Dye Guillaume,
Amir-Moezzi Mohammad Ali (dir.)
Le Coran des historiens

Paris, Le Cerf
2019, 3408 p.
ISBN : 9782204135511

Voilà un livre enthousiasmant. Comme son nom l'indique, l'ouvrage n'est pas destiné à la piété musulmane mais à une réflexion historique sur le texte coranique comme produit du VII^e^ siècle, hors de toute perspective théologique. Il constitue un véritable travail philologique offert au public francophone : il donne aussi à sentir qu'une science nouvelle, la *coranologie*, atteint enfin sa maturité et produit ce document fondamental pour les développements ultérieurs de ladite science, un commentaire continu du Coran. Par ce biais, le Coran reçoit enfin l'éclairage savant qu'il méritait et qui permet une lecture suivie qui essaie de comprendre la lettre du texte et son contexte. Par ailleurs, une proposition d'interprétation globale que l'on pourrait qualifier de « prolégomènes à la coranologie en tant que science » est avancée. On a donc une armature conceptuelle et un travail philologique appelés à se compléter l'un l'autre.

Le *Coran des historiens* se compose de deux (ou trois) parties. La première est une série de vingt *Études sur le contexte et la genèse du Coran*, en 1 014 p., la deuxième (en deux tomes de 2 386 p. en tout) présente *Commentaire et analyse du texte coranique (Sourates 1-26 et 27-114)*. Une troisième partie de 330 p. intitulée *Bibliographie des études sur le Coran* existe sous forme informatique.

Contrairement à ce que le titre pourrait laisser entendre, le *Coran des historiens* ne contient pas, hélas, de traduction française du Coran et suppose que le lecteur francophone ait à sa disposition la traduction de R. Blachère, de D. Masson ou de J. Berque, pour ne citer que les plus courantes. Les éditeurs écrivent (t. 2, p. 11) : « Nous n'avons pas inclus dans le corps de l'ouvrage, le texte arabe du Coran, ni une traduction : cela aurait considérablement alourdi l'ouvrage ». Nous le regrettons et nous les encourageons fortement à le faire dans un prochain ouvrage, car un commentaire, sans une traduction (à défaut du texte arabe), est étrange, au moins au niveau scientifique. Chaque traduction est un parti pris. Lire ce commentaire avec une autre traduction que celle des commentateurs oblige le lecteur à une forme de schizophrénie (voir ci-dessous la sourate 30, 2-4).

Les vingt Études du premier tome se divisent en trois parties : 1. une série de récapitulations sur le contexte historique dans lequel est élaboré le Coran, 2. des études sur les religions de l'époque et leurs textes, notamment apocalyptiques et légaux, 3. des synthèses sur la question des manuscrits coraniques, des inscriptions lapidaires contenant des versets coraniques et la question de la composition et de la canonisation du Coran.

Les *Commentaires et analyses* de chaque sourate, aux tomes 2 et 3, sont rédigés par des spécialistes qui analysent en général chacun un groupe de sourates, par exemple Mehdi Azaiez commente les sourates 21-26, 78 et 90 et Jan M.-F. Van Reeth, les sourates 27-35 et 37. Chaque sourate est d'abord analysée dans sa structure générale, un plan en est donné, puis une analyse par groupe de versets, et une bibliographie.

Après cette analyse des trois tomes du *Coran des historiens*, il convient de situer l'entreprise menée par Guillaume Dye et Mohammed-Ali Amir-Moezzi, telle qu'ils qu'ils l'expliquent à la fin du premier volume. C'est la rencontre du doute introduit par l'ancienne tradition chiite et du questionnement scientifique moderne sur le Coran. Jusqu'au X^e^ siècle, comme l'explique M.-A. Amir-Moezzi (t. 1, p. 933), un courant du chiisme a défendu l'idée de *taḥrīf* ou « falsification » du Coran. Le pouvoir sunnite aurait délibérément censuré les noms des membres de la famille du prophète, notamment Ali ou Fatima, ou bien les dénonciations des puissants de la tribu de Quraysh et leur « traîtrise » à l'égard du Prophète. Ce dernier aurait annoncé Ali en tant que nouveau messie (p. 952). Par exemple en Coran 13,7 : « Tu n'es qu'un Avertisseur alors que chaque peuple a un Guide » renverrait pour les chiites respectivement à Muhammad en tant qu'avertisseur et à Ali en tant que guide. Seuls les douze imams auraient conservé le Coran intégral. Pour Guillaume Dye, la difficulté est ailleurs : la tradition sunnite sur le Coran n'est d'aucun secours pour comprendre le Coran. Trop tardifs, les récits témoignent plus de l'exégèse abbasside que de la genèse du Coran. La recherche orientaliste s'est fourvoyée et, à la suite de Theodor Nöldeke au début du XX^e^ siècle, elle a fait confiance à ces traditions pour avoir un cadre conceptuel dans lequel comprendre le Coran. Ce n'est que depuis 1977-1978, avec John E. Wansbrough, qu'on a commencé à comprendre qu'il fallait interpréter le Coran par le Coran, si l'on nous permet d'exprimer les choses ainsi. Dès lors Guillaume Dye exprime un paradoxe redoutable (t. 1, p. 771) que nous appellerons le paradoxe Dye : « 1. des strates substantielles du Coran supposent un arrière-plan chrétien. » Or si l'on suppose que « 2. le Coran n'est que le reflet de la prédication de Muhammad », et que « 3. la carrière de Muhammad s'est déroulée en Arabie occidentale », où « 4. la présence chrétienne était marginale », la première

BCAI 35 (2021) Dye Guillaume, Amir-Moezzi Mohammad Ali (dir.): Le Coran des historiens, recensé par C.B.
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

proposition qu'attesterait pourtant le Coran est impossible. « Si l'on veut une approche cohérente », écrit-il alors, « il faut donc introduire du christianisme à la Mecque ou à Médine » (ce qui n'est pas attesté historiquement) « ou mettre le Coran ou une partie du Coran hors d'Arabie occidentale » (ce que Dye propose). Reprenant les études plus anciennes d'Alfred-Louis de Prémare et de François Déroche (ainsi que la très claire présentation, dans ce volume, des manuscrits coraniques par Éléonore Cellard), Dye montre que la canonisation du Coran, en tant que texte, est établie à la fin du VII^e^ siècle, sous le califat de ʿAbd al-Malik b. Marwān (685-705) par l'existence des premiers manuscrits coraniques et l'analyse critique de la tradition musulmane. Il faut donc abandonner les divisions de la tradition musulmane entre sourates mecquoises et médinoises et essayer, plutôt, de relever différentes strates de composition du texte coranique : l'une d'elle, la première, est liée à la prédication de Muhammad en Arabie occidentale, mais on peut relever d'autres strates, la dernière datant, au plus tard, du temps de ʿAbd al-Malik. Par exemple pour le verset de la sourate 55,7 « Et le ciel, Il l'a élevé, et Il a établi la balance » semble devoir se comprendre grâce à l'arrière-fond syriaque des *Homélies sur la Création* de Narsaï de Nisibe ou de l'*Hexahémèron* de Jacques de Sarough où il est question d'une balance cosmologique qui permet de répartir les eaux entre eaux du ciel et eaux de la terre. On aurait donc un *auteur 1*, « brillant et savant, avec un vrai talent poétique et une très bonne connaissance des récits bibliques et des homélies syriaques » (p. 821). Mais les deux versets suivants (sourate 55,8-9), : « Ne fraudez pas la balance ! Établissez la pesée avec équité et ne faussez pas la balance ! » semblent relever d'un *auteur 2*, qui « ne comprenant plus la signification cosmologique du terme *mīzān* (« balance »), s'est efforcé d'expliquer ce terme » en s'inspirant d'autres passages coraniques. Tel est le paradoxe de Dye, qui ouvre la voie à une analyse du Coran inspirée des méthodes de la recherche sur le Nouveau Testament.

On retire de la lecture d'ensemble de ces Études la confirmation des intuitions développées par Dye. David Hamidović reconnaît en Coran 31,19 : « Sois modeste en ta démarche ! Baisse un peu ta voix : en vérité, la plus désagréable des voix est, certes, la voix de l'âne », présenté comme sagesse de *Luqmān*, un parallèle saisissant avec la *Sagesse d'Aḥiqar*, écrit juif de la Diaspora égyptienne, connu en arabe sous le nom des *Mots d'Aḥiqar* : « Baisse la tête ! Parle à voix basse et regarde à tes pieds ! Car s'il suffisait de parler haut pour construire une maison, l'âne construirait deux maisons. » (p. 532-533). Muriel Debié montre les liens entre Coran 18, 60-64 et 83-99 à propos de Dhū l-Qarnayn et une apocalypse syriaque appelée *Les exploits d'Alexandre* : « Dhū l-Qarnayn va aux confins du monde, *via* les sentiers du ciel, comme Alexandre dans les sentiers nocturnes du soleil, jusqu'au mur fétide et construit un mur contre Gog et Magog » (p. 571). David S. Power (p. 639-647) fait l'hypothèse qu'il faudrait, à la lumière du droit byzantin, lire en Coran 4,12b : **kalla* « belle fille ? » plutôt que *kalālat* « dépourvu de parent ou d'enfant ? ». Ce dernier mot, qui n'avait pas de sens clair dans la tradition juridique musulmane, aurait remplacé **kalla* dans le *codex Parisino-petropolitanus* (3^e^ quart du VII^e^ siècle). Ces éléments et d'autres, qui étaient déjà connus des spécialistes, sont désormais accessibles au lecteur francophone, c'est là un grand progrès. Le paradoxe de Dye doit être mis en contexte avec ce que montrent les Études de Christian Robin (sur l'Arabie préislamique et la domination du royaume juif puis chrétien de Ḥimyar sur l'Arabie jusque vers 550) et de Meir M. Bar-Asher (sur la présence juive dans l'Arabie occidentale ou Ḥijāz en relation avec les juifs de Palestine). Cela expliquerait les liens du Coran avec le Talmud, comme par exemple Coran 12, 24 : « Elle [la femme de Putiphar] et lui [Joseph] eussent cédé à leur pensée si [Joseph] n'avait point vu la manifestation de son Seigneur » qui renvoie à l'image de son père que Joseph entrevoit par la fenêtre dans le Talmud de *Babylone* (*Soṭa* 36b). Le Coran semble donc s'être constitué dans un environnement religieux pluriel dont le texte présente des éléments épars.

Si la force de cette longue introduction au Coran qu'est le premier tome est de donner au lecteur francophone un panorama presque complet du contexte historique et littéraire dans lequel se développe ce texte, ainsi qu'une réflexion de haute tenue sur la façon dont il faut tenter de penser le Coran pour un historien aujourd'hui, on peut relever quelques faiblesses. Comme dans tout travail collectif, les auteurs n'ont pas tous les mêmes présupposés, ce qui rend parfois difficile la lecture. Les éditeurs trouvent, eux, que « c'est sans doute heureux » (t. 2, p. 13) en ces temps d'intolérance. Par exemple, le chapitre de Frédéric Imbert « Le Coran des pierres » s'inscrit dans la division entre sourates mecquoises et médinoises (p. 723), jugée caduque par Dye. On regrette l'absence d'un panorama des débuts de l'exégèse coranique, même si on en comprend les raisons dans la perspective des deux éditeurs, mentionnée plus haut. Cela oblige le lecteur à se reporter à l'article de Claude Gilliot « Les débuts de l'exégèse coranique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 58 (1990), p. 82-100. Il manque aussi l'équivalent de l'article de Claude Gilliot et Pierre Larcher, « Language and Style of the Qur'ân », J.D. Mc Auliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Leyde-Boston, 2003, t. 3, p. 109-135. Cela aurait pu remplacer certaines Études

BCAI 35 (2021) Dye Guillaume, Amir-Moezzi Mohammad Ali (dir.): Le Coran des historiens, recensé par C.B.
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

comme celle de Frantz Grenet sur l'apocalyptique iranienne, chapitre d'une haute valeur scientifique mais qui conclut à l'absence d'influence sur le Coran ou encore celle de David Hamidović sur les écrits apocryphes juifs qui « jouent un rôle marginal dans le sous-texte coranique » (p. 535).

Venons-en à la deuxième partie, les *Commentaires et analyses du texte coranique*. Là aussi, on constatera la grande différence de style entre les auteurs. Par exemple Jan M. F. Van Reeth convie le lecteur à un festin de références, même si quelques-unes sont déroutantes. Il conteste en Coran 31, 12-19 le rapport de *Luqmān* avec la *Sagesse d'Aḥiqar* au titre qu'il s'agit « probablement d'éléments introduits dans la tradition musulmane après la constitution du Coran » (p. 1101) et propose, à la suite de l'article de Daniel De Smet, « Luqmân » dans M. A. Amir-Moezzi (éd.) *Dictionnaire du Coran*, p. 501-503, une identification de *Luqmān* avec le poète grec Alcméon. Celui-ci serait, selon un auteur arabe du x^e^ siècle, Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, connu comme l'inventeur de la philosophie. Pour le verset 19 de la même sourate : « la voix la plus désagréable est celle de l'âne », Van Reeth préfère renvoyer à la fable d'Ésope de l'âne déguisé avec une peau de lion plutôt qu'aux *Mots d'Aḥiqar*. Le lecteur est un peu perdu sur ce *Luqmān* : s'agit-il d'Ésope, d'Alcméon ou d'Aḥiqar ? Le rapprochement avec la fable d'Ésope est, littéralement, beaucoup moins convaincant que celui qui est fait avec les *Mots d'Aḥiqar* dans le premier volume par David Hamidović. Quant à la phonétique, elle invite effectivement à accepter le lien formel entre *Luqmān* et Alcméon. Il faudrait sans doute supposer une fusion du personnage d'Alcméon ou *d'Aḥiqar*, ce qui est suggéré dans la littérature syriaque, lieu de confluence de la sagesse grecque et de la sagesse orientale, mais le mystère demeure. À la différence de Van Reeth, un auteur comme Mehdi Azaiez est trop laconique. Par exemple en Coran 26, 224-226 (traduction Berque) : « Quant aux poètes, ne les suivent que les fourvoyés, ne vois-tu pas qu'ils brament dans toute vallée et qu'ils disent ce qu'ils ne font pas », le lecteur lit comme seul commentaire (p. 936) : « Les versets 224-226, quant à eux, sont une affirmation que la poésie n'est pas un langage approprié pour la transmission du message de Dieu, comme le confirme Q 36 : 69-70. Tous ces versets sont une réplique aux accusations faites aux prophètes (l'allocutaire coranique compris) d'être des poètes (Q 21 : 5 ; 37 : 36 ; 52 :30) inspirés par des djinns. » C'est un peu court, surtout que les références données désignent l'allocutaire coranique comme poète alors qu'il s'agit ici au pluriel de « poètes », et que ce nom a donné son titre à la sourate (*al-Shuʿarāʾ*), ce qui prouve son importance au moins dans la tradition islamique. On aimerait au minimum une réflexion sur la nature de ces poètes, sur ces vallées où ils brament, et sur les fourvoyés qui les suivent, surtout que cela intéresse la réflexion sur la nature du Coran en prose rimée.

Quel rapport les *Commentaires et analyses* entretiennent-ils avec le programme ouvert par Dye dans ses deux Études du premier volume ? Pour la *Fātiḥa*, Paul Neuenkirchen signale que la *basmala* (traduite souvent ainsi : « Au nom du Dieu clément miséricordieux ») s'est diffusée sous le calife ʿAbd al-Malik, qu'elle « remplit une fonction que l'on pourrait qualifier de 'politico-religieuse' » (p. 33) et qu'elle serait absente dans les versions coraniques d'Ibn Masʿūd ou d'Ubayy b. Kaʿb (t. 2, p. 22). Faut-il en conclure, ce que se garde de faire l'auteur, que cette sourate serait une introduction ajoutée à l'époque du calife omeyyade mentionné ci-dessus ? Bien que le commentateur cite plusieurs fois Michel Cuypers (dans Azaiez *et alii* (dir.), *Qur'an Seminar*, p. 48), celui-ci semble avoir un propos plus cohérent qui voit « un encadrement liturgique pour le texte du Coran » dans la première sourate et les deux dernières ; il qualifie la première sourate d' « introduction relativement tardive dans le Livre » et rapproche la fin de la sourate (verset 6-7) avec la fin du premier psaume de la Bible qui joue le même rôle d'ouverture du psautier. Cela voudrait dire, dans ce cas, que le Coran, dans sa rédaction finale, a été conçu par les autorités omeyyades de la fin du VII^e^ siècle sur le modèle d'un psautier à surpasser. Cela serait à mettre en rapport avec la seule ou l'une des seules citations coraniques explicites d'un livre biblique (en l'occurrence le psaume 36 (37),9.11) en Coran 21,105. La position de Cuypers nous paraît plus forte que celle de Paul Neuenkirchen, fort documentée mais qui dissout la présentation de la sourate en une liste de sources possibles. Dernier point, pour le début de la sourate 30, 2-4, Van Reeth propose de la lire ainsi (ce que ne font pas toujours les trois traductions françaises mentionnées plus haut) : « Les Romains ont vaincu dans le pays voisin et après leur victoire seront défaits dans quelques années », en référence à la victoire des Byzantins sur les Arabes à Muʿta (en Jordanie actuelle) en 629/630 et à la défaite byzantine au Yarmouk (au sud de la Syrie actuelle) en 636, ce qui aurait le mérite d'expliquer l'expression « dans le pays voisin ». Et il ajoute (t. 2, p. 1077) : « Si l'on suit une telle proposition, la prophétie, sous sa forme présente en tout cas, ne pourrait plus dater du temps du Prophète lui-même, mais serait le produit d'une addition ultérieure. » Voilà qui confirmerait le paradoxe de Dye et la datation plus tardive de certaines couches du Coran.

C.B.

BCAI 35 (2021) Dye Guillaume, Amir-Moezzi Mohammad Ali (dir.): Le Coran des historiens, recensé par C.B.
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net