Pennacchio Catherine
Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran
Avant-propos de Moshe BAR-ASHER

Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Jean Maisonneuve, 2014, 184 p.
ISBN : 978-2-7200-1189-4

Ce livre, extrait d'une thèse de doctorat soutenue à l'INALCO en 2011, entend faire le point de la recherche sur les emprunts lexicaux dans le Coran et plus particulièrement réviser et compléter la liste établie par Arthur Jeffery dans son étude classique de 1938 (1).

Le principe est louable : les études sémitiques et coraniques, tout comme l'épigraphie arabe et sud-arabe, ont beaucoup progressé ces dernières décennies, alors même qu'aucun travail n'est venu remplacer la synthèse remarquable de Jeffery (qui constituait cependant moins une contribution originale que l'état des connaissances dans le premier quart du XX^e siècle). Malheureusement, l'ouvrage, malgré plusieurs notices utiles, souffre de sérieux défauts.

L'introduction (p. 11-14) présente brièvement le projet et la méthode. L'A. s'intéresse uniquement aux emprunts lexicaux, ce qui exclut les noms propres et les emprunts syntaxiques (les phénomènes d'interférence, divers et variés dans l'arabe coranique (2), ont droit à quelques remarques marginales). On peut bien sûr discuter ce choix, mais il a une certaine logique. On est en revanche plus perplexe lorsqu'on lit que l'A. a limité son étude aux mots qui ont un lien avec les textes juifs (p. 11), et que la « problématique de la langue syriaque » (l'A. ne juge pas utile de préciser ce qu'elle entend exactement par-là) a été écartée, les dictionnaires de syriaque n'ayant été consultés que « pour confirmer un emprunt à l'hébreu » (p. 12). C'est une approche d'autant plus curieuse que l'A. impute à Jeffery « un parti pris pour la source chrétienne et syriaque » (p. 13). Le reproche est peut-être parfois justifié (il est souvent difficile de privilégier, sur une base uniquement linguistique, une forme d'araméen au détriment des autres), mais si l'on veut montrer que Jeffery a tort, et ne pas tomber dans le parti pris inverse (3), il convient de monter un dossier qui, concernant les langues et les sources traitées, soit au moins aussi complet que le sien, d'autant plus que les versions des récits bibliques les plus proches des récits coraniques se rencontrent à peu près toujours, non chez les juifs, mais chez les chrétiens (4), notamment dans la littérature homilétique syriaque. En d'autres termes, si l'on entend privilégier l'ancrage juif du Coran, il faut le faire avec des arguments bien plus solides que la référence au livre de Torrey (5) (méthodologiquement très discutable, voir *infra*), dont l'A. semble grandement s'inspirer.

On trouvera dans le premier chapitre (p. 15-24) quelques remarques générales sur la notion d'emprunt (voir surtout p. 18) et sur les langues sémitiques. Le chapitre 2 (p. 25-36) présente brièvement le débat idéologique autour des emprunts lexicaux, d'une part dans la tradition musulmane (p. 25-30), d'autre part chez les orientalistes (p. 30-36). Cette dernière section est supposée être une synthèse de la recherche sur les sources juives et chrétiennes du Coran, mais on comprend mal pourquoi aucun

(1) Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, Oriental Institute, 1938, reedited with a foreword by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe, Leyde, Brill, 2007.

(2) Je me permets de renvoyer ici à Guillaume Dye, « Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'ānic Arabic », dans Ahmad al-Jallad (éd.), *Arabic in Context*, Leyde, Brill, à paraître.

(3) Parti pris dans lequel l'A. tombe à plusieurs reprises. Un seul exemple (p. 170) : *ǧubb*, « puits » (Q 12:10, 15). L'A. note que le passage parallèle dans la Bible (Gn 37:24) emploie *bōr*, « fosse », alors que la Peshitta et le Targum ont *gubbā*, « citerne, puits », et que Zimmern voit dans *ǧubb* un emprunt ancien à l'araméen. Elle assure pourtant (sans donner le moindre argument) « qu'il y a beaucoup de chances pour que cet emploi [de *ǧubb*] vienne du Targum ». Mais pourquoi le Targum, et pas, par exemple, la littérature syriaque ? Peut-être, suis-je tenté de supposer, parce que l'A. croit que les sources de la sourate 12 sont à chercher dans la littérature juive, ou dans les échanges entre Muḥammad et les juifs de Médine – alors même que les parallèles les plus proches sont avec le syriaque (cf. Joseph Witztum, « Joseph among the Ishmaelites. Q 12 in Light of Syriac Sources », dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in Its Historical Context* 2, Londres, Routledge, 2011, p. 423-446). En fait, gōb/*gubbā* est attesté dans à peu près toutes les variétés d'araméen (*Comprehensive Aramaic Lexicon Project (CAL)* (http://cal.huc.edu, *sv.* gwb, gwb', consulté le 26/12/2014), et on connaît aussi akk. *gubbu*, oug. *gb*, héb. *geb*, guèze *gəbb* (Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991, p. 176). L'hypothèse d'un sémitique commun est donc plausible. Notons que le *CAL* et le Leslau – deux outils pourtant très précieux – sont, inexplicablement, ignorés par l'A.

(4) Parmi de nombreux exemples, outre celui cité à la note précédente, cf. Roger Paret, « Un parallèle byzantin à Coran XVIII, 59-81 », *Revue des études byzantines* 26, 1968, p. 137-159, Guillaume Dye et Fabien Nobilio, « *Introduction* », dans Guillaume Dye et Fabien Nobilio (*éds*), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, p. 6-14, Emran Iqbal al-Badawi, *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*, Londres, Routledge, 2014.

(5) Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, Jewish Institute of Religion Press, 1933.

BCAI 30 (2016) Pennacchio Catherine: Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran. Avant-propos de Moshe Bar-Asher., recensé par Guillaume Dye
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

travail récent n'est cité ou discuté [6]. Le propos apparaît donc incroyablement daté, le bref chapitre 3 (« Synthèse des travaux », p. 37-42) n'apportant rien de plus, si ce n'est une simple mention – pour les écarter aussitôt – des travaux de Mingana et Luxenberg (p. 42).

Le chapitre 4 (p. 37-56) discute « le problème des sources arabes », sans que l'on puisse vraiment tirer beaucoup d'enseignements sur les options méthodologiques de l'ouvrage, la section sur la « tradition » (p. 53-56) apparaissant même hors-sujet. Ce n'est donc qu'à partir du chapitre 5 (« Révision de la liste d'Arthur Jeffery », p. 74-57) que l'on entre dans le vif du sujet. L'A. propose dans un premier temps d'ajouter plusieurs emprunts à la liste de Jeffery. Certains (*ummiyy*, *ḥağğ*…) avaient été suggérés depuis longtemps. La proposition la plus intéressante (p. 61, 151), tirée de Torrey mais un peu tombée dans l'oubli, consiste à comprendre l'expression *sab'an min al-maṯāniy* (Q 15:87) comme un aramaïsme : non pas, comme on le traduit habituellement, les « sept répétées », ou « les sept dupliquées » (ce qui ne veut rien dire), mais « une multitude d'enseignements » (cf. aram. *sb'a*, *su/ib'ā*, « abondance, multitude » et *mtny*, « enseignement »). Notons que la même idée est exprimée ailleurs dans le Coran, mais au moyen d'un syriacisme (*min kulli* + nom singulier indéfini, « toutes sortes de », à rapprocher de syr. *men kol* ; *maṯal*, « enseignement, parabole », cf. aram./syr. *mṯal*, discuté par l'A. p. 127-128) : *min kulli maṯalin*, « toutes sortes d'enseignements » (Q 17 : 89 ; 18 : 54 ; 30 : 58 ; 39 : 27).

L'A. propose ensuite une hypothèse nouvelle, à mes yeux peu convaincante, selon laquelle ar. *ğalā'* (Q 59:3) viendrait de héb. *gōlā*, *gālūt*, « exil » (p. 64-65). Elle reconnaît que la racine GLW/Y, « couper, dévoiler, séparer, émigrer », est commune au sémitique. Pourquoi affirmer alors qu'il s'agit d'un « emprunt sémantique à l'héb. *gōlā* » (p. 65) ? Un emprunt sémantique (*Lehnbedeutung*) est un emprunt de sens – or c'est un sens que la racine arabe possède déjà. Certes, le concept de *gōlā* est central dans le judaïsme (l'homilétique chrétienne n'a toutefois pas ignoré la notion), mais cela n'implique nullement que si le terme arabe *ğalā'* désigne, dans le Coran, l'exil des juifs, il doive être d'origine hébraïque.

La seconde partie du chapitre (p. 66-74) propose d'exclure certains mots de la liste de Jeffery, puisqu'ils ne semblent pas être des emprunts. Quelques brèves remarques : p. 66, l'A. a certainement raison de ne pas voir dans *Allāh* un terme emprunté au syriaque [7] ; p. 66-67, sur *allahumma*, en revanche, la discussion est confuse et on peine à savoir pour quelle raison précise le terme est considéré comme un développement propre à l'arabe ; p. 72-71, sur *ma'īn*, « source », l'A. doute que le terme soit emprunté à héb. *ma'yān*, mais ne pense pas à aram. *m'īnā*, qui constitue un étymon plausible.

Le chapitre 6 (p. 75-112) examine les emprunts antérieurs à l'islam provenant de l'akkadien et de l'araméen. Il n'est pas toujours facile de déterminer si un terme est venu en arabe directement de l'akkadien, ou s'il a transité par l'araméen. Concernant *faḫḫār*, un hapax dans le Coran (Q 55:14), l'A. penche pour un emprunt direct à akk. *paḫ(ḫ)āru* et avance deux raisons (p. 80-81) : le double *ḫ*, contrairement à aram. *peḥar*, et le vocalisme de l'arabe, qui conserve celui de l'akkadien. Or ces deux arguments ne sont pas probants. On peut déjà discuter la vocalisation de *peḥār* (l'A. privilégie la forme de l'araméen biblique, avec la vocalisation tibérienne, où *aḥḥā* > *eḥā*, mais on lira plutôt *paḥḥār* dans les autres formes d'araméen). Quant à la prononciation /ḫ/ *vs* /ḥ/, elle relève d'un phénomène bien connu : /ḫ/ rend la prononciation vernaculaire de /ḥ/ en syriaque oriental, et même en syriaque occidental, il semble que /ḫ/ puisse se fondre avec /ḥ/ à partir du IVe siècle apr. J.-C. [8]. Les cas où *ḥ* est prononcé comme un *ḫ* ne sont au demeurant pas rares en arabe : par exemple ar. libanais *ḫāsié*, « marmite », à partir de **nḫāsié* < *nḥēsēt*, *nḥāsié*, « marmite, ustensile en cuivre ». On corrigera donc les analyses de *ḫamr* (p. 90), *ḫardal* (p. 94) et *ḫātam* (p. 126).

Pour en revenir à *faḫḫār* : sa morphologie, avec un schème de nom de métier, et le sens de l'akk. *paḫḫāru* et de la quasi-totalité des formes de l'aram. *paḥḥār*, incitent à comprendre « potier », mais les lexicographes sont unanimes à considérer que *faḫḫār* signifie « vase d'argile ». Or c'est justement là le sens de syr. *paḥḥār* dans la Peshitta, en Lv 6:21 (voir aussi 2Tim 2:20). C'est donc certainement dans le syriaque qu'il convient de chercher l'étymon de *faḫḫār*.

Le chapitre 7 (p. 113-122) discute rapidement le problème de l'origine du « vocabulaire technique », par quoi il faut entendre le vocabulaire religieux du Coran, et notamment son origine juive ou chrétienne.

(6) État de de la question bien plus complet chez Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010, chap. 1. Plus loin, p. 141-144, sur les emprunts à l'éthiopien, l'étude de Kropp – la plus récente et la plus complète –, est ignorée. Cf. Manfred Kropp, « Äthiopische Arabesken im Koran: Afroasiatische Perlen auf Band gereiht, einzeln oder zu Paaren, diffus verteilt oder an Glanzpunkten konzentriert », dans M. Groß & K.-H. Ohlig (éds), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2008, p. 384-410.

(7) Cf. David Kiltz, « The Relationship between Arabic *Allāh* and Syriac *Allāhā* », *Der Islam* 88, 2012, p. 33-50.

(8) Michael C. Astour, « Continuité et changement dans la toponymie de la Syrie du Nord », dans *La toponymie antique. Actes du colloque de Strasbourg (12-14 juin 1975)*, Leyde, Brill, 1977, p. 135.

BCAI 30 (2016) Pennacchio Catherine: Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran. Avant-propos de Moshe Bar-Asher., recensé par Guillaume Dye
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Le début du chapitre semble supposer que c'est en examinant les contacts linguistiques et culturels du Prophète avec son environnement que l'on pourra y voir plus clair. Cette approche part du principe, certes répandu, mais qui ne va nullement de soi, selon lequel Muḥammad est l'auteur du Coran et connaissait les termes techniques religieux grâce à des informateurs juifs ou chrétiens. On lit d'ailleurs des jugements assez curieux, comme : « C'est à Médine que le Prophète découvrit les religions » (p. 114). Fort heureusement, l'A. corrige très vite sa perspective et reconnaît qu'une grande partie du vocabulaire technique du Coran était connue en Arabie avant l'islam (chapitre 8, p. 122-144).

Quoi qu'il en soit, ces « termes techniques » ne sont pas entrés isolément dans la langue arabe, mais par l'intermédiaire de *formules*, notamment liturgiques. Une étude centrée sur les emprunts lexicaux ne peut donc pas faire l'économie d'un examen des formules coraniques et de leurs parallèles dans les littératures juive et chrétienne. L'A. n'est parfois pas loin de se livrer à un tel exercice (par exemple sur *lawḥ*, p. 126), mais il existe sur ce sujet des études magistrales, aussi bien anciennes [9] que récentes [10], qui ne sont malheureusement pas prises en compte.

Le dernier chapitre (p. 145-170) reprend les analyses de Torrey et présente de possibles emprunts à la « langue des juifs du Ḥiǧāz ». On peut être surpris par la méthode : quelles données indépendantes avons-nous sur cette langue ? Strictement aucune. Il s'agit seulement d'une construction intellectuelle. Du soupçon (justifié) de phénomènes d'interférence dans l'arabe coranique, on conclut (trop vite) que ces phénomènes ont leur origine dans le judéo-arabe du Ḥiǧāz et dans les échanges de Muḥammad avec les juifs de Médine, d'où on déduit par exemple, de manière parfaitement circulaire et arbitraire, que *ḥanīf* était utilisé par les juifs de Médine pour faire l'éloge d'Abraham (p. 150-151) [11], ou que le terme *qur'ān* (dont l'A., à mon sens à tort, doute de l'étymologie syriaque) était d'usage courant chez les juifs de Médine (p. 161-162).

L'impression qui se dégage de la lecture de l'ouvrage est donc assez mitigée. L'A. a certes rassemblé une masse substantielle d'informations (notamment pour ce qui concerne l'hébreu), et, dans certains cas, elle corrige quelques jugements hâtifs de Jeffery, qui pouvait avoir tendance à voir trop facilement des emprunts (notamment au syriaque) là où un sémitique commun ou un développement propre à l'arabe n'étaient pas exclus. Il n'est donc pas inutile de se référer à ce livre, en complément bien sûr de celui de Jeffery (même si plusieurs dizaines de notices n'apportent en fait rien de nouveau par rapport à Jeffery). Malheureusement, l'A., à l'inverse de Jeffery, privilégie parfois indûment l'hébreu ou le judéo-araméen. Plus gênant encore, elle mobilise une approche historique dépassée – le contexte dans lequel elle envisage l'histoire du Coran correspond à peu de choses près à l'état de la recherche il y a cinquante ans, actualisé toutefois par la prise en compte de divers travaux sur l'Arabie du Sud, à savoir ceux (mais uniquement ceux) de Christian Robin [12]. Par ailleurs, comme cela a déjà été relevé, des livres et des articles récents, ainsi que des outils pourtant fondamentaux (comme le *CAL* et le *Comparative Dictionary of Ge'ez* de Leslau), sont ignorés. Ces lacunes excluent que l'on considère *Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran* comme une révision réellement convaincante de l'ouvrage de Jeffery, et comme un pas décisif vers une nouvelle synthèse lexicographique de l'arabe coranique.

Guillaume Dye
(Université libre de Bruxelles, ULB)

(9) Anton Baumstark, « Jüdische und christlicher Gebetstypus im Koran », *Der Islam* 16, 1927, p. 229-248, *ibid.*, « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran », *Oriens Christianus* 37, 1953, p. 1-17. Les analyses de Baumstark montrent la prépondérance de l'influence chrétienne.

(10) Manfred Kropp, « Tripartite, but anti-Trinitarian formulas in the Qur'ānic Corpus, possibly pre-Qur'ānic », dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān*, *op. cit.*, p. 247-264. Cet article permet d'ajouter deux mots étrangers à la liste de Jeffery : héb. *eḥād* (Q 112:1), aram. *ḥad* (Q 72:3).

(11) L'étymon le plus plausible pour *ḥanīf* est syr. *ḥanpā*, qui signifie « païen » mais aussi, dans certains contextes (notamment plusieurs passages de la Peshitta) « Gentil », traduisant le grec *ἔθνη* ou *ἐθνικός*. Abraham est ainsi décrit comme un Gentil (autrement dit, un non juif), qui se soumet à Dieu. Cf. François de Blois, « *Naṣrānī* (*Ναζωραῖος*) and *ḥanīf* (*ἐθνικός*): Studies in the religious Vocabulary of Christianity and Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65-1, 2002, p. 16-25, Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, *op. cit.*, p. 80-87, Guillaume Dye et Fabien Nobilio, « Introduction », art. cit., p. 17-19.

(12) Cette méthode historique datée ne concerne pas que l'Arabie ou l'islam. Ainsi, sur le judaïsme : l'A. affirme (p. 118) que la constitution du canon juif des Écritures a été décidée par une assemblée de rabbins à Yabneh entre 90 et 105 – un événement que les historiens du judaïsme reconnaissent aujourd'hui comme purement et simplement mythique. Voir par exemple Daniel Boyarin, *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 46-49, 151-201.

BCAI 30 (2016) Pennacchio Catherine: Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran. Avant-propos de Moshe Bar-Asher., recensé par Guillaume Dye
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net