. Certains auteurs ont prouvé l'existence d'un monothéisme bien plus présent en Arabie que ce qui est transmis par les traditions musulmanes<sup>284</sup>. À l'inverse, certains chercheurs s'appuient sur l'absence de source dans le Hedjaz<sup>Note 81</sup> pour défendre la non-implantation de communautés chrétiennes dans cette région<sup>Note 82, 267</sup> ou une implantation en cours<sup>281</sup>. Néanmoins, une distinction doit être faite entre l'absence d'implantation d'une communauté et l'absence d'exposition à des idées<sup>281</sup>. Plusieurs « options » non-exclusives existent pour expliquer la présence de ces influences mais la question reste ouverte<sup>Note 83, 281</sup>.



Jonas et le poisson, miniature du Jami al-Tawarikh, vers 1400. Le Livre de Jonas raconte que celui-ci a été jeté du bateau dans la mer puis avalé par un poisson. L'histoire de [Jonas](#) est aussi présente dans le Coran.

Le judaïsme et les juifs sont très souvent cités dans le Coran. Ainsi, de nombreux passages coraniques proviennent d'épisodes bibliques. Néanmoins, les récits sont souvent davantage liés aux récits post-bibliques (midrash...) qu'à la Bible elle-même. « La foi, la loi et le droit public et privé sont extrêmement présents et tirés de l'Ancien Testament, comme d'autres sources juives. »<sup>285</sup>. Les préceptes légaux musulmans se sont forgés dans un contexte marqué par le judaïsme et illustrent parfois l'attitude changeante de l'islam naissant vis-à-vis du judaïsme. De plus, le Coran utilise aussi une terminologie religieuse étrangère à la langue arabe. Pour M. Bar-Asher, cela prouve une proximité des rédacteurs du Coran avec des érudits juifs. La présence de juifs en Arabie et, en particulier dans le Hijaz, est attestée plusieurs siècles avant l'avènement de l'islam<sup>285</sup>. Une incertitude demeure sur la catégorisation des juifs présents au Hijaz. Certains y ont vu des courants minoritaires du judaïsme ou même du judéo-christianisme, ce qui expliquerait les liens avec la *Didascalie des apôtres*. Bar-Asher considère que les arguments qui appuient cette thèse sont trop spéculatifs et que la question n'est pas encore élucidée<sup>285</sup>.

De plus en plus d'études mettent en avant le rôle joué par les textes syriaques dans le contexte de l'islam naissant et de leurs possibles influences sur le Coran. Si au-delà des influences ou des emprunts, le Coran peut se comprendre dans le cadre du contexte de l'Antiquité Tardive comme reflétant ses attentes et ses concepts, le christianisme syriaque<sup>286</sup> a pour M. Debié certainement joué un rôle majeur dans la transmission de motifs au monde arabe. L'islam est indéniablement né dans un monde marqué par le christianisme syriaque, ses débats, ses idées<sup>287</sup>... Ainsi, des écrits des Pères de l'Église syriaque ont pu servir de sources aux épisodes bibliques du Coran<sup>285</sup>. Pour Van Reeth, l'influence du christianisme sur l'islam n'est pas uniforme, on trouve des éléments nestoriens, monophysites, manichéens... Il ne faut donc pas chercher une communauté particulière dont serait extrait l'islam mais des influences du contexte culturel et religieux<sup>278</sup>. Griffith souligne que ces communautés appartenaient aux courants dominants au Moyen-Orient de cette Antiquité tardive (melkites, jacobites et nestoriens...). Il rejette la vision de nombreux chercheurs qui fait naître le Coran dans des milieux dissidents, comme les « Nazaréens », les Elkasaites ou les Ebionites, non attestés en Arabie au vii<sup>e</sup> siècle<sup>288, Note 84</sup>. Ainsi, la tribu de Quraish entretenait des liens étroits avec Byzance. De même, le chef de la confédération de tribus à laquelle appartenait Mahomet était vraisemblablement chrétien<sup>284</sup>. Hoyland souligne l'importance du travail missionnaire chrétien envers les tribus arabes et que « les autorités de l'Église chrétienne syriaque ont été impliquées dans un degré croissant avec un christianisme arabe émergent »<sup>289</sup>.

L'influence du christianisme éthiopien sur le Coran a aussi été reconnue mais reste peu étudiée<sup>290</sup>. Néanmoins, il n'est toujours pas possible de savoir s'il s'agit d'une influence directe sur le Coran ou si cela s'est d'abord diffusé dans le contexte arabe préislamique. Le vocabulaire du Coran atteste d'un passage de termes grec ou araméen via l'éthiopien et certaines formulations comme celle de la *basmala* illustreraient une telle influence. « Cela prouve l'influence des chrétiens éthiopiens dans l'environnement des débuts de l'islam »<sup>290</sup>.

Enfin, il est aujourd'hui possible de mieux comprendre l'environnement légal du Coran. Selon le récit musulman des origines du Coran, celui-ci est né dans un contexte hijazien, ce qui a fait reconnaître comme du droit coutumier arabe plusieurs principes présents dans le Coran<sup>291</sup>. Or, cette interprétation ne repose que sur les textes musulmans postérieurs aux événements qu'ils décrivent. Ces informations ne sont donc pas obligatoirement fiables. Des éléments indiquent, par des parallèles thématiques et linguistiques, avec la didascalie des apôtres, avec le talmud et la loi byzantine<sup>291</sup>. D. Powers conclut que seules deux solutions peuvent expliquer ces coïncidences : la Providence divine ou le fait « que l'auditoire originel du Coran habitait dans un environnement légal qui était étroitement lié à l'environnement légal de l'Arène de montagnes [terme désignant une région qui inclut l'Anatolie, la Mésopotamie, l'Arabie] en général »<sup>291</sup>.

## Études sur la chronologie de l'élaboration du texte

### Rédaction du *rasm*

Les manuscrits anciens montrent que le *rasm*, squelette consonantique, du Coran a été rédigé avant l'ajout des signes diacritiques. Concernant la rédaction du *rasm*, les chercheurs proposent différentes alternatives allant d'une durée de mise à l'écrit courte à partir de l'œuvre d'un seul auteur jusqu'à un travail rédactionnel collectif et tardif. L'approche hypercritique est plus extrême encore. Pour Dye, deux principaux modèles se dégagent : celui d'une « collecte » précoce du texte coranique sous le calife Othmân ibn Affân, à côté de celui d'une « rédaction » collective et progressive tout au long du vii<sup>e</sup> siècle ayant abouti à une forme quasi définitive sous le califat d'Abd Al-Malik (646-705)<sup>292</sup>. Pour Amir-Moezzi, l'approche critique neutre est aujourd'hui médiane entre les deux extrêmes que sont la date précoce et l'hypercriticisme<sup>293</sup>.

Alors que les études coraniques avaient connu un arrêt depuis les années 1930, J. Wansbrough, de l'école hypercritique fait partie des auteurs qui, dans les années 1970, relancent les recherches sur les origines du Coran<sup>294</sup>. S'appuyant entre autres sur le fait que le Coran n'est pas à la source du droit musulman jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, il rejette l'existence d'une vulgate othmanienne et fait du Coran une création d'une communauté musulmane déjà existante. Cette datation de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, voire au début du IX<sup>e</sup> siècle est rejetée par la plupart chercheurs, "dont certains ont appelé cette orientation le courant « révisionniste »"<sup>295</sup>.

Certains auteurs défendent une datation othmanienne de la mise par écrit du Coran, selon le principe du "paradigme Nöldekien"<sup>296</sup>. Ces auteurs, comme Neuwirth, ont été fortement critiqués pour trop grande confiance dans le récit traditionnel<sup>297</sup>. Autrefois dominant dans les études islamologiques, le paradigme nöldekien n'est plus qu'« en partie présent »<sup>298</sup>. Cette datation est défendue par Marijn van Putten. Remarquant des orthographes communes parmi 14 manuscrits anciens du Coran, il conclut sur l'existence d'un archétype écrit et qu'il semble « improbable que cet archétype écrit ait été normalisé beaucoup plus tard que l'époque du règne de Uthmān (24–34 H.). » Au lieu d'une transmission orale du texte, cet archétype aurait été recopié depuis un manuscrit<sup>299</sup>.



Bibliothèque d'études islamiques - Université de McGill.

Pour dater la rédaction du Coran, les chercheurs se sont penchés sur les manuscrits anciens. Michael Marx qui codirige avec François Déroche et Christian Robin le projet *Coranica* révèle en 2014 qu'il existe entre 1 500 et 2 000 feuillets coraniques datant du I<sup>er</sup> siècle de l'hégire dont un codex « quasi complet », ce qui confirme pour lui la version traditionnelle des 22 ans (610 à 632) de révélation coranique<sup>300</sup>. Pour François Déroche, ces manuscrits anciens « montrent un texte qui, si nous nous en tenons au *rasm* nu, correspond pour l'essentiel à la vulgate utmānienne. Les éléments constitutifs de cette dernière sont donc déjà présents, mais un certain nombre de points mineurs ne sont pas encore stabilisés<sup>301, Note 85</sup>. » Pour l'auteur, « l'histoire de la vulgate coranique est donc à reconsidérer sur une plus longue durée. Si les bases en ont été jetées assez tôt, avant l'intervention du calife 'Uthmān, le *rasm* n'était pas encore stabilisé à l'époque où a été copié le Parisino-petropolitanus et ne le sera sans doute pas avant le IX<sup>e</sup> siècle »<sup>302</sup>. En effet, ce manuscrit contient encore des variantes au niveau du *rasm* « qui ne sont ni conformes à celles que reconnaît la tradition, ni réductibles à des particularités orthographiques »<sup>303</sup>. De même, pour Mohammad Ali Amir-Moezzi, à propos des manuscrits de Sanaa, « En sus de quelques variantes orthographiques et lexico-graphiques mineures, 22 % des 926 groupes de fragments étudiés présentent un ordre de succession de sourates complètement différent de l'ordre connu »<sup>304</sup>.

En l'état actuel de la recherche, « si l'existence de témoins manuscrits pré-marwanides [avant 684] ne peut être exclue [...], elle n'est en tout cas [...] absolument pas prouvée, contrairement à ce qui reste trop souvent affirmé »<sup>305, Note 86</sup>. Mais la recherche peut chercher à dater la création du texte par la méthode historico-critique, incluant l'étude interne du texte de son style, de son contexte et les sources externes sur le Coran<sup>306</sup>.

La première approche peut être la critique interne du texte. Dans une approche synchronique et sans aller jusqu'à affirmer que le Coran a un seul auteur, Anne-Sylvie Boisliveau dans son étude souligne que l'aspect unifié du style du texte et de l'argumentation nous démontrerait qu'il y a un « auteur »<sup>Note 87</sup>, campant sur ses positions plutôt qu'un ensemble d'« auteurs » débattant entre eux (ce qui aurait créé un style « plat »), en ce qui concerne la part quantitativement la plus importante du Coran qu'elle appelle « le discours sur le statut du texte coranique », et que le Coran aurait été composé à l'époque de Mahomet<sup>307</sup>. À l'inverse, « la critique textuelle peut révéler des strates de composition qui ont été partiellement effacées par l'auteur de la version finale »<sup>308</sup>. Pour F. Déroche, « Telle qu'elle se présente dans l'édition du Caire, l'orthographe coranique est donc le résultat d'un long travail dont les différentes strates sont encore insuffisamment connues »<sup>309</sup>. Une étude menée par M. Lamsiah et E.-M. Gallez porte sur 46 versets « suspectés d'avoir subi une manipulation ». Ces ajouts seraient liés à la rupture entre les judéo-nazaréens et les Arabes, ce qui aurait permis de modifier le sens de ce terme en « chrétien » et d'ainsi occulter le lien étroit entre le proto-islam et les judéo-nazaréens. D'autres sont liées au terme « Esprit-Saint » qui sera alors associé à l'ange Gabriel ou à la mise en place du dogme de l'origine divine du Coran<sup>310, Note 88</sup>.

L'étude des contextes du texte permet de donner des informations complémentaires. Se basant sur l'absence d'évocation des guerres civiles du début de l'islam (*Fīṭna*), Sinai défend que le texte coranique correspond au contexte d'avant 650. Pour Dye, « Shoemaker a pourtant répondu de manière très convaincante » à cette thèse<sup>311</sup>. À l'inverse, pour l'auteur, certains éléments du texte coranique comme « la finalité de la prophétie (Q 33:40) » ou certains autres versets paraissent inexplicables à cette période mais appartiennent au contexte de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle. De même, les contradictions dans le rapport aux chrétiens ne s'expliquent pas le dans le seul contexte pré-othmanien. L'auteur cite aussi un passage (Q 18:83-102) qui s'inspire d'un texte syriaque, *La légende d'Alexandre*, datant au plus tôt de 629-630 mais connu vraisemblablement du monde musulman qu'après les conquêtes. Dye en tire la conclusion suivante « le Coran n'a pas un contexte, mais plusieurs. » qui vont jusqu'à l'époque marwanide<sup>311</sup>.

Il est aussi possible de se baser sur les sources externes. Celles-ci montrent que le Coran ne possède pas la place primordiale que lui attribuent les traditions pour les musulmans du I<sup>er</sup> siècle. Les traités et documents officiels du VII<sup>e</sup> siècle possèdent ainsi parfois la basmalah mais pas de citations coraniques à la différence de ceux du VIII<sup>e</sup> siècle qui en sont parsemés<sup>311</sup>. Les premiers textes qui parlent du Coran, en plus d'en citer des versets, datent de l'époque marwanide tardive. C'est le cas de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, secrétaire des califes omeyyades Ḥiṣām b. 'Abd al-Malik (r. 724-743) et Marwān II (r. 744-750). Ces éléments prouvent, si ce n'est une rédaction récente, une canonisation tardive d'un corpus de texte par une autorité qui l'impose. Elle prend place pleinement à l'époque de 'Abd al-Malik et al-Ḥaǧǧāǧ qui veulent le diffuser et lui donner un rôle important dans les rites et la pensée musulmanes<sup>311</sup>.

Ainsi, de nombreux auteurs soutiennent une « rédaction » longue jusqu'à la canonisation du texte lors de la réforme d'Ibn Muǧāhid<sup>312</sup>. A.-L. de Prémare parle de « révélation partagée » et Claude Gilliot interroge l'idée d'un Coran comme « fruit d'un travail collectif »<sup>313</sup>. Pour Van Reeth, si la rédaction du Coran commença du temps de Mahomet, « Le Coran est ainsi le produit d'un processus rédactionnel long et complexe ; il est le fruit d'un travail scribal, à partir d'un grand nombre de bribes de textes oraculaires, rassemblés et transmis par les premières générations de musulmans et que la tradition attribuait à Muḥammad »<sup>314</sup>. Ainsi, pour ces auteurs, plusieurs versets coraniques ont été (en accords avec certains récits traditionnels) retirés du Coran pour être rajoutés au corpus des hadīths<sup>315, 316</sup>. Dye conclut que « Si certains écrits coraniques datent de l'époque du Prophète, il ne convient pas pour autant de se limiter au Ḥiǧāz du premier tiers du VII<sup>e</sup> siècle pour comprendre l'histoire du Coran. Il y a eu une activité compositionnelle et rédactionnelle après la mort de Muḥammad. Les rédacteurs du Coran sont des auteurs (et non de simples compilateurs) qui ont pu réorganiser, réinterpréter et réécrire des textes préexistants, voire ajouter des nouvelles péripécies [...] »<sup>292</sup>. Amir-Moezzi remarque que les premières inscriptions coraniques et l'invention des récits traditionnels renvoient vers la période des Marwanides. « Bien que ce soit une date assez précoce, il reste encore plusieurs décennies plus tard que l'époque du troisième calife. Ces décennies ont été témoins des changements rapides des guerres civiles et des grandes et brillantes conquêtes qui ont transformé le visage de l'histoire et profondément ancré la mentalité des premiers musulmans<sup>317</sup>. »

## Du rasm au texte actuel



Depuis la découverte de très anciens fragments de Coran comme les manuscrits de Sana'a, François Déroche, directeur d'études à l'EPHE, section des sciences historiques et philologiques, écrit : « Au cours de la période qui va jusqu'à la réforme d'Ibn Mujâhid (iv<sup>e</sup> / x<sup>e</sup> siècle), la rédaction à proprement parler est achevée, mais le texte reçoit le complément de ces différents signes qui le précisent progressivement et le fixent de mieux en mieux. L'introduction systématique de la vocalisation et des signes orthoépiques marque véritablement la fin de cette « rédaction »<sup>318</sup>, donc près de trois siècles après les fragments de Sana'a<sup>319</sup>.

La lecture du texte coranique sans diacritique ni vocalisation implique une connaissance préalable du texte<sup>320, 321</sup>. Pour Déroche, « Le rasm conserve une part d'ambiguïté<sup>321</sup>... » Pour C. Gilliot, « Dans les plus anciens fragments du Coran, estime-t-on, les lettres ambiguës constituent plus de la moitié du texte, et ce n'est qu'occasionnellement qu'elles sont pourvues de points diacritiques »<sup>322</sup> et le système consonnantique peut « donner lieu à des confusions dans la lecture de certains mots »<sup>323</sup> et Orzel cite une anecdote satirique, provenant d'une source du viii<sup>e</sup> siècle, où tous les chanteurs de Médine auraient été châtrés, à la suite d'une confusion née de l'absence de diacritique permettant de différencier les termes « recenser » et « châtrer »<sup>320</sup>. Déroche cite plusieurs exemples de confusion, comme entre des formes verbales telle que « il écrit, tu écris, nous écrivons » ou dans la lecture de versets<sup>Note 89, 321</sup>.

Selon l'historienne Silvia Naef qui enseigne l'histoire de la civilisation arabo-musulmane à l'Université de Genève, les premiers corans furent rédigés dans une écriture arabe sommaire (le hijâzî) et des divergences de lectures se sont manifestées<sup>324, Note 90</sup>. Les voyelles brèves et les signes diacritiques furent ajoutés au viii<sup>e</sup> siècle, fixant ainsi une lecture canonique. Il n'y a pas différentes couches rédactionnelles mais différentes lectures. Un certain nombre de termes et d'expressions peuvent s'expliquer de différentes manières. Pour Kouloughli, les premiers essais de normalisation de l'écriture par l'ajout de signes date du califat d'Abd-al-Malik selon un modèle « sans doute inspiré du syriaque »<sup>326</sup>. D'un point de vue historique, les ajouts graphiques apportés à l'époque omeyyade dans les manuscrits coraniques sont : introduction des séparateurs de groupe de versets, modifications de l'orthographe, ou encore introduction de références graphiques définies<sup>327</sup>. Déroche conclut : « La période omeyyade a été témoin d'un véritable bouleversement en matière de transmission manuscrite du texte coranique »<sup>328</sup>. Au viii<sup>e</sup> siècle apparaissent aussi les premières grammaires et les premiers dictionnaires arabes<sup>326</sup>.

Les réformes d'Abd al-Malik ne sont pourtant pas appliquées généralement. Les manuscrits anciens conservés prouvent une mise en place progressive. « C'est seulement à partir du milieu du ix<sup>e</sup> siècle que la scriptio plena s'impose définitivement dans la notation du Coran<sup>326</sup>. » Pour Déroche, le système de vocalisation actuel « se répand progressivement à partir de la fin du ix<sup>e</sup> siècle »<sup>321</sup>. Sept lectures canoniques du Coran (Qira'at) sont fixées au x<sup>e</sup> siècle sous l'impulsion de l'imâm des lecteurs à Bagdad, Ibn Mujâhid, même si cette réforme n'était pas consensuelle. Ainsi, Tabari refuse certaines lectures d'Ibn Mujâhid et inversement<sup>321</sup>. Cette question des signes diacritiques est encore discutée par les théologiens musulmans vers l'an 1000<sup>329</sup>. Pour Dye, « la nature même de l'immense majorité des variantes de lecture prouve que nous avons affaire, non au produit d'une tradition orale (ininterrompue), mais aux efforts de philologues pour comprendre un rasm ambigu, sans le secours d'une tradition orale »<sup>330</sup>. Entre ces lectures canoniques, il n'existe néanmoins pas de différence majeure de sens<sup>331</sup>. Il existe de nombreuses autres lectures non canoniques (shâdhdh)<sup>Note 91</sup> mais pour Bergsträsser, historiquement le terme pour les désigner (shâdhdh) ne signifiait pas lectures "non canoniques"<sup>332</sup>. Pour l'auteur, « Au-delà de ces sept ou dix lectures, les sources font largement référence à d'autres variantes, appelées shâdhdh ("irrégulières", "non standard"), qui, outre les possibilités susmentionnées, impliquent également des variations dans les mots individuels, ou dans l'ordre des mots, ou dans l'inclusion ou l'omission de mots ou de phrases individuels, ou, parfois, dans des quantités de texte plus importantes. »<sup>331</sup> Pour lui, s'il est indéniable que « le schéma consonantique du Coran (rasm) semble avoir été préservé avec une certitude quasi totale depuis le premier/septième siècle », les signes diacritiques et (les valeurs vocales) qui « accompagnent ce schéma doivent quelque chose à la raison et à l'ingéniosité humaines », en ce sens que les lecteurs ne reproduisaient pas « exactement ce que différents Compagnons récitaient au septième siècle »<sup>333</sup>.

Ces points diacritiques et vocalisations permettent au monde de la recherche de réinterroger la compréhension classique de certains termes. Pour Dye, la critique textuelle doit parfois se séparer de ces points diacritiques et des voyelles : « Même si elle est correcte la plupart du temps, elle ne remonte pas aux plus anciens témoins matériels du texte, et il n'existe pas de tradition orale, fiable et ininterrompue, qui nous assurerait de sa nécessaire justesse. Idéalement, il faut donc partir du rasm seul »<sup>334</sup>. L'auteur part de ce principe pour réinterroger la compréhension de la sourate 30<sup>335</sup>. De même, certaines relectures des termes coraniques, comme celles de Luxenberg, « se fondent sur l'absence de vocalisation et de signes diacritiques des versions primitives du Coran »<sup>336, 337</sup>. C'est ainsi, que pour Luxenberg, la relecture des mots ambigus (pour les chercheurs et les penseurs musulmans) mène à réinterpréter la sourate al-Kawtar comme une « réminiscence de la première épître de saint Pierre 5, 8-9 »<sup>322</sup>. Toutefois, s'il peut aussi y avoir des endroits où la vocalisation du Coran a été modifiée pour des raisons dogmatiques et des termes mal interprétés, les propositions ne peuvent qu'être considérée comme des conjectures, en l'absence de confirmation matérielle<sup>338</sup>.

## Étude du « Coran des pierres »

Une autre piste suivie par les historiens-philologues est l'étude du « Coran des pierres », que sont les textes gravés dans la pierre (nommés ici : graffitis) dès les premiers temps de l'islam, antérieurs à l'an 150 de l'hégire. Ces graffitis se trouvent principalement dans l'axe Syrie-Jordanie et dans l'axe Nord-Sud de l'Arabie Saoudite (selon le tracé des anciennes routes commerciales)<sup>339</sup>. Leur étude permet d'étudier la naissance de l'islam à partir de sources antérieures à la mise en place de la Tradition musulmane (ensemble de texte mis par écrit entre la fin du viii<sup>e</sup> siècle et le XI<sup>e</sup>) mais ces études sont encore partielles, en raison de la faiblesse du corpus. En 2019, sur les 112 extraits coraniques actuellement connus, seuls 32 sont datés et seulement la moitié de ceux-ci appartiennent au i<sup>er</sup> siècle. Un des plus anciens extraits coranique date de 684 et se trouve en Iraq<sup>339</sup>.

En 2013, sur les 85 extraits ou bribes du Coran qui ont été étudiés par Frédéric Imbert, 36 % sont conformes à la lettre à la version de la vulgate, tandis que 64 % ne sont pas identiques<sup>340</sup>. Pour ceux qui sont conformes à la lettre, mais moins à l'esprit, Imbert explique : « Ces derniers formulent parfois des péricopes qui sont fort proches de versets mais totalement décontextualisés et sans rapport avec ce qu'ils sont dans le texte coranique »<sup>108</sup>. Par ailleurs, « [Le nombre assez bas de versets coraniques sur les graffitis reflète] sans aucun doute la place de ce texte dans la toute première société arabo-musulmane : un Coran en cours d'élaboration, non encore arrêté dans sa forme définitive et relativement mal diffusé »<sup>108</sup>. Le fait que la majorité des inscriptions anciennes sont des prières d'invocations illustrerait le fait que le Coran n'avait pas « dans le cœur et la mémoire des croyants » encore la place qu'il occupe actuellement<sup>339</sup>.

Les différences entre le Coran des pierres et la Vulgate sont principalement catégorisées comme suit :

- *les amalgames coraniques ou raboutages* : Il s'agit d'invocations originales où l'on retrouve un mélange de plusieurs bribes de versets de la vulgate, parfois suivies de formules de malédiction contre celui qui aura effacé ou changé l'inscription coranique tronquée, ce qui permet à l'historien d'affirmer : « La présence de ces formules très spécifiques à la suite de mentions coraniques nous rappelle qu'à la fin de l'époque omeyyade l'unanimité n'était sans doute pas encore faite autour d'une version unifiée et standardisée du texte. Les amalgames apparaissent alors plus que de simples reconstructions composites comme des versions potentielles non retenues de la version écrite du Coran »<sup>341</sup> ;
- *variantes évoquant Dieu* : par exemple, un graffiti daté du ii<sup>e</sup> siècle de l'hégire est identique à la Sourate 26, 88-89, sauf que la vulgate donne Allah (Dieu) au lieu de Rahman (Miséricordieux). Rahman jouit d'une « prééminence toute particulière en islam » ; premier des

99 noms de Dieu après Allah, il est le premier nom cité dans la formule de la *basmala*. L'auteur fait remarquer cette différence récurrente, tout comme la rareté ou l'absence en certaines régions de la *basmala*<sup>342</sup>. Il relève qu'« avant l'avènement de l'islam, le nom al-Rahman était employé dans diverses régions d'Arabie pour désigner la divinité unique. » « En résumé, tout un réseau d'indices nous porte à croire que l'épigraphie pourrait révéler des traces de dénominations divines anciennes qui furent employées à côté ou en concurrence du nom Allah. La *basmala*, qui porte en elle cette singulière répétition de la racine *rahm*, serait une ancienne formule fossilisée et rappellerait qu'Allah et al-Rahman sont une seule et même divinité »<sup>343</sup> ;

- *les adaptations grammaticales* : Ce sont des formulations très légèrement différentes du Coran afin de les adapter dans une succession d'invocations. Un exemple : en 112 de l'hégire, un long graffiti débute par « Ô Dieu ! Pardonne à... [le lapicide] ses péchés passés et à venir et comble-le de ta grâce ! Dirige-le sur une voie droite ! » alors que le Coran porte (48;2) : « Afin que Dieu te pardonne tes péchés, passés et à venir, et te comble de Sa grâce et te dirige sur une voie droite ».

L'auteur précise pour la clarté que « [c]es variations n'entrent résolument pas dans le cadre des fameuses *qir'ât*, divergences de lecture ou de récitation dont on sait qu'elles furent fixées vers la moitié du *x<sup>e</sup>* siècle ». Pour autant, « il ne faut pas mêler tous ces extraits du Coran comme étant l'expression de divergences et différences notables du Coran »<sup>344</sup>.

« Le changement de locuteur dans un verset [...] pourrait être l'indice d'anciens raboutages datant de l'époque où le texte fut composé [...]. Sur la pierre, [...] l'allusion au succès du Prophète est totalement gommée [...] »<sup>345</sup>. L'auteur conclut ses recherches : « Autant d'éléments qui imposent de nous interroger sur la stabilité du texte avant le début de l'époque abbasside. Son élasticité est flagrante. [Le Coran des pierres] se voudrait plutôt le reflet d'un texte coranique en devenir, souple et non encore fixé, malléable [...] »<sup>346</sup>. Imbert souligne le changement de perspective qu'induisent ses recherches : on a longtemps pensé que le Coran aurait été à la source de champs textuels variés. « Aujourd'hui, dans le cas des graffiti, le contraire peut être envisageable : des formules et péricopes diffusément utilisées sur le Proche-Orient auraient fini par intégrer un texte coranique en cours de constitution »<sup>347</sup>. Selon Déroche, « il a été suggéré que les auteurs de ces textes travaillaient de mémoire, d'où les divergences, mais les changements semblent dans de nombreux cas répondre à des exigences personnelles »<sup>348</sup>.

## Les plus anciens manuscrits coraniques attestés

La recherche considère, de nos jours, grâce à l'étude des manuscrits anciens que la mise à l'écrit du Coran date du Ier siècle de l'hégire (VII<sup>e</sup> siècle). Ainsi, il est possible de dire que l'école hypercritique est aujourd'hui "dépassé[e]"<sup>349</sup>, à l'image de John Wansbrough ou Patricia Crone et Michael Cook qui avaient suggéré qu'il « n'existait aucune indication de l'existence de corans avant la fin du Ier/vii<sup>e</sup> siècle. Il semblerait aujourd'hui qu'une meilleure datation serait plus proche du milieu du Ier/vii<sup>e</sup> siècle, voire avant cette date »<sup>350</sup>. Pour Van Reeth, à propos des corans de la fin du vii<sup>e</sup> et du début du viii<sup>e</sup> siècle, « il est vrai que ce Coran fragmentaire présente des variantes considérables, mais il reste somme toute assez proche du texte reçu que nous connaissons aujourd'hui »<sup>351</sup>.

Au sujet des manuscrits coraniques, Déroche précise que « la possibilité que certains des fragments remontent à la décennie qui s'est écoulée entre le meurtre de 'Uthmān ou même avant - et le début de la domination omeyyade ne peut en aucun cas être exclue, mais nous n'avons pas d'arguments solides - qu'ils soient matériels ou textuels - pour attribuer précisément à cette période l'un des manuscrits ou fragments qui nous sont actuellement connus »<sup>352</sup>. En effet, « d'un point de vue paléographique et codicologique, cette possibilité ne peut être écartée, bien que les méthodes de datation des premiers exemplaires du Coran n'atteignent pas - du moins pour l'instant - un niveau de précision qui permettrait de situer un fragment ou une copie à cette période précise »<sup>353</sup>.

### Le codex Parisino-petropolitanus

Le codex Parisino-petropolitanus est un manuscrit qui comportait 98 feuillets (sur un total de 210-220 feuillets, soit environ 45 %<sup>354</sup>) lorsqu'il fut découvert au Caire, dans un dépôt de la mosquée 'Amr b. al-Ās de Fustāt au début du *xix<sup>e</sup>* siècle. Il fut dispersé dans quatre bibliothèques, Londres, Vatican (avec un feuillet chacun), la Bibliothèque de Saint-Petersbourg (vingt-six feuillets) et la bibliothèque nationale de France à Paris<sup>355</sup> qui possède à elle seule soixante-dix feuillets<sup>356</sup>.

Si aucune mesure au carbone 14 n'a été effectuée, ces feuillets coraniques sont néanmoins considérés parmi les plus vieux aujourd'hui connus : François Déroche les fait remonter à la fin du septième siècle<sup>Note 92</sup>, entre 670 et 700<sup>357, 358</sup> grâce à une étude paléographique et par postulat d'après une analyse de l'orthographe qui montre en outre que ce codex est la copie d'un *exemplar* qui lui est forcément antérieur<sup>359</sup>. Critiquant la datation de Déroche<sup>Note 93</sup>, Dye préfère le dater du début du viii<sup>e</sup> siècle<sup>360</sup>. Tillier propose, lui, l'hypothèse que ces feuillets appartiennent à un ouvrage connu par la littérature sous le nom de Coran d'Asmā'. Selon cette hypothèse, il daterait de 695-696<sup>361</sup>. En tout état de cause, ces feuillets sont postérieurs à Othmān ibn Affān, décédé en 656<sup>362, 363</sup>.

Notice de la BnF concernant cet écrit :

« [...] Encre sur parchemin, 29,1 × 24,5 cm, BnF, Manuscrits orientaux, arabe 328, f. 10 à 14.

Copiées sur parchemin dans un format vertical, ces pages de Coran appartiennent à un ensemble d'une soixantaine de feuillets considéré comme le plus ancien exemplaire actuellement conservé. En l'absence de manuscrits datés avant le *ix<sup>e</sup>* siècle, c'est sur la base de critères paléographiques et orthographiques que l'on fait remonter ces fragments à la seconde moitié du *i<sup>er</sup>* siècle de l'hégire (vii<sup>e</sup> siècle). Ils sont écrits dans un style nommé au *xx<sup>e</sup>* siècle *hijāzī* en référence à Ibn al-Nadīm, célèbre auteur arabe du *x<sup>e</sup>* siècle, qui décrivait dans son *Fihrist* (Catalogue) les premières écritures employées à La Mecque et Médine, villes du Hedjaz. L'arabe utilise un alphabet consonantique où seules consonnes et voyelles longues sont notées. Des signes diacritiques, placés au-dessus ou en dessous de certaines lettres, permettent de différencier les lettres de forme semblable et de préciser la nature des voyelles brèves. Dans les graphies anciennes, ces signes ainsi que la vocalisation sont absents ou partiellement présents, rendant la lecture du texte sacré plus incertaine. »

— « Les plus anciens feuillets coraniques conservés » (<http://expositions.bnf.fr/parole/grand/098.htm>), sur BnF<sup>Note 94</sup>.

Des études comparatives du codex avec le Coran actuel ont été réalisées en 1983 et 2009. Le texte des feuillets disponibles à la BnF n'a pas de différences majeures avec celui-ci. L'absence de diacritique fait dire à François Déroche que si « son rasm non ponctué est effectivement très proche de celui de la vulgate, l'absence des diacritiques, de la vocalisation et des signes orthoépiques laisse planer une part d'ombre substantielle sur ce que les copistes entendaient mettre par écrit »<sup>364</sup>. »



Codex Parisino-petropolitanus, première feuille, recto.

Pour François Déroche, les différents copistes ont travaillé chacun suivant leurs habitudes ou traditions quant à l'orthographe de certains mots ou à la présence de la basmalla dans le texte. Le texte présente aussi des divisions (découpage de chaque sourate en versets) absentes de la version actuelle<sup>365</sup>. François Déroche mentionne aussi des différences au niveau de la sourate 5, des variantes et des particularités, des grattages et des corrections postérieures, etc.<sup>366, Note 95</sup>. « Il comporte aussi des variantes par rapport au rasm qui ne sont ni conformes à celles que reconnaît la tradition, ni réductibles à des particularités orthographiques<sup>364</sup>. ». Mathieu Tillier confirme la conclusion de Déroche : « En fin de compte, il apparaît que le codex étudié correspond, avec quelques variantes, à la vulgate Uthmanienne », « mais dans une forme où tous ses aspects ne sont pas encore complètement stabilisés »<sup>367</sup>. Néanmoins, pour l'auteur, « on aurait aimé savoir, de manière plus générale, dans quelle mesure les « erreurs », les divergences, les variantes orthographiques, les grattages et les « corrections » purent modifier la signification du texte coranique. Signalons à ce sujet le travail de David S. Powers qui, dans son ouvrage *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men*, analyse dans le détail un grattage de ce même codex parisino-petropolitanus, et formule l'hypothèse d'une réécriture (avec des changements importants) de versets relatifs aux [droits des] successions dans le courant de l'époque umayyade »<sup>368</sup> « Déroche relève également de nombreux grattages qui entendirent faire disparaître la plupart des fautes ou des divergences par rapport à la norme qui finit par s'imposer »<sup>369</sup>.

À propos de l'étude du codex Parisino-petropolitanus (codex P.P.) par François Déroche<sup>370</sup>, Mehdi Azaiez écrit : « Ce travail tend à démontrer la faiblesse des positions défendant l'idée d'une élaboration tardive du Coran. *A contrario*, l'auteur plaide pour une mise par écrit très rapide du corpus après la mort de Muhammad et souligne le rôle décisif de la transmission orale ». Ceci ne signifie pas qu'il croit en l'existence d'un corpus unique. En effet, un peu plus loin, il pose la question des variations textuelles : « Comment traiter la complexité des plus anciens manuscrits du Coran dont les variations textuelles sont nombreuses, loin de l'édition coranique du Caire<sup>371</sup> ? » Il reconnaît une rédaction à « une date fort ancienne mais tout de même plusieurs décennies après le temps du troisième calife. Quelques dizaines d'années qui comptent pour plusieurs siècles »<sup>372</sup>.

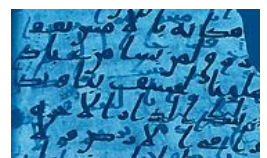
Après avoir étudié ce codex, Alba Fedeli<sup>373</sup> aboutit à une conclusion similaire : « L'analyse qui met en évidence la complexité et l'originalité du codex du Coran et du travail des copistes qui ont transcrit le texte, nous semble une captivante et piquante réplique au lieu commun erroné selon lequel les manuscrits coraniques sont identiques ». Plus loin, il conclut que l'hypothèse qu'il y avait un exemplaire initial imposé par le pouvoir central était renforcé<sup>374</sup> mais « la tradition manuscrite est encore insuffisamment codifiée à cette époque ». « C'est l'histoire même de l'édition du calife `Utmān qui « demande à être reconsidérée à la lumière de ces témoins primitifs », en dépassant l'approche contraire, à savoir la lecture des manuscrits à la lumière de l'histoire de l'édition du calife `Utmān »<sup>375</sup>. Déroche explique que ce Coran illustre « l'incapacité où se trouvaient les copistes d'une période pourtant un peu plus récente que le règne de `Utmān à satisfaire aux exigences du projet califien »<sup>364</sup>. »

## Autres manuscrits anciens du Coran

Connus depuis les années 1930, deux feuillets manuscrits coraniques<sup>376</sup> des archives de la bibliothèque de l'Université de Birmingham sont réétudiés en 2015. Ces fragments contiennent des versets des sourates 18 à 20 écrits à l'encre en hijazi, un style calligraphique arabe ancien. Selon la datation au carbone 14, le support du manuscrit aurait été fabriqué entre 568 et 645 de notre ère<sup>377</sup>, soit du temps de Mahomet, qui selon la tradition islamique, a vécu entre 570 et 632<sup>378</sup>. À l'heure actuelle, il n'existe aucune méthode d'analyse physico-chimique qui permette de dater la mise à l'écrit ou l'encre utilisée de manière concluante<sup>379</sup>. Selon David Thomas, spécialiste dans cette université de l'islam et de christianisme, « la personne qui a écrit ces fragments pourrait bien avoir connu le Prophète »<sup>380, 378</sup>. D'autres auteurs soutiennent une différenciation entre la date de fabrication du support et celle de la rédaction de ce Coran, plus tardive au cours du VII<sup>e</sup> siècle<sup>381, 382</sup>. Déroche rattache le manuscrit de Birmingham à celui Parisino-petropolitanus qu'il date entre 650 et 675<sup>383</sup>. Alba Fedeli note également le style hijazi du texte et le situe au courant du VII<sup>e</sup> siècle<sup>384</sup>. Pour Dye, ce manuscrit pourrait être daté du dernier quart du VII<sup>e</sup> siècle, « et même plus plausiblement du premier quart du VIII<sup>e</sup> siècle »<sup>385</sup>.

Il existe également un manuscrit M a VI 165 qui se trouve à l'université de Tübingen en Allemagne depuis 1864. L'utilisation récente du carbone 14 a permis de dater le parchemin du manuscrit entre 649 et 675 apr. J.-C., avec une probabilité de 95,4 %, soit 20 à 40 ans après la mort de Mahomet et 2 à 27 ans après l'imposition de la vulgate d'Othmān (en 647 selon la tradition<sup>386</sup>). On note toutefois une discordance avec la datation paléographique qui donne vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle<sup>387</sup>. Quelques ratures témoignent que des altérations ont été opérées<sup>Note 96</sup>. Ce manuscrit contient 77 feuillets, du Coran 17:37 jusqu'au 36:57<sup>388</sup>, ce qui constitue 26,2 % de la totalité du Coran actuel. La taille du manuscrit qui est écrit sur un parchemin est de 19,5 cm x 15,3 cm, contenant 18-21 lignes par pages<sup>389, 390, 391</sup>.

Certains palimpsestes seraient des versions plus anciennes. L'analyse des manuscrits de Sana'a par ultraviolets a mis au jour un texte sous le texte actuel sur le manuscrit 01-27.1. Ce texte effacé, mis au jour par les techniques scientifiques, révèle de nombreuses différences avec le Coran actuel<sup>393</sup>. Asma Hilali<sup>394</sup> émet l'hypothèse que ce manuscrit était un manuel de lecture et d'apprentissage du Coran<sup>395, 396, 397</sup>. L'auteur suppose « la présence d'un texte du Coran écrit ou oral antérieur au texte inférieur et qui fait autorité »<sup>394</sup>. Néanmoins, pour E. Cellard, « force est de reconnaître que le palimpseste adhère fortement [au concept du Livre Coran tel qu'il est attesté à la fin du VII<sup>e</sup> siècle] et que le caractère irrégulier de son écriture ou de sa mise en page, fait en réalité partie de l'identité du muṣḥaf à la fin du VII<sup>e</sup> siècle »<sup>398</sup>. Cette hypothèse est critiquée par Fr. Déroche qui considère qu'elle est contredite par les indices matériels<sup>399</sup>. La couche inférieure date du VII<sup>e</sup> siècle tandis que la couche supérieure est datée du VIII<sup>e</sup> siècle. Les publications ont permis de mettre en lumière les variantes : « l'édition d[e Hilali] comporte onze variantes, alors que l'édition de Sadeghi en donne trente-quatre pour le même feuillet »<sup>400</sup>. Celles-ci concernent des transpositions, synonymes de divers types, formes verbales, omissions et ajouts, ce qui a fait dire à Elizabeth Puin, Behnam Sadeghi et Mohsen Goudarzi qu'il s'agissait d'un « autre Coran »<sup>401</sup>. François Déroche précise que « la distinction entre ce qui peut être une véritable variante et une erreur est particulièrement difficile dans le Codex San'a' I (Sadeghi et Goudarzi 2010 : 49, 51, 64 etc.) car il n'existe aucun autre témoignage de cette tradition textuelle permettant de faire une comparaison »<sup>348</sup>. Pour Sadeghi et Goudarzi ce manuscrit est plus proche de ceux des codices de Ibn Ma'sūd et Ubayy, que du texte d'Uthmān<sup>402</sup> et pour Amir-Moezzi, il se rapproche davantage des recensions alides (futurs chiites) que de la vulgate uthmanienn<sup>403</sup>.



Coran éclairé en lumière ultraviolette révélant un palimpseste, datant du I<sup>er</sup> siècle de l'hégire<sup>392</sup> exposé à Sanaa, au Yémen.

Un autre palimpseste étudié entre autres par Mingana a été daté entre la moitié du VII<sup>e</sup> siècle et le début du VIII<sup>e</sup> siècle. La différence avec la version officielle n'est pas encore totalement tranchée<sup>Note 97</sup>. Alain George évoque une « altération du rasm, quoique sans incidence sur le sens »<sup>404</sup>.

Des chercheurs invitent à la prudence concernant l'interprétation des résultats de la datation carbone des manuscrits anciens<sup>405</sup>. Pour François Déroche, « Bien que les publications récentes semblent trop confiantes dans leur dépendance à la méthode C14, le dernier mot devrait rester chez le philologue, l'historien ou le paléographe ». L'auteur cite ainsi des exemples de datations de manuscrits qu'il considère comme impossibles et pose l'hypothèse que des résultats peuvent être faussés (datation trop ancienne) par l'effet du climat sur les peaux puis rajoute que « Les résultats de l'analyse C14 sont très utiles en tant que première indication de l'âge des copies, mais leur précision est insuffisante quand il s'agit d'organiser les choses dans une période qui a duré moins d'un siècle »<sup>406</sup>.

## Études philologiques

Les études philologiques s'intéressent à la littérature arabe ou non précédant, contemporaine ou postérieure à l'élaboration du Coran, du contexte historique de l'époque où le Coran est apparu, des éléments que découvre l'analyse littéraire dans le texte actuel du Coran<sup>319</sup>. Ces rapports au passé se traduisent dans le texte du Coran par des citations claires, ou allusives aux textes qui le précèdent, mais aussi par une reprise et une arabisation de vocabulaire étranger.

En 1710, John Tolland développa le concept de judéo-christianité et sa proximité avec l'islam. Il remarquait les similarités entre le Coran et le christianisme primitif, en particulier les courants nazaréens et ébionites, et s'en servit pour rappeler aux chrétiens de son époque les origines juives du christianisme et appeler à la tolérance. Plus récemment, c'est d'abord Patricia Crone qui a su rénover l'approche de l'intertextualité et du contexte historique. On notera aussi les travaux de Gabriel Said Reynolds<sup>407</sup>. Emran Al Badawe, regrette que ces études hyper critiques « ont une tendance polémique à retirer à l'Islam sa force créative et le réduire à des débuts hérétiques, c'est-à-dire illégitimes »<sup>408</sup>.

De nombreux savants musulmans ont noté l'existence de ces citations, que ce soit Tabari qui avait des origines chrétiennes, ou l'Andalou Ibn Hazm qui étudie les liens de manière très critique. À l'opposé Al Biqai (m.1480) écrit un volumineux commentaire du Coran s'appuyant sur les correspondances avec le texte biblique. Il a une grande révérence pour le texte biblique, et l'utilise souvent pour défendre le point de vue musulman contre des doctrines chrétiennes<sup>409, 410, 411</sup>.

Pour Rippin, l'accent mis sur les méthodes traditionnelles d'analyse historique-philologique du Coran ne pouvait donner que des valeurs approximatives et spéculatives de la signification originale du texte. Pour cet auteur, l'étude de la perception du texte au cours de l'histoire est importante<sup>412</sup>.

## Arabe préislamique, coranique et classique

Les inscriptions permettent de mieux connaître les langues pré-islamiques. Se basant sur deux critères (forme de l'article et forme dérivée du verbe), Ch. Robin date les premières inscriptions en arabe aux alentours de 200 av. J.-C. Au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. est attesté le plus ancien texte en langue arabe, une stèle funéraire de 'Ijl. Elle n'est, en revanche, pas inscrite en écriture dite « arabe »<sup>413</sup>. Les langues assimilées aux « parlers arabes » ou « très comparable à l'arabe », peuvent être appelées « nordarabiques »<sup>Note 98, 414</sup>. La première inscription en arabe et en écriture arabe provient du wadi Ramm et semble dater de 300 ap. J.-C.<sup>415</sup>.

Pierre Larcher fait la distinction entre trois états de langue, l'arabe préislamique, l'arabe coranique et l'arabe classique (qu'il ne définit pas comme une étape historique mais comme une « variété de prestige et [...] norme scolaire »). Il fait ainsi la remarque que « l'arabe coranique présente, dans tous les domaines (phonologie, morphologie, syntaxe, lexique, orthographe), un certain nombre de traits qui, ou bien ne sont pas ceux de l'arabe classique, ou bien ne seront pas retenus par ce dernier »<sup>416</sup>. Hicham Djaït fait remarquer que les règles de la linguistique et de la grammaire arabe ont été fixées au 11<sup>e</sup> siècle, après la révélation coranique, aussi, la plus grande partie du Coran est conforme à ces règles mais y échappe de temps en temps. Il en conclut que ces différences (que certains qualifient de fautes de grammaire) attestent de l'ancienneté du Coran qui aurait conservé ses traits grammaticaux anciens<sup>417, Note 99</sup>.

À partir de l'époque Ommeyyade, un courant de standardisation et de grammatisation de la langue arabe s'observe dans un contexte politique de tentative de consolidation du pouvoir en place<sup>418</sup>. Ainsi, si l'arabe coranique est central dans les premières analyses linguistiques<sup>418</sup>, le Coran par rapport au « parler arabe » (en particulier des bédouins<sup>418</sup>) et ensuite à la poésie préislamique n'a que peu influencé la grammaire arabe dans la rédaction de la première grammaire, le Kitāb de Sibawayh (vers 760- vers 796) contrairement à la grammaire ultérieure où au fil du temps, Coran et hadith finirent par l'emporter sur la poésie<sup>419</sup>. Cette mise en avant de l'arabe bédouin s'explique pour Kouloughli autant pour des raisons politiques (celles de promouvoir une langue peu accessible aux non-arabes et de maintenir une caste de « conquérants ») que religieuses, liées aux traditions de la révélation coranique<sup>418</sup>.

## La langue du Coran, un arabe « clair » ?

Selon le verset 195 (S.26), le Coran est écrit en « langue arabe claire ». La tradition comprend et traduit ce terme *mubīn* par « clair » ou encore « pur »<sup>note 1</sup>. À propos du premier terme, « clair », la racine *byn* du mot *mubīn* « renvoie au sens d'expliquer, de clarifier. Que signifie le fait d'accoler ce qualificatif à la langue arabe ? Sommes-nous en droit d'en conclure que la langue arabe pouvait ne pas être *mubīn*, claire ou explicite ? Dans ce cas, une première hypothèse consisterait à dire que la langue arabe était multiforme et que certaines de ses formes étaient plus accessibles à la compréhension commune que d'autres. Une autre hypothèse consisterait à dire que l'usage même de la langue arabe pouvait prêter à des variations suffisamment importantes pour en rendre la compréhension plus ou moins difficile aux auditeurs. Quoi qu'il en soit, la question est posée<sup>420</sup>. » Le deuxième terme « n'a aucun sens linguistiquement et historiquement » car « il n'y a aucune raison de penser que l'environnement dans lequel naît le Coran n'était pas, d'une façon ou d'une autre, multilingue (l'ensemble du Proche-Orient l'était) — autrement dit, il convient de reconnaître la présence de nombreuses traces de bilinguisme/multilinguisme dans la langue même du Coran »<sup>421</sup>. S'appuyant sur une recherche de Luxenberg, Claude Gilliot traduit ce terme par « élucidé »/ « rendu clair ». Pour l'auteur, ce terme est lié au Coran qui « explique/interprète/commente des passages d'un lectionnaire en langue étrangère »<sup>422</sup>. Cette présence d'éléments non-arabe dans le Coran a fait l'objet d'un refoulement par les commentateurs du Coran qui ont eu tendance à les cacher ou à les minimiser. Ainsi, par exemple, les éléments d'influences grecques ont été cachés. Aujourd'hui encore, l'intérêt pour ces influences rencontre "de fortes résistances auprès des apologistes traditionnels"<sup>423</sup>.

Au delà de la présence même de termes non-arabes dans le Coran, la langue coranique elle-même est constituée d'influences linguistiques diverses. Ainsi, certaines tournures coraniques montrent probablement que le ou les auteurs du Coran maîtrisaient plusieurs langues. C'est en particulier le cas dans le cadre d'utilisation de "calques formulaires" ou de formules syntaxiques non-arabes qui s'expliqueraient par la maîtrise de ces différentes langues par les scribes ayant participé à la rédaction du Coran<sup>424</sup>. Pour M. Sartori, "l'arabe, [...], n'est ni une île ni un isolat, pas plus que la Péninsule dont il est issu et qui porte bien son nom" mais est une langue qui subit, comme toutes les langues, des évolutions "par contacts, emprunts, calques, etc"<sup>424</sup>. Cela rejoint l'idée d'un monde arabe multilingue, comme cela est aujourd'hui attesté<sup>425</sup>. Les influences du bilinguisme/multilinguisme des scribes sur la langue coranique ont été étudiées, en particulier, par G. Dye pour ce qui concerne le syriaque<sup>426</sup>. Certains formes syntaxiques de l'arabe coranique trouvent ainsi leur origine dans la connaissance de ces textes et de cette langue par le "milieu scribal responsable d'au moins une part de la composition du Coran"<sup>426</sup>.

En effet, l'étude de la langue coranique et de ses emprunts permet de mieux connaître le contexte scribal de rédaction du Coran qui, pour Dye, ne peut se limiter à la simple transcription des mots de Mahomet ou de son seul cercle de scribes. L'étude du Coran doit inclure le rôle des scribes et clerc ayant participé à la composition du Coran après la mort même de Mahomet, des scribes maîtrisant parfaitement l'arabe et l'araméen<sup>426</sup>. L'auteur rappelle, par exemple, que la sourate 18 a pour source un texte syriaque écrit et non oral<sup>427</sup>. Cette sourate, comme le problème synoptique, permettent de mettre en lumière le travail scribal dans la rédaction du Coran incluant une oralité mais aussi un travail sur l'écrit<sup>428</sup>.

## Emprunts lexicaux à des langues non arabes

L'origine des emprunts coraniques s'étend grandement dans le temps et l'espace, depuis l'empire assyrien jusqu'à la période byzantine. Parmi ceux-ci se trouvent les langues des pays jouxtant l'Arabie et appartenant à la même famille linguistique comme l'araméen, l'hébreu, le syriaque, l'éthiopien... et, plus largement, les langues non sémitiques des Empires grec, romain et perse<sup>429</sup>, comme le grec<sup>Note 100</sup>... Amir-Moezzi fait remarquer que certains mots du

Coran étaient déjà considérés comme obscurs au VII<sup>e</sup> siècle<sup>430</sup>. Cette recherche sur le vocabulaire du Coran qui, pour Mustafa Shah, restera à « l'avant garde » des recherches sur le Coran et ses narrations, s'ouvre à de nouvelles perspectives<sup>Note 101, 431</sup>.

De plus, les plus anciens théologiens ont été les premiers à avoir trouvé que certains mots ont une origine étrangère, comme Al Safii (m. 820) qui insista sur la langue arabe du Coran, stipulée par le texte lui-même. Al-Suyūṭī qui dénombre 138 mots non-arabes dans le Coran, « est le premier à adopter une classification des emprunts par langues d'origines », avec des emprunts à l'hébreu, au syriaque ou au nabatéen<sup>432</sup>. La position d'Al-Suyūṭī concilie deux points de vue : d'une part le Coran contient des mots à racine d'origine étrangère, mais d'autre part, ces mots ayant été intégrés à la langue arabe, ils sont arabes<sup>432</sup>. Selon Catherine Pennachio, la reprise des termes n'est pas un simple transfert, ni forcément une influence subie. Ainsi l'auteur explique que « certains emprunts anciens ont acquis un sens technique nouveau sous l'influence de l'islam et des autres religions, d'autres ont eu le temps de générer des formes dérivées. » Certains termes d'origine hébraïques, ou encore d'origine akkadienne peuvent ainsi avoir transité, et parfois pris un sens nouveau, via l'araméen et / ou le syriaque, avant d'être repris dans le Coran<sup>409</sup>.

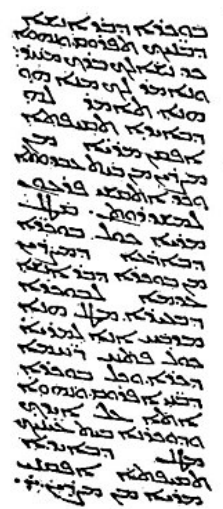
Arthur Jeffery, en 1938, effectue une synthèse des travaux des savants musulmans (principalement Al-Ġawālīqī, m1145 et Al Suyuti) et des islamologues (en particulier A. Geiger, Rudolf Dvorak, T. Nöldeke) et établit une liste de 275 mots d'origine étrangère dans le Coran<sup>433</sup>. Plus récemment, Catherine Pennachio fait une recension critique de l'ouvrage, qu'elle appelle à actualiser :

« Les découvertes linguistiques du XX<sup>e</sup> siècle, notamment l'ougaritique en 1928 et l'épigraphie nordarabique et sudarabique, qui révèlent des milliers d'inscriptions, nous invitent à un nouvel examen des emprunts lexicaux coraniques. L'objectif est de repositionner ces emprunts dans leur contexte politique et socioculturel, à la lumière de tous les matériaux disponibles : les textes, l'épigraphie, l'archéologie, la linguistique et l'histoire même de ces termes qui ont été très peu étudiés pour eux-mêmes. L'enjeu est majeur, puisque les couches successives d'emprunts dans la langue arabe constituent des traces historiques des contacts des populations arabes avec leur environnement. »

— Les emprunts lexicaux dans le Coran. Les problèmes de la liste d'Arthur Jeffery. Catherine Pennachio. Bulletin du centre de recherche français à Jérusalem, 2011<sup>432</sup>.

Tor Andrae fut un des premiers à noter l'importance du syriaque comme lien entre le Coran et la littérature chrétienne. Il note la proximité du thème des *houris* avec l'allégorie de la chambre nuptiale des textes d'Ephrem le syriaque<sup>434</sup>. Après lui, Alphonse Mingana, pose que 70 % des termes d'origine étrangère dans le Coran proviendraient de cette langue<sup>435</sup>. Le philologue Christoph Luxenberg, renouvelle en 2000 l'intérêt du syriaque pour l'étude du vocabulaire coranique<sup>Note 102</sup>. À l'aide de sa méthode, Luxenberg affirme que certains passages coraniques seraient mal interprétés : ainsi, le mot *hourī* signifierait-il *raisins blancs*, et non pas *vierges aux grands yeux*. Sa thèse générale voudrait que le Coran soit une simple adaptation de lectionnaires utilisés dans les Églises chrétiennes de Syrie, un travail de plusieurs générations pour donner le Coran que nous connaissons aujourd'hui<sup>337</sup>. Si certains chercheurs ont critiqué la méthode ou l'approche de Luxenberg, comme C. Pennachio, qui juge son approche « extrême »<sup>432</sup>, d'autres l'ont accueillie avec enthousiasme<sup>436, 437</sup>. Si ses propositions « apportent parfois de bonnes intuitions ou des solutions à des passages difficiles » d'après Emran El Badawi, son travail apporte de nombreux problèmes, notamment par son approche uniquement philologique, qui oublie l'aspect littéraire du Coran et ne fournit pas de corpus syriaque précis qui pourraient être à l'origine des emprunts<sup>408</sup>. À l'inverse, pour C. Gilliot, à propos d'une référence aux textes d'Ephrem le Syrien, « c'est surtout la nouvelle compréhension et l'arrière-plan syriaque que Luxenberg donne [...] qui frappera les esprits »<sup>438</sup>.

En réponse à Luxenberg qui considère que le Coran tout entier est la reformulation d'un sous-texte syriaque, Saleh « affirme par ailleurs que la préoccupation obstinée pour la question de l'extranéité du vocabulaire coranique a incontestablement entravé le développement d'une approche de l'analyse du Coran dans laquelle son caractère littéraire est pleinement apprécié »<sup>412</sup>. Walid Saleh considère que c'est une erreur de postuler sur les origines étrangères probables des éléments lexicaux du Coran en utilisant les réflexions des exégètes classiques comme base pour lancer de telles enquêtes. Andrzej Zaborski, quant à lui, interroge la priorité donnée à l'étymologie dans ces études face au contexte<sup>Note 103</sup>. Néanmoins, Saleh met en garde contre les exégètes<sup>Note 104</sup> qui, sans conserver une indépendance, ont contourné l'étymologie à des fins idéologiques et religieuses. Au-delà de l'aspect essentialiste de cette thèse, « Les tentatives d'atténuer la signification de l'érudition philologique islamique classique privent l'étude des premières stratégies exégétiques d'un contexte important ». L'étude du vocabulaire coranique continue à susciter un grand intérêt<sup>412</sup>. Pour Shah, la recherche en philologie biblique a fortement influencé celles sur le vocabulaire coranique, ce qui a permis d'étudier l'histoire des mots et leur étymologie. Bien que ces méthodes demeurent pertinentes, un élargissement des méthodes a pu être observé<sup>412</sup>.



Manuscrit de la British Library Add. MS. 14,425, extrait de la Peshitta, Bible en syriaque, V<sup>e</sup> siècle.

## L'intertextualité

Le texte du Coran fait référence à — et cite implicitement ou explicitement — un large éventail de textes antérieurs. Outre la reprise de nombreux thèmes de la Bible (Ancien et Nouveau Testament), le Coran renvoie à tout le corpus monothéiste comme des textes rabbiniques (la Mishna), le Talmud (Chabbat 88)<sup>440</sup>, des apocryphes chrétiens (l'enfance de Jésus par exemple) et juifs (Testament de Moïse)<sup>441</sup>. Pour ce qui est des moins connus, on retrouve pour l'Ancien Testament, le Deutéronome, certains psaumes (*Zabûr*) et pour le Nouveau Testament, le chapitre 6 de l'évangile selon saint Jean, des passages de saint Matthieu ou de l'épître aux Hébreux<sup>442</sup>. « On entend par intertextualité toutes les relations ou réminiscences, 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. »<sup>Note 105, 443</sup>. François de Blois différencie la possibilité de reconnaître des similarités entre deux traditions religieuses et la construction d'un modèle historique expliquant ces influences. Quoi qu'il en soit, pour Marianna Klar, de telles évaluations restent par nature très subjectives<sup>444</sup>.

Les spécialistes ont tenté de retrouver au moyen des méthodes de la critique interne les liens qui se cacheraient entre les sourates et les textes antérieurs. Un exemple, parmi d'autres<sup>Note 106</sup>, est la *sourate al-Qadr*. Jusqu'à récemment, la majorité des chercheurs interprétaient ce verset comme l'évocation de la descente du Coran en une nuit, selon l'interprétation traditionnelle<sup>445</sup>. Toutefois, depuis peu la tendance s'est inversée<sup>446, Note 107</sup> et plusieurs auteurs défendent que la principale source de ce passage coranique pourrait être l'hymne sur la Nativité d'Ephrem de Nisibe<sup>447, 448, 446</sup>. L'étude du vocabulaire utilisé dans cette sourate parlant de la Nuit du Destin associerait cette dernière au domaine de la liturgie de Noël<sup>449</sup>. Elle évoquerait originellement la descente de Jésus sur terre la nuit de Noël et non celle du Coran<sup>450</sup>. Cette thèse est soutenue par Lüling et Shoemaker, quant à Moezzi, il l'estime plausible<sup>451</sup>. Le texte aurait alors été modifié et réinterprété par « une communauté de lecteurs postérieure »<sup>447</sup>. Ses



Parmi les versets mis en avant comme preuve du miracle du Coran, Maryam secoue l'arbre pour recueillir les dattes fraîches. Le thème est tiré de l'évangile du Pseudo-Matthieu<sup>439</sup>.



interprétations peuvent être divergentes. M. Cuypers, quant à lui, rapproche cette sourate avec les deux textes juifs, le Livre de la Sagesse ou le Testaments des douze patriarches. L'auteur pense que s'il y a une référence à Noël, elle serait indirecte<sup>452</sup>. C. Gilliot, lui, « [a été] convaincu [par Christoph Luxenberg] sur l'influence syriaque dans plusieurs passages du Coran, notamment dans la sourate 100 dans laquelle il voit une réécriture de la première épître de saint Pierre (5,8-9)<sup>453</sup>. ».

Plusieurs approches, non exclusives, ont permis de comprendre les raisons et implications de tels éléments intertextuels. Bien que « les Écritures mentionnées par le Coran n'étaient ni consignées ni transmises en arabe, sauf peut-être de manière fragmentaire, avant son surgissement au tout début du VII<sup>e</sup> siècle »<sup>454</sup>, Geneviève Gobillot qui s'est spécialisée dans le domaine de l'intertextualité dans le Coran est arrivée à la conclusion que l'une des fonctions essentielles du Coran est de guider la lecture afin parfois de confirmer et parfois de faire ressortir la vérité des Écritures antérieures. Ce constat semble être devenu un consensus depuis quelques années parmi les spécialistes<sup>455, Note 108</sup>. Par exemple, le Testament d'Abraham est confirmé comme authentique avec le *feuille d'Abraham* du Coran (87, 16-19 et 53, 32-41) alors que les passages violents de la conquête de Madian par les Hébreux dans la Torah (Nombres 31, 1-20) sont corrigés par le Coran (2, 58-60) où il n'est pas question de conquête mais d'installation pacifique<sup>456</sup>. D'autre part, M. Cuypers « propose de comprendre ces références implicites, non comme des emprunts, des imitations ou des plagats, comme l'a trop souvent fait à tort une critique occidentale polémique, mais comme des relectures de textes-sources, réorientées dans le sens d'une théologie nouvelle, proprement coranique<sup>442, Note 109</sup>. »

Reuven Firestone explique de son côté que les nouvelles Écritures montrent une recherche de légitimité face aux autres Écritures. Elles cherchent alors à rejeter certains aspects ou à s'en approprier d'autres. Cela est autant vrai pour la relation entre le Nouveau Testament et l'Ancien Testament que pour le Coran et ces deux autres révélations qui l'ont précédé. Ainsi, en réaction à des éléments de ces Écritures, le Coran cherche à en corriger des aspects qui ne correspondent pas à sa théologie. Ainsi, la mention du fait que Dieu ne se fatigue pas répond à l'idée du repos divin le septième jour, dans la Bible hébraïque<sup>457</sup>.



La Didachè est un document du christianisme primitif, écrit vers la fin du I<sup>er</sup> siècle ou au début du II<sup>e</sup> siècle.

Quant à lui, Holger Zeltentein étudie des textes proches du point de vue coranique, en particulier la *didachè* et les *homélies clémentines* et note une très forte proximité des thèmes étudiés. En revanche, les points de vue sur ces thématiques diffèrent régulièrement et il pose l'autonomie des différents textes. Il préfère parler d'une « culture légale partagée », judéo-chrétienne, qui peut être restituée par l'étude synchronique des différents contextes. L'étude comparative du Coran avec la *didache* et les *homélies clémentines* lui permet de dégager une culture commune aux différents groupes, et axée autour de différents thèmes (les interdits alimentaires, les ablutions rituelles...) dont chacun a une approche

particulière<sup>459</sup>. Dans différents articles, il montre que l'auteur du Coran a une profonde connaissance de sa littérature contemporaine, et que les différents emprunts ou références ne sont pas la preuve d'une méconnaissance comme on l'a parfois dit. Au contraire ils sont utilisés habilement de façon rhétorique, « *polemically corrective* ». Les références selon lui peuvent être doubles et commencer une double discussion, engageant à la fois le judaïsme rabbinique et le christianisme oriental. Les références littéraires du Coran ainsi dégagées permettraient de révéler l'audience du Coran, et donner une meilleure visibilité des courants religieux présents à la Mecque puis à Médine. Par exemple Holger Zeltentein propose de voir les Juifs médinois comme suivant principalement les traditions palestiniennes plutôt que le rabbinisme babylonien<sup>460, 461</sup>.

Une troisième approche est de considérer, vu le nombre de citations et de réécritures, le Coran comme un lectionnaire réinterprété. Pour Claude Gilliot, « Serait-il un lectionnaire, ou contiendrait-il les éléments d'un lectionnaire ? Je suis enclin à le penser. Sans l'influence syriaque comment comprendre que le Coran ait pu reprendre le thème des sept dormants d'Éphèse qui sont d'origine chrétienne<sup>108</sup> ? » « 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 (qu'ân, mot qui n'est pas arabe, mais qui vient du syriaque qeryânâ, i.e. lectionnaire), pour leurs propres besoins<sup>462</sup>. » Pour l'aa « [l]es 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<sup>105</sup>. » Pour M. Cuypers et Gobillot, « La meilleure manière d'envisager le Coran, pour y ajuster sa lecture, est sans doute de le considérer pour ce qu'il est en réalité : un lectionnaire liturgique, recueil de textes destinés à être lus au cours de la prière communautaire publique. C'est ce qu'exprime son nom lui-même, puisque le mot Qur'ân, d'origine syriaque (qeryânâ), désigne, dans cette Église, le texte destiné à la lecture liturgique »<sup>93</sup>. « 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. Neuirth<sup>105</sup>. J. Van Reeth va plus loin en disant que « Le livre révéla que l'on faisait réciter dans la communauté de Muḥammad n'était donc rien d'autre que la Bible syriaque, la Peshittâ »<sup>105</sup>.

## Paléographie coranique

Avant l'invention de l'alphabet arabe, la langue arabe a pu être écrite avec des alphabets d'autres langues, « notamment les écritures sud-arabique et nabatéenne, mais aussi liyanite, voire grecque »<sup>Note 110, 463</sup>. Une table ronde a été organisée à l'Institut du Monde Arabe le 20 mai 2016 avec pour titre « Aux origines de l'écriture arabe : nouvelles données »<sup>464</sup> où Christian Robin et Laïla Nehmé ont mis en évidence que l'écriture arabe n'est pas née en Syrie comme on le pensait jusqu'à récemment mais au nord-ouest de l'actuelle Arabie Saoudite puisqu'y furent découvertes des inscriptions plus anciennes à la région qui s'étend entre Al-'Ula et la frontière jordanienne, et à l'est jusqu'à la région de Sakaka. Certaines de ces inscriptions sont datées du IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> siècle de notre ère et sont caractérisées par une proximité avec l'aire culturelle romaine<sup>465</sup>. Certains auteurs ont défendu une influence syriaque (tout en reconnaissant des influences formelles nabatéennes) comme l'alignement des lettres par le bas ou la largeur de celles-ci<sup>465</sup>. Des inscriptions retrouvées à Najran (sud de l'Arabie) dans un contexte chrétien en écriture arabe archaïque et datant de la fin du V<sup>e</sup> siècle montrent une certaine diffusion de cet alphabet<sup>466</sup>. Pourtant, « aucune inscription en écriture arabe du VI<sup>e</sup> siècle [et jusqu'à 644 ap. J.-C.] n'a été découverte jusqu'à présent en Arabie »<sup>463</sup>.

Lors de la table ronde, Christian Robin affirme que vers la fin du V<sup>e</sup> siècle, l'écriture arabe était déjà probablement bien enracinée dans le sud de la péninsule et qu'au III<sup>e</sup>/IV<sup>e</sup> siècle, l'écriture sudarabique disparaît du Hijaz<sup>467</sup>. Le projet *Digital Archive for the Study of pre-Islamic Arabian Inscriptions* dirigé par Alessandra Avanzini (Université de Pise) recense tout de même plus de 150 inscriptions en écriture sudarabique entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle<sup>468</sup>. Deux graffiti « certainement d'époque islamique » en alphabet sudarabique sont attestés au Yémen<sup>469</sup>. Néanmoins, pour Robin, « Les systèmes graphiques utilisés dans la péninsule Arabique avant l'Islam étaient trop défectifs pour autoriser la lecture de textes dont le contenu n'était pas connu "à l'avance" ». Cette imprécision a été à l'origine des évolutions de l'alphabet et sa structuration avec les besoins de l'islam<sup>470</sup>.

### Texte d'Ephrem présent dans la sourate al-Qadr selon G. Dye :

« Ne comptons pas notre vigile comme une vigile ordinaire.  
C'est une fête dont le salaire dépasse cent pour un »,  
« les anges et les archanges, ce jour-là,  
sont descendus entonner sur terre un nouveau Gloria »  
(Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*,  
XXI:2.1-2 et XXI:3.1-2)<sup>458</sup>

Les études du linguiste Robert Kerr proposent une nouvelle approche de l'histoire coranique. L'étude, aussi bien paléographique que philologique, des inscriptions sur pierre, des premières traces de l'écriture arabe et des premiers corans lui permet d'affirmer que les premiers corans ne sont pas écrits en alphabet sud-arabique qu'il pense être utilisé dans le Hedjaz à l'époque de Mahomet mais en arabe d'Arabie Pétrée (Syrie, Jordanie, Iraq actuelles). Pour lui, en l'état actuel de la recherche, « le Coran n'a [donc] pris naissance ni à La Mecque, ni à Médine »<sup>471</sup>. À l'inverse, pour Hoyland, l'écriture arabe est présente dans le Hedjaz avant l'arrivée de l'islam<sup>472</sup>.

Les formes rhétoriques du texte coranique

À partir de la fin du <sup>xix</sup>e siècle, les orientalistes se sont penchés, de manière similaire à l'étude de la *formgeschichte* pour le texte biblique, sur la question des formes du texte coranique. Ils ont alors mis en évidence la présence de genres littéraires variés : récits, serments... Des recherches récentes (Neuwirth, Azaiez...) ont permis d'étudier ces formes dans leurs dimensions rhétoriques afin de comprendre celles-ci dans le cadre d'un processus de communication à une assemblée, en particulier dans le cas de fonctions liturgiques<sup>473</sup>. Ainsi, certaines sourates possèdent des éléments de type bénédictions ou doxologies, proches des textes bibliques ou de textes juifs<sup>473</sup>.

Les travaux de Michel Cuypers permettent une approche originale de la composition des sourates qui diffère de celle connue dans la rhétorique grecque, avec une introduction, un développement et une conclusion. De nombreux chercheurs ne voyaient jusqu'à présent que désordre dans le texte des sourates. Or, la découverte par M Cuypers de la composition des sourates selon la rhétorique sémitique révèle au contraire dans le texte une

« architecture, parfois très élaborée et même sophistiquée, parfois

plus sobre et relâchée »<sup>474</sup>. En poursuivant ses recherches, Cuypers a montré que, dans la sourate 5, al-Ma'ida, les énoncés de portée universelle se trouvent au centre des structures concentriques. Et, selon lui, en rhétorique sémitique le centre constitue le plus souvent la clé d'interprétation pour l'ensemble du texte. Or, il constate dans la sourate 5 une opposition entre les versets centraux tolérants et ouverts, et les versets périphériques, plus sévères et polémiques<sup>475</sup>. Michel Cuypers « n'exclu[t] pas pour autant que ces versets centraux puissent être des insertions ultérieures, tant ils témoignent d'une conception théologique différente des versets périphériques. » Une telle interpolation pourrait montrer deux états textuels et doctrinaux différents<sup>476</sup>.

Par ailleurs, pour expliquer pourquoi les premiers commentateurs arabes du Coran à partir du <sup>ii</sup>e siècle de l'hégire semblaient ignorer la rhétorique sémitique, Michel Cuypers suggère la perte de la connaissance de ce procédé à cette même époque, la rhétorique hellénistique tardive (rhétorique grecque) ayant remplacé la rhétorique sémitique<sup>477</sup>. E. Pisani, commentant les travaux de Michel Cuypers, s'interroge sur une possible influence substantielle d'une « source » sémitique sur l'élaboration du Coran dont la rhétorique sémitique aurait été inconnue des Arabes<sup>478, Note 111</sup>. De même, il s'interroge sur l'articulation des résultats de la méthode historico-critique (école hypercritique), qui date précisément la composition du Coran du <sup>ii</sup>e siècle, avec ceux de l'analyse rhétorique<sup>478</sup>.

D'autres procédés rhétoriques sont attestés dans le Coran comme l'usage des contre-discours. Cette modalité rhétorique est présente dans le Coran par laquelle la citation de divers opposants permet de défendre un point de vue au moins en partie contraire. Cette forme rhétorique expose successivement un discours, appelé "contre-discours", et la réponse qui lui est faite. Elle peut être sous la forme *yaqūlūna... fa-qul* (ils disent... dis-leur)<sup>479</sup>. Créant un antagonisme de discours, ce schéma "s'inscrit dans une question argumentative en vue de rechercher l'assentiment d'une personne que l'on vise à convaincre dans le cadre d'un conflit discursif"<sup>479</sup>. Cette forme rhétorique est présente dans 588 versets du Coran et 37 sourates n'en possède aucun<sup>480</sup>. Il s'agit de l'un des genres les plus importants du Coran<sup>481</sup>. D'un point de vue historique, les controverses portées par ce type de discours ont été étudiées par Chabbi, Prémare... Ces auteurs voient principalement celles-ci comme une image de l'islam des origines<sup>482</sup>. Ainsi, la présence de contre-discours sur l'absence d'engendrement divin mais aucun sur le polythéisme appuie la thèse d'une Arabie majoritairement monothéiste à cette époque<sup>483</sup>. Cette forme rhétorique est déjà présente dans la Bible. L'inscrivant dans une perspective historique, Prémare voyait le Coran comme le "fruit d'un processus de rédaction marqué par les conflits idéologiques, théologiques et politiques d'un islam naissant"<sup>484</sup>.

Le discours auto-référentiel du Coran est l'ensemble des formes rhétoriques dans lesquelles le Coran se cite lui-même à des degrés divers. Ces stratégies argumentatives visent à assurer son autorité et à soutenir son origine divine. Ces auto-références s'inscrivent dans des stratégies argumentatives voulu par l'auteur ou les auteurs<sup>485</sup> du Coran pour faire passer son message<sup>486</sup>. La première stratégie est l'insertion du Coran dans le discours sur les phénomènes naturels, sur l'eschatologie<sup>487</sup> et sur l'omnipotence divine. Celui-ci permet de créer un parallèle avec le texte coranique et d'assimiler "dès lors la « descente » du Coran à un bienfait"<sup>486</sup>. La seconde stratégie concerne les Écritures Saintes et rejoint la question du vocabulaire autoréférentiel du Coran qui se désigne par des termes spécifiques qui l'inscrivent dans la continuité de celles-ci<sup>488</sup>. Enfin, la dernière stratégie concerne la figure prophétique. Elle comprend les accusations, d'adversaires réel ou non, portée contre Mahomet et réfutées par la négation ou la mise en accusation des adversaires. Ces contre-discours permettent à celui-ci de se définir, souvent par la négative<sup>489</sup>. Mahomet est présenté selon un type prophétique classique et des parallèles peuvent être repérés avec Noé ou Moïse<sup>424</sup>. Ces stratégies utilisent différents éléments rhétoriques, comme la tautologie, les apartés, les serments... "Ces éléments sont combinés afin de persuader avec force l'auditeur ou le lecteur du Coran de s'y soumettre totalement"<sup>489</sup>. Cela permet au Coran de s'autocanoniser en se conférant à lui-même un statut supérieur d'autorité<sup>489</sup>. Ces études sont principalement synchroniques et n'ont pas toujours pris en compte le développement diachronique et chronologique du texte<sup>490</sup>. Boisliveau a démontré que cette approche pouvait aussi avoir évolué au cours de la période de rédaction du Coran<sup>491</sup>.

Traductions et impressions du Coran

Les problèmes posés par la traduction du Coran

Le Coran a originellement été écrit en arabe, langue utilisée dans la péninsule Arabique au temps de Mahomet. Pour autant, des mots et des tournures d'origine non arabe y figurent, de même qu'une arabisation de certains termes.

Certains courants conservateurs de l'islam prétendent que le Coran ne peut exister qu'en arabe et qu'il ne peut pas et ne devrait pas être traduit<sup>492</sup>. L'islam accorde ainsi une importance décisive à la langue (en l'occurrence, l'arabe), comme on le voit par exemple dans la tradition soufie (bien qu'elle soit critiquée par certains courants sunnites, notamment par les salafistes). Certains penseurs musulmans considèrent qu'un Coran traduit n'est plus la parole de Dieu<sup>493</sup>. Le dogme du caractère inimitable du Coran, transcription écrite de la parole divine, et du caractère sacré de la lettre a longtemps servi à s'opposer aux traductions<sup>106</sup>.

- A Prologue (ix-13).
- B Vision de Joseph (4-7).
- C Dénûlés de Joseph avec ses frères : ruse des frères contre Joseph (8-48).
- D Promotion relative de Joseph (39-42).
- E Tentative de séduction de Joseph par la femme (13-14).
- F Joseph en prison, interprète des visions des deux prisonniers, et prophète du monothéisme (39-43).
- F' Joseph en prison, interprète de la vision du roi (43-45).
- E' Dénouement de la séduction de la femme: Joseph réhabilité (30-33).
- D' Promotion définitive de Joseph (34-37).
- C' Dénûlés de Joseph avec ses frères : ruse de Joseph envers ses frères (38-48).
- F' Accomplissement de la vision de Joseph (39-42).
- A' Épilogue (100-111).

La sourate 12 est composée en construction concentrique, l'une des trois formes de la rhétorique sémitique.



Coran en script Muhaggaq traduit en Persan, <sup>xiii</sup>e siècle, Musée national d'Iran.

La traduction de ce texte ancien peut être problématique par l'absence de « certitude [sur] le sens qu'avaient bien des termes utilisés par le Coran, dans le milieu où il est apparu. » ou par la polysémie de certains termes. « Une des traductions modernes les plus scrupuleuses, celle de l'Allemand Rudi Paret, est parsemée de parenthèses et de points d'interrogation »<sup>106</sup>. Ainsi, Cuypers cite le premier verset de la sourate 96 : « Lis (ou « proclame ») au Nom de ton Seigneur ! », que la tradition associe à la lecture et à la proclamation du Coran<sup>106</sup>.

Selon Boislieu, le mot rendu par lire est *iqra'*, dérivé du mot *qara'a* qui signifie « rassembler ce qui est dispersé ou épars »<sup>494</sup>. « Or, plusieurs savants contemporains (U. Rubin, A.-L. de Prémare) estiment que philologiquement, la forme verbale utilisée est le calque d'un verbe hébreu, signifiant : « Appelle », « Invoque le Nom de ton Seigneur ». » et serait davantage un appel à la prière et non un envoi<sup>495, 106</sup>.

## Histoire des traductions du Coran

Bien que la traduction du Coran pose de nombreux problèmes et qu'elle soit rejetée par certains courants conservateurs « littéralistes », celui-ci fut tout de même traduit très tôt, du moins partiellement. Ainsi, selon une tradition musulmane, la première sourate, la *Fatiha* est traduite du vivant de Mahomet par Salman le Perse afin d'être récitée lors de la prière par les Perses<sup>Note 112, 108</sup>, tandis que Ja'far ibn Abî Talib, frère d'Alî, a traduit quelques versets parlant de Jésus et de Marie en langue guèze (éthiopien classique), lorsqu'il était ambassadeur au nom de Mahomet auprès du souverain chrétien d'Éthiopie, le Négus<sup>496</sup>. Néanmoins, « certaines voix se sont rapidement élevées contre tout effort de traduction coranique »<sup>111</sup>. Parmi d'autres, une traduction complète en persan est, tout de même, établie en 956<sup>111</sup>.



Première page du *Alcoranus Arabice* longtemps introuvable, Venise, 1537.

L'abbé de Cluny Pierre le Vénérable le fait traduire en latin en 1141<sup>497</sup>, lors d'un séjour à Tolède. Avec l'aide des travaux de Robertus Retenensis (Robert de Ketton) entouré d'une équipe de collaborateurs (notamment Herman le Dalmate, Pierre de Tolède et Pierre de Poitiers), cette traduction incluse dans un ensemble de textes à visée apologétique (*Collectio toletana*) se termine en 1143 et se révèle par ses paraphrases peu fidèles au texte, son but étant de démontrer que l'islam est une imposture. Pierre le Vénérable, célèbre polémiste, rédige ensuite des traités dans la même optique réfutant les doctrines israélites et musulmanes<sup>498</sup>.

Elle est imprimée<sup>Note 113</sup>, en 1543, à Bâle par le philologue protestant Theodor Bibliander, pour répondre au développement de l'intérêt pour l'islam provoqué par la pression ottomane en Europe et le développement de l'humanisme renaissant. Cette traduction latine servira de base aux traductions italiennes d'Arrivabene (1547), allemande de Salomon Schweigger (1616), et néerlandaise en 1641, traductions qui restent avant tout une réfutation de l'islam ou ont pour objectif de favoriser le commerce avec les pays arabes<sup>498</sup>.

La première traduction en français est *L'Alcoran de Mahomet* d'André du Ryer en 1647, ouvrage réédité jusqu'en 1775 et qui inspire les traductions en anglais (*The Alcoran of Mahomet* d'Alexander Ross en 1649), en néerlandais (Glazemaker), en allemand (Lange) et en russe (Postnikov en 1716 et Vervovkin en 1790)). Elle porte les mêmes défauts que celle de Robertus Retenensis<sup>499</sup>. La première traduction considérée comme à peu près fiable du Coran en langue occidentale (Latin) est celle de Louis Marracci à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, traduction reprise par Antoine Galland (travail de 1709 à 1712, non publié) et Reiniccius en 1721<sup>500</sup>. La première « relativement fiable » en français est celle de Kazimirski (1840)<sup>501</sup>. Cette traduction fera référence jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. À partir des années 1950, les traductions scientifiques se multiplient, Blachère en 1950, Masson en 1967, Chouraqui en 1990, Berque en 1991<sup>502</sup>.

Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les traductions ayant, pour beaucoup, été des œuvres missionnaires, des traductions anglaises faites par des musulmans sont publiées à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>108</sup>. En 1925, pourtant, les responsables de l'université al-Azhar ordonnent de brûler les traductions du Coran. Dans les années 1930, deux traductions célèbres, celles de Pickthall (1930, Londres) et celle de A. Yusuf 'Ali (entre 1934 et 1937), sont publiées. Une traduction publiée par l'université al-Azhar en 1936 fait perdre sa force au débat<sup>108</sup>. La version traduite par Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali (en) et Muhammad Muhsin Khant est, grâce aux soutiens de l'Arabie saoudite, la plus répandue<sup>108</sup>. En français, les deux traductions par des musulmans les plus utilisées sont celles de Muhammad Hamidullah (1959) et de Hamza Boubakeur (1990)<sup>108</sup>.

On recense des traductions complètes ou non dans plus d'une centaine de langues, y compris le kabyle, l'espéranto, le volapük<sup>503</sup>...

## Quelques traductions du Coran

### Latin

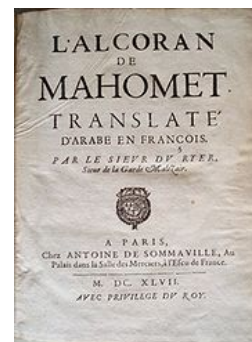
- Theodor Bibliander, *Machumetis Saracenorum Principis, eiusque successorum vitæ, ac doctrina, ipseque Alcoran : quo velut authentico legum diuinarum codice Agareni & Turcae, alijq[ue] Christo aduersantes populi regu[n]tur, quae ante annos CCCC... D. Petrus Abbas Cluniacensis per viros eruditos... ex-Arabica lingua in Latinam transferri curavit : his adiunctae sunt confutationes multorum, & quidem probatissimorum authorum, Arabum, Graecorum, & Latinorum, unà cum... Philippi Melancthonis praemonitione... : adiunctae sunt etiam, Turcaru[m]... res gestae maximè memorabiles, à DCCCC annis ad nostra usuq[ue] tempora : haec omnia in unum uolumen redacta sunt, 1543, I. Oporinus, Basileae.*
- 1698, Louis Marracci publie à Padoue une nouvelle traduction en latin du Coran, accompagnée du texte arabe original<sup>504</sup>. Cette traduction est « relativement littérale et fiable ». Celle-ci et les notes et commentaires qui l'accompagnent sera largement utilisée les traductions européennes. Sa réputation est entachée « de la visée apologétique dans laquelle s'inscrivait le travail de l'ecclésiastique ». Cette traduction paraît après une refutation du Coran, publié par le même auteur en 1691. Cette réfutation est republiée avec la traduction du Coran. Le texte est accompagné de nombreuses notes<sup>505</sup>.

### Français

- L'Alcoran de Mahomet*, traduit d'arabe en français par le sieur du Ryer, sieur de la Garde Malezair, 1647, 1649, 1672, 1683, 1719, 1734, 1770, 1775, André du Ryer, consul de France à Alexandrie, Paris<sup>numération 1</sup>. À la différence des versions plus anciennes latines, Du Ryer fait œuvre de pionnier en traduisant le Coran, directement depuis l'arabe, en langue commune. Elle n'est publiée qu'avec quelques pages de notes et, malgré quelques mentions très critiques sur l'islam, s'éloigne de la seule dimension apologétique<sup>505</sup>. L'auteur « destine son travail [à] des marchands dans le Levant et sans nul doute, de manière plus générale, des lettrés curieux de l'Orient ainsi que des voyageurs. » Elle suit la division en sourates mais n'est pas découpée selon les versets. « Il semble cependant qu'on ait jugé sévèrement son travail, dont l'examen montre qu'une partie des difficultés auxquelles se heurte le

traducteur provient de la méconnaissance de notions parfois techniques »<sup>505</sup> Selon les critères des traductions de l'époque, Du Ryer atténue certains traits locaux et modifie sur certains aspects le texte coranique lié aux dogmes (abrogation...) <sup>505</sup>.

- *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagné de notes et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés*, deux volumes, Claude-Étienne Savary, 1782–1783, 1787 : ancienne orthographe, Paris, Amsterdam ; rééditions posthumes en orthographe modernisée : 1821, Paris, Amsterdam ; 1826, Paris. Réédition : Mahomet, *Le Coran, Traduction, précédée d'un abrégé de la Vie de Mahomet, et accompagné de notes*, Paris, 1960, Garnier Frères <sup>numérisation 2</sup>. Cette version a été produite après qu'une traduction anglaise réputée ne commence à faire autorité, toutefois l'auteur (qui ne savait pas lire l'anglais) s'appuie sur la version de Marracci, tout en la critiquant. Cette version est un net progrès depuis celle de Du Ryer. Néanmoins, elle possède de nombreuses erreurs liées à la volonté du traducteur de réécrire et d'améliorer le style (rajout de métaphores...) du texte <sup>505</sup>. Cette traduction s'inscrit dans un courant revalorisant la figure de Mahomet. Bien que son aspect prophétique soit dénié, il est alors considéré comme un bon législateur, conformément à la vision déiste des Lumières. Le point de vue du traducteur apparaît principalement dans les notes et l'apparat critique <sup>505</sup>.
- *Le Koran : traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, par Albert Kazimirski de Biberstein, 1840, 1841, 1844, Paris ; dernières rééditions 1970, 1981 Garnier Flammarion, relié, 646 pages <sup>numérisation 3</sup>. Cette traduction a été réalisée par un émigré polonais, exilé en France à la fin de l'année 1831 et secrétaire-interprète au Cabinet des Affaires étrangères <sup>506</sup> pour le compte d'un éditeur intéressé par la question algérienne <sup>506</sup>. Kasimirski évite de repartir de la traduction de Savary basée sur la version latine de Maracci, qui contient à ses yeux de nombreuses erreurs en plus d'un sens trop prononcé là où l'original reste vague. Il préfère donc faire une nouvelle traduction du texte arabe, empruntant au besoin aux traductions et aux notes de Maracci et de Sale <sup>506</sup>. Sa version allie une certaine élégance, et une certaine proximité à l'original. Les ajouts explicatifs étant distingués par un style de caractères italiques <sup>506</sup>. Toutefois, des effets de style et un manque de fidélité au sens et à la structure du texte original lui ont été reprochés <sup>507</sup>. Cette traduction reste cependant d'un accès facile, ce qui lui a permis de contribuer à une certaine diffusion qui a permis de faire connaître le texte aux intellectuels européens <sup>507</sup>.



L'Alcoran de Mahomet traduit d'arabe en français par le Sieur du Ryer. Exemplaire datant de 1647.

#### Autres traductions francophones notables

- *Le Coran. Lecture par excellence*, Éditions Heintz, Oran (Algérie), par Ahmed Laimèche (Avocat) et B. Ben Daoud (Interprète), 1931, (344 pages). Cette traduction en français semble être la première à avoir été réalisée à partir du texte arabe par des Algériens musulmans.
- *Le Coran*, traduction par Régis Blachère, Maisonneuve et Larose, 1950, 749 p. ; réédition en 1966 (ISBN 2-7068-1861-1), 1980 (ISBN 2-7068-0338-X) et 2005.
- *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, traduction par Muhammad Hamidullah et Michel Léturmy (1959) (ISBN 0-915957-04-3).
  - Version révisée par Mouhammed Ahmed Lo, Mohammed ash-Shanqīf et Fodé Soriba Camara. Édition Complexe du roi Fahd pour l'impression du noble Coran.
  - *Le Saint Coran, traduction de référence*, version révisée collective, éditions al-Bouraq, livre broché, juin 2008 (ISBN 2-84161-367-4), août 2000 (ISBN 2-84161-123-X) ; même éditeur, format de poche, octobre 2000 (ISBN 2-84161-120-5)
  - *Le Saint Coran, et la traduction en langue française du sens de ses versets et la transcription en caractères latins, en phonétique*, version révisée collective, en français et arabe phonétique, éd. al-Bouraq, livre broché, juin 2008 (ISBN 2-84161-355-0)
  - *Le Saint Coran, et la traduction en langue française du sens de ses versets*, version révisée collective, bilingue français et arabe, éd. al-Bouraq, format cartonné, août 2009 (ISBN 2-84161-404-2)
- *Le Coran*, traduction et notes par Denise Masson, Gallimard, 1967, (ISBN 2-070-10009-X)
- *Le Coran*, traduction par Jean Grosjean, Philippe Lebeau, 1979 ; Points Sagesse, 1998 (ISBN 2-0203-3307-4)
- *Le Coran, l'appel*, traduction par André Chouraqui, Robert Laffont, 1990 (ISBN 2-221-06964-1)
- *Le Coran : essai de traduction*, par Jacques Berque, Éditions Albin Michel, livre broché, 1995 (ISBN 2-226-07739-1) ; format poche, 864 p., même éditeur, coll. *Spiritualités Vivantes Poche*, octobre 2002 (ISBN 2-226-13488-3 et 978-2-226-13488-2), même éditeur, janvier 2002.
- *Le Coran*, traduction par Hamza Boubakeur, Maisonneuve et Larose, 1995, 2 volumes (ISBN 2-706-81134-X)
- *Le Coran*, traduction par Malek Chebel, Payot, 2001, 2 volumes (ISBN 2-228-89480-X)
- *Le Coran*, traduction collective, dirigée par AbdAllah Penot, éditions Alif, 2005, (ISBN 2-9080-8715-4)
- *Le Coran : texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar*, traduction par Sami Aldeeb, Éditions de l'Aire, 2008, (ISBN 2-88108-849-X)

#### Liste de traductions non francophones notables

##### Anglais

- G. Sale, *The Koran: commonly called the Alcoran of Mohammed / translated into English immediately from the original Arabic ; with explanatory notes, taken from the most approved commentators ; to which is prefixed a preliminary discourse*, 1734, 1764, 1838, 1844, Londres.  
Notes explicatives et discours préliminaire disponibles sur ce site (<http://bahai-library.com/quran/quranprelim.html>), Traduction de Sale accessible sur le site du projet Gutenberg (<http://manybooks.net/pages/anonetext05koran09b/-1.html>)
- N.J. Dawood (en), *The Koran*, Penguin Books, 1956, 1959, 1966, 1968, 1974, 1990 (ISBN 0-14-044558-7)
- Rashad Khalifa, *Quran, The Final Testament*, Ph. D, Version en ligne : *The Authorized English Version of the Quran* (<http://www.submission.org>)

##### Russe [réf. nécessaire]

- La première traduction en russe faite directement sur le texte arabe est due à Sablukov. Elle fut publiée à Kazan, 2 volumes : 1877, 1879. Rééditée en 1894, elle fut ensuite publiée avec le texte arabe en vis-à-vis en 1907 et 1912. Cette édition bilingue fut réimprimée en 1991, après la fin de l'ère soviétique.

La traduction de Sablukov avait été précédée d'autres, réalisées à partir de versions occidentales :



- Celles de Pierre Postnikov (1716) et de Veryovkin (1790) avaient été faites sur la traduction française de Du Ryer,
- Celle de Kolmakov (1792) sur une traduction anglaise.
- Une dernière traduction publiée de manière anonyme en 1844 avait la version de Savary comme texte source.

Notons enfin, pour mémoire seulement, que le général D. Bougouslavski réalisa en 1871 une première traduction du Coran à partir de l'arabe, qui ne fut jamais publiée.

### Hébreu

- Reckendorf H., *Der Korân aus dem Arabischen ins Hebräischen übersetz und erläutert von Hermann Reckendorf*, W. Gerhard, Leipzig, 1857<sup>508</sup>.
- Rivlin J. J., אלקראן (=Le Coran), Dvir, Tel Aviv, 1936/1945, 2 vols.
- Ben Shemesh A., ספר הספרים של האסלאם (=Le saint Coran. Le livre des livres de l'islam), Massada, Ramat-Gan, 1971.
- Rubin U., *The Qur'an : Hebrew translation from the Arabic, annotations, appendices and index*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 2005<sup>509</sup>.

### Italien

- *L'Alcorano di Macometto : nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue / tradotto nuovamente dall' Arabo in lingua Italiana.*, 1547, Venise.

### Allemand

- Rudi Paret, "Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret", Stuttgart 1966, Verlag W. Kohlhammer
- H. Reckendorf, *Der Koran / aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und erläutert von Hermann Reckendorf.*, 1857, Leipzig.
- S. Schweigger, *Alcoranus Mahometicus : das ist, der Türcken Alcoran, Religion und Aberglauben : aus welchem zu vernehmen wann und woher ihr falscher Prophet Machomet seinen Ursprung oder Anfang genommen hat, mit was Gelegenheit derselb diss sein Fabelwerk, lächerliche und nährische Lehrgedicht und erfunden... / erstlich aus der arabischen in die italienische, jetzt aber in die deutsche Sprache gebracht wurde, durch, 1616, Nuremberg.*

### Néerlandais

- *De Arabische Alkoran : door de Zarazijnsche en de Turcksche prophete Mahometh, in drie onderscheyden deelen begrepen: van der Turcken religie, ghelove, aelmoessen, vasten, ghebeden, bedevaert na Mecha, met t'samen sijn gods-diensten, ende ceremonien, wetten ende rechten / uyt de Arabische spraecke nu nieuwelijcks in Hooghduytsch ghetranslateert met t'samen een aenhanghende voorreden, door Salomon Swigger... ende wederom uyt het Hooghduytsch in Nederlantsche spraecke ghestelt. 1641, Hambourg.*

### Espéranto

- Italo Chiussi, *La Nobla Korano*, Teherano, 1977 (série Serio Oriento-Okcidento, n-ro 10)
- Muztar Abbasi, *La traduko de la Sankta Kuraano*, (2000)



Traduction en français du Coran par Claude-Étienne Savary en 1783.



Coran traduit en anglais par John Rodwell (en) en 1861.



La couverture de la première traduction du Coran en allemand : *Die türkische Bibel* (La Bible Turque) (1772) par le Professeur David Friederich Megerlin.



Coran en arabe et chinois. Il s'agit ici des versets 33 et 34 de la sourate Ya Sin (36).

### Impressions en arabe

Les premiers ouvrages en caractères mobiles arabes sont édités en Europe. Il s'agit d'ouvrages liés au christianisme oriental (Livres de prière, Évangiles...) <sup>510</sup>. Le premier Coran a été imprimé à Venise en 1537 ou 1538. Cette édition est connue par un seul exemplaire <sup>Note 114, 511</sup>.

L'imprimerie à caractères mobiles apparaît au Proche-Orient sous l'impulsion de l'évêque melkite d'Alep qui installe la première imprimerie en langue arabe à Alep en 702-1711 puis à Choueïr <sup>512</sup>. Pour des raisons économiques et religieuses, l'impression du texte coranique ne se développe que tardivement. Ainsi, dans l'Empire Ottoman, l'impression est interdite par les sultans Bayazid II et Selim I<sup>er</sup>. L'essor de la lithographie, technique permettant d'imiter la copie manuscrite, permet son essor à partir du xix<sup>e</sup> siècle <sup>513</sup>. L'édition égyptienne du Caire de 1923 donne moins d'importance à l'aspect esthétique du livre-objet <sup>514</sup>.

#### Liste d'éditions notables en arabe

- *Alcoranus Arabice*, 1537-1538, Venise, P. & A. Paganini, 464 p.



- *Al-Coranus, s., Lex islamitica Muhammedis, filii Abdallae pseudoprophetae / ad optimorum codicum fidem edita ex*, 1694, Hambourg, H. Hinckelmann,
- *Koran*, 1790, Saint-Pétersbourg, 477 p.
  - *Koran*, 1803, Kazan, 477 p. (ğuz 1–5 (<https://books.google.com/books?id=FA4-AAAAcAAJ>), ğuz 6–10 (<https://books.google.com/books?id=Iw4-AAAAcAAJ>), ğuz 11–15 (<https://books.google.com/books?id=Gw8-AAAAcAAJ>), ğuz 16–20 (<https://books.google.com/books?id=PA8-AAAAcAAJ>), ğuz 21–25 (<https://books.google.com/books?id=Tw8-AAAAcAAJ>), ğuz 26–30 (<https://books.google.com/books?id=Zw8-AAAAcAAJ>))
  - *Koran*, 1820, Kazan, 477 p. (lire en ligne (<https://books.google.com/books?id=5KREAAAAcAAJ>))
- *Corani textus arabicus : ad fidem librorum manuscriptorum et impressorum et ad praecipuorum interpretum lectiones et auctoritatem / recensuit indicesque triginta sectionum et suratarum addidit Gustavus Fluegel*. 1834, Leipzig, Gustave Leberecht Flügel.
- *Al Qur'an*, 1924, Le Caire (lire en ligne (<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/1/vers/1>))

## Notes et références

### Notes

1. D'autres termes sont aussi utilisés dans le Coran pour s'auto-désigner. Ainsi, le Coran s'est défini comme *kitab* progressivement en niant les références antérieures à lui (apocryphes...) et en s'identifiant à un *kitab* céleste transcendant [Arkoun M. « Coran : sens coranique », *Dictionnaire du Coran*, 2007, Paris.].
2. Cette dernière approche est, pour l'auteur, un usage « nécessairement » post-uthmanien ou « certainement » post-Muhammadien.
3. « Le rapprochement a été largement repris par les commentateurs contemporains, avec parfois des ajustements » ; François Déroche, « Structure et langue », *Le Coran*, 2019, p. 26-46
4. Luxenberg, Gilliot... - *Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive », dans la REMMM 129, 2011, p. 35*
5. Posant la question "Pourquoi 114 sourates ?", Robinson voit un précédent dans les 114 logia de l'évangile selon Thomas, écrit non canonique trouvé dans la bibliothèque de Nag Hammadi N. Robinson, "The Qur'an and Christianity", *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 157. Voir aussi :W. Atallah, "L'Évangile Selon Thomas Et Le Coran", *Arabica*, 23(1), 1976, 309-311.
6. Pour l'auteur, si Mahomet a, en effet, récité certaines sourates selon un ordre précis, « il est aussi vrai qu'il en a parfois changé l'ordre ».
7. Ainsi, les sourates de la fin du Coran sont généralement considérées comme appartenant aux plus anciennes. Elles se caractérisent par des particularités propres. Elles sont brèves, semble issues de proclamations oraculaires (ce qui ne signifie pas, pour autant, qu'elles en sont des enregistrements), elles contiennent de nombreux *hapax*. En effet, ces textes ne sont pas une simple transcription sténographique de proclamation mais sont des textes écrits, souvent opaques, possédant, pour Dye, des strates de composition et des réécritures. Cela n'empêche pas ces sourates de fournir des éléments contextuels (comme l'attente d'une Fin des Temps imminente chez les partisans de Mahomet). Ces textes sont marqués par une forme de piété tributaire du christianisme oriental [G. Dye, « Introduction aux sourates 69-99 », *Le Coran des historiens*, 2019, p. 1789 et suiv.]
8. Weil [Gustav Weil, , Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1844, p. 55-81] suivi par Nöldeke divisait les sourates mecquoises en trois ensembles. Neuwirth les classe en quatre groupes supposés être chronologiques : G. Dye, « Introduction aux sourates 69-99 », *Le Coran des historiens*, 2019, p. 1789 et suiv.
9. À propos de Nödelke, Reynolds écrit « Néanmoins sa dépendance vis-à-vis de la biographie traditionnelle du Prophète est évidente. », « En fait Nöldeke ne cache pas sa dépendance envers des éléments de la Sira qu'il juge historiques ». Pour Weil, « Pour les premiers orientalistes occidentaux comme Weil, le Coran était à lire en rapport avec la carrière du Prophète Muḥammad »
10. L'auteur le définit comme « la réunion de textes relevant de genres littéraires variés, qui n'étaient pas initialement destinés à être réunis en un codex et dont la signification et la fonction originelles peuvent avoir été en partie modifiées, voire masquées, par le fait de devenir une partie d'un corpus clos, bien déterminé ».
11. Pour l'auteur, le verser 255 de la sourate 2 correspond au genre de l'hymne tandis que d'autres versets correspondent au genre de la prière et d'autres encore à celui de la narration. À l'inverse, l'ensemble de la sourate 55 correspond au genre de l'hymne.
12. Dans le texte coranique lui-même, le terme « Coran » ne signifie pas encore son sens actuel, celui texte coranique achevé comme « corpus clos ».
13. « Si le Coran était incréé, les prophètes, les saints, les croyants et les mécréants qui sont évoqués dans le texte sacré devraient l'être aussi », affirme-t-on dans Hiisniye, un des livres de références doctrinales, toujours en usage, des Alevî.
14. Un conflit entre raison et tradition opposait déjà les premières écoles de lecture du Coran. Les Qadarites sont ceux qui après la mort du Prophète adhèrent à la théorie du Coran faisant ressortir le libre-arbitre de l'homme. Cette théorie, sans doute influencée par la pensée hellénistique, vit le jour sous le califat des Omeyyades, dont deux des califes se convertirent à cette doctrine. Les Qadarites furent les précurseurs des rationalistes mu'tazilites. En opposition les Jabrites (Al-jabriyya) étaient les partisans d'un Coran faisant prévaloir le pouvoir absolu de Dieu<sup>65</sup>,<sup>66</sup>...
15. Mouvement aussi connu sous le nom de *Ahl al 'aql* (les gens de la raison). Pour A. de Prémare, « Les mu'tazilites de l'époque furent des théologiens apologistes beaucoup plus que des philosophes rationalistes tels qu'on les présente parfois. »
16. *ahl al naql* (les gens de la transmission), qui prêchaient que le Coran est la parole de Dieu (Coran incréé)
17. Cette éternité de la « Parole de Dieu », terme aussi utilisé par le Coran pour désigner Jésus, a été utilisé dans les débats entre musulmans et chrétiens. L'éternité et la divinité de la Parole de Dieu est à l'origine de la doctrine de la Trinité. (cf. : Chodkiewicz)
18. La doctrine de l'incréation permet le « statu quo social ». Par la prédestination, les classes dirigeantes sont protégées, leurs actions négatives étant voulues par Dieu (cf. Peters)
19. S'appuyant sur le fait que pour certains, la Fatiha résume tout le Coran
20. « La conclusion du raisonnement est déjà contenue dans les prémisses, ou mieux les prémisses sont puisées dans la conclusion. En effet, on peut déconstruire le raisonnement, et il apparaît alors que l'on passe « de la conviction à la raison ». La conviction initiale est que le Coran révélé en arabe est la forme exemplaire de l'expression claire ; cette certitude devient les prémisses du raisonnement... »
21. Après avoir fait une étude géographique et géologique des données coraniques et bibliques qui traitent de Sodome et les avoir mis en rapport avec le contexte historique du pays de Canaan, elle en conclut que cela montrerait une compatibilité entre le coran, l'« emplacement attribué traditionnellement à Sodome » et les connaissances actuelles.
22. « On ne peut qu'être frappé par le souci de cohérence du récit relatif à Sodome, qui témoigne de manière vraisemblable d'une connaissance précise de la région, l'un des traits originaux du Coran étant la manière dont il montre que les histoires sacrées sont enracinées dans le réel. »

23. « *The Muslim response to these charges did not reach its full defensive literary expression until towards the end of the tenth century in the hands of the theologian/grammarian al-Rummān* » (d. 996) who argued for the *ijāz*, 'inimitability', of the Qurʾān on the basis primarily of its literary qualities, especially its easily quantifiable merits such as its concision ». A. Rippin, *Muslims — Their Religious Beliefs and Practices*, p. 40.
24. Le vocabulaire arabe ne distinguant pas astronomie et astrologie.
25. En comparaison, l'Ancien Testament contient environ 23 000 versets et le Nouveau 8 000.
26. Entre une vision anthropomorphe des Hanbalites, une rejetant cette approche chez les Mutazilites, et une dernière intermédiaire chez les Asharites
27. Thèse acceptée par les Asharites mais refusée par les Mutazilites.
28. Dans ses ouvrages, *Ash-Shāfiʿī* redéfinit le terme "Sunna" pour en limiter la portée aux faits et dits de Mahomet et cherche à convaincre les autres penseurs rejetant celle-ci qu'elle possède des fondements coraniques. Cela permet d'élever la Sunna au rang de Révélation, sous une autre forme. "al-Shāfiʿī a affirmé que les hadīths documentant chaque instance réelle d'abrogation ont survécu". Il défend aussi qu'aucune règle n'est abrogée sans avoir été remplacée. "La théorie d'Al-Shāfiʿī selon laquelle les versets abrogatoires du Coran avaient autrefois existé n'a pas été acceptée par tous ses contemporains, mais elle obtient, plus tard, un large soutien".
29. « Ils t'interrogent sur le vin et les jeux de hasard. Dis : « Dans les deux il y a un grand péché et quelques avantages pour les gens ; mais dans les deux, le péché est plus grand que l'utilité ». Et ils t'interrogent : « Que doit-on dépenser (en charité) ? » Dis : « L'excédent de vos biens. » (Coran 2:219)
30. Sur le moment inaugural de la révélation, la question n'est pas claire. Il y a plusieurs variantes : la grotte de Hira - *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* or *Tarikh at-Tabari*. Publié par Cairo : Dar al-Maʿarif 1970 - page 298, ou à Ajyād (sourate 74). Après la mort du Prophète, 'A'isha, l'une des épouses du Prophète ainsi que certains de ses compagnons introduiront une incertitude concernant le lieu de la révélation et les conditions dans lesquelles elle a été faite.
31. Pour Asma Hilali, certains changements dans le texte de ce manuscrit pourraient être liés au fait que ce Coran était un support didactique : [https://www.persee.fr/doc/ccgg\\_1016-9008\\_2010\\_num\\_21\\_1\\_1742](https://www.persee.fr/doc/ccgg_1016-9008_2010_num_21_1_1742) Ce point de vue est nuancé par Eléonore Cellard qui considère que l'irrégularité de l'écriture et de la mise en page de ce manuscrit est, au contraire, caractéristique des Coran du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle. (reviews, BCI 32, p. 106-107)
32. Il est difficile aujourd'hui de cerner exactement les innovations d'al-Haḡḡāḡ. Selon les traditions, elles sont limitées et ne toucheraient que 11 mots du *rasm*, l'organisation du corpus, l'ajout de diacritiques... Si les premiers points ne peuvent être confirmés par les traces matérielles, le dernier est contredit par la tradition manuscrite. cf : Dye, "Pourquoi et comment...", p. 69 et suiv.
33. La première étape est celle de la constitution du corpus, déjà évoquée dans cet article.
34. A.-L. de Prémare prend aussi argument sur les écrits de deux témoins extérieurs du <sup>viii</sup><sup>e</sup>, le moine de Beth Hâlé et Jean Damascène qui semblent indiquer, entre autres, que certaines sourates, comme la sourate *La génisse*, n'étaient pas encore intégrées au Coran. « Cet ensemble paraît nous indiquer qu'au début du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, le Coran n'était pas encore tout à fait stabilisé dans la configuration que nous lui connaissons actuellement ».
35. Certains feuillets du Coran bleu sont actuellement conservés au musée des arts islamiques de Raqqada en Tunisie. Deux feuillets du Coran bleu ([http://www.discoverislaamicart.org/database\\_item.php?id=object;ISL;tn;Mus01;2;fr](http://www.discoverislaamicart.org/database_item.php?id=object;ISL;tn;Mus01;2;fr))
36. Herbert Berg met en garde contre les approches qui reproduisent la perception musulmane des origines de l'islam. Pour l'auteur, « Mais même les révisionnistes ne sont pas à l'abri; ils ont été accusés d'avoir un agenda théologique et leurs conclusions ont certainement été déployées par ceux qui en ont un » cf : H. Berg, "Islamic Origins and the Qur'an", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, p. 58.
37. L'approche scientifique ou "académique" du Coran ne part pas, comme certains auteurs "modernisateurs" du présupposé d'une signification transcendante du Coran. Cela crée une compréhension du contexte très différente de celle acceptée par les musulmans car « L'histoire traditionnelle du Prophète, le moment et la date des diverses révélations et leur placement, et le matériel supplémentaire tel que la littérature hadithique ne survivent souvent pas à une inspection « scientifique » stricte. ». Ces deductions sont basées sur des méthodes rationnelles et non sur la foi. cf : Oliver Leaman, "Modern Developments in Qur'anic Studies", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 44.
38. Un chercheur (n'ayant pas participé au *Dictionnaire du Coran*) publiant sous le pseudonyme de « Christoph Luxenberg », dont l'hypothèse d'une première écriture du Coran en Syro-Araméen « reste très discutée parmi les spécialistes », « mais [dont] la pertinence de son recours à une étymologie l'est moins, car cette réécriture éclaire la compréhension de plusieurs passages obscurs du Coran, y compris pour les exégètes musulmans », est cité par Lafitte comme celui ayant relancé les études, à l'époque moderne, sur l'intertextualité. cf : <https://books.google.fr/books?hl=fr&id=kCrRCgAAQBAJ&q=Mohyddin+Yahia#v=snippet&q=Mohyddin%20Yahia&f=false> (<https://books.google.fr/books?hl=fr&id=kCrRCgAAQBAJ&q=Mohyddin+Yahia#v=snippet&q=Mohyddin%20Yahia&f=false>)
39. Pour l'auteur, « Les musulmans qui continuent à s'en prendre à partir d'une posture dogmatique à la science dite orientaliste, sont soit ignorants des règles élémentaires de la recherche scientifique, soit engagés dans un activisme politique qui peut avoir une légitimité comme tel, mais non imposer ses postulats arbitraires dans les domaines de la connaissance et des transmissions des savoirs scientifiques. »
40. L'auteur voit trois critères : « elle témoigne d'une influence occidentale ; elle repose la question de la nature de la révélation ; elle s'efforce d'intégrer à l'interprétation du Livre saint les acquis des sciences modernes »
41. Lire aussi l'article en ligne de Claude Gilliot *Origines et fixation du texte coranique* p. 643-652 ([https://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=ETU\\_096\\_0643](https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ETU_096_0643)) : « Comme on peut le constater, les divergences sont grandes entre les spécialistes sur l'origine du Coran et sur sa fixation. »
42. « Naturellement, si l'on fait de Muḥammad l'auteur du Coran, ou si l'on fait du Coran le simple calque de ses paroles (autrement dit, le recueil de ses ipsissima verba), on exclut de l'étude du Coran la plupart des méthodes de la critique biblique. »
43. Cette révolution de paradigme, commencée dans les années 1970, s'est fortement accentuée ces vingt dernières années.
44. « Auparavant, il existait quelques textes rimés, chansons et poésies en arabe, et ceci explique que le Koran soit rythmé ». D'après Guy Franco, « L'Islam aujourd'hui », dans *Mémoires de l'Académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse* (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97869384>), vol. 157, 1995, p. 198
45. L'extrapolation est un procédé déductif utilisé en sciences historiques. Les chercheurs ici (Griffith, Vollandt, Gibson) contestent plutôt l'usage qui en est fait par les premiers (Kachouh, Shahid, Corriente).
46. Griffith, repris par Vollandt et le groupe de recherche sur les traductions arabes de la Bible *Biblia Arabica* (<https://biblia-arabica.com/about-us/>), dit que certains chercheurs extrapolent à partir de textes post-islamiques les plus anciens pour en arriver à postuler un ancêtre préislamique antérieur pour une version donnée [Kashouh, par exemple, relève des archaïsmes dans certaines traductions], au moment où d'autres procèdent de manière diachronique en commençant par les origines les plus anciennement documentées du christianisme répandu parmi les Arabes et citent des éléments de preuve sur l'existence d'une bible écrite, ou de parties de celle-ci, tel que cela est rapporté dans les archives historiques [En particulier, un argument récurrent est que les missionnaires chrétiens avaient pour habitude de traduire des portions des Écritures chrétiennes dans la langue locale]. En page 162, il écrit que ces hypothèses reposent sur des extrapolations à partir d'éléments de preuves trop fragmentaires ou trop éloignées pour supporter de manière logique le poids des conclusions qui en sont tirées.

47. La Bible fait sa première apparition en arabe dans les écrits des apologistes chrétiens du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle/ <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle de l'hégire. Le nombre total de manuscrits contenant des versions arabes de la Bible est estimé à environ dix mille. Malgré des progrès constants sur le terrain, l'équipe de recherche Biblia Arabica estime qu'un travail énorme reste à venir sur ces manuscrits. Plusieurs livres ne sont que sporadiquement touchés, tels que les épîtres catholiques, les Actes des apôtres et l'Apocalypse. Les manuscrits de ces unités doivent être inventoriés, les différentes versions classées et leur transmission textuelle investiguée. Il convient également de noter, en ce qui concerne l'examen des techniques de traduction, que les études sur l'Ancien Testament en arabe sont assez avancées, alors que pour le Nouveau Testament arabe il y a encore du chemin à faire. (*Biblia Arabica, an update on the state of research*, 2018)
48. Dye et Kropp rappelle que la question de l'existence d'une traduction arabe préislamique de la Bible a fait l'objet de nombreux débats. La position majoritaire [mais non consensuel] est qu'il n'existait pas une telle traduction, bien que nombre de populations arabophones aient été christianisées avant le <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle" Dye, Kropp, "Le christianisme éthiopien", *Le Coran des historiens*, 2019, p. 403.
49. Le terme "Antiquité Tardive" désigne la période située entre l'Antiquité classique et le Moyen Âge. Au Proche-Orient, cette période correspond à la période de l'empire sassanide, du <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle à l'expansion musulmane. : Holger M. Zellentin, "Prophecy and writing in the Qur'an, or why Muhammad was not a scribe", *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity: Return to the Origins*, 2019, note 2.
50. Citation de Neuwirth : « Un point que j'espère avoir établi dans cet article est que la lecture du Coran à la lumière du Coran lui-même, sans référence à la littérature exégétique, a du sens; et relier le résultat à la littérature religieuse antérieure produite au Proche-Orient est éclairant » H.Munt, "The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 105.
51. « Angelica Neuwirth et Claude Gilliot, dans leurs contributions respectives, plaident tous deux pour une approche du Coran comme texte de l'Antiquité tardive, empreint de la riche culture religieuse de l'époque, une approche que la première présente en rupture avec les études précédentes quand le second montre plutôt la continuité avec celles-ci. »
52. Sans qu'il soit toujours possible de séparer le contexte juif et chrétien : Dye G., "Le corpus coranique : contexte et composition", *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 735-846.
53. "That the Qur'an shows traces of Christian influence is so obvious as to be irrefutable" :Stewart, *Islam and its past : Jahiliyya, late antiquity, and the Qur'an*", *Oxford University Press*, 2017, p. 22.
54. Reynolds explique que son approche, dans *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, n'est pas ni basé sur le contexte historique, ni construit comme une investigation des sources, idée basé sur le principe « que Mahomet a été le seul auteur du Coran ». L'auteur introduit le concept de sous-texte. « J'entends par là l'ensemble des traditions auxquelles le Coran fait référence dans son articulation d'un nouveau message religieux ». Au lieu de se limiter à l'identification des sources, l'auteur s'interroge sur les relations entre ses textes et interprète le Coran comme un texte de nature homilétique. G. Reynolds, "The crisis of Qur'anic Studies", *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, p. 3 et suiv.
55. Par rapport à l'hypothèse de Luxenberg qui fait remonter l'origine du texte coranique à des lectionnaires syriaques, Herbert Berg note qu'un nombre très restreint de chercheurs a été convaincu par son argumentaire dont Claude Gilliot qui lui aussi fait dans l'exception avec son hypothèse analogue de lectionnaires pré-coraniques : (en) Herbert Berg, *Routledge Handbook on Early Islam : The collection and canonization of the Qur'an*, Routledge, 2017 (ISBN 9781138821187), p. 37-48. « En une série d'articles récents, Claude Gilliot a montré de manière – à notre avis – définitive, [...], que le Coran se subdivise en effet en trois parties distinctes : les sept sourates les plus longues étaient censées remplacer la *Tora*, les *redoublées* les *Psaumes* et les *centaines* l'*Évangile*. Et Gilliot de conclure : « Mahomet aidé par des "informateurs" poursuit donc la tradition vivante de l'antiquité tardive, celle du "targum", interprétant/traduisant des logia pris des Écritures antérieures (ou de traditions orales), [...] » : J. M.F. Van Reeth, « *Le Coran silencieux et le Coran parlant* : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2013, p. 385-402. Cette approche de considérer certains passages anciens comme traduction et interprétation d'écritures antérieures, et les études de Gilliot sont citées à plusieurs reprises par Boislieu : « Cette idée du Coran vu comme une traduction/interprétation des Écritures en arabe rejoint l'idée que le Coran corrobore ces Écritures: il apporte des éléments qui argumentent dans le même sens. » : A.S. Boislieu, *Le Coran par lui-même*, p. 270.
56. Interprétant le Coran comme étant, en grande partie, « interprétation et une reformulation de traditions bibliques et postbibliques », l'auteur remarque la coïncidence selon laquelle l'ère de genèse du Coran correspond, à peu près, à celle de l'édition des grands corpus exégétiques monothéistes (talmud, écrits patristiques...)
57. Les emprunts directs sont toujours difficiles à prouver.
58. Ainsi, « Les débats christologiques [...] ont indéniablement constitué le milieu d'émergence de l'islam » : M. Debié, "Les apocalypses syriaques", *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 541-586. Pour Griffith, si le Coran "dialogue" avec les récits bibliques, on peut décrire ces liens par le principe d'intertextualité même « si les histoires complètes qu'ils racontent ne peuvent être trouvées dans aucun texte en particulier, elles existent de manière inter-textuelle dans les textes et les mémoires des communautés dans lesquelles elles ont circulé. » : Griffith, "The Bible in arabic Quran", *The Bible in arabic*, 2013.
59. A titre d'exemple, « les parallèles, phraséologiques et thématiques, entre la *sūrat al-qadr* et les *Hymnes sur la Nativité* d'Ephrem [...] sont trop massifs pour être dus au hasard ». Si les rédacteurs du Coran devaient connaître « directement ou indirectement » ces textes, les chercheurs s'interrogent pour savoir s'il s'agit d'un texte originellement chrétien islamisé ou si le Coran a plutôt utilisé une phraséologie chrétienne sur l'Incarnation. G. Dye, "Sourate 97", *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 2121 et suiv.
60. Un autre exemple est celui de Dhu'l-Qarnayn. Marianna Klar prend exemple de l'essai de Kevin van Bladel en 2008 et de Tommaso Tesei en 2014 sur le récit coranique de Dhū'l-Qarnayn (C.18:83-102) où les auteurs utilisent la légende d'Alexandre (Neṣḥānā dileh d-Aleksandros), « d'une manière quasi-exégétique » pour "donner un sens à l'énigmatique histoire du Coran". Ils en sont arrivés à la conclusion, notamment en s'appuyant sur une prétendue antériorité de l'une version sur l'autre, que le Neṣḥānā est la source du passage coranique. Pourtant, après une analyse des principaux arguments développés par les deux auteurs, Marianna Klar pense que le Coran s'inscrit dans un schéma déjà existant que la relation entre ces deux traditions n'est pas prouvée. Pour elle, les cas cumulés de non-concordance entre le modèle coranique et le Neṣḥānā mettent en doute l'exactitude de la conclusion de Tesei selon laquelle « le texte syriaque est la source directe de la péripécie coranique ». Marianna Klar, "Qur'anic Exempla and Late Antique Narratives" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 134-137, 2020 Mortensen considère quant à lui que la multiplicité des points de convergence suggèrent bien un lien entre la légende d'Alexandre et le récit coranique qui utilise le premier comme source. Ce récit a alors été retravaillé et adapté au contexte coranique. M. Mortensen, "Sourate 18", *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 720 et suiv.

61. La question du contexte du Coran pose de nombreuses questions, en particulier théologiques. Le statut du Coran comme Parole Divine donné par les musulmans au Coran, « nie l'idée même qu'il ait un contexte historique, car cela implique que le texte est d'une validité éternelle et immuable ». Cela n'a pas empêché les musulmans de créer des traditions très détaillées sur ce contexte. F. Donner, "The historical context", *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge, 2007, p. 23-40.
62. Jusque dans les années 1970, la méthodologie majoritaire des chercheurs étaient d'interpréter le Coran grâce aux écrits postérieurs musulmans. Cette approche s'est réduite depuis les travaux de Wansbrough, qui pensait que le Coran n'était pas né en Arabie. cf : H. Munt, "The arabian context of the Quran", *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, p. 97 et suiv. F. Donner, "The historical context", *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge, 2007, p. 23-40.
63. C'est, par exemple, le cas des études de P. Crone qui, pour H. Munt, a démontré que les *mushikrun*, longtemps considérés comme des polythéistes, sont en fait perçus comme des monothéistes en lien avec la Bible, ayant le même Dieu que celui des musulmans mais avec en plus des dieux ou des anges intermédiaires. Selon elle, ces intermédiaires ne semblent pas avoir été adoré à la place de Dieu.
64. "[...]Le Coran semble, selon la thèse de Wansbrough, être le produit de débats interreligieux qui peuvent le mieux être conçu comme ayant eu lieu en Mésopotamie au cours des huitième / neuvième siècles, parmi les érudits d'une communauté syncrétiste contenant des juifs et des chrétiens opposés" : A. Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity : A Shared Heritage*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 47.
65. Lulling défend que « la communauté mecquoise devait avoir été chrétienne » : J. Hämeen-Anttila, "The Christian Context of the Quran", *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, Routledge.
66. Ce document est largement acceptée comme un document véritablement ancien du début du septième siècle de notre ère, conservé dans deux ouvrages arabes du neuvième siècle. Pourtant, cette historicité, tout comme son unité ou l'interprétation de termes complexes, a fait « couler beaucoup d'encre ». cf : Gilliot Claude, « Bulletin d'islamologie et d'études arabes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 1, n° 95, 2011, p. 147–172
67. Pour Munt, « Je considère qu'il s'agit d'un matériel circulant au moins à l'origine dans le Hedjaz du début du VIIe siècle, même si ce matériel peut avoir été collecté et codifié dans d'autres régions et à d'autres moments ». H. Munt, "The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 100.
68. L'auteur donne trois raisons à cette surévaluation des nomades : Elle « vient de la place importante qu'ils occupent dans la poésie préislamique, l'un des fondements de l'identité arabe; elle est due également au fait que les savants du Bas-Iraq, à l'époque abbasside, ont considéré les nomades comme des modèles, notamment en matière de langue et de généalogies. Chez les savants européens, elle est un héritage de la fascination que le désert et les bédouins ont exercée sur les explorateurs de l'époque coloniale »
69. C'est aussi le cas pour le récit traditionnel de l'origine de l'écriture arabe qui est un « essai de reconstruction par des savants, sans doute remarquables, mais qui manquaient de données fiables ». ch. Robin, "L'Arabie préislamique", *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 70 et suiv.
70. La dimension tribale de l'islam (que l'auteur limite à l'Arabie désertique) naissant, qui aurait été réinterprétée *a posteriori* par l'institution islamique qui aurait reconstruit un passé, est le sujet de l'ouvrage "Le Seigneur des tribus - L'Islam de Mahomet" (Jacqueline Chabbi). Malgré le fait que cette recherche soit une « avancée scientifique » dotée de qualités, plusieurs éléments ont été critiqués. Lui a été reproché de « considérer l'Arabie comme si elle était une île, isolée du reste du Moyen-Orient, notamment de la culture biblique » Cette thèse du Coran comme unique témoignage du premier islam est repris en 2016 dans son ouvrage "Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran". « En raison de la domination conjoncturelle des études coraniques par la problématique des « influences » chrétiennes et juives, qui est appuyée par des moyens financiers importants tant en Europe qu'aux États-Unis, la démarche de Jacqueline Chabbi est isolée et il existe peu de chance qu'elle bouleverse, ailleurs que dans la recherche francophone, la situation. » Voir : C. Hamès, "Chabbi (Jacqueline). Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet", *Archives de sciences sociales des religions*, n° 108, 1999. p. 60-62. Ch. Robin, "Chabbi (Jacqueline). Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet", *BCAI* 18, 2002, p. 15-20. M. Hocine Benkheira, "Les trois piliers de l'islam", *Archives de sciences sociales des religions* 2017/4, p. 309-312.
71. Des différences d'interprétation sur certains de ces termes entre les inscriptions préislamiques et les commentaires coraniques montrent que les seconds les ont réinterprétés et construit doctrinalement. Pour interpréter le lexique spécialisé du Coran, c'est donc davantage vers les antécédents préislamiques que les chercheurs doivent se pencher que vers les commentaires coraniques. Christian Robin, "L'Arabie préislamique", dans *Le Coran des Historiens*, t. 1, Editions du Cerf, 2019, p. 74 et suiv..
72. Pour Tesei, le Coran fait ainsi référence aux deux grands modèles cosmologiques alors en usage. Le premier qualifié de gréco-romain considère le monde au centre de l'univers composé de plusieurs cieux. Le second, de tradition sémitique, imagine la terre comme un disque plat entouré d'eau et surmonté d'un dôme céleste. Le débat entre les deux modèles était intense à l'époque de rédaction du Coran. « Ce n'est pas clair si le Prophète ou ses contemporains avaient une imagerie cohérente sur la forme du monde et dans quelle mesure il s'est positionné entre les deux modèles ». En outre, les commentateurs postérieurs ont souvent mal interprété ces passages, ce qui illustrerait une différence culturelle entre le texte coranique et les commentateurs tardifs. cf : T. Tesei, "Some Cosmological Notions from Late Antiquity in Q 18:60–65: The Quran in Light of Its Cultural Context." *Journal of the American Oriental Society* 135, 2015, p. 19-32.
73. Cela n'implique, bien entendu, pas de prendre systématiquement le contre-pied de la tradition mais de chercher, en suivant les méthodes historico-critiques, les écarts entre les traditions et le Coran.
74. Selon Dye, les résultats des fouilles récentes, et donc les témoignages architecturaux (sur lesquels Finster insiste avec pertinence) et épigraphiques, aussi bien du nord que du sud de la péninsule, montrent bien l'importance des contacts politiques, religieux et culturels, entre l'Arabie et les régions voisines. Dye conclut : « il paraît désormais difficile de ne pas reconnaître la pénétration profonde du christianisme dans l'Arabie préislamique ». (G. Dye, "Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent", *Oriens Christianus* n° 95, 2011, p. 247-270).

75. « L'adoption de l'"antiquité tardive" dans les études de qur'anic sert simultanément plusieurs objectifs. Premièrement, elle indique que le Coran s'inspire de traditions juives, chrétiennes et païennes ou syncrétistes, sans insister sur l'influence d'une quelconque tradition à l'exclusion des autres. Deuxièmement, elle évite de prétendre à un emprunt textuel direct ou à la suppression sans discernement de documents provenant de textes juifs ou chrétiens, suggérant plutôt que le Coran s'est inspiré d'un ensemble de documents en circulation dans les cultures du Proche-Orient à l'époque. Troisièmement, il place le Coran sur un pied d'égalité avec la Bible hébraïque et le Nouveau Testament, en évitant de laisser entendre que le Coran est un document dérivé qui peut être compris en déterminant ses "sources" sous-jacentes mais qui restera nécessairement un pâle reflet des autres écritures. Il s'agit plutôt d'une œuvre très originale qui fait appel aux figures, histoires et concepts de la tradition biblique - et d'autres traditions du Proche-Orient - et qui y répond de manière dynamique et complexe. Les plus importantes invocations et justifications scientifiques de ce point de vue se trouvent dans le travail récent d'Angelika Neuwirth. » D. Stewart, "Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies" dans "Islam and Its Past Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an" Ed. Oxford University Press, p. 31, 2017
76. "La rareté des références au culte des idoles et aux pratiques sectaires païennes dans le Coran est reconnue depuis longtemps, Hawting 1999 étant une analyse particulièrement importante." Harry Munt, "The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 102.
77. Contrairement à l'image de l'Arabie préislamique polythéiste, construction de l'apologétique musulmane, cette région n'était pas dominée par le polythéisme même si la proportion fait l'objet de débats. Pour M. F. al-Hamad et J. F. Healey, « On peut cependant avancer l'idée que l'islam est arrivé sur les lieux à un moment fortuit de l'histoire religieuse, à un moment où le monothéisme était en développement. » Christian Robin, "L'Arabie préislamique, dans *Coran des Historiens*, t. 1, Editions du Cerf, 2019, p. 74 et suiv. Christian Robin et Salim Tayran, « Soixante-dix ans avant l'islam : l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 156, n°1, 2012, p. 525-553. M. F. al-Hamad and J.F. Healey, "Late Antique Near Eastern Context: Some Social and Religious Aspects", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 91.
78. L'accès à ces éléments interroge la recherche. Pour Munt, « il ne s'agit pas d'affirmer, comme beaucoup l'ont fait auparavant, que nous pouvons apprendre comment le Coran a été simplement "influencé par" ou qu'il s'est "basé sur" la littérature juive et chrétienne antérieure (pour une critique de ces arguments, voir Pregill 2007), mais plutôt de montrer que nous pouvons voir dans le Coran des preuves claires de l'étendue de l'intégration de l'Arabie occidentale dans un certain nombre de courants intellectuels de l'Antiquité tardive, ainsi que de la manière dont ses habitants ont interagi de manière créative avec eux (peut-on même dire "déconstruit" ?) ». Cela n'empêche pas l'existence, pour d'autres auteurs, d'influences plus directes. (G. Dye, "Le Corpus coranique : contexte et composition", *Le Coran des historiens*, 2019, Paris, p. 733 et suiv.)
79. Si l'influence chrétienne sur le Coran est largement admise, Jaakko Hämeen-Anttila rejette les théories qui donnent une place encore plus importante à celui-ci en faisant naître le Coran dans un milieu exclusivement chrétien. L'auteur cite la thèse de Wansbrough qui fait naître le Coran dans « un milieu sectaire de chrétiens (et de juifs) », Lülling qui défend que « la communauté mecquoise devait avoir été chrétienne » et son successeur Luxenberg, Hawting qui situe la naissance du Coran en Irak... (Hämeen-Anttila J., "The Christian Context of the Qur'an", *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, Routledge, 2017.)
80. En 2017 (réédité en 2019), Déroche défendait l'existence de cultes païens encore important en Arabie. (Fr.Déroche, "Le contexte historique de la révélation coranique", dans *Le Coran*, 2019, p. 7-25.). En 2019, Robin estime que le polythéisme en Arabie préislamique est surestimé. Pour l'auteur, « L'image d'une Arabie à la veille de l'islam dominée par le paganisme n'a pas de véritable fondement historique ». (ch. Robin, "L'Arabie préislamique", dans *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 74 et suiv.
81. Aussi, Jaakko Hämeen-Anttila rapporte le fait qu'il n'y a, à l'heure actuelle, aucune preuve de l'existence de textes chrétiens syriaques (ou autres) ni de traductions de bible pré-islamique dans le hejaz du VII<sup>e</sup> siècle. Ce dernier rejette également l'option d'hymnes et de serments chrétiens transmis oralement aux proto-musulmans
82. Pour cet auteur, l'absence de communauté chrétienne ne remet pas en cause les influences chrétiennes sur le Coran ou son appartenance au contexte de l'Antiquité tardive. « Il ne fait aucun doute que le Coran contient une certaine quantité de matériaux chrétiens, ce qui signifie qu'il a émergé dans un contexte où le christianisme était présent d'une manière ou d'une autre. » Le rôle des différents contextes du Coran, pour cet auteur, nécessite de plus amples recherches.
83. Les quatre options logiques avancées par l'auteur seraient (1) l'existence de lettrés chrétiens au Hedjaz, (2) une dissémination orale importante (3) une vie de Mahomet au moins partiellement hors du Hedjaz, (4) une déconnexion de certains passages du Coran de la vie de Mahomet. L'auteur considère qu'un mélange de l'option 2 et de la 4 est plausible.
84. Ce même auteur considère, entre autres, que le Coran possède de nombreux échos à la littérature syriaque, notamment aux écrits d'Ephrem le Syriaque (« Christian Lore and the Arabic Qur'an », p. 109)
85. A.-L. de Prémare précise : « Les fragments de Sana'a nous montrent plus précisément que les textes y sont souvent incertains dans leur écriture consonantique et leur orthographe. Ils augmentent très sensiblement le nombre et la nature des variantes [...] Assez souvent la répartition des versets ne correspond à aucun des systèmes régionaux connus jusqu'à présent. Enfin [...] certains spécimens (de Sana'a) attestent l'existence d'arrangements différents de celui du Coran actuel dans l'ordonnement des unités que l'on appellera plus tard « sourates » » (Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, 2007, article *Sept lectures*, p. 812). Plus loin, le même auteur exprime par ailleurs des questions sur la rétention d'information sur les variations textuelles de ces fragments : les chercheurs « s'interdiraient-ils d'en faire part ? » (Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, 2007, article *Sept lectures*, p. 812) Michel Orcel explique que bien qu'il n'existe pas à ce jour d'études exhaustives sur les conséquences que l'on devrait tirer de la découverte des manuscrits de Sanaa, on peut d'ores et déjà dire que l'on retrouve des versions qui correspondent à ce que nous savons des Corans concurrents (celles qui ont été éliminées au moment de la sélection comme le Coran d'Ali, de Mas'ud ou encore d'Ubay). Ces différences d'ordonnements rappellent ce que nous savons des Corans qui ont disparu. Et finalement ce sont des variations très mineures par rapport au Coran d'Othman (interview de Michel Orcel le 21 avril 2013 sur RFI à l'occasion de la sortie de son livre *L'Invention de l'islam* à écouter à partir de la 14<sup>e</sup> minute (<http://m.rfi.fr/emission/20130421-1-relecture-sources-islam-michel-orcel>)).
86. « Aucune théorie particulière sur la date des premiers manuscrits n'a reçu d'approbation académique unanime », M. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, Brill, 2009, p. 2. « La tradition manuscrite du Coran ne nous est pas d'une grande aide pour établir son histoire. [...] Des fragments, très rares, seraient de la fin du VII<sup>e</sup> ou du début du VIII<sup>e</sup> 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 ». Claude Gilliot, *Origines et fixation du texte coranique* dans *Études* 2008/12 (Tome 409).
87. « Par « auteur » du texte coranique, nous désignons simplement sa source, qu'elle soit considérée humaine ou divine, une ou multiple, à une seule ou à plusieurs époques. Nous ne cherchons pas à nous prononcer sur son identité. Nous nous intéressons uniquement à l'intention de cet « auteur » de délivrer un message à un destinataire, telle que nous pouvons la décrypter dans le texte. » Canonisation du Coran... par le Coran ?, REMM 129, 2011, note 2.
88. Dans une recherche sur la figure de l'ange Gabriel, Chabbi écrit qu'il n'est pas impossible que les passages coraniques qui l'évoquent aient « subi des altérations » : CHABBI Jacqueline, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, « Bibliothèque de culture religieuse », 2008, p. 97 et suiv.



89. L'auteur cite deux versions, pourtant canoniques, des versets 21-22 de la sourate LXXXV : « Ceci est, au contraire, un Coran glorieux/ sur une Table préservée » / « Ceci est, au contraire, un Coran glorieux/ sur une Table préservée », la terminaison au cas indirect n'étant pas acceptée partout.
90. Ce *hijāzī* concerne une période allant du début du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle à une période se situant entre la fin du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle et le début du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle<sup>325</sup> et « se caractérise par son apparence élancée et l'inclinaison de certaines lettres vers la droite »<sup>321</sup>.
91. Par ailleurs, Mustafa Shah a souligné l'importance de l'utilisation de lectures non canoniques (qirā'āt shādhah) dans les discussions juridiques classiques, impliquant leur pertinence en tant que sources.
92. Fr. Déroche utilise, dans son ouvrage, la datation hégirienne. Il date ces feuillets du troisième quart du premier siècle de l'islam : Déroche F., *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisinopetropolitanus*, Leyde, Brill, 2009, p. 157 Ce qui correspond approximativement au « dernier quart du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle » évoqué par G. Dye. : G. Dye, *Pourquoi et comment se fait un texte canonique : quelques réflexions sur l'histoire du Coran* in G. Dye, A. Van Rompaey & C. Brouwer (Eds.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 67 et suiv.
93. Selon Déroche lui-même, « Il ne faut bien sûr pas exclure que le manuscrit soit légèrement postérieur à cette date : la mise en œuvre d'une réforme pouvait demander quelque temps. Il faut également tenir compte des courants conservateurs qui, restés actifs au sein de la communauté musulmane de l'époque et notamment dans le domaine de la copie du texte révélé, ont pu maintenir des traditions spécifiques » (F. Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Leyde, Brill, 2009, p. 157).
94. L'image présentée contient d'ailleurs un passage de la sourate n° 4 des versets 25 à 40 qui bien qu'il ne contient pas de signes diacritiques ou de voyelles suppose une lecture exactement conforme au coran standard actuel.
95. À propos des correcteurs, « Ils cherchaient naturellement les fautes de copie pour les amender, mais ils rectifiaient également les points du texte, qu'il s'agit du rasm ou des marques de fin de verset, qui ne coïncidaient plus avec les positions dominantes » : cf. Déroche, p. 168.
96. <https://rjosephhoffmann.wordpress.com/2015/07/23/the-bbc-birmingham-quran-facts-fiasco/> Ce chercheur arrive à la conclusion suivante : « *The Tübingen Qur'an also showed clear signs of alteration, increasing the probability that the Qur'anic text was altered over time.* » (Le Coran de Tübingen montre également des signes évidents d'altération, augmentant la probabilité que le texte coranique a été altéré avec le temps.)
97. Voir l'étude du palimpseste d'Alain George qui écrit entre autres : [1] ([https://www.academia.edu/2605747/Le\\_palimpseste\\_Lewis-Mingana\\_de\\_Cambridge\\_t%C3%A9moins\\_anciens\\_de\\_l'histoire\\_du\\_Coran](https://www.academia.edu/2605747/Le_palimpseste_Lewis-Mingana_de_Cambridge_t%C3%A9moins_anciens_de_l'histoire_du_Coran)) « Avec un siècle de recul, les questions de ses variantes présumées, de sa datation et de ses types d'écriture semblent être à reprendre. » à la p. 380.
98. D'autres langues appelées « sudarabiques épigraphiques » sont connues en Arabie du Sud
99. À ne pas confondre avec certaines variations de rasm (squelette consonantique) et points diacritiques quand Déroche affirme « L'histoire de la vulgate coranique est donc à reconsidérer sur une plus longue durée. Si les bases en ont été jetées assez tôt, avant l'intervention du calife 'Uthmān, le rasm n'était pas encore stabilisé à l'époque où a été copié le Parisino-petropolitanus et ne le sera sans doute pas avant le <sup>ii</sup><sup>e</sup>/<sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle. » [F. Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, Leyde, 2009, p. 168] ou Neuwirth, défenseur d'une mise par écrit othmanienne, semble admettre des évolutions du texte coranique jusqu'à Abd al Malik (<sup>vii</sup><sup>e</sup>-<sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle). [Shoemaker S., « Les vies de Muhammad », dans *Le Coran des Historiens*, t.1, 2019, p. 205]
100. Le dinar et le dirham, deux mots de racine grecque se trouvent aussi dans le Coran. Sont aussi empruntés au lexique grec, la « sema » (signe ou marque d'où « sémantique »), ou « zukhruf », le titre d'une sourate (de « zoographô », « je peins », littéralement « j'écris le vivant », sens dérivé « je décore », « j'enjolive »). Cette lecture de déconstruction qui substitue une lecture anthropologique a eu tendance à être de plus en plus oubliée ou obliérée cf : Viviane Liati, *Le français aujourd'hui*, n° 155, 1<sup>er</sup> janvier 2010, p. 37–45 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Koran*, 1938, Oriental Institut Baroda, p. 23
101. Soulignant que « Les universitaires ne deviendront jamais un citoyen arabe du septième siècle, mais resteront à jamais un historien ou un théologien du vingtième siècle » Rippin considère que l'accent mis sur les méthodes traditionnelles d'analyse historique-philologique du Coran ne pouvait donner que des valeurs approximatives et spéculatives de la signification originale du texte. Pour cet auteur, l'étude de la perception du texte au cours de l'histoire est importante. P. Crone a répondu à cette approche en soulignant que si d'autres recherches sur le Coran sont à encourager, le but principal d'un historien de l'islam doit rester la découverte des significations originales
102. Sa méthode de travail consiste à expliquer par l'araméen ou le syriaque le sens de passages difficiles ou selon lui mal compris. Partant du principe que les points diacritiques ont commencé à apparaître en arabe au tournant du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, Christoph Luxenberg propose de les déplacer, pour les mots obscurs, afin de retrouver le sens du texte original.
103. L'auteur évoque l'étude de Rosenthal sur l'hapax "al-Ṣamad" (C.112:2). Pour l'auteur celui-ci est « une survivance d'un ancien terme religieux sémite du nord-ouest qui n'a peut-être pas été correctement compris par Muḥammad lui-même ni par les anciens poètes ». Les désaccords des exégètes sur ce terme semble indiquer une origine importée de ce terme. À l'inverse, Rubin en conclut que le terme "al-Ṣamad" était une épithète divine et un terme arabe authentique qui était en vogue en Arabie à l'époque de Mahomet. Dans l'approche de ce dernier, il faut avant de supposer une origine étrangère étudier toutes les preuves internes. Shah considère cette étude plus positivement « car il s'est largement engagé dans des discussions exégétiques classiques avec le souci de comprendre leurs contextes théologiques et philologiques ». Pour Fakhr al-Din, ce terme possédait 18 significations et Rosenthal cite 57 traductions différentes, ce qui fait de ce terme l'un des plus complexes du Coran. D'autres sens lui ont été donnés en se basant sur des interprétations musulmanes comme l'Éternel (Bell) ou "le Seul" (Blachère en se basant sur une variante de lecture) ou "Seigneur"... En 1990, Schub voit un lien étymologique avec le terme arabe "Rocher solide", ce qui en ferait un équivalent de l'hébreu *el-shadday*. Ce point de vue est suivi par Cuypers (2004) qui considère que ce terme signifie le "Rocher" dans son sens biblique de Protecteur. Kropp rappelle qu'au-delà des dérivations possibles, il est important d'étudier davantage la nature et la fonction du verset en question car « un mot a un sens précis seulement dans une langue donnée et un contexte donné ». P. Neuenkirchen, "Sourate 112", *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 2318.
104. Il questionne aussi la valeur des dictionnaires classiques qui reprennent « servilement » les analyses des exégètes.
105. « 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 ! » in Claude Gilliot, *Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le « lectionnaire arabe » de La Mecque, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 129 | juillet 2011, mis en ligne le 05 janvier 2012, consulté le 18 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7054>
106. De nombreux exemples ont été relevés dans le cadre du *Qur'an Seminar* ou sont présentés dans le *Dictionnaire du Coran*. L'exemple choisi est l'un de ceux qui a été très commentés.

107. En effet, l'interprétation traditionnelle rentrait en contradiction avec d'autres traditions selon laquelle le Coran a été révélé en 20 ans. Plusieurs explications ont été avancées par les savants musulmans, chacune posant des problèmes. Même si aucun consensus n'est encore atteint, plusieurs études récentes ont permis de renouveler cette interprétation. Ainsi, des parallèles phraséologiques et thématique avec l'hymne d'Ephrem ont été découverts. Ceux-ci son « trop massif pour être dus au hasard ». Si les influences intertextuelles sur ce texte sont admises, la question qui se pose est de savoir si cette sourate évoquait dans sa forme originelle, la Nativité ou s'il s'agit d'une phraséologie chrétienne sur l'Incarnation. (G. Dye, "Sourate 97", *Le Coran des historiens*, 2019, p. 2121 et suiv.)
108. Selon Geneviève Gobillot, s'il y a un consensus qui semble se dégager parmi les spécialistes depuis quelques années, cela concerne la raison pour laquelle le Coran rappelle le contenu global de nombreux épisodes bibliques tout en leur faisant subir un certain nombre de modifications plus ou moins importantes. « Il s'agit de l'idée que l'on se trouve devant un procédé volontaire, visant à rectifier ou à préciser certains détails de l'Écriture dans le but d'en améliorer la lecture, non seulement du point de vue de la clarté et de l'exactitude, mais aussi de celui de l'efficacité pédagogique. »
109. « par exemple, l'invocation typologique du meurtre de Caïn (S. 5, 27-37), que l'on ne retrouve dans aucun autre texte de l'Ancien Testament, suit avec exactitude le récit de l'Évangile de Matthieu (Mt 23, 33-38). Cette réécriture typologique à laquelle procède le Coran permet à la fois d'inscrire le texte coranique dans la tradition biblique, tout en donnant une orientation théologique nouvelle dans laquelle la figure de Muhammad apparaît comme celui qui parachève la révélation biblique. De même, Michel Cuypers montre à partir des parallèles structurels entre les versets 1 à 11 de la sourate al-Mâ'ida et ceux du Deutéronome comment la présentation de Muhammad renvoie à la figure-type de Moïse, afin de mieux faire ressortir la grandeur du Prophète de l'islam : « le premier ne pourra pas entrer à la tête de son peuple dans la Terre promise, alors que Muhammad, lui, préside le pèlerinage des musulmans, dans le Temple sacré, centre cultuel de la nouvelle communauté des croyants » (p. 89). »
- Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques, À propos de quelques livres récents, Emmanuel Pisani, *Revue d'éthique et de théologie morale* 2009/1 (n°253), Editions du Cerf.
110. Ainsi, par exemple, l'épithète du « roi de tous les Arabes », Imru' al-Qays, (AO 4083 - Musée du Louvre), gravée en 325 ap. J.-C., est en langue arabe mais en alphabet nabatéen.
111. D'autres termes sont aussi utilisés dans le Coran pour s'auto-désigner. Ainsi, le Coran s'est défini comme *kitab* progressivement en niant les références antérieures à lui (apocryphes...) et en s'identifiant à un *kitab* céleste transcendant [Arkoun M. "Coran : sens coranique", *Dictionnaire du Coran*, 2007, Paris].
112. Al-Nawawi, *Al-Majmu'*, (Cairo, Matbacat at-Tadamun n.d.), 380.
113. Les caractères mobiles ont été inventés par Gutenberg en 1450.
114. Selon Giovanni Bernardo De Rossi (*De Corano Arabico Venetiis Paganini typis impresso*, Parme, 1805), les exemplaires imprimés furent brûlés sur l'ordre du pape. Mais il ne semble pas qu'un tel autodafé soit attesté par des documents d'époque. L'objectif des Paganini était sans doute simplement de vendre cette édition dans l'Empire ottoman, mais il n'y a aucune trace d'exportation du livre en territoire musulman.

## Références

- [2] ([https://fr.m.wikisource.org/wiki/Le\\_Coran](https://fr.m.wikisource.org/wiki/Le_Coran)) listes des traducteurs du Coran en français
- [3] (<http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/ressources-pedagogiques/comptes-rendus-ouvrages/masson-denise-coran-paris-gallimard-folioclasique>) (IESR) Institut Européen en Sciences des Religions.
- "La fin d'une énigme", *L'histoire*, 472, 2020, p.3 (citation) résumant *Le Coran des historiens*, 2019. Voir aussi : *The Oxford Handbook of Qur'anic studies*, 2020
- Déroche, *Le Coran*, 2019, Chap. II
- Boisliveau A.S., *Le Coran par lui-même*, 2014, partie I.2, p.40 et suiv.
- Arkoun M., « Coran, sens coranique », *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 187 et suiv.
- W.A. Graham, « The earliest meaning of "Qur'ân" », *Die Welt des Islams*, 23-24 (1984).
- Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Brill, 2014, p. 55
- Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque\* », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 2011 (lire en ligne <http://remmm.revues.org/7054>).
- Hassan Bouali, « Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* » (<http://assr.revues.org/26326>), *Archives de sciences sociales des religions*, 168, 2014, 7 avril 2015, consulté le 6 novembre 2017.
- Malek Chebel, *Dictionnaire encyclopédique du Coran*, Paris, Fayard, 2011, 541 p. (ISBN 978-2-253-15623-9), p. 105
- Régis Blachère, Claude Gilliot, « Coran (al-Quran) », *Encyclopædia Universalis*.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant : Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, CNRS Éditions, p. 77
- Ingrid Mattson, *The story of the Qur'an*, John Wiley & Sons, Inc. éditions, p. 97.
- Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran : idées reçues sur le Coran*, Le Cavalier Bleu Editions, 1<sup>er</sup> juillet 2015, 128 p. (ISBN 978-2-84670-667-4, lire en ligne <https://books.google.fr/books?id=dAwNCgAAQBAJ&pg=PT14&dq=manuscrit+ordre+sourate>)
- Gabriel Said Reynolds, *Le problème de la chronologie du Coran*, University of Notre Dame.
- F. Déroche, *Catalogue des manuscrits arabes*. 2<sup>e</sup> partie. Manuscrits musulmans. Tome 1, 1 : . Paris, Bibliothèque nationale, 1983, n° 269.

18. Michel Cuypers, Geneviève Gobillot ; *Idées reçues, le Coran*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris, août 2007. Chap. *Définition - Le Coran*, p. 10.
19. Ghaleb Bencheikh, *Le Coran*, Editions Eyrolles, 2015, p. 43-44
20. Amir-Moezzi M., "Le shi'isme et le Coran", *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 940.
21. Déroche Fr., « Chapitre II - Structure et langue » dans *Le Coran*, 2017, p. 26-45.
22. [http://icar.cnrs.fr/llma/sommaires/LLMA\\_8\\_06\\_Kouloughli\\_Coran.pdf](http://icar.cnrs.fr/llma/sommaires/LLMA_8_06_Kouloughli_Coran.pdf)
23. G.S. Reynolds, « Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica*, n° 58, 2011, p. 477-502.
24. E. Stéfanidis, *Du texte à l'histoire : La question de la chronologie coranique* (position de thèse), Sorbonne Université, 2019, p.2.
25. P. Neuenkirchen, "Sourate 102", *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 2181 et suiv.
26. Gabriel Said Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica*, n° 58, 2011
27. Nicolai Sinai, "Inner-Qur'anic Chronology", *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 349
28. Nicolai Sinai, Inner-Qur'anic Chronology dans *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, p. 358
29. Gabriel Said Reynolds, « Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica*, n° 58, 2011, p. 477
30. H. Munt, "The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 101.
31. Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam, Fondements et doctrines*, ed. Flammarion, 2010
32. F. Déroche, "Chapitre II - Structure et langue", *Le Coran*, 2017, p. 26-45.
33. De Wael (H), *Le droit musulman : Nature et évolution*, 2<sup>e</sup> édition, Notes africaines, asiatiques et caraïbes, 1989, p. 28.
34. Afissou Bakary, *La mise en œuvre du droit international humanitaire par les états musulmans : contribution à l'étude de la compatibilité entre DIH et droit musulman*, en ligne p. 15 du document à télécharger (<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01132782>)
35. Bleuchot, Hervé, Chapitre VIII. *Le jihâd*, in : *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte*, Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000 (généré le 7 mai 2017). Disponible sur Internet : <numéro 429 (<http://books.openedition.org/puam/1044>)>. (ISBN 9782821853324). DOI 10.4000/books.puam.1044 (<https://dx.doi.org/10.4000%2Fbooks.puam.1044>).
36. Makram Abbès, « Guerre et paix en islam : naissance et évolution d'une « théorie » » (<http://mots.revues.org/15792>), *Mots. Les langages du politique*, 73, 2003, note 7, 9 octobre 2008, consulté le 7 mai 2017.
37. (en) Christian Julien ROBIN, « L'Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques », *Les origines du Coran, le Coran des origines*, 2015 (lire en ligne ([https://www.academia.edu/26831582/2015\\_LArabie\\_dans\\_le\\_Coran.\\_R%C3%A9examen\\_de\\_quelques\\_termes\\_%C3%A0\\_la\\_lumi%C3%A8re\\_des\\_inscriptions\\_pr%C3%A9islamiques](https://www.academia.edu/26831582/2015_LArabie_dans_le_Coran._R%C3%A9examen_de_quelques_termes_%C3%A0_la_lumi%C3%A8re_des_inscriptions_pr%C3%A9islamiques)), consulté le 23 juillet 2018)
38. Pisani Emmanuel, « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2009/1 (n° 253), p. 29-50.
39. CHABBI Jacqueline, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, « Bibliothèque de culture religieuse », 2008, p. 97 et suiv.
40. CHABBI Jacqueline, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie, la rumeur de Dieu*, Paris, Fayard, « Bibliothèque de culture religieuse », 2008, p. 53-58.
41. Langhade J., Chapitre I. *La langue du coran et du Hadîṭ*, in : *Du Coran à la philosophie : La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Damas : Presses de l'Ifpo, 1994 (généré le 10 novembre 2017). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/ifpo/5268>>, paragraphe 112 et 116. (ISBN 9782351595008). DOI : 10.4000/books.ifpo.5268.
42. Azaiez, M. (Ed.), Reynolds, G. (Ed.), Tesei, T. (Ed.), et al. (2016). *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar. À Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*. Berlin, Boston: De Gruyter. partie. QS 41 Q 72 et QS 50 Q 112
43. Emmanuel Pisani, « Azaiez, Mehdi, Le contre-discours coranique », *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n° 32, 15 mai 2017, p. 315–318 (ISSN 0575-1330 (<https://www.worldcat.org/issn/0575-1330&lang=fr>), lire en ligne (<https://mideo.revues.org/1728>), consulté le 11 novembre 2017)
44. Azaiez, M. (Ed.), Reynolds, G. (Ed.), Tesei, T. (Ed.), et al. (2016). *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar. À Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*. Berlin, Boston: De Gruyter. partie. QS 41 Q 72
45. H. Munt, "The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 98.
46. P. Neuenkirchen, "sourate 47", *Le Coran des historiens*, 2019, Paris, p. 1501.
47. Guy Monnot, *L'humanité dans le Coran, École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, 1994, 107, 103, p. 27 : en ligne ([http://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1994\\_num\\_107\\_103\\_14968#ephe\\_0000-0002\\_1994\\_num\\_107\\_103\\_T1\\_0026\\_0000](http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1994_num_107_103_14968#ephe_0000-0002_1994_num_107_103_T1_0026_0000)).
48. Van Reeth J., "Sourate 33", *Le Coran des Historiens*, t.2b, 2019, p.1119 et suiv.
49. Viviane Liati, « Comment lire le Coran ? », *Le français aujourd'hui*, n° 155, 1<sup>er</sup> janvier 2010 (ISSN 0184-7732 (<https://www.worldcat.org/issn/0184-7732&lang=fr>), lire en ligne (<http://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2006-4-p-37.htm>))
50. Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam, Fondements et doctrines*, p. 86 et 1062, ed. Flammarion, 2010
51. Hichem Djaït, "La vie de Muhammad, La Prédication prophétique à La Mecque", p. 87-88
52. « DE PRÉMARE Alfred-Louis, Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui, Paris, Téraèdre, L'Islam en débats, 2004, 144 p. | Institut Européen en Sciences des Religions » (<http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/ressources-pedagogiques/comptes-rendus-ouvrages/premare-alfred-louis-aux-origines-du-coran-questions>), sur [www.iesr.ephe.sorbonne.fr](http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr) (consulté le 1<sup>er</sup> février 2020)
53. Dye G., "Le Corpus coranique : contexte et composition", dans *Le Coran des Historiens*, t.1, 2019, p. 790-799.
54. Prémare A.-L., *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, (« L'Islam en débats »), 2004.
55. (en) Samji K., *The Qur'an : a form-critical history*, Berlin, 2018.
56. Paul Balta, Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Islam & Coran : idées reçues sur l'Islam et le Coran*, Le Cavalier Bleu Editions, 11 février 2011, 273 p. (ISBN 978-2-84670-459-5, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=jb455ghpDN4C&pg=PT142&dq=genre+narratif+coran>))
57. Mehdi Azaiez, *Le contre-discours coranique*, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 19 mai 2015, 363 p. (ISBN 978-3-11-041910-8, lire en ligne (<https://books.google.com/books?hl=fr&lr=&id=aaAoCQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR7&dq=genres+coraniques&ots=8QUR4Qs3Lg&sig=eAdIY7F8awLtQDUQ07RJwchxGdQ#v=onepage&q=genre&f=false>))
58. Merad A., *L'exégèse coranique*, Paris, 1998, chap. IV "Analyse du discours coranique"
59. Boisliveau A.-S., *Le Coran par lui-même*, Leyde, 2014, p.XVI
60. Samji K., *The Qur'an : a form-critical history*, Berlin, 2018, "conclusion"
61. *Encyclopaedia of Islam*, Brill, 1986, article *al-Kur'an*.

62. de Prémare, Alfred-Louis. « Le Coran ou la fabrication de l'incrée », *Médium*, vol. 3, no. 2, 2005, p. 3-30.
63. Ian Hamel, « Oman : l'islam tranquille des ibadites », *Le Point*, 17 juillet 2016 (lire en ligne ([http://www.lepoint.fr/monde/oman-l-islam-tranquille-des-ibadites-17-07-2016-2055080\\_24.php](http://www.lepoint.fr/monde/oman-l-islam-tranquille-des-ibadites-17-07-2016-2055080_24.php)), consulté le 3 juin 2018)
64. Altan Gokalp, « Une minorité chiïte en Anatolie : les Alevî », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 35, n° 3, 1980, p. 748–763 (ISSN 0395-2649 (<https://www.worldcat.org/issn/0395-2649&lang=fr>), DOI 10.3406/ahess.1980.282666 (<https://dx.doi.org/10.3406/ahess.1980.282666>), lire en ligne ([https://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1980\\_num\\_35\\_3\\_282666#ahess\\_0395-2649\\_1980\\_num\\_35\\_3\\_T1\\_0749\\_0000](https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1980_num_35_3_282666#ahess_0395-2649_1980_num_35_3_T1_0749_0000)), consulté le 3 juin 2018)
65. « Encyclopédie Larousse en ligne - les Qadarites » (<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Qadarites/180528>), sur *Larousse.fr* (consulté le 28 juin 2020).
66. *Penser le Coran* - Auteur : Mahmoud Hussein - Grasset - (ISBN 978-2-246-74081-0) - Chapitre « le créé et l'incrée ».
67. *Encyclopaedia of Islam*, Brill, 1986, article *Kalâm*.
68. Louis Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Vrin - Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, p. 83-86.
69. Mantran Robert, « Les problèmes religieux », dans *L'expansion musulmane. VII<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Mantran Robert. Paris, Presses Universitaires de France, « Nouvelle Clio », 2001, p. 225-235.
70. LANGHADE, Jacques. *Chapitre III. Les sciences religieuses* In : *Du Coran à la philosophie : La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi* [en ligne]. Damas : Presses de l'Ifpo, 1994 (généré le 02 juin 2018). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/ifpo/5270>. (ISBN 9782351595008). DOI 10.4000/books.ifpo.5270 (<https://dx.doi.org/10.4000/books.ifpo.5270>).
71. J.R.T.M. Peters, « La théologie musulmane et l'étude du langage », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 2, n° 1, 1980, p. 9–19
72. Lory Pierre, « Mystique musulmane. Conférences de l'année 2013-2014 », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, n° 122, 1<sup>er</sup> septembre 2015 (ISSN 0183-7478 (<https://www.worldcat.org/issn/0183-7478&lang=fr>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/asr/1338>), consulté le 3 juin 2018)
73. Julie Scott Meisami, Paul Starkey. *Encyclopedia of Arabic literature*, volume 2. 1998, page 626
74. D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *Vocabulaire de l'Islam*, Que sais-je ?, 2002, p. 16.
75. *Encyclopaedia of Islam*, 1986, Brill, article « Umm al-Kitab ».
76. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran*, Le Cavalier Bleu, 2007, coll. « Idées reçues » (n° 142), 126 p. (ISBN 978-2-84670-171-6), p. 37.
77. *Encyclopaedia of the Quran*, vol 2, article *inimitability*, p. 526 et suiv.
78. MT Urvoy, « inimitabilité du Coran », *Dictionnaire du Coran* (Amir-Moezzi (ed.)), p. 419-420.
79. Claude Gilliot, *Langue et Coran selon Tabari : I. la précellence du Coran*, *Studia islamica*, No. 68 (1988), p. 79-106
80. Melhem Khokr, *Zandaqa et Zindiqs en islam au second siècle de l'Hégire*, Presses de l'Ifpo, coll. « Études arabes, médiévales et modernes », 10 mars 2014, 350 p. (ISBN 978-2-35159-497-1, lire en ligne (<http://books.openedition.org/ifpo/5366>)), p. 153–170
81. *Encyclopaedia of islam*, article *Idjaz*, p. 1018 et suiv.
82. Geneviève Gobillot, *Histoire et géographie sacrées dans le Coran, L'exemple de Sodome*, lire en particulier le paragraphe 8 mais aussi 143 en guise de conclusion, en ligne sur MIDEO (<https://mideo.revues.org/318#tocto1n6>)
83. Andrew Rippin, *Muslims - Their Religious Beliefs and Practice*, p. 40.
84. Viviane Liati, « Comment lire le Coran ? », *Le français aujourd'hui*, n° 155, 1<sup>er</sup> janvier 2010, p. 37–45 (ISSN 0184-7732 (<https://www.worldcat.org/issn/0184-7732&lang=fr>), lire en ligne (<http://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2006-4-p-37.htm>), consulté le 12 juin 2017)
85. Maxime Rodinson, *Mahomet*, Essais Seuil, 1994, p. 119
86. Dominique Sourdel, *Histoire des arabes*, vol. 9<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France - que sais-je ?, 2007, 127 p. (ISBN 978-2-13-056490-4, lire en ligne ([https://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=PUF\\_SOURD\\_2007\\_01\\_0049&DocId=150686&hits=4663+4659+](https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=PUF_SOURD_2007_01_0049&DocId=150686&hits=4663+4659+))), p. 49–69
87. Claude Gilliot, « Bulletin d'islamologie et d'études arabes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. Tome 87, n° 1, 2003, p. 151–203 (ISSN 0035-2209 (<https://www.worldcat.org/issn/0035-2209&lang=fr>), DOI 10.3917/rspt.871.0151 (<https://dx.doi.org/10.3917/rspt.871.0151>), lire en ligne (<https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2003-1-page-151.htm?1=1&DocId=387048&hits=3397+3392+>), consulté le 7 juin 2018)
88. Theodor Nöldeke, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, extrait de *Beitrag zur semitischen Sprachwissenschaft*, trad. par G.H. Bousquet, Paris, 1953.
89. Jacques Berque, *Le Coran : Essai de Traduction*, Albin Michel, 1995, p. 739-741
90. MICHEL LAGARDE, « ERREUR GRAMMATICALE ET CORRECTION IDEOLOGIQUE CHEZ FAḤR AL-DĪN AL-RĀZĪ », *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 8, 1990, p. 133–141 (lire en ligne (<https://www.jstor.org/stable/25802672>), consulté le 12 juin 2018)
91. Michel Cuypers, *La composition du Coran*, Éditions J. Gabalda et Cie, 2011, en ligne sur Academia.edu, p. 23-24 :[4] ([https://www.academia.edu/12139234/La\\_composition\\_du\\_Coran\\_-\\_%D9%86%D8%B8%D9%85\\_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86](https://www.academia.edu/12139234/La_composition_du_Coran_-_%D9%86%D8%B8%D9%85_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86))
92. Michel Cuypers, *Structures rhétoriques des sourates 92 à 98* en pdf dans le site de l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO) <http://www.ifao.egnet.net/anis/034/06/>
93. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran : idées reçues sur le Coran*, Le Cavalier Bleu Éditions, 1<sup>er</sup> juillet 2015, p. 49-50
94. *Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation : (Les Dictionnaires d'Universalis)*, Encyclopaedia Universalis, 27 octobre 2015 (ISBN 978-2-85229-121-8, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=IkiXBAAQBAJ&pg=PT447&dq=Usage+litrurgique+du+Coran>))
95. Marc Gaborieau, « Traductions, impressions et usages du Coran dans le sous-continent indien (1786-1975) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 218, n° 1, 2001, p. 97–111 (DOI 10.3406/rhr.2001.1019 (<https://dx.doi.org/10.3406/rhr.2001.1019>), lire en ligne ([http://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_2001\\_num\\_218\\_1\\_1019](http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2001_num_218_1_1019)), consulté le 11 juin 2017)
96. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran : idées reçues sur le Coran*, Le Cavalier Bleu Éditions, 1<sup>er</sup> juillet 2015, p. 49
97. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran : idées reçues sur le Coran*, Le Cavalier Bleu Éditions, 1<sup>er</sup> juillet 2015, p. 22
98. Constant Hamès, « L'usage talismanique du Coran », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 218, n° 1, 2001, p. 83–95 (DOI 10.3406/rhr.2001.1018 (<https://dx.doi.org/10.3406/rhr.2001.1018>), lire en ligne ([http://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_2001\\_num\\_218\\_1\\_1018](http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2001_num_218_1_1018)), consulté le 28 mai 2017)

99. Constant Hamès, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, vol. 48, n°s 189-190, 7 avril 2008, p. 81–99 (ISSN 0008-0055 (<https://www.worldcat.org/issn/0008-0055&lang=fr>), DOI 10.4000/etudesaficaines.9842 (<https://dx.doi.org/10.4000/etudesaficaines.9842>), lire en ligne (<https://etudesaficaines.revues.org/9842>), consulté le 28 mai 2017)
100. « Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman | Institut Européen en Sciences des Religions » (<http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/ressources-pedagogiques/comptes-rendus-ouvrages/coran-talismans-textes-pratiques-magiques-milieu>), sur [www.iesr.ephe.sorbonne.fr](http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr) (consulté le 28 mai 2017)
101. Constant Hamès, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, vol. 48, n°s 189-190, 7 avril 2008, p. 81–99 (ISSN 0008-0055 (<https://www.worldcat.org/issn/0008-0055&lang=fr>) et 1777-5353 (<https://www.worldcat.org/issn/1777-5353&lang=fr>), DOI 10.4000/etudesaficaines.9842 (<https://dx.doi.org/10.4000/etudesaficaines.9842>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/etudesaficaines/9842?lang=en>), consulté le 19 juin 2018)
102. Triaud, Jean-Louis, « Constant Hamès (Dir.), Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman. Paris, Karthala, coll. « Hommes et Sociétés », 2007, 416 p. », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 164, 30 décembre 2013 (ISSN 0335-5985 (<http://www.worldcat.org/issn/0335-5985&lang=fr>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/assr/25505>), consulté le 19 juin 2018)
103. Coran, ouvre-toi dans *Le Monde*, 1<sup>er</sup> décembre 2001, page 15.
104. Mohammed Chaouki Zine, *L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sīnā, Gazālī et Ibn Arabī et ses implications doctrinales*, *Arabica* 56 (2009) 543-595
105. M. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, article « exégèse sunnite et chiite ».
106. Michel Cuypers, La rhétorique sémitique dans le Coran, *StRBS* 27b (13.07.2016) <https://www.retoricabiblicaesemita.org/Pubblicazioni/StRBS/27b.Cuypers,%20La%20rhétorique%20sémitique%20dans%20le%20Coran.pdf>
107. Jacqueline Chabbi, *Le Coran décrypté*, Fayard, 2 avril 2008, 418 p. (ISBN 978-2-213-64208-6, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=ZWoeGd39BSQC&pg=PT169&dq=coran+anhistorique>))
108. M. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, article « exégèse contemporaine »
109. Bakary Sambe, « Liati Viviane, De l'usage du Coran, Edition Mille et une Nuits, 2004, 293 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°s 115-116, 31 décembre 2006, p. 335–338 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), lire en ligne (<https://remmm.revues.org/2946>), consulté le 12 juin 2017)
110. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, article « exégèse mystique ».
111. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, 2007, article « sept lectures », p. 812.
112. Michel Cuypers, Geneviève Gobillot ; *Idées reçues, le Coran*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris, août 2007, p. 24.
113. Yasin Dutton, "The Form of the Qur'an: Historical Contours dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 190, 2020
114. Andrew Rippin, "Academic Scholarship and the Qur'an" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", 2020, p. 190.
115. Mustafa Shah, "The Corpus of Qur'anic Readings (*qirā'āt*): History, Synthesis, and Authentication", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p; 196.
116. Mustafa Shah, "The Corpus of Qur'anic Readings (*qirā'āt*): History, Synthesis, and Authentication", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 207.
117. Ingrid Mattson, *The story of the Qur'an*, John Wiley & Sons, Inc. édition, p. 290
118. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, article « abrogation », p. 14 et suiv.
119. John Burton, "Abrogation", *Encyclopedia of the Quran*, vol. 1, 2001, Brill, p. 11 et suiv.
120. (en) Oliver Leaman, *The Qur'an : An Encyclopedia*, Taylor & Francis, 2006 (ISBN 978-0-415-32639-1, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=isDgl0-0lp4C&pg=PA5&dq=abrogated+verses>))
121. Mohamed Talbi, *Ma religion c'est la liberté*, éd. Nirvana, 2011, p. 69
122. Michel Cuypers, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, p. 309-310 et 324.
123. Geneviève Gobillot, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, p. 209 et 238
124. De Smet D., "Gens du Livre" dans *Dictionnaire du Coran*, 2007, Paris, p. 367.
125. François Déroche, « Cours : La voix et le calame. Les chemins de la canonisation du Coran », *Histoire du Coran. Texte et transmission*, 2015-2016 (lire en ligne ([https://www.college-de-france.fr/media/francois-deroche/UPL4806792168864000919\\_415\\_430\\_Deroche.pdf](https://www.college-de-france.fr/media/francois-deroche/UPL4806792168864000919_415_430_Deroche.pdf)) archive ([http://archive.wikiwix.com/cache/?url=https%3A%2F%2Fwww.college-de-france.fr%2Fmedia%2Ffrancois-deroche%2FUPL4806792168864000919\\_415\\_430\\_Deroche.pdf](http://archive.wikiwix.com/cache/?url=https%3A%2F%2Fwww.college-de-france.fr%2Fmedia%2Ffrancois-deroche%2FUPL4806792168864000919_415_430_Deroche.pdf)))
126. Dye, « Pourquoi et comment », p. 62 et suiv.
127. Anne-Sylvie Boislieu, « Comerro Viviane, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, Orient-Institut Beirut / Würzburg, Erlon Verlag, coll. *Beiruter Texte und Studien* (herausgegeben vom Orient-Institut Beirut), Band 134, 2012, 219 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 134, 17 décembre 2013 (ISSN 0997-1327 (<http://worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), lire en ligne (<https://remmm.revues.org/7954>) archive (<http://archive.wikiwix.com/cache/?url=https%3A%2F%2Fremmm.revues.org%2F7954>))
128. François Déroche, « Cours : La voix et le calame. Les chemins de la canonisation du Coran », *Histoire du Coran. Texte et transmission*, 2015-2016 (lire en ligne ([https://www.college-de-france.fr/media/francois-deroche/UPL4806792168864000919\\_415\\_430\\_Deroche.pdf](https://www.college-de-france.fr/media/francois-deroche/UPL4806792168864000919_415_430_Deroche.pdf)))
129. (en) Harald Motzki, « « The collection of the Qur'an. A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments » », *Der Islam*, 78, 2000, p. 1-34
130. Anne-Sylvie Boislieu, « Comerro Viviane, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, Orient-Institut Beirut / Würzburg, Erlon Verlag, coll. *Beiruter Texte und Studien* (herausgegeben vom Orient-Institut Beirut), Band 134, 2012, 219 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 134, 17 décembre 2013 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/remmm/7954>), consulté le 28 avril 2019)
131. « Rédaction du Coran » dans *Dictionnaire du Coran*, p. 735 et suiv.
132. Robert Mantran, "Chapitre premier - De l'Arabie anté-islamique à la mort de Mohammed" dans *L'expansion musulmane*, 2001, p. 62 à 95
133. Mathieu Tillier et Thierry Bianquis, « De Muhammad à l'assassinat de 'Alī », in Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tillier (dirs.), *Les débuts du monde musulman, VII<sup>e</sup> – X<sup>e</sup> siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, éd. P.U.F./Nouvelle Clio, 2012, p. 80.
134. Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Albin Michel, 2013 (1<sup>re</sup> éd. 1957), 704 p. (ISBN 978-2-226-22312-8, lire en ligne (<https://books.google.com/books?id=mjEw1TigZTUC>)), p. 75
135. Ralph Stehly, *Histoire de la formation du Coran*, Strasbourg, site personnel [5] (<http://stehly.cherchez-alice.fr/histoire1.htm>)



136. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 76.
137. Déroche, François. « Chapitre IV - La transmission du texte », François Déroche éd., *Le Coran*. Presses Universitaires de France, 2017, p. 69-90.
138. G. Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique : quelques réflexions sur l'histoire du Coran", in G. Dye, A. Van Rompaey & C. Brouwer (Eds.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, 2015, p. 69 et suiv.
139. Michel ORCEL, *L'invention de l'islam : Enquête historique sur les origines*, éd8, 3 mai 2012, 175 p. (ISBN 978-2-262-04052-9, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=RISfXyQKUasC&pg=PR7-IA2&dq=l%27invention+de+l%27islam+codex+ali>))
140. Muhammad Mustafa Al-A'zami (2003), *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, p. 197. Royaume-Uni Islamic Academy. (ISBN 978-1872531656). Extrait : « Al-Qurazi recounts seeing the Mushafs used by Ibn Mas'ud, Ubayy, and Zaid b. Thabit, and finding among them no differences. »
141. François Déroche « Chapitre IV - La transmission du texte », dans *Le Coran* (2017), pages 69 à 90
142. Déroche Fr. "Rédaction du Coran" dans *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. 737.
143. Dye, « Pourquoi et comment », p. 62 et suiv.
144. William Montgomery Watt, *The Cambridge History of Islam*, p. 32
145. Richard Bell (en), William Montgomery Watt, *Introduction to the Qur'ān*, p. 51.
146. François Déroche, « Cours : La voix et le calame. Les chemins de la canonisation du Coran », *Histoire du Coran. Texte et transmission*, 2015-2016.
147. Mustafa Shah, "The Corpus of Qur'anic Readings (qirā'āt): History, Synthesis, and Authentication" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 198, 2020
148. Martin Lings et Yasin Hamid Safadi, *The Qur'ān: Catalogue of an exhibition of Qur'ān manuscripts at the British Library, 3 April-15 August 1976*, 1976 (ISBN 0905035216), p. 12-13 et 17.
149. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 16 et suiv.
150. Claude Gilliot, « La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens », chapitre XXV, dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Matthieu Tillier. *Les Débuts du monde musulman VII<sup>e</sup> – X<sup>e</sup> siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, p. 373-406, 2012, Nouvelle Clio
151. Boisliveau, Anne-Sylvie, « Comerro Viviane, Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'U... », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Publications de l'Université de Provence, n° 134, 17 décembre 2013 (ISBN 978-2-85399-896-3, ISSN 0997-1327 (<http://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/remmm/7954>), consulté le 28 juin 2020).
152. François Déroche, « Histoire du Coran. Texte et transmission », *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, n° 115, 1<sup>er</sup> novembre 2016, p. 415–429 (ISSN 0069-5580 (<https://www.worldcat.org/issn/0069-5580&lang=fr>), DOI 10.4000/annuaire-cdf.12520 (<https://dx.doi.org/10.4000/annuaire-cdf.12520>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/12520>), consulté le 29 avril 2019)
153. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 16-19 et suiv.
154. Amir-Moezzi M. « Le Shi'isme et le Coran », *Le Coran des Historiens*, t.1, 2019, p. 919 et suiv.
155. Jan M.F. Van Reeth, « *Le Coran silencieux et le Coran parlant* : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *Revue de l'histoire des religions*, 3 | 2013, 385-402.
156. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 102
157. Michel Cuyppers et Geneviève Gobillot; *Idées reçues, le Coran*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris, août 2007, p. 23.
158. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 19-20, p. 86 et suiv.
159. Article en ligne dans le monde des religions ([http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/le-coran-silencieux-et-le-coran-parlant-30-11-2011-2045\\_110.php](http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/le-coran-silencieux-et-le-coran-parlant-30-11-2011-2045_110.php))
160. « *Le Coran silencieux et le Coran parlant* » ([http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/le-coran-silencieux-et-le-coran-parlant-30-11-2011-2045\\_110.php](http://www.lemondedesreligions.fr/savoir/le-coran-silencieux-et-le-coran-parlant-30-11-2011-2045_110.php)), sur [www.lemondedesreligions.fr](http://www.lemondedesreligions.fr) (consulté le 29 avril 2019)
161. Mohammad Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, "What is Shi'i Islam ?", 2018, p. 49
162. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 64
163. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 69
164. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 85, p. 103
165. M.A Amir Moezzi : *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 103-104.
166. M.A Amir Moezzi : *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 114.
167. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant, histoire de l'écriture à travers l'étude de quelques textes anciens*, dans : sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, 1523-1529 (sur Kindle).
168. Kohlberg Etan, Amir-Moezzi Mohammad Ali, Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī. Critical Edition with an Introduction and Notes.
169. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 19-27 et suiv.
170. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 54 et suiv.
171. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant, histoire de l'écriture à travers l'étude de quelques textes anciens*, dans : sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, 1182 (Kindle).
172. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant, histoire de l'écriture à travers l'étude de quelques textes anciens*, dans : sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, 1557 (sur Kindle).
173. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant, histoire de l'écriture à travers l'étude de quelques textes anciens*, dans : sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, 1562 (sur Kindle). Selon les textes étudiés : « Contrairement au Coran connu de tous, le Coran révélé à Muhammad mentionnait explicitement d'une part 'Alī et ses descendants, les présentant comme les vrais guides des musulmans [...] » (1565 sur Kindle).
174. Claude Gilliot, « La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens », chapitre XXV, dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Matthieu Tillier. *Les Débuts du monde musulman VII<sup>e</sup> – X<sup>e</sup> siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, p. 373-406
175. Alan Jones, *Islamic Culture*, 1998, Volume LXXII, No. 4, p. 95-103.

176. Adolf Grohmann, *Zum Papyrusprotokoll In Früharabischer Zeit*, Jahrbuch Der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 1960, Volume IX, p. 2-5 and Figure 1. The Plate is also reproduced in A. Grohmann, *I Arabische Chronologie. II Arabische Papyruskunde*, 1966, Handbuch Der Orientalistik, E. J. Brill: Leiden/Köln, Plate III:1.
177. A. Grohmann, *The Problem Of Dating Early Qur'ans*, *Der Islam*, 1958, p. 221.
178. *Pourquoi et comment se fait un texte canonique : quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, in G. Dye, A. Van Rompaey & C. Brouwer (Eds.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, 2015, p. 69 et suiv.
179. Kohlberg E., Amir-Moezzi M., *Revelation and Falsification*, Brill, 2009, p. 2 et suiv.
180. A. Borrut, « De l'Arabie à l'Empire », *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 250 et suiv.
181. G. Dye, "Questions autour de sa canonisation », *Le Coran des historiens*, 2019, p. 847 et suiv.
182. « Le Coran, enquête sur un livre sacré » (<http://www.lhistoire.fr/le-coran-enqu%C3%AAt-sur-un-livre-sacr%C3%A9>), sur [www.lhistoire.fr](http://www.lhistoire.fr) (consulté le 26 mai 2017)
183. Amir-Moezzi M. "Le shi'isme et le Coran", *Le Coran des Historiens*, t.1, 2019, p. 957.
184. de Prémare, Alfred-Louis. « Le Coran ou la fabrication de l'incréd », *Médium*, vol. 3, no. 2, 2005, p. 3-30.
185. Anne-Sylvie Boisliveau, « Comerro Viviane, Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān, Beyrouth, Orient-Institut Beirut / Würzburg, Erlon Verlag, coll. Beiruter Texte und Studien (herausgegeben vom Orient-Institut Beirut), Band 134, 2012, 219 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 134, 17 décembre 2013 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), lire en ligne (<https://remmm.revues.org/7954>), consulté le 26 mai 2017)
186. Dye G., "Le Corpus coranique : contexte et composition", *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 743 et suiv.
187. <https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.htm>
188. Anne-Sylvie Boisliveau, « Canonisation du Coran... par le Coran ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 16 juillet 2011, p. 153–168 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), DOI 10.4000/remmm.7141 (<https://dx.doi.org/10.4000/remmm.7141>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/remmm/7141>), consulté le 28 juin 2020)
189. [https://www.college-de-france.fr/media/francois-deroche/UPL4806792168864000919\\_415\\_430\\_Deroche.pdf](https://www.college-de-france.fr/media/francois-deroche/UPL4806792168864000919_415_430_Deroche.pdf)
190. Harald Motzki, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam* (2001), p. 1–34.
191. Ingrid Mattson, *The story of the Qur'an*, John Wiley & Sons, Inc. éditions, p. 98
192. Shoemaker S.J., « Les vies de Muhammad », *Le Coran des historiens* t.1, 2019, p. 206.
193. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 74.
194. A.L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, p. 48-49.
195. Amir-Moezzi M., « Le shi'isme et le Coran », *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 919 et suiv.
196. Donner F., *Narratives of Islamic origins*, Princeton, 1998.
197. « Le Coran des origines - Les origines du Coran » (<http://www.aibl.fr/seances-et-manifestations/colloques-et-journees-d-etudes-313/colloques-et-journees-d-etude-2011/article/le-coran-des-origines-les-origines>), sur [www.aibl.fr](http://www.aibl.fr), 9 juin 2011 (consulté le 8 juillet 2018)
198. Neal Robinson, "The Qur'an and Christianity" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", 2020, p. 156
199. Cl. Gilliot, "Origines et fixation du texte coranique", *Études* 2008/12, p. 643-652.
200. Amir-Moezzi M., *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007.
201. Serge Lafitte, *La Bible et le Coran* Presses de la Renaissance, Edi8, 2015, <https://books.google.fr/books?hl=fr&id=kCrRCgAAQBAJ&q=Mohyddin+Yahia#v=snippet&q=Mohyddin%20Yahia&f=false>.
202. M. Cuypers, G. Gobillot, *Le Coran: idées reçues sur le Coran*, Le cavalier bleu, 2007, Paris, p. 93.
203. M. Arkoun, « Pour une histoire reflexive de la pensee islamique », *Arabica*, vol. 51, n° 3, 2004, p. 318–359 (lire en ligne (<https://www.jstor.org/stable/25162224>), consulté le 2 novembre 2018)
204. Olivier Hanne. *Le Coran à l'épreuve de la critique historico-philologique. Ecueils de l'hypercritique, impasses de la littéralité*. dans Jean-Baptiste Amadiou, Jean-Marc Joubert, François Ploton-Nicollet. *L'hypercritique et le littéralisme dans la démarche historique*, 2012, France.
205. Amir-Moezzi M., *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. XIII.
206. Cl. Gilliot, « Le Coran a une histoire », *Notre histoire*, n° 195, p. 28.
207. Régis Blachère, Claude Gilliot, *Coran (al-Quran)*, *Encyclopædia Universalis* et Régis Blachère, *Le Coran*, PUF.
208. Michel Cuypers, *La composition rhétorique des sourates 81 à 84*, *Annales islamologiques* 37, 2003
209. Entretien avec Guillaume Dye dans *Marianne* (<https://www.marianne.net/il-y-coran-elements-convergence-entre-islam-christianisme-100238541.html>).
210. G. Dye, "Réflexions méthodologique sur la rhétorique coranique", *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, éd. Cerf, <https://books.google.fr/books?id=dgqCDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=fr>
211. Dye G., "Le corpus coranique : contexte et composition", *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 750 et suivant.
212. Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam, Fondements et doctrines*, p. 114, ed. Flammarion, 2010
213. Dye G., "Le corpus coranique : contexte et composition", *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 740 et suiv.
214. (en) Kees Versteegh, Mushira Eid, Alaa Elgibali, Manfred Woidich et Andrzej Zaborski, *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics : History of Arabic*, vol. 2, Brill Academic, 2006-2009 (ISBN 978-90-04-14973-1 et 90-04-14973-2), p. 264.
215. Djamel Eddine Kouloughli, *L'arabe (Que sais-je)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 128 p. (ISBN 978-2-13-055961-0), p. 44-45.
216. (en) Gerhard Bowering, *Encyclopedia of The Qur'an : Chronology and the Qur'an*, vol. 1, Jane Dammen Mc Auliffe ed. Brill Academic, 2001 (ISBN 90-04-11465-3), p. 316.
217. (en) Sidney H. GRIFFITH, *The Bible in Arabic : The scriptures of the people of de book in the language of islam*, Princeton University Press, 2013, 255 p. (ISBN 978-0-691-15082-6).
218. Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 171 p. (ISBN 2-13-052815-5), p. 26.
219. Langhade, Jacques. Chapitre I. La langue du coran et du Hadit In : *Du Coran à la philosophie : La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi* [en ligne]. Damas : Presses de l'Ifpo, 1994 (généré le 24 septembre 2018). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/ifpo/5268>. (ISBN 9782351595008). DOI : 10.4000/books.ifpo.5268.

220. (en) Muhammad al-Sharkawi, *History and Development of the Arabic Language : from pre-islamic times to the age of conquests*, Routledge, 2016, 245 p. (ISBN 978-1-138-82150-7 et 1-138-82150-0), p. 227.
221. (en) Hikmat KASHOUH, *The Arabic Versions of the Gospels : The Manuscripts and their Families*, Berlin, De Gruyter, 2011, 761 p. (ISBN 978-3-11-022858-8).
222. (en) Ifan SHAHID, *Byzantium and the Arabs : in the Fourth century 1984, in the Fifth century 1995, in the Sixth century vol.1 2002, vol.2 2010*, De Boccard.
223. CORRIENTE, Federico, "The Psalter Fragment from the Umayyad Mosque of Damascus: A Birth Certificate of Nabaṭī Arabic", in Monferrer-Sala, Jan Pedro (ed.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, 303–20, Piscataway: Gorgias Press, 2007.
224. (en) Ronny VOLLANDT, *Arabic Versions of the Pentateuch : A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*, Leiden, Brill, 2015, 329 p. (ISBN 978-90-04-28991-8).
225. (en) Nathan Gibson, Miriam L. Hjälms, Peter Tarras, Ronny Vollandt et Vevian Zaki, « Biblia Arabica: An Update on the State of Research », *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, 2018 (lire en ligne (<https://hcommons.org/deposits/item/hc:19681/>), consulté le 11 juin 2019).
226. (en) Ronny Vollandt, « The Status Quaestionis of Research on the Arabic Bible », *Semitic Linguistics and Manuscripts, Studia Semitica Upsaliensia* 30, 2018, p. 442-467 (lire en ligne (<https://biblia-arabica.com/news/a-status-quaestionis-of-research-in-the-arabic-bible/>), consulté le 20 juin 2019)
227. Pierre Larcher. Arabe préislamique, arabe coranique, arabe classique: un continuum?. Karl-Heinz Ohlig & Gerd-R. Puin. Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Verlag Hans Schiler, p. 248-265, 2005. <halshs-00132005>
228. Christian Robin, « Les plus anciens monuments de la langue arabe », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 61, n° 1, 1991, p. 113–125 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), DOI 10.3406/remmm.1991.1510 (<https://dx.doi.org/10.3406/remmm.1991.1510>), lire en ligne ([https://www.persee.fr/doc/remmm\\_0997-1327\\_1991\\_num\\_61\\_1\\_1510#remmm\\_0997-1327\\_1991\\_num\\_61\\_1\\_T1\\_0122\\_0000](https://www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1991_num_61_1_1510#remmm_0997-1327_1991_num_61_1_T1_0122_0000)), consulté le 28 septembre 2018)
229. Déroche, François. « Chapitre IV - La transmission du texte », *Le Coran*. Presses Universitaires de France, 2017, p. 69-90.
230. « Histoire du Coran entre antiquité tardive et établissement des orthodoxies islamiques » (<https://enseignements-2016.ehess.fr/2016/ue/1491/>), sur EHESS, 2016
231. Mehdi Azaiez (dir.), Sabrina Mervin (coll.), *Le Coran : nouvelles approches*, CNRS Éditions, Paris, 2013 : <https://books.google.fr/books?id=0-s9AgAAQBAJ&pg=PT1&lpg=PT1&dq=coran+%22profond+bouleversement%22+%22examinent+les+conditions+de+son+%C3%A9mergence+dans+un+contexte+qui+est+celui+de+l%27Antiquité%22+source=bl&ots=2S2aASREiX&sig=ACfU3U0T6H-ZzwQWW84fgQnZLiff4zRQ6g&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEWjMhY-QmsfgAhWPAGMBHeXGDiQQ6AEwBXoECAEQAQ#v=onepage&q=coran%20%22profond%20bouleversement%22%20%22examinent%20les%20conditions%20de%20son%20%C3%A9mergence%20dans%20un%20contexte%20qui%20est%20celui%20de%20l'Antiquité%22&f=false>
232. Amir-Moezzi M., Dye G., *Le Coran des historiens*, t. 1, 2019, p. 25.
233. Mathieu Terrier, *Le Coran, nouvelles approches*, sous la direction de Mehdi Azaiez, avec la collaboration de Sabrina Mervin, Paris, CNRS Éditions, 2013 dans *Revue de l'histoire des religions* 2016, 233, p. 431-434.
234. François Déroche, *La voix et le calame. Les chemins de la canonisation du Coran : Leçon inaugurale prononcée le jeudi 2 avril 2015*, Collège de France, 16 décembre 2016, 64 p. (ISBN 978-2-7226-0444-5, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=-a-9DQAAQBAJ&pg=PA5&dq=coran+antiquité%22+%22examinent+les+conditions+de+son+%C3%A9mergence+dans+un+contexte+qui+est+celui+de+l%27Antiquité%22+source=bl&ots=2S2aASREiX&sig=ACfU3U0T6H-ZzwQWW84fgQnZLiff4zRQ6g&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEWjMhY-QmsfgAhWPAGMBHeXGDiQQ6AEwBXoECAEQAQ#v=onepage&q=coran%20%22profond%20bouleversement%22%20%22examinent%20les%20conditions%20de%20son%20%C3%A9mergence%20dans%20un%20contexte%20qui%20est%20celui%20de%20l'Antiquité%22&f=false>))
235. Barbara Finster, « Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad », dans *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Leyde, Brill, 2010, p. 61-114
236. M. Amir-Moezzi, G. Dye, "Introduction générale", *Le Coran des historiens*, t. 1, 2019, p. 21-33.
237. Håmeen-Anttila J., "The Christian Context of the Qurʾān" dans *Routledge Handbook on Christian–Muslim Relations*, 2017.
238. Robert Hoyland, *Early Islam as a Late Antique Religion* dans *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, 2012.
239. Azaiez, M. (Ed.), Reynolds, G. (Ed.), Tesei, T. (Ed.), et al. (2016). *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar. A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*. Berlin, Boston: De Gruyter., partie *Research Statements- Cuypers*
240. Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, 2014, p. 389.
241. (de) Mehdi Azaiez, *Le contre-discours coranique*, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 19 mai 2015, 363 p. (ISBN 978-3-11-041916-0, lire en ligne ([https://books.google.fr/books?id=IX\\_yCQAAQBAJ&pg=PP30&dq=coran+antiquité%22+%22examinent+les+conditions+de+son+%C3%A9mergence+dans+un+contexte+qui+est+celui+de+l%27Antiquité%22+source=bl&ots=2S2aASREiX&sig=ACfU3U0T6H-ZzwQWW84fgQnZLiff4zRQ6g&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEWjMhY-QmsfgAhWPAGMBHeXGDiQQ6AEwBXoECAEQAQ#v=onepage&q=coran%20%22profond%20bouleversement%22%20%22examinent%20les%20conditions%20de%20son%20%C3%A9mergence%20dans%20un%20contexte%20qui%20est%20celui%20de%20l'Antiquité%22&f=false](https://books.google.fr/books?id=IX_yCQAAQBAJ&pg=PP30&dq=coran+antiquité%22+%22examinent+les+conditions+de+son+%C3%A9mergence+dans+un+contexte+qui+est+celui+de+l%27Antiquité%22+source=bl&ots=2S2aASREiX&sig=ACfU3U0T6H-ZzwQWW84fgQnZLiff4zRQ6g&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEWjMhY-QmsfgAhWPAGMBHeXGDiQQ6AEwBXoECAEQAQ#v=onepage&q=coran%20%22profond%20bouleversement%22%20%22examinent%20les%20conditions%20de%20son%20%C3%A9mergence%20dans%20un%20contexte%20qui%20est%20celui%20de%20l'Antiquité%22&f=false)))
242. « Une apocalypse coranique » (<http://www.peeters-leuven.be/boekoverz.asp?nr=10274>), sur [www.peeters-leuven.be](http://www.peeters-leuven.be) (consulté le 10 février 2019)
243. Azaiez, M. (Ed.), Reynolds, G. (Ed.), Tesei, T. (Ed.), et al. (2016). *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar. A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*. Berlin, Boston: De Gruyter., partie *Research Statements- Reynolds*.
244. C. Gilliot, "Étymologie et monoprophétisme: Réflexions sur les ḥanīfs du Coran entre mythe et histoire". *Islam at 250*, Brill, Boston, 2020.
245. H. Motzki, "Alternatives accounts of the Qur'an formation" dans *The Cambridge companion to the Qur'an*, 207, p. 59-78.
246. François Déroche, « La calligraphie dans le monde musulman », dans *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Springer Science & Business Media, 2007, p. 142
247. Eleonore Cellard, "Les manuscrits coraniques anciens", *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 665-701
248. Fr. Déroche, "Conclusions", *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, 2009, p. 161 et suiv.
249. Fr. Déroche, "Conclusion", *Quran of the umayyads*, Brill, 2014, p. 135 et suiv.
250. Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 16 juillet 2011, p. 31–56 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), DOI 10.4000/remmm.7054 (<https://dx.doi.org/10.4000/remmm.7054>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/remmm/7054>), consulté le 10 février 2019)
251. Claude Gilliot, « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le « lectionnaire arabe » dit Coran », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 155, n° 1, 2011, p. 455–472 (DOI 10.3406/crai.2011.93159 (<https://dx.doi.org/10.3406/crai.2011.93159>), lire en ligne ([https://www.persee.fr/doc/crai\\_0065-0536\\_2011\\_num\\_155\\_1\\_93159](https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_2011_num_155_1_93159)), consulté le 10 février 2019)

252. Gabriel Said Reynolds, «The Qur'anic Sarah as Prototype of Mary», dans *The Bible in Arab Christianity*, edited by David Thomas, Leyde, Brill, 2007, p. 193-206.
253. G. Dye, « Le Coran et son contexte : remarque sur un ouvrage récent », in *Oriens Christianus*, n° 95, 2011, p. 247-270.
254. M. Azaiez (Ed.), G.S. Reynolds (Ed.), T. Tesei (Ed.), et al. (2016). *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar. A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*. Berlin, Boston: De Gruyter., passage QS 18 Q 17:22–39
255. A. Neuwirth, "Le Coran – Un texte de l'Antiquité tardive", *Le Coran, Nouvelles approches*, Paris, CNRS Editions, 2013.
256. A. Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity : A Shared Heritage*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 47.
257. M. Debié, "Les apocalypses syriaques", *Le Coran des Historiens*, 2019, p. 541-586.
258. D. Stewart, "Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies", *Islam and its past : Jahiliyya, late antiquity, and the Qur'an*, Oxford University Press, 2017.
259. Dye G., "Le corpus coranique : contexte et composition", *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 735-846.
260. Christian Robin, « L'Arabie préislamique », dans *Le Coran des Historiens*, t. 1, Editions du Cerf, 2019, p.74 et suiv..
261. A. Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity : A Shared Heritage*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
262. (en) Ilkka Lindstedt, « Pre-Islamic Arabia and early Islam », dans *Routledge Handbook on Early Islam*, Routledge, 2017, p.159 et suiv..
263. Robin 2019, p. 137.
264. H. Munt, "The arabian context of the Quran", *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, p. 97 et suiv.
265. Hämeen-Anttila J., "The Christian Context of the Qur'ān" dans *Routledge Handbook on Christian–Muslim Relations*, 2017
266. Stewart, *Islam and its past : Jahiliyya, late antiquity, and the Qur'an*, Oxford University Press, 2017, p. 22.
267. Hämeen-Anttila J., "The Christian Context of the Quran", *Routledge Handbook on Christian–Muslim Relations*, Routledge, 2017.
268. Harry Munt, "The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text" *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 99.
269. Harry Munt, "The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 101
270. Ch. Robin, "L'Arabie préislamique", *Le Coran des historiens*, 2019, p. 53 et suiv.
271. Chr. Robin, « La péninsule arabique à la veille de la prédication muhammadienne », *Les débuts du monde musulman (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> SIÈCLE), de Muhammad aux dynasties autonomes*, PUF, 2012, p. 5-7.
272. Fr.Déroche, "Le contexte historique de la révélation coranique", dans *Le Coran*, reed. 2019, p. 7- 25.
273. S. Azarnouche, "Arabes et iraniens avant et au début de l'islam", *Le Coran des Historiens*, Paris, 2019, p. 155 et suiv.
274. G. Stroumsa, « Jewish Christianity and Islamic Origins », in *Islamic Culture, Islamic Contexts : Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, Leiden : Brill, 2015, 79.
275. St. J. Shoemaker, "Les vies de Muhammad", dans *Le Coran des Historiens*, t. 1, 2019, p. 185-188
276. Borrut A., "De l'Arabie à l'Empire - conquête et construction califale dans l'islam premier", dans *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 249-289.
277. G. Dye, M. Amir-Moezzi, « Introduction générale », *Le Coran des historiens*, Paris, 2029, p. 21 et suiv.
278. J. Van Reeth, « Les courants judéo-chrétiens et chrétiens orientaux de l'Antiquité tardive », , *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, p. 427 et suiv.
279. G. Dye, M. Amir-Moezzi, *Le Coran des Historiens*, Paris, 2019. Ces différentes influences font l'objet des différents articles de cet ouvrage.
280. M. F. al-Hamad, J. F. Healey, "Late Antique Near Eastern Context: Some Social and Religious Aspects", *Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 88-92.
281. Dye, « Le corpus coranique : contexte et composition », *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 770 et suiv.
282. Harry Munt, The Arabian Context of the Qur'an: History and the Text dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", 2020, p. 101
283. Marianna Klar, "Qur'anic Exempla and Late Antique Narratives" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 134-137, 2020
284. Christian Robin, « L'Arabie préislamique », dans *Le Coran des Historiens*, t. 1, Editions du Cerf, 2019, p. 74 et suiv.
285. M. Bar-Asher, « Le judaïsme et le Coran » , *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, p. 295 et suiv.
286. Le christianisme syriaque possédait un caractère judaïsant.
287. M. Debié, « Les apocalypses syriaques », , *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, p. 541 et suiv.
288. (en) Sidney H. GRIFFITH, *The Bible in Arabic : The scriptures of the « people of the book » in the language of islam*, Princeton University Press, 2013 (ISBN 9780691150826), p. 54-55.
289. R. Hoyland, "Epigraphy and the Linguistic Background to the Quran", *The Qur'ān in Its Historical Context*, 2007, p. 51-69.
290. M. Kropp, G. Dye, « Le christianisme éthiopien » , *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, p. 395 et suiv.
291. D. Powers, « Le Coran et son environnement légal », *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, p. 615 et suiv.
292. Guillaume Dye, *Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, p. 65-66
293. "Kohlberg Etan, Amir-Moezzi Mohammad Ali: Revelation and Falsification. The Kitāb al-qir'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī. Critical Edition with an Introduction and Notes", recensé par L. Daaif, BICAI 26 (2011)
294. Mehdi Azaiev et Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches : Nouvelles approches*, CNRS, 28 novembre 2013, 344 p. (ISBN 978-2-271-07950-3, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=0-s9AgAAQBAJ&pg=PT102&dq=wansborough+date+coran>))
295. Claude Gilliot, Origines et fixation du texte coranique, en ligne sur cairn (<https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.html>)
296. Cette approche défend une vision de la mise en place du Coran proche des traditions musulmanes, avec une évacuation du surnaturel.
297. Reynolds G. S., "Le problème de la chronologie du Coran" *Arabica* 58, 2011, p. 477-502.
298. G. Dye, *Coran des historiens*, t.1, Paris, 2019, « Le corpus coranique »,
299. Marijn van Putten, "The Grace of God" as evidence for a written Uthmanic archetype: the importance of shared orthographic idiosyncrasies", Leiden University, 2019
300. Émission du 28/03/2014. À écouter sur le site de France culture, à partir de 28 min 50 s [6] (<https://www.franceculture.fr/emissions/cultures-dislam/le-seminaire-coranique-4>).
301. François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, éd. Brill, 2009. p. 165.
302. F. Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, Leyde, 2009, p. 168.
303. François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Brill, Leiden, 2009. (ISBN 978-90-04-17272-2). p. 161 et suiv.

304. Michel Cuypers, Geneviève Gobillot, *Idées reçues, le Coran*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris, août 2007, p. 22
305. *Pourquoi et comment se fait un texte canonique : quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, in G. Dye, A. Van Rompaey & C. Brouwer (Eds.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, 2015, p. 69 et suiv.
306. M. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, p. 2.
307. Anne-Sylvie Boislieu, *De la canonisation du Coran par le Coran*, article du 27 février 2014, p. 10, paragraphe 47 et p. 9, paragraphe 44 consultable sur le site [iqbal.hypotheses.org/2091](http://iqbal.hypotheses.org/2091).
308. Daniel de Smet et Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Editions du Cerf, 23 septembre 2016, 475 p. (ISBN 978-2-204-11728-9, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=wgoZDQAAQBAJ&pg=PT237&dq=strates+coran>))
309. F. Déroche « Chapitre II - Structure et langue », *Le Coran*, Presses Universitaires de France, 2017, p. 26-45, paragraphe III.2 *vocabulaire et orthographe*
310. Étude de M. Lamsiah et Edouard-M. Gallez, publiée dans K.-H. Ohlig, M. Gross (Dir.), *Die Entstehung einer Weltreligion III*, Inârah-Sammelband 7, Schiler Verlag, Berlin-Tübingen, 2014. En ligne sur le site de Edouard-M. Gallez.
311. Dye, « Pourquoi et comment », p. 69 et suiv.
312. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, éd. Robert Laffont (2007) (ISBN 9-782221-099568). pages 735-739.
313. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran : idées reçues sur le Coran*, Le Cavalier Bleu Editions, 1<sup>er</sup> juillet 2015, 128 p. (ISBN 978-2-84670-667-4, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=dAwNCgAAQBAJ&pg=PT11&dq=cuypers+auteur+coran>)), p. 17
314. Jan M. F. Van Reeth, « Le Coran silencieux et le Coran parlant : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *Revue de l'histoire des religions*, n° 230, 1<sup>er</sup> septembre 2013, p. 385–402 (ISSN 0035-1423 (<https://www.worldcat.org/issn/0035-1423&lang=fr>), DOI 10.4000/rhr.8125 (<https://dx.doi.org/10.4000/rhr.8125>), lire en ligne (<http://rhr.revues.org/8125>), consulté le 19 mai 2017)
315. Amir-Moezzi, « Autour de l'histoire de la rédaction du Coran. Nouvelles remarques », *Islamochristiana* 36 (2010), Pontificio Istituto Di Studi Arabi e d'Islamistica [ PISA], Rome, p. 139-157.
316. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu, coll. « Idées reçues », août 2007 (ISBN 978-2-84670-171-6), p. 23.
317. Kohlberg E., Amir-Moezzi M., *Revelation and Falsification*, Brill, 2009, p. 2 et suiv.
318. François Déroche, « Rédaction du Coran », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, 2007, p. 738
319. A-L de Prémare, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, éd. Téraèdre, Paris, 2004, p. 71-72.
320. M. Orcel, *L'invention de l'islam. Enquête historique sur les origines*, Paris, 2012, Chapitre « 2 - Les énigmes du Coran. L'institution de la vulgate\* coranique », p. 41-70
321. François Déroche, chap. IV « La transmission du texte », dans *Le Coran*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2017, p. 69-90.
322. Claude Gilliot. Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin. Manfred Kropp. *First WOCMES (First World Congress of Middle Eastern Studies)*, septembre 2002, Mainz Mayence, Allemagne. Beyrouth, Orient-Institut der DMGWürzburg, Ergon Verlag, p. 33-137, 2007, Beiruter Texte und Studien, 100.
323. Claude Gilliot, « Origines et fixation du texte coranique », *Études*, vol. Tome 409, n° 12, 1<sup>er</sup> décembre 2008, p. 643–652 (ISSN 0014-1941 (<https://www.worldcat.org/issn/0014-1941&lang=fr>), lire en ligne (<https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-12-page-643.htm?1=1&DocId=279744&hits=4634+4610+4584+4560+4543+4516+4482+4374+4339+4297+4291+4250+4241+4221+4118+4075+3998+3957+3936+3852+3838+3809+3792+3775+3754+3727+3709+3677+3605+3551+3519+3483+3449+3423+3363+3338+3277+3269+3249+3216+3145+3098+3061+3042+2794+2658+2648+2640+2579+2472+2389+2369+2308+2270+2236+2220+2192+2189+2183+2130+2115+2066+2012+2007+1966+1947+1893+1789+1728+1585+1563+1550+1507+1481+1425+1341+1332+1327+1309+1293+1176+1169+1147+1072+1064+1019+1001+955+904+710+662+640+573+527+388+377+318+293+281+239+132+73+55+30+6+>), consulté le 7 juin 2018)
324. Entretien avec Silvia Naef par Sarah Sholl, « L'écriture du Coran a été un long cheminement », article paru dans *Le Courrier*, 10 août 2002 : [7] ([http://m.lecourrier.ch/lecoran\\_a\\_ete\\_un\\_long\\_cheminement](http://m.lecourrier.ch/lecoran_a_ete_un_long_cheminement)).
325. François Déroche, *La Transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam : le codex Parisino-Petropolitanus*, Brill, 2009 (ISBN 978-90-04-17272-2, lire en ligne ([https://books.google.fr/books?id=LrnyjA4pUC&printsec=frontcover&dq=La+transmission+écrite+du+Coran+dans+les+débuts+de+l'islam+:+le+codex+Parisino-Petropolitanus&hl=fr&sa=X&ei=W7EDU6\\_XA0ja0QXz1YHICw&ved=0C4Q6AEwAA](https://books.google.fr/books?id=LrnyjA4pUC&printsec=frontcover&dq=La+transmission+écrite+du+Coran+dans+les+débuts+de+l'islam+:+le+codex+Parisino-Petropolitanus&hl=fr&sa=X&ei=W7EDU6_XA0ja0QXz1YHICw&ved=0C4Q6AEwAA))), p. 115.
326. Djamel Eddine Kouloughli, « L'élaboration de l'arabe classique », *L'arabe*, n° 3783, 2007, p. 50–69 (ISSN 0768-0066 (<https://www.worldcat.org/issn/0768-0066&lang=fr>), lire en ligne (<https://www.cairn.info/l-arabe--9782130559610-p-50.htm>), consulté le 5 juin 2018)
327. François Déroche, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, p. 53.
328. François Déroche, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, emplacement 817 sur Kindle.
329. *Introduction à l'étude coranique* par le Centre d'études et de recherches sur l'islam (CERSI) [8] ([http://www.fleurislam.net/media/doc/coran/txt\\_hiscoran.html](http://www.fleurislam.net/media/doc/coran/txt_hiscoran.html)).
330. *Pourquoi et comment se fait un texte canonique : quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, in G. Dye, A. Van Rompaey & C. Brouwer (Eds.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 85
331. (en) Yasin Dutton, « The Form of the Qur'an : Historical Contours », *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 183.
332. Mustafa Shah, "The Corpus of Qur'anic Readings (qirā'āt): History, Synthesis, and Authentication" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", 2020, p. 200
333. Mustafa Shah, "The Corpus of Qur'anic Readings (qirā'āt): History, Synthesis, and Authentication" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", 2020, p. 205-206
334. Azaiez, M. (Ed.), Reynolds, G. (Ed.), Tesei, T. (Ed.), et al. (2016). *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar. À Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*. Berlin, Boston: De Gruyter, partie Research Statements.
335. Azaiez, M. (Ed.), Reynolds, G. (Ed.), Tesei, T. (Ed.), et al. (2016). *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar. À Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*. Berlin, Boston: De Gruyter. partie. QS 29 Q 30:1–7.
336. Michel Orcel, Mohammed Aït Laâim et Michel Orcel, « Sourates et fragments », *Poésie*, n°s 112-113, 2005, p. 167–182 (ISSN 0152-0032 (<https://www.worldcat.org/issn/0152-0032&lang=fr>), DOI 10.3917/poesi.112.0167 (<https://dx.doi.org/10.3917/poesi.112.0167>), lire en ligne (<https://www.cairn.info/revue-poesie-2005-2-page-167.htm?1=1&DocId=96829&hits=1288+1283+>), consulté le 6 juin 2018)



337. Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ānsprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000.
338. Neal Robinson, "The Qur'an and Christianity" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 154-156
339. Imbert Fr., "Le Coran des pierres", dans *Le Coran des historiens*, t.1, 2019, p. 707-729.
340. Frédéric Imbert, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, 2426 (sur Kindle).
341. Frédéric Imbert, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, 2330 (Kindle).
342. Frédéric Imbert, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, emplacement 2147 sur Kindle.
343. Frédéric Imbert, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, emplacement 2 409 sur Kindle.
344. À écouter sur France culture dans l'émission *Cultures d'islam* du 6 juin 2014 à partir de 47 min, en ligne (<http://www.franceculture.fr/playerecouter?play=4849284>).
345. Frédéric Imbert, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, emplacement 2380-2382 sur Kindle.
346. Frédéric Imbert, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, emplacement 2441 sur Kindle.
347. Frédéric Imbert, sous la direction de Mehdi Azaiez et la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013, emplacement 2438 sur Kindle.
348. François Déroche, "The Manuscript and Archaeological Traditions: Physical Evidence" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 175-176, 2020
349. Emilio G. Platti, « Déroche, François, La voix et le calame. Les chemins de la canonisation du Coran », MIDÉO [En ligne], 32 | 2017, mis en ligne le 23 avril 2017, consulté le 24 mai 2017. URL : <http://mideo.revues.org/1747>
350. Emilio G. Platti, Les plus vieux manuscrits du Coran, en ligne : <https://www.ideo-cairo.org/fr/2017/01/les-plus-vieux-manuscrits-du-coran/>
351. Jan M. F. Van Reeth, « Le Coran silencieux et le Coran parlant : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *Revue de l'histoire des religions*, n° 230, 1<sup>er</sup> septembre 2013, p. 385–402 (ISSN 0035-1423 (<https://www.worldcat.org/issn/0035-1423&lang=fr>), DOI 10.4000/rhr.8125 (<https://dx.doi.org/10.4000/rhr.8125>), lire en ligne (<http://rhr.revues.org/8125#bodyfn17>), consulté le 19 mai 2017)
352. Mustafa Shah, "The Corpus of Qur'anic Readings (qirā'āt): History, Synthesis, and Authentication" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 207, 2020
353. François Déroche, "The Manuscript and Archaeological Traditions: Physical Evidence" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 168, 2020
354. François Déroche, La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam : le codex Parisino-Petropolitanus, éd. Brill, 2009, p. 23 sur Google livres [9] ([https://books.google.fr/books?id=rLrngyA4pUC&printsec=frontcover&dq=La+transmission+écrite+du+Coran+dans+les+débuts+de+l'islam+:+le+codex+Parisino-Petropolitanus&hl=fr&sa=X&ei=W7EDU6\\_XAoja0QXz1YHICw&ved=0CC4Q6AEwAA](https://books.google.fr/books?id=rLrngyA4pUC&printsec=frontcover&dq=La+transmission+écrite+du+Coran+dans+les+débuts+de+l'islam+:+le+codex+Parisino-Petropolitanus&hl=fr&sa=X&ei=W7EDU6_XAoja0QXz1YHICw&ved=0CC4Q6AEwAA))
355. Mathieu Tillier, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden–Boston: Brill, 2009, p. 1 en ligne sur Academia.edu ([https://www.academia.edu/1845464/Review\\_of\\_Francois\\_Deroche\\_La\\_transmission\\_ecrite\\_du\\_Coran\\_dans\\_les\\_debuts\\_de\\_lislam\\_Le\\_codex\\_Parisino-petropolitanus\\_Brill\\_Leiden-Boston\\_2009\\_208\\_383\\_p](https://www.academia.edu/1845464/Review_of_Francois_Deroche_La_transmission_ecrite_du_Coran_dans_les_debuts_de_lislam_Le_codex_Parisino-petropolitanus_Brill_Leiden-Boston_2009_208_383_p)).
356. Alba Fedeli, « La transmission écrite du coran dans les débuts de l'islam. le codex parisino-petropolitanus », Bulletin d'études orientales [En ligne], Tome LIX | octobre 2010, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 15 février 2014. URL : <http://beo.revues.org/209>
357. Jan M. F. Van Reeth, « Le Coran silencieux et le Coran parlant : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam. Notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, n° 3, 1<sup>er</sup> septembre 2013, p. 385–402 (ISSN 0035-1423 (<https://www.worldcat.org/issn/0035-1423&lang=fr>), DOI 10.4000/rhr.8125 (<https://dx.doi.org/10.4000/rhr.8125>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/rhr/8125>), consulté le 17 mars 2020)
358. Mathieu Tillier, Review of François Déroche, La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus, Brill, Leiden-Boston, dans academia.edu [10] ([https://www.academia.edu/1845464/Review\\_of\\_Francois\\_Deroche\\_La\\_transmission\\_ecrite\\_du\\_Coran\\_dans\\_les\\_debuts\\_de\\_lislam\\_Le\\_codex\\_Parisino-petropolitanus\\_Brill\\_Leiden-Boston\\_2009\\_208\\_383\\_p](https://www.academia.edu/1845464/Review_of_Francois_Deroche_La_transmission_ecrite_du_Coran_dans_les_debuts_de_lislam_Le_codex_Parisino-petropolitanus_Brill_Leiden-Boston_2009_208_383_p))
359. Mathieu Tillier dans academia.edu, p. 110, en ligne [11] ([https://www.academia.edu/1845464/Review\\_of\\_Fran%CC%80ois\\_D%CC%80roche\\_La\\_transmission\\_%CC%80crite\\_du\\_Coran\\_dans\\_les\\_d%CC%80buts\\_de\\_lislam\\_Le\\_codex\\_Parisino-petropolitanus\\_Brill\\_Leiden-Boston\\_2009\\_208\\_383\\_p](https://www.academia.edu/1845464/Review_of_Fran%CC%80ois_D%CC%80roche_La_transmission_%CC%80crite_du_Coran_dans_les_d%CC%80buts_de_lislam_Le_codex_Parisino-petropolitanus_Brill_Leiden-Boston_2009_208_383_p))
360. G. Dye, *Pourquoi et comment se fait un texte canonique : quelques réflexions sur l'histoire du Coran* in G. Dye, A. Van Rompaey & C. Brouwer (Eds.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 67 et suiv.
361. « Le Coran d'Asmā' », *Les carnets de l'Ifpo*, 2011 (lire en ligne (<https://ifpo.hypotheses.org/2296>), consulté le 24 juillet 2018)
362. Arabe 328a, par Dutton (2001), p. 74-84, BnF, Paris.
363. François Déroche, *Le Livre manuscrit arabe, Préludes à une histoire*, 2004, p. 16-17 en ligne (<http://www.islamicmanuscripts.info/referencelbooks/Deroche-2004-Livre/Deroche-2004-Livre-000-045.pdf>) [PDF].
364. François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Brill, Leiden, 2009. (ISBN 978-90-04-17272-2). Disponible sur <https://books.google.be/books>. p. 161 et suiv.
365. F. Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, Leyde-Boston, 2014, p. 17-37
366. François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Brill, Leiden, 2009. (ISBN 978-90-04-17272-2). Disponible sur <https://books.google.be/books>. Respectivement p. 138 et 141, p. 141, p. 143 et 148, p. 148 et 149; 158-159,
367. Mathieu Tillier, *La Transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Leyde–Boston: Brill, 2009, p. 110 et 150 en ligne : en ligne sur Academia.edu ([https://www.academia.edu/1845464/Review\\_of\\_Francois\\_Deroche\\_La\\_transmission\\_ecrite\\_du\\_Coran\\_dans\\_les\\_debuts\\_de\\_lislam\\_Le\\_codex\\_Parisino-petropolitanus\\_Brill\\_Leiden-Boston\\_2009\\_208\\_383\\_p](https://www.academia.edu/1845464/Review_of_Francois_Deroche_La_transmission_ecrite_du_Coran_dans_les_debuts_de_lislam_Le_codex_Parisino-petropolitanus_Brill_Leiden-Boston_2009_208_383_p))
368. Mathieu Tillier, « La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus », *Journal of Qur'anic Studies*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2<sup>e</sup> série, vol. 13, 2011, p. 109-115 (ISSN 1465-3591 (<https://www.worldcat.org/issn/1465-3591&lang=fr>))
369. Mathieu Tillier. Recension de *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus* de François Déroche. *Journal of Qur'anic Studies*, 2011, 13 (2), p. 109-115.

370. François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Brill, Leiden, 2009. (ISBN 978-90-04-17272-2). Disponible sur <https://books.google.be/books>. Pour la datation, voir p. 156-157. Cependant, notons une datation postérieure des grattages, corrections et améliorations : III<sup>e</sup> siècle (p. 158). L'auteur, à propos du codex, affirme qu'une « perméabilité subsistait près d'un siècle après le règne de Utmân » (p. 149) et que « la question d'un archétype reste posée » (p. 150).
371. Mehdi Azaiez, *Le Coran Nouvelles approches*, CNRS édition, 2013 (ISBN 978-2-271-07918-3), p. 21-22.
372. Jan M. F. Van Reeth, « Le Coran silencieux et le Coran parlant : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *Revue de l'histoire des religions*, n° 230, 1<sup>er</sup> septembre 2013, p. 385–402 (ISSN 0035-1423 (<https://www.worldcat.org/issn/0035-1423&lang=fr>), DOI 10.4000/rhr.8125 (<https://dx.doi.org/10.4000/rhr.8125>), lire en ligne (<http://rhr.revues.org/8125#bodyftn20>), consulté le 19 mai 2017)
373. Alba Fedeli, *La transmission écrite du coran dans les débuts de l'islam. Le codex parisino-petropolitanus*, Leiden - Boston, Brill (*Texts and Studies on the Qur'ân*, 5), 2009, IX - 208 -383p. (ISBN 978 90 04 17272 2), recension dans *Bulletin d'études orientales*, Numéro Tome LIX (octobre 2010). Document accessible en ligne sur <http://beo.revues.org/209>
374. Recension d'Alba Fedeli dans *Bulletin d'études orientales*, Numéro Tome LIX (octobre 2010), p. 149 (§1 et 26).
375. M. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, article *exégèse sunnite et chiite*.
376. (en) « FAQs » (<https://www.birmingham.ac.uk/facilities/cadbury/birmingham-quran-mingana-collection/birmingham-quran/faqs.aspx>), sur *University of Birmingham* (consulté le 7 novembre 2020).
377. (en) « Research and conservation » (<https://www.birmingham.ac.uk/facilities/cadbury/birmingham-quran-mingana-collection/birmingham-quran/research-and-conservation.aspx>), *University of Birmingham*, 2018 (consulté le 6 septembre 2018)
378. Des fragments très anciens du Coran découverts à l'université de Birmingham (<http://www.lefigaro.fr/international/2015/07/22/01003-2015-0722ARTFIG00367-de-fragments-tres-anciens-du-coran-decouverts-a-l-universite-de-birmingham.php>), *Le Figaro*, 22 juillet 2015.
379. (en) « FAQs - University of Birmingham » (<https://www.birmingham.ac.uk/facilities/cadbury/birmingham-quran-mingana-collection/birmingham-quran/faqs.aspx>), sur *www.birmingham.ac.uk* (consulté le 2 février 2019)
380. (en) « Birmingham Qur'an manuscript dated among the oldest in the world » (<https://www.birmingham.ac.uk/news/latest/2015/07/quran-manuscript-22-07-15.aspx>), *University of Birmingham*, 2015 (consulté le 8 septembre 2018)
381. Dutton, Y. (2017). Two 'Hijāzī' Fragments of the Qur'an and Their Variants, or: When Did the Shawādhdh Become Shādhdh?, *Journal of Islamic Manuscripts*, 8(1), 1-56
382. E. Rezvan, *The Mingana folios in their historical context (notes in the margins of newspaper publications)*, *Manuscripta Orientalia*, 21, 2, 2015, p. 32-38.
383. François Déroche, « Histoire du Coran. Texte et transmission », *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, n° 116, 15 juin 2018, p. 281–292 (ISSN 0069-5580 (<https://www.worldcat.org/issn/0069-5580&lang=fr>), DOI 10.4000/annuaire-cdf.12889 (<https://dx.doi.org/10.4000/annuaire-cdf.12889>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/12889>), consulté le 2 février 2019)
384. « Research and conservation - University of Birmingham » (<https://www.birmingham.ac.uk/facilities/cadbury/birmingham-quran-mingana-collection/birmingham-quran/research-and-conservation.aspx>), sur *www.birmingham.ac.uk* (consulté le 2 février 2019)
385. Dye G., "Questions autour de sa canonisation", *Le Coran des Historiens*, t.1, 2019, p. 865
386. Tatiana Pignon, *L'islam en formation le règne du calife 'Uthmân (644-656)* (<http://www.lesclesdumoyenorient.com/L-islam-en-formation-le-regne-du-1126.html>), 22 octobre 2012, sur [lesclesdumoyenorient.com](http://www.lesclesdumoyenorient.com)
387. Guillaume Dye, *Pourquoi et comment se fait un texte canonique ?* En ligne page 66, note 34 ([https://dipot.ulb.ac.be/dspace/bitstream/2013/208040/3/HERESIES\\_DYE.pdf](https://dipot.ulb.ac.be/dspace/bitstream/2013/208040/3/HERESIES_DYE.pdf))
388. Alba Fedeli sur le site de [islamicmanuscripts.info](http://www.islamicmanuscripts.info), p. 121 en ligne [12] (<http://www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Kerr-2010-Milo-Writings/Kerr-2010-Milo-Writings-117-142-Fedeli.pdf>) [PDF].
389. « Certainement le plus ancien exemplaire du Coran dévoilé en Allemagne » (<https://www.actualite.com/education-international/certainement-le-plus-ancien-exemplaire-du-coran-devoile-en-allemande-53940.htm>), sur *Actualite.com* (consulté le 28 juin 2020).
390. [PDF] <http://www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Kerr-2010-Milo-Writings/Kerr-2010-Milo-Writings-117-142-Fedeli.pdf>.
391. <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/tubingen.html>.
392. *Manuscrits de Sana'a*
393. « The BBC-Birmingham "Qur'an" Facts Fiasco » (<https://rjosephhoffmann.wordpress.com/2015/07/23/the-bbc-birmingham-quran-facts-fiasco/>) (consulté le 16 octobre 2015).
394. Asma Hilali, « Le palimpseste de Şan'ā' et la canonisation du Coran : nouveaux éléments », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 21, n° 1, 2010, p. 443–448 (DOI 10.3406/ccgg.2010.1742 (<https://dx.doi.org/10.3406/ccgg.2010.1742>), lire en ligne ([https://www.persee.fr/doc/ccgg\\_1016-9008\\_2010\\_num\\_21\\_1\\_1742](https://www.persee.fr/doc/ccgg_1016-9008_2010_num_21_1_1742)), consulté le 21 mai 2020)
395. [PDF] [http://www.mondedelabible.com/wp-content/uploads/2014/05/Hilali\\_Sanaa.pdf](http://www.mondedelabible.com/wp-content/uploads/2014/05/Hilali_Sanaa.pdf).
396. [13] (<http://27973hd45102.ikexpress.com/Idées-religion/Ce-que-disent-les-manuscrits-de-Sana.html>).
397. Pascal Lemmel, « Michel Orcel: L'invention de l'islam. », *Les cahiers de l'Islam*, 2015 (lire en ligne ([http://www.lescahiersdelislam.fr/Michel-Orcel-L-invention-de-l-islam\\_a866.html](http://www.lescahiersdelislam.fr/Michel-Orcel-L-invention-de-l-islam_a866.html)), consulté le 23 juillet 2018)
398. Éléonore Cellard, "Hilali Asma: The Sanaa Palimpsest. The transmission of the Qur'an in the first centuries AH", recension, *BCAI* 32, p. 106-107.
399. François Déroche, *Le Coran, une histoire plurielle*, 2019, 304 p. (ISBN 978-2-02-141253-6, lire en ligne ([https://books.google.fr/books?id=9\\_OFDwAAQBAJ&q=hilali](https://books.google.fr/books?id=9_OFDwAAQBAJ&q=hilali))).
400. Eleonore Cellard, « Recension par Éléonore Cellard - Hilali Asma: The Sanaa Palimpsest. The transmission of the Qur'an in the first centuries AH. », *Bulletin critique des Annales islamologiques*, 2018 (lire en ligne (<http://www.ifao.egnet.net/bcai/32/36/>))
401. François Déroche, "The Manuscript and Archaeological Traditions: Physical Evidence", *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 173.
402. Mustafa Shah, "The Corpus of Qur'anic Readings (qirā'āt): History, Synthesis, and Authentication dans *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 207
403. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 69
404. (en) Alain F George, « Le palimpseste Lewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran », *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 2011, p. 405 (lire en ligne ([https://www.academia.edu/2605747/Le\\_palimpseste\\_Lewis-Mingana\\_de\\_Cambridge\\_t%C3%A9moin\\_ancien\\_de\\_lhistoire\\_du\\_Coran](https://www.academia.edu/2605747/Le_palimpseste_Lewis-Mingana_de_Cambridge_t%C3%A9moin_ancien_de_lhistoire_du_Coran)), consulté le 25 juillet 2018)
405. Guillaume Dye, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », *Hérésies, une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 55-104.
406. F. Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, Leyde-Boston, 2014, p. 13-14
407. Gabriel Sayd Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, Routledge Studies in the Qur'an, 2010

408. Emran El Badawe, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*, Routledge Studies in the Qur'an, 2013
409. Pisani Emmanuel, « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2009/1 (n° 253), p. 29-50. DOI : 10.3917/retrm.253.0029. URL : <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2009-1-page-29.htm>
410. Walid A. Saleh et Kevin Casey, *An Islamic Diatessaron: Al-Biqā'īs Harmony of the Four Gospels*, in *Translating the Bible into Arabic: historical, text-critical and literary aspects*, Edited by Sara Binay, Stefan Leder.
411. Walid Saleh, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'īs Bible Treatise*, Review by: Islam Dayeh, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 10, No. 2 (2008), p. 101-106.  
URL : [https://www.academia.edu/6774820/In\\_Defense\\_of\\_the\\_Bible\\_A\\_Critical\\_Edition\\_and\\_an\\_Introduction\\_to\\_al-Biqais\\_Bible\\_Treatise](https://www.academia.edu/6774820/In_Defense_of_the_Bible_A_Critical_Edition_and_an_Introduction_to_al-Biqais_Bible_Treatise)
412. Mustafa Shah, "Vocabulary of the Qur'an: Meaning in Context" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 308-310, 2020
413. Christian Robin, « Les plus anciens monuments de la langue arabe », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 61, n° 1, 1991, p. 113–125 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), DOI 10.3406/remmm.1991.1510 (<https://dx.doi.org/10.3406/remmm.1991.1510>), lire en ligne ([https://www.persee.fr/doc/remmm\\_0997-1327\\_1991\\_num\\_61\\_1\\_1510](https://www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1991_num_61_1_1510)), consulté le 10 octobre 2018)
414. Christian Robin, « Les langues de la péninsule Arabique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 61, n° 1, 1991, p. 89–111 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>), DOI 10.3406/remmm.1991.1509 (<https://dx.doi.org/10.3406/remmm.1991.1509>), lire en ligne ([https://www.persee.fr/doc/remmm\\_0997-1327\\_1991\\_num\\_61\\_1\\_1509](https://www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1991_num_61_1_1509)), consulté le 10 octobre 2018)
415. Pierre Larcher, *Arabe préislamique, arabe coranique, arabe classique : un continuum ?*, dans Karl-Heinz Ohlig & Gerd-Rüdiger Puin (Hrsg) *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, p. 248-265. Berlin : Verlag Hans Schiler, 2005.
416. Pierre Larcher, « Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? Réflexions d'un linguiste », *Cahiers de linguistique de l'INALCO* n° 5, 2008, p. 27-47.  
Version auteur : [https://www.academia.edu/12469193/Qu\\_est-ce\\_que\\_l\\_arabe\\_du\\_Coran\\_R%C3%A9flexions\\_d\\_un\\_linguiste\\_Cahiers\\_de\\_linguistique\\_de\\_l\\_INALCO\\_n\\_5\\_2003-2005\\_ann%C3%A9es\\_de\\_tomaison\\_Linguistique\\_arabe\\_%C3%A9d.\\_Georgine\\_Ayoub\\_et\\_J%C3%A9r%C3%B4me\\_Lentin\\_p\\_27-47\\_2008\\_What\\_is\\_the\\_Arabic\\_of\\_the\\_Qur\\_%C4%81n\\_A\\_linguists\\_thought\\_version\\_auteur%3CgroupNote%3E](https://www.academia.edu/12469193/Qu_est-ce_que_l_arabe_du_Coran_R%C3%A9flexions_d_un_linguiste_Cahiers_de_linguistique_de_l_INALCO_n_5_2003-2005_ann%C3%A9es_de_tomaison_Linguistique_arabe_%C3%A9d._Georgine_Ayoub_et_J%C3%A9r%C3%B4me_Lentin_p_27-47_2008_What_is_the_Arabic_of_the_Qur_%C4%81n_A_linguists_thought_version_auteur%3CgroupNote%3E)
417. Hichem Djaït, "La vie de Muhammad, La prédication prophétique à la Mecque, ed. Fayard, p. 88
418. Kouloughli, Djamel Eddine. « L'élaboration de l'arabe classique », *L'arabe*. Presses Universitaires de France, 2007, p. 50-69.
419. Pierre Larcher, *La langue du Coran: quelle influence sur la grammaire arabe?* dans *Mélanges offerts à Madiha Doss, La linguistique comme engagement*
420. Jacques Langhade, « Chapitre I. La langue du coran et du Ḥadīṭ », dans *Du Coran à la philosophie : La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Presses de l'Ifpo, coll. « Études arabes, médiévales et modernes », 10 mars 2014 (ISBN 9782351595008, lire en ligne (<http://books.openedition.org/ifpo/5268>)), p. 17–82
421. D'après (en) Mehdi Azaiez, Gabriel Said Reynolds, Tommaso Tesei, Hamza M. Zafer, *The Qur'an Seminar Commentary*, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2016, p. 16.
422. Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque\* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 16 juillet 2011, p. 31–56 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>) et 2105-2271 (<https://www.worldcat.org/issn/2105-2271&lang=fr>), DOI 10.4000/remmm.7054 (<https://dx.doi.org/10.4000/remmm.7054>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/remmm/7054>), consulté le 19 juillet 2018)
423. Gilbert Grandguillaume, "Les cultures oubliées du Coran", *Diogenes* 226, 2009, p.58-71.
424. Manuel Sartori. Ahmad Al-Jallad (éd.), *Arabic in Context: Celebrating 400 Years of Arabic at Leiden University*, Leiden, Brill (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 89) 2017, xix, 507 p. (ISBN 9789004343047). 2021. fffal-03245184f
425. Ahmad Al-Jallad, "The Linguistic Landscape of pre-Islamic Arabia: Context for the Qur'an", *the Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 2020, p. 119 et suiv.
426. G. Dye, "Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'anic Arabic", *Arabic in Context*, Brill, p.337–371.
427. Kevin van Bladel, "The Alexander Legend in the Qur'an 18:83-102", *The Qur'an in Its Historical Context*, p.175-203.
428. Guillaume Dye, « Construire la communauté des croyants. Identité et transmission aux débuts de l'islam », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, n° 128, 1<sup>er</sup> octobre 2021, p. 399–402 (ISSN 0183-7478 (<https://www.worldcat.org/issn/0183-7478&lang=fr>), DOI 10.4000/asr.3855 (<https://dx.doi.org/10.4000/asr.3855>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/asr/3855>), consulté le 29 septembre 2021)
429. Catherine Pennacchio, *Les emprunts lexicaux dans le Coran*, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, p. 31, 22, 2011, mis en ligne le 01 avril 2012, Consulté le 26 mai 2017. URL : <http://bcrfj.revues.org/6620>
430. M.A Amir Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 72
431. Mustafa Shah, "Vocabulary of the Qur'an: Meaning in Context" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 308-310, 2020
432. Catherine Pennacchio, « Les emprunts lexicaux dans le Coran. Les problèmes de la liste d'Arthur Jeffery », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, n° 22, 31 décembre 2011 (ISSN 2075-5287 (<https://www.worldcat.org/issn/2075-5287&lang=fr>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/bcrfj/6620>), consulté le 28 juin 2020)
433. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Koran*, 1938, Oriental Institut Baroda, p. 23
434. Tor Andrae, *Der Ursprung der Islams und das Christentum*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1926.
435. Alphonse Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Kur'an*, BJRL 2, 1927, 80.
436. « Sur le Coran primitif - Éléments pour la reconstruction des hymnes préislamiques chrétiens dans le Coran » ([http://www.christoph-hege.r.de/Claude%20Gilliot%20L'origine%20syro-aram%C3%A9enne%20du%20Coran%20Nouvelle%20Observateur%20avril\\_mai%202004.htm](http://www.christoph-hege.r.de/Claude%20Gilliot%20L'origine%20syro-aram%C3%A9enne%20du%20Coran%20Nouvelle%20Observateur%20avril_mai%202004.htm)), cité par Claude Gilliot « L'origine syro-araméenne du Coran », paru dans *Le Nouvel Observateur* hors-série avec France Culture, avril/mai 2004.
437. (en) *Journal of Syriac Studies*. (<http://syrcm.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1PRPhenixHorn.html>)
438. Claude Gilliot, *Méthodes et débats : Langue et Coran : Une lecture syro-araméenne du Coran*, Arabica, tome L, 3, Leyde, p. 387 et suivantes.
439. Leirvik 2010, p. 33–34
440. Geneviève Gobillot, *L'abrogation (nâsihk et mansûhk) dans le Coran à la lumière d'une lecture interculturelle et intertextuelle*.
441. Michel Cuyppers, *La sourate 81, « L'obscurcissement »*, et le chapitre 10 du Testament de Moïse

442. « La règle du Coran ? La rhétorique sémitique », *Fondazione Internazionale Oasis*, 2009 (lire en ligne (<https://www.oasiscenter.eu/fr/la-regle-du-coran-la-rhetorique-semitique>), consulté le 9 juillet 2018)
443. Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 129 | juillet 2011, mis en ligne le 05 janvier 2012, consulté le 18 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7054>
444. Marianna Klar, "Qur'anic Exempla and Late Antique Narratives" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", 2020, p. 134-137
445. The Qur'an in its historical context, ed. Routledge, 2008, p. 17
446. Dye G., "Sourate 97", *Le Coran des Historiens*, Paris, 2019, p. 2121 et suiv.
447. *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar, A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*, Ed. by Azaiez, Mehdi / Reynolds, Gabriel Said / Tesei, Tommaso / Zafer, Hamza M., p. 427.
448. Guillaume Dye, *La nuit du Destin et la nuit de la Nativité*, dans Guillaume Dye et Fabien Nobilio, *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, p. 107-169.
449. *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar, A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*, Ed. by Azaiez, Mehdi / Reynolds, Gabriel Said / Tesei, Tommaso / Zafer, Hamza M., p. 426.
450. Luxenberg Chr., *Weihnachten im Koran*. dans *Streit um den Koran, Die Luxenberg Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Berlin, 2004, p. 35-41.
451. Mohammad-Ali Amir-Moezzi, « « La Nuit du Qadr » (Coran, sourate 97) dans le Shi'isme ancien », *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, 1<sup>er</sup> mars 2016, p. 181–204
452. *The Qur'an Seminar Commentary / Le Qur'an Seminar, A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages / Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques*, Ed. by Azaiez, Mehdi / Reynolds, Gabriel Said / Tesei, Tommaso / Zafer, Hamza M..
453. « Aux origines du Coran - Comment est né le texte sacré de l'islam - Herodote.net » ([https://www.herodote.net/Aux\\_origines\\_du\\_Coran-synthese-1739.php](https://www.herodote.net/Aux_origines_du_Coran-synthese-1739.php)), sur [www.herodote.net](http://www.herodote.net) (consulté le 9 juillet 2018)
454. Geneviève Gobillot, *Bible et Coran* dans <http://www.mondedelabible.com> du 07/2014.
455. Geneviève Gobillot, *Histoire et géographie sacrées dans le Coran, L'exemple de Sodome* en ligne [14] (<https://journals.openedition.org/mideo/318>)
456. Gobillot Geneviève, « Le Coran, guide de lecture de la Bible et des textes apocryphes », *Pardès*, 2011/2 (N° 50), p. 131-154. DOI : 10.3917/parde.050.0131. URL : <https://www.cairn.info/revue-pardes-2011-2-page-131.htm>
457. Reuven Firestone, "The Qur'an and Judaism" dans "The Oxford Handbook of Qur'anic Studies", p. 141
458. Guillaume Dye, *La nuit du Destin et la nuit de la Nativité*, dans Guillaume Dye et Fabien Nobilio, *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, p. 107-169
459. Holger Michael Zellentin, *The Qur'an's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Mohr Siebeck, 2013.
460. (en) Holger Zellentin, « Trialogical Anthropology: The Qur'an on Adam and Iblis in View of Rabbinic and Christian Discourse », *Rüdiger Braun and Hüseyin Çiçek (eds.), The Quest for Humanity – Contemporary Approaches to Human Dignity in the Context of the Qur'anic Anthropology* (Cambridge Scholars Press, 2017), 2017, p. 54-125 (lire en ligne ([https://www.academia.edu/34810624/Triological\\_Anthropology\\_The\\_Qur%CA%BE%C4%81n\\_on\\_Adam\\_and\\_Iblis\\_in\\_View\\_of\\_Rabbinic\\_and\\_Christian\\_Discourse\\_in\\_R%C3%BCdiger\\_Braun\\_and\\_H%C3%BCseyin\\_%C3%87%C3%A7ek\\_eds.\\_The\\_Quest\\_for\\_Humanity\\_Contemporary\\_Approaches\\_to\\_Human\\_Dignity\\_in\\_the\\_Context\\_of\\_the\\_Qur%CA%BE%C4%81nic\\_Anthropology\\_Cambridge\\_Scholars\\_Press\\_2017\\_54-125](https://www.academia.edu/34810624/Triological_Anthropology_The_Qur%CA%BE%C4%81n_on_Adam_and_Iblis_in_View_of_Rabbinic_and_Christian_Discourse_in_R%C3%BCdiger_Braun_and_H%C3%BCseyin_%C3%87%C3%A7ek_eds._The_Quest_for_Humanity_Contemporary_Approaches_to_Human_Dignity_in_the_Context_of_the_Qur%CA%BE%C4%81nic_Anthropology_Cambridge_Scholars_Press_2017_54-125))))
461. (en) Holger Zellentin, « Aḥbār and Ruḥbān: Religious Leaders in the Qur'an in Dialogue with Christian and Jewish Literature », *Qur'anic Studies Today*, edited by A. Neuirth and M. Sells (Routledge Studies in the Qur'an; New York: Routledge, 2016, p. 258-89 (lire en ligne ([https://www.academia.edu/34810735/A%E1%B8%A5b%C4%81r\\_and\\_Ruḥb%C4%81n\\_Religious\\_Leaders\\_in\\_the\\_Qur%C4%BE%C4%81n\\_in\\_Dialogue\\_with\\_Christian\\_and\\_Jewish\\_Literature\\_in\\_Qur%CA%BE%C4%81nic\\_Studies\\_Today\\_edited\\_by\\_A.Neuirth\\_and\\_M.Sells\\_Routledge\\_Studies\\_in\\_the\\_Qur%CA%BE%C4%81n\\_New\\_York\\_Routledge\\_2016\\_258-89](https://www.academia.edu/34810735/A%E1%B8%A5b%C4%81r_and_Ruḥb%C4%81n_Religious_Leaders_in_the_Qur%C4%BE%C4%81n_in_Dialogue_with_Christian_and_Jewish_Literature_in_Qur%CA%BE%C4%81nic_Studies_Today_edited_by_A.Neuirth_and_M.Sells_Routledge_Studies_in_the_Qur%CA%BE%C4%81n_New_York_Routledge_2016_258-89)))
462. Claude Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque\* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 129, 16 juillet 2011, p. 31–56 (ISSN 0997-1327 (<https://www.worldcat.org/issn/0997-1327&lang=fr>) et 2105-2271 (<https://www.worldcat.org/issn/2105-2271&lang=fr>), DOI 10.4000/remmm.7054 (<https://dx.doi.org/10.4000/remmm.7054>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/remmm/7054#quotation>), consulté le 18 juillet 2018)
463. Résumé de la conférence de Laïla Nehmé sur les origines de l'écriture arabe du 14 janvier 2014 (<http://www.consulfrance-djeddah.org/Mardi-14-decembre-conference-de>).
464. « Écriture arabe : une table ronde sur ses origines à l'IMA » (<http://www.mondedelabible.com/écriture-arabe-ima/#comment-1095>), sur *Le Monde de la Bible*, 10 mai 2016 (consulté le 28 juin 2020).
465. « Origines de l'écriture arabe » ([http://expositions.bnf.fr/livrarab/arret\\_sur/ecritures/origines.htm](http://expositions.bnf.fr/livrarab/arret_sur/ecritures/origines.htm)), sur *expositions.bnf.fr* (consulté le 22 juillet 2018)
466. Déroche, François. « Chapitre premier - Le contexte historique de la révélation coranique », *Le Coran*. Presses Universitaires de France, 2017, p. 7-25.
467. Christian Robin lors de la table ronde du 20 mai 2016 à l'Institut du Monde Arabe à partir de 18 min 40 s et à partir de 1 h 17 min de l'enregistrement audio [15] (<https://drive.google.com/file/d/0B9zjz7th-od6TzAwby1qMzVBVWM/view?usp=drivesdk>) ou sur ce lien [16] (<https://www.dropbox.com/s/g097xhk2h6lmeop/Vocal%20001.m4a?dl=0>).
468. « DASI: Digital Archive for the Study of pre-islamic arabian Inscriptions: Home » (<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=44&prjId=1&corId=7&collId=0>), sur *dasi.humnet.unipi.it* (consulté le 28 juin 2016).
469. Christian Robin, « Les écritures de l'Arabie avant l'Islam », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 61, 1991, p. 127–137.
470. Christian Julien Robin, « Les inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes », *Arabica*, vol. 48, n° 4, 2001, p. 509–577
471. R. Kerr, *Ist der Qur'an in Mekka oder Medina entstanden?*, in K.-H. Ohlig und M. Gross (Hg.), *Die Entstehung einer Weltreligion III*, Inârah-Sammelband 7 (Schöner Verlag, Berlin-Tübingen, 2014), S. 39-45.
472. (en) Ghabban, 'Ali ibn Ibrahim, ibn Ibrahim Ghabban, 'Ali, Hoyland, Robert et Translation, « The inscription of Zuhayr, the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644-645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state 1 », *Arabian Archaeology and Epigraphy*, vol. 19, n° 2, 2008 (ISSN 0905-7196 (<https://www.worldcat.org/issn/0905-7196&lang=fr>), lire en ligne ([https://www.academia.edu/3576977/The\\_Inscription\\_of\\_Zuhayr\\_the\\_oldest\\_Islamic\\_Inscription\\_AH\\_24\\_AD\\_644\\_](https://www.academia.edu/3576977/The_Inscription_of_Zuhayr_the_oldest_Islamic_Inscription_AH_24_AD_644_)), consulté le 22 juillet 2018)
473. M. Cuypers, "Rhétorique et structure", *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 760 et suiv.
474. Michel Cuypers, *La composition du Coran*, p. 23, dans [academia.edu](https://www.academia.edu/12139234/La_composition_du_Coran_-_D9%86%D8%B8%D9%85_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86), en ligne ([https://www.academia.edu/12139234/La\\_composition\\_du\\_Coran\\_-\\_D9%86%D8%B8%D9%85\\_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86](https://www.academia.edu/12139234/La_composition_du_Coran_-_D9%86%D8%B8%D9%85_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86))

475. « La règle du Coran ? La rhétorique sémitique », *Fondazione Internazionale Oasis*, 2009 (lire en ligne (<https://www.oasiscenter.eu/fr/la-re-gle-du-coran-la-rhetorique-semitique>), consulté le 9 juillet 2018)
476. Cuypers, Michel, « Analyse rhétorique et critique historique. Réponse à Guillaume Dye », *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n° 31, 1<sup>er</sup> mars 2016 (ISSN 0575-1330 (<https://www.worldcat.org/issn/0575-1330&lang=fr>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/mideo/384>), consulté le 18 juillet 2018)
477. Michel Cuypers, *Le festin : Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, p. III, préface d'Amir Moezzi.
478. Pisani Emmanuel, « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2009/1 (n° 253), p. 38-39 du pdf DOI : 10.3917/retm.253.0029. URL : <http://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2009-1-page-29.htm>
479. Emmanuel Pisani, « Azaiez, Mehdi, Le contre-discours coranique », *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n° 32, 15 mai 2017, p. 315–318 (ISSN 0575-1330 (<https://www.worldcat.org/issn/0575-1330&lang=fr>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/mideo/1728>), consulté le 9 avril 2021)
480. Emmanuel Pisani, « Azaiez, Mehdi, Le contre-discours coranique », *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n° 32, 15 mai 2017, p. 315–318 (ISSN 0575-1330 (<https://www.worldcat.org/issn/0575-1330&lang=fr>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/mideo/1728>), consulté le 9 avril 2021)
481. Mahdi Azaiez, "Le contre discours coranique : premières approches d'un corpus", *Le Coran : Nouvelles Approches*, 2016, version Epub.
482. Mahdi Azaiez, "Le contre discours coranique : premières approches d'un corpus", *Le Coran : Nouvelles Approches*, 2016, version Epub.
483. Emmanuel Pisani, « Azaiez, Mehdi, Le contre-discours coranique », *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n° 32, 15 mai 2017, p. 315–318 (ISSN 0575-1330 (<https://www.worldcat.org/issn/0575-1330&lang=fr>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/mideo/1728>), consulté le 9 avril 2021)
484. Mahdi Azaiez, "Le contre discours coranique : premières approches d'un corpus", *Le Coran : Nouvelles Approches*, 2016, version Epub.
485. Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Brill, 2014, p.XX
486. Paul Neuenkirchen, "Boisliveau Anne-Sylvie: Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel", reviews, *BCAI* 29, 2014, p. 34 et suiv.
487. Hassan Bouali, « Anne-Sylvie Boisliveau, Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel. Leiden, Brill, 2014, 432 p. », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 168, 31 décembre 2014, p. 146 (ISSN 0335-5985 (<https://www.worldcat.org/issn/0335-5985&lang=fr>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/assr/26326>), consulté le 10 avril 2021)
488. Paul Neuenkirchen, "Boisliveau Anne-Sylvie: Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel", reviews, *BCAI* 29, 2014, p. 34 et suiv.
489. Paul Neuenkirchen, "Boisliveau Anne-Sylvie: Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel", reviews, *BCAI* 29, 2014, p. 34 et suiv.
490. Anne-Sylvie Boisliveau, "Le discours autoréférentiel dans les premières sourates mecquoises", *Le Coran, Nouvelles Approches*, 2013, epub.
491. Anne-Sylvie Boisliveau, "Le discours autoréférentiel dans les premières sourates mecquoises", *Le Coran, Nouvelles Approches*, 2013, epub.
492. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Idées reçues, le Coran*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris, août 2007, p. 39.
493. Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Idées reçues, le Coran*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris, août 2007, p. 39-43
494. Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même: Vocabulaire et argumentation du discours coranique*, éd. Brill, 2014, p. 41.
495. Michel Cuypers, Geneviève Gobillot, *Idées reçues, le Coran*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris, août 2007, p. 43.
496. Gaafar Sadek et Salah Basalamah, « Les débats autour de la traduction du Coran : entre jurisprudence et traductologie », *Théologiques*, vol. 15, n° 2, 2007, p. 92
497. (fr) Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, *Le Coran*, éd. Le Cavalier bleu, 2007, p. 38 (<https://books.google.fr/books?id=lamKTSIBEO4C&pg=PA38>)
498. (en) Thomas E. Burman, « Tafsir and Translation : Traditional Arabic Quran Exegesis and the Latin Qurans of Robert of Ketton and Mark of Toledo », *Speculum*, vol. 73, 1998, p. 703–732
499. Afnan Fatani, "Translation and the Qur'an", in Oliver Leaman, *The Qur'an: an encyclopedia*, Routledge, 2006, p. 657–669
500. André Chouraqui, *Le Coran, l'appel*, Paris, Éditions Robert Laffont, décembre 1990, 1440 p. (ISBN 2-221-06964-1), « Liminaire » traduit et commenté
501. Sylvette Larzul, « Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 147, 1<sup>er</sup> octobre 2009, p. 147–165 (ISSN 0335-5985 (<https://www.worldcat.org/issn/0335-5985&lang=fr>) et 1777-5825 (<https://www.worldcat.org/issn/1777-5825&lang=fr>), DOI 10.4000/assr.21429 (<https://dx.doi.org/10.4000/assr.21429>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/assr/21429>), consulté le 23 juin 2018)
502. Sadek, G. & Basalamah, S. (2007). *Les débats autour de la traduction du Coran : Entre jurisprudence et traductologie*, *Théologiques*, 15(2), 89–113. doi:10.7202/017774ar
503. Sohaib Sultan et Malek Chebel, *Le Coran pour les Nuls*, edi8, 17 décembre 2011, 432 p. (ISBN 978-2-7540-3493-7, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=pSQ2t77HVF8C&pg=PT680&dq=coran+volapuk>))
504. Maurice Borrman, *Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran*, Islamochristiana, 2002, n° 28, p. 73-86
505. Sylvette Larzul, « Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 147, 1<sup>er</sup> octobre 2009, p. 147–165 (ISSN 0335-5985 (<https://www.worldcat.org/issn/0335-5985&lang=fr>), DOI 10.4000/assr.21429 (<https://dx.doi.org/10.4000/assr.21429>), lire en ligne (<http://journals.openedition.org/assr/21429>), consulté le 29 août 2020)
506. Sylvette Larzul, « Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 147, 1<sup>er</sup> octobre 2009, p. 147–165 (ISSN 0335-5985 (<https://www.worldcat.org/issn/0335-5985&lang=fr>), DOI 10.4000/assr.21429 (<https://dx.doi.org/10.4000/assr.21429>), lire en ligne (<https://assr.revues.org/21429>), consulté le 24 juin 2018)
507. Amélie Neuve-Eglise, « Les traductions françaises du Coran : de l'orientalisme à une lecture plus musulmane ? - La Revue de Téhéran | Iran » (<http://www.teheran.ir/spip.php?article470#gsc.tab=0>), sur [www.teheran.ir](http://www.teheran.ir) (consulté le 24 juin 2018)
508. Naima Afif, « Une version biblique du Coran en hébreu. La traduction d'Hermann Reckendorf (1857). Modalités et étendue de la judaïsation, étude de la langue et réception pendant les Lumières juives ». Thèse de doctorat en Langues et lettres, université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2015.
509. Naima Afif, *Les traductions contemporaines du Coran en hébreu*, dans *Acta Orientalia Belgica* (Regards sur l'orientalisme belge, suivis d'études égyptologiques et orientales), 25 (2012), p. 295-306.



510. *Chrétiens d'Orient : Guide du visiteur*, Institut du monde arabe, p. 14
511. Angela Nuovo, « Il Corano arabo ritrovato », *La Bibliofilia*, vol. 89, 1987, p. 237-271.
512. *Chrétiens d'Orient*, Paris, Institut du Monde Arabe, p. 120-121
513. « L'imprimé dans le monde arabe » ([http://expositions.bnf.fr/livrarab/arret\\_sur/imprimés/texte.htm](http://expositions.bnf.fr/livrarab/arret_sur/imprimés/texte.htm)), sur *expositions.bnf.fr* (consulté le 22 juin 2018)
514. Soufian Al Karjousli, *L'Esthétique du livre*, Presses universitaires de Paris Nanterre, coll. « Autour du livre et de ses métiers », 13 février 2013, 448 p. (ISBN 978-2-8218-2685-4, lire en ligne (<http://books.openedition.org/pupo/1901>)), p. 291–313

## Bibliographie

---

### Recherche et exégèse scientifique

---

- Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*, Paris, Fayard, 2016.
- François Déroche, *Le Coran*, Puf, coll. « Que sais-je ? », 2014, 4<sup>e</sup> éd.
- Mehdi Azaiez et Sabrina Mervin, *Le Coran, nouvelles approches*, CNRS éditions, 2013.
- (en) Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai et Michael Marx (éds.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Brill, 2010.
- Jacqueline Chabbi, *Le Coran décrypté : Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008.
- George Grigore, *Les contraires - al- 'aḍḍād : dans le Coran et leur équivalence dans les traductions*, Bucarest, Center for Arab Studies, 2004 (lire en ligne ([https://www.academia.edu/4048918/George\\_Grigore\\_Les\\_contraires\\_-\\_al-\\_a\\_dad\\_-\\_dans\\_le\\_Coran\\_et\\_leur\\_equivalence\\_dans\\_les\\_traductions\\_in\\_Romano-Arabica\\_no.\\_4\\_Bucharest\\_Center\\_for\\_Arab\\_Studies.\\_2004\\_33-46](https://www.academia.edu/4048918/George_Grigore_Les_contraires_-_al-_a_dad_-_dans_le_Coran_et_leur_equivalence_dans_les_traductions_in_Romano-Arabica_no._4_Bucharest_Center_for_Arab_Studies._2004_33-46))).
- Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, collection « L'Islam en débats », 2004, (ISBN 2-912868-19-X).
- Olivier Carré, *Mystique et politique : le Coran des islamistes, Commentaire coranique de Sayyid Qutb (1906-1966)*, Cerf, collection « Patrimoines - Islam », 2004.
- Jean-Luc Monneret, *Les Grands Thèmes du Coran*, Dervy, 2003, préface du Dalil Boubakeur, (ISBN 978-2-84454-241-0).
- Claude Gilliot, « Un verset manquant du Coran ou réputé tel » dans Marie-Thérèse Urvoy (dir.) *En hommage au Père Jomier, o.p.*, Paris, Cerf, collection « Patrimoines - Islam », 2002, p. 35-52
- Alfred-Louis de Prémare, « L'histoire du Coran comme document écrit », *Monde de la Bible « Le Coran et la Bible »*, 1998, n<sup>o</sup> 115.
- Jacques Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran, L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Cerf, collection « Patrimoines - Islam », 1996
- Jacques Jomier, *Les Grands Thèmes du Coran*, Le Centurion, 1978.
- Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, 1947.7
- Michel Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Lethielleux, collection « Rhétorique Sémitique », n<sup>o</sup> 3, 2007.
- Édouard-Marie Gallez, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*, Tome 1. : « De Qumran à Muhammad », Tome 2 : « Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire », Éditions de Paris, collection Studia Arabica, 2005, *présentation en ligne* (<http://www.ict-toulouse.asso.fr/ble/site/659.html>).
- Florence Mraizika, *Le Coran décréé : le défi de la science*, Paris, Docteur angélique, 2018.
- François Déroche, *Le Coran, une histoire plurielle. Essai sur la formation du texte coranique*, Seuil, 2019.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, éditions du Cerf, 2019.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (dir.), *Histoire du Coran. Contexte, origine, rédaction*, éditions du Cerf, 2022.

### Études coranique, essais et ouvrages religieux

---

- Tayeb Chouiref, *Citations coraniques expliquées*, Paris, éd. Eyrolles, 2015.
- Hai Bar-Zeev, *Une lecture juive du Coran*, Berg International, 2005, (ISBN 2911289811) *résumé de l'ouvrage* ([http://www.topj.net/fr/culture/info.tpl?sku\\_arch=3224189955756373&pays=FR](http://www.topj.net/fr/culture/info.tpl?sku_arch=3224189955756373&pays=FR))
- Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Lire et comprendre le Coran*, trad. fr. par Tayeb Chouiref, éd. Tasnîm, 2014.
- Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science : Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Pocket, Seghers, 1976, coll. « Agora », 1998, 315 p. (ISBN 978-2-266-13103-2)
- Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, La Tour d'Aigues, éd. de l'Aube, 2004, 298 p. (ISBN 2-7526-0026-7, *présentation en ligne* ([http://www.jeuneafrique.com/jeune\\_afrique/article\\_jeune\\_afrique.asp?art\\_cle=LIN12082nounsnnaroc00](http://www.jeuneafrique.com/jeune_afrique/article_jeune_afrique.asp?art_cle=LIN12082nounsnnaroc00))).
- Mondher Sfar, *Le Coran est-il authentique?*, Cerf, 158 p., 2000.
- Bruno Bonnet-Eymard, *Le Coran, traduction et commentaire systématique*, éditions Contre-Réforme catholique, 1988-1990-1997, 3 tomes, préface de Georges de Nantes.
- Asmaa Godin, *Les sciences du Coran*, Al-Qalam, 1992.
- Mohamed Talbi et Maurice Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, Seghers, 1989.
- Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy, *Le Saint Coran*, Maison d'Ennour, 12<sup>e</sup> édition, 1986.
- Youssef Seddik (trad. de l'arabe), *Le Coran : Autre lecture, autre traduction*, La Tour d'Aigues, éd. Barzakh/éd. de l'Aube, 2006, 255 p. (ISBN 2-7526-0211-1, *présentation en ligne* ([http://www.tamurth.net/article.php3?id\\_article=170](http://www.tamurth.net/article.php3?id_article=170))).
- Mohammed ben Jamil Zeino, *Comment comprendre le Coran ?*, Chama, 2005, 157 p. (ISBN 978-2-911807-11-4)

### Vulgarisation

---

- Geneviève Gobillot et Michel Cuypers, *Idées reçues sur le Coran : entre tradition islamique et lecture moderne*, éd. du Cavalier bleu, 201

- Rachid Benzine, *Le Coran expliqué aux jeunes*, Seuil, 2013.

## Ouvrages anciens

- (de) Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns (Histoire du Coran)*, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860 ([lire en ligne \(https://archive.org/details/geschichtedesqo00nlgoog\)](https://archive.org/details/geschichtedesqo00nlgoog)).
- Jules La Beaume, « Le Koran analysé » ([https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:La\\_Beaume\\_-\\_Le\\_Koran\\_analys%C3%A9,\\_1878.djvu](https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:La_Beaume_-_Le_Koran_analys%C3%A9,_1878.djvu)), sur *wikisource.org*, 1878 (consulté le 23 juillet 2018).
- Stanley Lane-Poole, « Le Korân, sa poésie et ses lois » ([https://fr.wikisource.org/wiki/Le\\_Kor%C3%A2n,\\_sa\\_po%C3%A9sie\\_et\\_ses\\_lois](https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Kor%C3%A2n,_sa_po%C3%A9sie_et_ses_lois)), sur *wikisource.org*, 1882 (consulté le 23 juillet 2018).

## Littérature d'inspiration scientifique

- L'histoire du Coran, L'élaboration des textes écrits, Le Coran et la civilisation musulmane ([https://web.archive.org/web/20070923172808/http://www.memo.fr/article.asp?ID=THE\\_REL\\_021](https://web.archive.org/web/20070923172808/http://www.memo.fr/article.asp?ID=THE_REL_021))
- Résumé des cours d'islamologie de Ralph Stelhy (<http://stelhy.chez-alice.fr/lecoran.htm?>), professeur d'histoire des religions à l'université Marc-Bloch de Strasbourg, concernant le Coran
- Un texte et une histoire énigmatiques ([http://www.studia-arabica.net/spip.php?article79&var\\_recherche=un%20texte%20et%20une%20histoire%20enigmatiques%20off%20281%29](http://www.studia-arabica.net/spip.php?article79&var_recherche=un%20texte%20et%20une%20histoire%20enigmatiques%20off%20281%29)) 11 articles de Mohammad Ali Amir-Moezzi extraits de *Dictionnaire du Coran.*, collection BOUQUINS Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 2007

## Littérature d'inspiration religieuse

- Le manuscrit du « Coran d'Othman » ([http://portal.unesco.org/ci/admin/ev.php?URL\\_ID=23099&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=N=201](http://portal.unesco.org/ci/admin/ev.php?URL_ID=23099&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=N=201)) classé comme original par l'Unesco ([http://portal.unesco.org/ci/admin/ev.php?URL\\_ID=23099&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201](http://portal.unesco.org/ci/admin/ev.php?URL_ID=23099&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201)), dont le dépositaire actuel est le Conseil musulman de l'Ouzbékistan. Selon les chercheurs, ce document est daté de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ou du IX<sup>e</sup> siècle<sup>note 2, note 3</sup>.

## Versions numérisées

1. Mahomet, traduit par Du Ryer, André (trad. Du Ryer, André (15...-1688?)), *L'Alcoran de Mahomet, traduit d'arabe en français par le sieur Du Ryer,...*, A. de Sommaville (Paris), 1647 (présentation en ligne (<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb33327671k>), lire en ligne (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109735r/f101j>)).
  2. Mahomet (trad. M. Savary.), *Le Coran accompagné de notes et précédée d'un abrégé de la vie de Mahomet*, Amsterdam : chez les libraires associés, 1786. (présentation en ligne (<http://www.earlydutchbooksonline.nl/nl/view/info/id/dpo%3A11593%3Ampeg21%3A0349/page/1>), lire en ligne (<http://www.earlydutchbooksonline.nl/nl/view/image/id/dpo%3A11593%3Ampeg21%3A0349>))
  3. Mahomet (trad. M. Kasimirski), *Le Koran, traduction nouvelle, faite sur le text arabe, : Nouvelle édition avec notes, commentaires et préface du traducteur*, Paris, Charpentier, 1841, 2 Bl. XII, 526 S. (OCLC 162477884 (<https://worldcat.org/fr/title/162477884>), présentation en ligne (<http://opacplus.bsb-muenchen.de/search?oclcno=162477884>), lire en ligne (<https://books.google.com/books?id=2A8-AAACAAJj>))
1. [17] ([https://fr.m.wikisource.org/wiki/Le\\_Coran](https://fr.m.wikisource.org/wiki/Le_Coran)) listes des traducteurs du Coran en français
2. Déroche, François, « Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar (Ouzbékistan) », *Cahiers d'Asie centrale*, n° 7, 1<sup>er</sup> juillet 1999 (ISSN 1270-9247 (<https://www.worldcat.org/issn/1270-9247&lang=fr>), lire en ligne (<https://journals.openedition.org/asiecten/567>), consulté le 25 juillet 2018)
  3. François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam : le codex Parisino-petropolitanus*, BRILL, 2009, 591 p. (ISBN 978-90-04-17272-2 et 90-04-17272-6, lire en ligne (<https://books.google.fr/books?id=rLmgYjA4pUC&pg=PA52&dq=manuscrit+de+tachkent>))

## Voir aussi

Sur les autres projets Wikimedia :

 *Le Coran* (<https://commons.wikimedia.org/wiki/Qur%27an?uselang=fr>), sur Wikimedia Commons

 *Coran*, sur le Wiktionnaire

 *Le Coran*, sur Wikisource

 *Le Coran*, sur Wikiquote



Il existe une catégorie consacrée à ce sujet : *Coran*.

## Articles connexes

- Historiographie de l'islam et du Coran
- Genèse de l'islam
- Corpus Coranicum
- Manuscrits de Sanaa
- Sciences coraniques
- Liste des personnages du Coran
- Principe de l'abrogation

- [Coran de sang](#)

## Liens externes

---

- [Index Lexilogos des versions en ligne du Coran](http://www.lexilogos.com/bibliotheque_coran.htm) ([http://www.lexilogos.com/bibliotheque\\_coran.htm](http://www.lexilogos.com/bibliotheque_coran.htm)) (traductions françaises, concordances multilingues, audios, etc.)
  - [Dix-sept traductions du Coran en français, téléchargeables sur lenoblecoran.fr](http://www.lenoblecoran.fr) ([http://www.lenoblecoran.fr/](http://www.lenoblecoran.fr)) (Consulté le 19 septembre 2020)
  - [Le Coran psalmodié selon différentes lectures](http://fr.assabile.com/quran) (<http://fr.assabile.com/quran>)
  - [Le Coran récité en français par Youssouf Leclerc sur lenoblecoran.fr](http://www.lenoblecoran.fr) ([Écouter en ligne](http://www.lenoblecoran.fr) (<http://www.lenoblecoran.fr/recitation-francaise/>) - Consulté le 19 septembre 2020)
  - [Moteur de recherche QuranSE](http://www.quranse.org/) (<http://www.quranse.org/>) (Recherches par mot clé dans le texte du Coran, Multiples traductions, Racines, etc.)
  - 
  - Ressource relative à la musique : [MusicBrainz \(œuvres\)](https://musicbrainz.org/work/7a982ffb-5588-490d-b28e-d9eb0443b412) (<https://musicbrainz.org/work/7a982ffb-5588-490d-b28e-d9eb0443b412>)
  - Ressource relative aux beaux-arts : [\(\[en\]\(https://doi.org/10.1093/gao/9781884446054.article.T047364\)\) Grove Art Online](https://doi.org/10.1093/gao/9781884446054.article.T047364) (<https://doi.org/10.1093/gao/9781884446054.article.T047364>)
  - Notices dans des dictionnaires ou encyclopédies généralistes :
    - Brockhaus Enzyklopädie* (<https://brockhaus.de/ecs/enzy/article/koran>) •
    - Encyclopædia Britannica* (<https://www.britannica.com/topic/Quran>) •
    - Encyclopædia Universalis* (<https://www.universalis.fr/encyclopedie/coran/>) •
    - Encyclopédie de l'Ukraine moderne* ([http://esu.com.ua/search\\_articles.php?id=3077](http://esu.com.ua/search_articles.php?id=3077)) •
    - Encyclopédie Treccani* (<http://www.treccani.it/enciclopedia/corano>) •
    - Gran Enciclopedia Aragonesa* ([http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz\\_id=4246](http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=4246)) •
    - Gran Enciclopèdia Catalana* (<https://www.enciclopedia.cat/EC-GEC-0002069.xml>) •
    - Encyclopédie Larousse* (<https://www.larousse.fr/encyclopedie/oeuvre/wd/114624>) •
    - Swedish Nationalencyklopedin* (<https://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/koranen>) •
    - Store norske leksikon* (<https://snl.no/Koranen>)
  - Notices d'autorité : [Fichier d'autorité international virtuel](http://viaf.org/viaf/175382719) (<http://viaf.org/viaf/175382719>) • [Bibliothèque nationale de France](http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12008272s) (<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12008272s>) (données (<http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12008272s>)) • [Système universitaire de documentation](http://www.idref.fr/027498522) (<http://www.idref.fr/027498522>) • [Bibliothèque du Congrès](http://id.loc.gov/authorities/n79046204) (<http://id.loc.gov/authorities/n79046204>) • [Gemeinsame Normdatei](http://d-nb.info/gnd/4032444-8) (<http://d-nb.info/gnd/4032444-8>) • [Bibliothèque nationale de la Diète](http://id.ndl.go.jp/auth/ndIna/00566624) (<http://id.ndl.go.jp/auth/ndIna/00566624>) • [Bibliothèque nationale d'Espagne](http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX3569490) ([http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority\\_id=XX3569490](http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX3569490)) • [Bibliothèque nationale de Pologne](http://mak.bn.org.pl/cgi-bin/KHW/makwww.exe?BM=01&IM=04&NU=01&WI=9810590279305606) (<http://mak.bn.org.pl/cgi-bin/KHW/makwww.exe?BM=01&IM=04&NU=01&WI=9810590279305606>) • [Bibliothèque nationale d'Israël](http://uli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007263803305171) ([http://uli.nli.org.il/F/?func=find-b&local\\_base=NLX10&find\\_code=UID&request=987007263803305171](http://uli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007263803305171)) • [Bibliothèque nationale de Suède](http://libris.kb.se/auth/231430) (<http://libris.kb.se/auth/231430>) • [Bibliothèque apostolique vaticane](https://opac.vatlib.it/auth/detail/492_45309) ([https://opac.vatlib.it/auth/detail/492\\_45309](https://opac.vatlib.it/auth/detail/492_45309)) • [Base de bibliothèque norvégienne](https://authority.bibsys.no/authority/rest/authorities/html/90063621) (<https://authority.bibsys.no/authority/rest/authorities/html/90063621>) • [Bibliothèque universitaire de Zagreb](http://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&doc_number=000032841&local_base=nsk10) ([http://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&doc\\_number=000032841&local\\_base=nsk10](http://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&doc_number=000032841&local_base=nsk10)) • [Bibliothèque nationale tchèque](http://aut.nkp.cz/unn2006375010) (<http://aut.nkp.cz/unn2006375010>) • [Bibliothèque nationale du Brésil](http://acervo.bn.br/sophia_web/autoridade/detalhe/000120198) ([http://acervo.bn.br/sophia\\_web/autoridade/detalhe/000120198](http://acervo.bn.br/sophia_web/autoridade/detalhe/000120198)) • [Bibliothèque nationale de Grèce](https://catalogue.nlg.gr/Authority/Record?id=au.164922) (<https://catalogue.nlg.gr/Authority/Record?id=au.164922>) • [Bibliothèque nationale Suisse](https://www.helveticaarchives.ch/detail.aspx?ID=685740) (<https://www.helveticaarchives.ch/detail.aspx?ID=685740>) • [Bibliothèque nationale d'Argentine](https://catalogo.bn.gov.ar/F/?func=direct&local_base=BNA10&doc_number=000005517) ([https://catalogo.bn.gov.ar/F/?func=direct&local\\_base=BNA10&doc\\_number=000005517](https://catalogo.bn.gov.ar/F/?func=direct&local_base=BNA10&doc_number=000005517)) • [WorldCat](http://www.worldcat.org/identities/lccn-n79-046204) (<http://www.worldcat.org/identities/lccn-n79-046204>)
-