

Carlos SEGOVIA (ed.),  
*Remapping Emergent Islam. Texts, Social Settings, and Ideological Trajectories*

Amsterdam, Amsterdam University Press,  
2020, 244 p., ISBN : 9789462988064

**Mots clés:** Coran, origine de l'islam, Arabes dans l'antiquité, judaïsme, christianisme

**Key words:** Qur'an, Islamic origins, Arabs in antiquity, judaism, christianity

C'est aujourd'hui un lieu commun, qui ne prête plus guère à débat, de parler du Coran comme d'un texte de l'Antiquité tardive, et d'envisager l'émergence de l'islam, non comme un phénomène *sui generis*, mais comme une partie intégrante de l'histoire du Proche-Orient tardo-antique. Les questions les plus délicates, mais aussi les plus intéressantes, surviennent cependant dans un second temps, à savoir : selon quelles méthodes et perspectives précises inscrire l'étude du Coran et des débuts de l'islam dans un tel contexte tardo-antique ?

Le moins que l'on puisse dire est que le consensus est ici loin de régner, à tel point que, face à la diversité et la divergence des méthodes et des théories, Fred Donner avait parlé, il y a quelques années, de « l'état de désarroi » des études sur le Coran et les débuts de l'islam<sup>(1)</sup>. Il paraît en effet difficile de réconcilier, d'un côté, les partisans d'une approche « maximaliste », dont les hypothèses sur les origines du Coran s'accordent pour l'essentiel avec le cadre décrit par la tradition sunnite majoritaire, et ceux des approches plus « minimalistes », plus sceptiques vis-à-vis des sources islamiques, qui considèrent que ces sources, bien qu'elles fassent partie des nombreux éléments à prendre en compte, ne peuvent pas constituer la matière principale et privilégiée dans la construction du discours de l'historien<sup>(2)</sup>. Les travaux de Carlos Segovia relèvent résolument de cette seconde approche, et l'ouvrage dont il assure la direction entend proposer de nouvelles pistes de réflexion, selon deux axes : d'une part, l'étude des

milieux socio-culturels dans lesquels le mouvement coranique a pris forme (pour l'essentiel, les chapitres 1 à 4 du livre) ; d'autre part, les différentes manières dont la nouvelle identité islamique a été racontée et réinterprétée, à la fois dans le Coran et dans la littérature islamique postérieure (chapitres 5 à 9).

Concernant l'étude des origines de l'islam, Segovia considère en effet (à mon sens, à juste titre), qu'il importe d'élargir substantiellement le champ des éléments à prendre en considération, ainsi que celui des questions à poser et des outils à employer. L'ouvrage ne propose donc pas de synthèse générale ou de schéma unificateur (voir la brève introduction, p. 7-11) ; il n'exige pas de ses contributeurs, contrairement à ce que l'on peut parfois rencontrer dans certains ouvrages collectifs, qu'ils souscrivent à un dogme déterminé comme, par exemple, l'habituelle (et contestable) dichotomie sourates mecquoises/sourates médinoises (typiquement le genre de thèse dont le livre considère qu'elle ne va absolument pas de soi). L'objectif est au contraire de questionner certaines idées reçues et d'explorer de nouvelles pistes, de suggérer de nouvelles hypothèses. Tout n'est certes pas également convaincant, mais l'ouvrage se révèle très stimulant, et c'est là le point plus important.

*Remapping Emergent Islam* se compose de quatre parties, chacune comportant deux chapitres, hormis la dernière qui en compte trois. Les deux premiers chapitres examinent la question de l'arrière-plan juif du Coran. Aaron W. Hughes (« South Arabian 'Judaism,' Himyarite Rahamanism, and the Origins of Islam », p. 15-43) revient sur la situation religieuse en Arabie du Sud, juste avant l'avènement de l'islam<sup>(3)</sup>. La question qui informe l'ensemble de son approche peut être résumée ainsi : que veut-on dire exactement quand on parle des juifs de l'Arabie du Sud ? En quel sens sont-ils juifs ? Hughes est particulièrement sensible aux dangers d'une approche qui consisterait à projeter sur les communautés religieuses de l'Arabie préislamique une situation postérieure, où le judaïsme rabbinique constituerait la norme, et où les identités religieuses (chrétiennes, juives, etc.) auraient déjà achevé leur processus de construction et de cristallisation<sup>(4)</sup>. Il entend

(1) Fred M. Donner, « The Qur'an in Recent Scholarship », dans Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, p. 29. Donner note fort justement que cette situation n'est pas forcément négative – elle est même largement préférable au « faux consensus » qui prévalait il y a quelques décennies (p. 45).

(2) Sur cette distinction « maximaliste/minimaliste », inspirée des études bibliques, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye, « Introduction générale », dans M. A. Moezzi et G. Dye (éds), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, Editions du Cerf, 2019, p. 23-24.

(3) Ce sujet a récemment fait l'objet d'une importante publication : *Le judaïsme de l'Arabie antique*, édité par Christian Robin, Turnhout, Brepols, 2015. Je me permets de renvoyer à mon analyse de cet ouvrage dans *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 6, 2018, p. 275-292.

(4) Son argumentation s'inscrit à cet égard dans la droite ligne des recherches sur les judaïsmes et christianismes antiques que l'on trouve, par exemple, dans le recueil devenu classique *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, edited by Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

aussi réhabiliter, au moins en partie, l'hypothèse de Beeston (p. 32-34), à savoir l'idée que la religion de Himyar était une forme distincte de monothéisme arabe<sup>(5)</sup>, ni spécifiquement juif ni spécifiquement chrétien. Hughes ne va cependant pas jusque-là et reconnaît l'importance du judaïsme (certes non rabbinique). Que cette forme de monothéisme se soit combinée à la culture locale pour donner naissance, à travers des processus complexes, à des formes de culture, d'éthique et de piété originales ne fait guère de doute (p. 34). Le problème est plutôt de déterminer les formes prises par ces processus, ce qui dépasserait évidemment les limites d'un article. On peut néanmoins regretter que Hughes ne situe pas plus explicitement sa position par rapport à celle adoptée par Christian Robin dans ses travaux les plus récents<sup>(6)</sup>. Sans doute pourrait-on résumer en disant que Hughes nous conseille de penser plutôt en termes de synthèse de traditions locales, là où d'autres seraient tentés de parler de conversion<sup>(7)</sup>.

L'article très érudit de José Costa (« Early Islam as a Messianic Movement: A Non-Issue », p. 45-81) examine, de façon critique, la thèse – soutenue par des auteurs comme Casanova, Crone et Cook, Gallez, ou Amir-Moezzi –, selon laquelle l'islam naissant serait un mouvement messianique, la tâche de Muhammad consistant à annoncer le futur messie, à savoir, selon les interprétations, le messie juif ou Jésus. Costa considère que cette thèse soulève plusieurs difficultés, qui relèvent à ses yeux de la rareté, voire de l'absence, d'indices probants<sup>(8)</sup>. Les tenants de cette hypothèse ne doivent-ils pas également considérer que le Coran originel contenait des matériaux messianiques, qui auraient été supprimés du texte (p. 51, 70)? Costa

(5) Que Beeston appelait « Rahmānisme », et qu'il reliait aux *hunafā'*, ce que ne fait pas Hughes.

(6) Hughes cite essentiellement Robin, « Arabia and Ethiopia » (dans Scott Fitzgerald Johnson (éd.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 247-332), dont il critique diverses formulations. S'il fait référence à l'article de Robin, « Quel judaïsme en Arabie » (dans Christian Robin (éd.), *Le judaïsme de l'Arabie antique*, op. cit., p. 15-295), il ne le prend pas vraiment en compte et ne discute donc pas la nomenclature nuancée qui y est proposée (« judéen », « juif », « judéo-monothéiste », « prosélète », « craignant-Dieu », « judéo-sympathisant », p. 62-64) pour distinguer différents degrés d'engagement par rapport au judaïsme.

(7) Les critiques adressées notamment à Bowersock et d'autres auteurs, p. 33, me paraissent pertinentes. Sur ces questions d'analyse et de description de phénomènes dits « syncrétistes », on peut renvoyer à l'excellent ouvrage de David Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2017, notamment le chapitre 1.

(8) Amir-Moezzi, dans son propre article dans ce volume, étudie (p. 181-187) certains textes également examinés par Costa, p. 48-56; le lecteur a tout intérêt à lire les deux discussions en parallèle.

propose donc une autre hypothèse, fondée sur son excellente connaissance de la littérature juive ancienne. Selon lui, le Coran développerait (comme cela peut se rencontrer dans le judaïsme) une eschatologie sans messianisme – les deux notions, en effet, ne vont pas nécessairement de pair. On aurait donc, dans les strates les plus anciennes du corpus, une eschatologie imminente sans Messie, et dans les strates plus tardives, qui mentionnent « le Messie Jésus » (*al-masīḥ Īsā*), une figure « messianique », qui se résumerait en fait à l'usage du terme « messie », mais sans la compréhension chrétienne du terme, et sans connotation eschatologique. Ce serait la tradition islamique qui aurait par la suite rassemblé ces éléments eschatologiques et messianiques en une seule figure – Jésus ou le Mahdī, selon les cas (p. 75).

La thèse de Costa est très intéressante et mérite d'être prise au sérieux. Il me semble cependant que plusieurs difficultés subsistent. Tout d'abord, l'idée de remaniements du texte coranique ne peut être exclue si facilement. Par ailleurs, Costa a tendance à « déchristianiser » les sourates les plus anciennes (« *the early layers of the Qur'an do not mention Jesus, making it difficult to see them as Christian-oriented texts* », p. 75). Or, quelle que soit la façon dont on comprend la formule « *Christian-oriented* », les choses me paraissent plus complexes. En effet, à de nombreux égards, ces sourates anciennes (même si elles ne mentionnent pas Jésus, ni d'ailleurs une autre figure biblique) ont au contraire un arrière-plan chrétien très substantiel<sup>(9)</sup>. De plus, les éléments eschatologiques restent très présents dans les strates plus tardives du Coran. La brève discussion de Q 43:61 (p. 48) est à cet égard insatisfaisante, et Costa minore un peu facilement l'importance de ce verset. Le passage est certes difficile et soulève de nombreuses difficultés: faut-il lire *'ilmun li-l-sā'ati*, « un savoir de l'Heure », ou *'alamun li-l-sā'ati*, « un signe de l'Heure »; à qui (ou quoi) fait référence le pronom *-hu* dans *inna-hu 'ilmun/ 'alamun li-l-sā'ati* (Jésus, comme le dit une partie de la tradition islamique, ou le Coran, comme le dit une autre partie)? Quoi qu'il en soit, et contrairement à ce que semble suggérer Costa, la raison pour laquelle la majorité des chercheurs considèrent que l'interprétation la plus plausible de ce verset est celle qui connecte Jésus à la fin des Temps ne doit pas être

(9) Voir, parmi les travaux récents, Nicolai Sinai, « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », dans Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, Guy Stroumsa (éds.), *Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th–8th Centuries*, Louvain, Peeters, p. 219-266; *Le Coran des historiens*, op. cit., vol. 2b, p. 1789-2351; et la thèse de Paul Neuenkirchen, *La fin du monde dans le Coran. Une étude comparative du discours eschatologique coranique*, Paris, EPHE-PSL, 2019.

cherchée dans le fait qu'ils suivraient la tradition islamique (elle-même divisée), mais bien dans la logique générale de la péricope (Q 43:57-61).

Les articles de la deuxième partie explorent de possibles arrière-plans manichéens et messaliens du Coran. Celui de Daniel Beck (« The Astral Messenger, The Lunar Revelation, The Solar Salvation: Dualist Cosmic Soteriology in the Early Qur'an », p. 85-110) peut se lire comme une suite de son ouvrage *Evolution of the Early Qur'an: From Anonymous Apocalypse to Charismatic Prophet*, Berne, Peter Lang, 2018. La première partie de l'article (p. 85-101) examine notamment les références à la lune dans les plus anciennes strates du corpus coranique. Beck y voit un signe eschatologique et un mécanisme sotériologique, qu'il relie à des idées manichéennes (p. 99-101). La seconde lit la sourate 105 comme une polémique anti-sassanide (p. 101-106). J'avoue avoir beaucoup de difficultés à suivre et accepter l'argumentation de l'auteur, qui me paraît assez spéculative, et quelque peu arbitraire.

Carlos Segovia (« Messalianism, Binitarianism, and the East-Syrian Background of the Qur'an », p. 111-127) développe une thèse audacieuse déjà présente dans son *Quranic Jesus. A New Interpretation*, Berlin, de Gruyter, 2019, p. 119 et suivantes: dans ses strates les plus anciennes (à savoir, selon Segovia, les sourates 75-93, 95-96, 99-104, 107) – et contrairement à ce qu'on trouve dans des sourates plus récentes<sup>(10)</sup> –, le Coran ferait l'économie d'un messager humain (hormis en Q 81:22-28; 87:1-13; 88:21-23). Autrement dit, on trouverait dans ces sourates anciennes l'idée d'un messager divin (ou céleste), qui parle directement à l'auditoire du Jugement à venir, fait « un » avec Dieu, au sens où s'il parle de lui à la première personne du singulier (« Je ») et de Dieu à la troisième personne (« Il »), il se réfère souvent à Dieu et à lui-même à la première personne du pluriel (« Nous »), comme une sorte de binôme. Commentant Q 75:1-19, Segovia affirme ainsi qu'il n'y a aucun indice dans le texte permettant de déterminer si le « Je » désigne un messager humain ou suprahumain; par ailleurs, Segovia voit dans le « Nous » des v. 3 s., non un pluriel de majesté désignant Dieu, mais un pluriel désignant Dieu et le messager angélique, qu'il serait alors tentant d'identifier au Christ. Ces strates anciennes du Coran présenteraient ainsi une christologie angélomorphique<sup>(11)</sup>,

(10) Comme les sourates 17, 53, 55, 68–69, and 73–74, où apparaîtrait la figure d'un messager humain (p. 116-118).

(11) On entend par « christologie angélomorphique » une christologie décrivant et comprenant la figure du Christ en se fondant sur les traditions bibliques relatives aux anges, et notamment à l'Ange du Seigneur.

que Segovia situe dans un contexte marqué par le manichéisme. Cette hypothèse est fascinante et originale, mais d'autres lectures de ce passage semblent toutefois possibles (pour une discussion, voir Guillaume Dye, « Commentaire de la sourate 75 *al-Qiyāma* (La résurrection) », dans *Le Coran des historiens*, op. cit., vol. 2b, p. 1911-1913).

La seconde partie de l'article évoque une autre thèse radicale et audacieuse de Segovia, à savoir (p. 118-119): l'insistance de certains passages coraniques sur les vertus de la prière (voir par exemple Q 17:79; 43:2-45; 73:1-8; 74:43; 76:26; 108:1-3) serait l'indice d'un arrière-plan messalien; la communauté autour de Muḥammad (qui ne serait pas elle-même messalienne) serait plutôt à situer, initialement, aux alentours d'al-Ḥīra, non loin de Ctésiphon, qui serait la cité mentionnée en Q 43:31; puis, en raison de la crise à laquelle Q 43:2-45 fait allusion, Muḥammad et ses partisans auraient émigré à Yathrib.

Les arguments les plus développés en faveur de cette thèse se trouvent dans d'autres travaux de Segovia<sup>(12)</sup>, et je n'en parlerai donc pas dans le cadre de ce compte-rendu<sup>(13)</sup>. Dans son article, Segovia entend simplement ajouter un texte au dossier « messalien », en l'occurrence Q 9:34: « Ô vous qui croyez !, en vérité beaucoup de *aḥbār* et de *ruhbān* mangent certes les biens des gens, au nom du Faux, et s'écartent du Chemin d'Allah ». Traditionnellement, on comprend par *aḥbār* les docteurs juifs et par *ruhbān* les moines (chrétiens). Or ce que dénote *ruhbān* est loin d'être clair, et on a récemment suggéré qu'une traduction par « évêques » serait

(12) Notamment Gilles Courtieu and Carlos A. Segovia, « Q 2:102, 43:31, and Ctesiphon-Seleucia », dans Mette Bjerregaard Mortensen, Guillaume Dye, Isaac W. Oliver and Tommaso Tesei (eds), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, 2021, p. 203-230.

(13) Pour faire bref, il me semble que cette thèse attire l'attention sur des aspects importants du texte coranique, mais qu'elle va peut-être trop vite et trop loin. Outre le fait que Segovia voit dans le messalianisme un phénomène réel, bien que souterrain et diffus, là où beaucoup d'autres y verront plutôt une catégorie *rhetorique*, utilisée par les hérésiographes et appliquée à des catégories variées, il me semble que la préoccupation autour de la prière pourrait s'expliquer plus simplement par l'influence d'une éthique monastique. L'idée que *al-qaryatayn*, en Q 43:31, désigne Ctésiphon ne manque pas de plausibilité, mais est-ce un argument suffisant pour relocaliser la communauté de Muḥammad dans cette région ?

plus juste<sup>(14)</sup>. Segovia accepte pleinement cette identification (il faut toutefois reconnaître que la question est très embrouillée, et il n'est pas certain que le Coran ait en tête une cible aussi précise), et en conclut à la trace d'une polémique messalienne. Ce genre de polémique contre les autorités épiscopales fait certes partie de l'arsenal polémique de ceux que les hérésiographes appellent « messaliens », mais je ne suis pas certain que ce soit là quelque chose de spécifiquement messalien.

Je serai plus bref concernant les articles suivants. Ceux de la troisième partie traitent respectivement du calendrier en usage dans les débuts de l'islam et de l'image coranique du Paradis. Basil Lourié (« The Jewish and Christian Background of the Earliest Islamic Calendar », p. 131-148) discute la manière dont les fêtes islamiques de 'Āshūrā' (10 Muharram), Laylat al-Mī'rāj (27 Rajab), et Laylat al-Qadr (à la fin de Ramadān) préservent la structure de base des calendriers juif et paléochrétien (où les dates principales étaient le Yom Kippour, la Pâque et la Pentecôte). Si les deux premières fêtes ont un lien avec l'Exode, le thème de la révélation du Coran, qui est associé à la troisième, évoque la Pentecôte. La discussion de Lourié dépend de la reconstruction qu'il propose du calendrier lunisolaire préislamique, dans ses correspondances avec le calendrier julien, Lourié situant *Muḥarrām*, le premier mois de l'année, non en avril, comme cela fut souvent le cas dans la recherche, ni en octobre, comme l'ont proposé récemment Rink et Hansen<sup>(15)</sup>, mais en septembre (p. 134). Je laisse à de plus compétents le soin d'évaluer ses arguments, mais les textes que Lourié mobilise pour sa démonstration méritent certainement d'être pris au sérieux. L'article a par ailleurs le mérite de discuter, d'une manière originale, un sujet – les *rituels* (en l'occurrence le calendrier) « paléo-islamiques » – qui n'a sans doute pas reçu l'attention qu'il mérite.

L'article de Gilles Courtieu (« The Persian Keys of the Quranic Paradise », p. 149-174) montre qu'il serait bien imprudent de négliger l'Iran sassanide lorsqu'il s'agit d'analyser le corpus coranique. Courtieu y

synthétise diverses analyses, plus largement développées dans d'autres articles<sup>(16)</sup>, où il montre comment la description coranique du paradis reflète l'univers des banquets sassanides. L'hypothèse de Courtieu doit aussi être saluée car elle intègre aux études coraniques une dimension trop souvent négligée, à savoir l'examen de la culture matérielle.

Les trois contributions de la quatrième et dernière partie abordent des sujets divers. Mohammad Ali Amir-Moezzi (« Divine Attributes of 'Alī in Shi'ite Mysticism: New Remarks on 'Heresy' in Early Islam », p. 177-201) examine les différentes traditions qui font de 'Alī une figure théophanique. À vrai dire, cette question est surtout discutée aux pages 188-194, qui montrent comment diverses sources sunnites, mais aussi chiites dites « modérées », attribuent à différents groupes chiites (qualifiés d'« extrémistes (*ghulāt*) ») la croyance en un 'Alī sauveur, résurrecteur et juge à la fin des Temps – en un mot, la croyance en un 'Alī Messie. Amir-Moezzi considère, à mon sens avec raison, que de telles croyances peuvent avoir été assez répandues dans les milieux chiites anciens (et pas dans les seuls milieux polémiquement qualifiés d'« extrémistes »). Toute la question porte sur l'ancienneté exacte de ces traditions – les textes les mentionnant datent des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, mais on voit mal l'intérêt qu'il y aurait eu à les créer de toutes pièces longtemps après la mort de 'Alī (p. 186). Doit-on alors considérer qu'elles apparaissent à la fin du VII<sup>e</sup> et au début du VIII<sup>e</sup> siècle, ou peut-on les faire remonter à l'époque même de 'Alī? On a le sentiment qu'Amir-Moezzi, même s'il reste prudent, est assez tenté par cette dernière hypothèse.

L'article de Tommaso Tesei (« Echoes of Pseudepigrapha in the Qur'an », p. 203-220) constitue une intéressante contribution à la question de l'intertextualité biblique du Coran. Tesei aborde plusieurs sujets, en premier lieu celui des traces éventuelles, dans le Coran, de la littérature énochienne. Il examine (p. 204-207) la question de l'identité de deux personnages mystérieux du Coran, Idrīs et 'Uzayr, qui ont parfois été identifiés à Enoch (le sujet a depuis longtemps enflammé l'imagination des chercheurs, qui ont proposé les hypothèses les plus diverses sur l'identité de ces personnages), et montre qu'il n'y a, en l'état actuel de notre documentation, aucune explication véritablement satisfaisante. Il revient ensuite sur

(14) Holger Zellentin, « *Aḥbār and Ruhbār: Religious Leaders in the Qur'an in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature* », dans Angelika Neuwirth & Michael A. Sells (eds), *Qur'anic Studies Today*, Londres, Routledge, 2016, p. 258-289. Voir les réserves de Sidney H. Griffith, « Review of The Qur'an's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure. By Holger Michael Zellentin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013 », *Theological Studies* 76/1, 2015, p. 172-173.

(15) Cf. Christine Rink und Rahlf Hansen, « Der altarabische Kalender », dans Gudrun Wolfschmidt (ed.), *Sonne, Mond und Sterne – Meilensteine der Astronomiegeschichte: Zum 100-jährigen Jubiläum der Hamburger Sternwarte in Bergedorf*, Hambourg, Tredito, 2013, p. 199-249.

(16) Cf. Gilles Courtieu, « Das Glück bei Allah oder bei Khosrau », dans Markus Gross, Karl-Heinz Ohlig (hg.), *Die Entstehung einer Weltreligion IV. Mohammed - Geschichte oder Mythos?*, Berlin, Verlag Hans Schiler, p. 499-543; id., « Cushions, bottles and roast chickens! More advertising about Paradise », dans Guillaume Dye (ed.), *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, à paraître.

le sujet des anges déchus (p. 207-211), qui a fait l'objet de nombreux débats<sup>(17)</sup>, puis discute (et rejette) la pertinence de l'identification, proposée par Gobillot, des « feuillets d'Abraham et de Moïse » (Q 53:36-37 : 87:19) au *Testament d'Abraham* et au *Liber antiquitatum biblicalarum* (p. 211-213). L'article se conclut par une remarquable discussion méthodologique et un parallèle textuel très intéressant entre Q 23:93-103 et 4 Esdras 7:75-82, 104-105 (p. 213-218), Tesei suggérant que le ou les auteurs du Coran auraient bien pu avoir connaissance de ce dernier texte.

L'un des principaux dangers lorsque l'on travaille sur les débuts d'une tradition religieuse, et notamment sur la formation d'un canon, est celui d'adopter une approche téléologique et anachronique, et d'écrire un récit unidimensionnel, où des éléments qui se sont trouvés liés après coup sont vus comme indissociables dès l'origine. C'est contre un tel danger (notamment à propos du Coran et du phénomène des conquêtes) qu'alerte Emilio González Ferrín, dans le dernier article du recueil (« What Do We Mean by THE Qur'an: On Origins, Fragments, and Inter-Narrative Identity », p. 221-244). Il s'agit là d'un essai suggestif, peut-être parfois un peu « impressionniste », qui partage avec le texte de Hughes, qui ouvre le volume, une préoccupation bienvenue pour des questions de vocabulaire – qui ne sont justement pas que des questions de langue, qui pourraient sembler relativement conventionnelles, mais bien des questions fondamentales, car nos façons de parler influencent et reflètent nos façons de penser. Que presuppose-t-on, par exemple, quand on parle des « origines de l'islam », ou de « l'émergence de l'islam » (p. 222) ? N'est-on pas en train d'unifier des phénomènes et tendances qui ne l'étaient pas encore, ou de prendre l'effet pour la cause ? Je ne suivrai toutefois pas l'auteur quand il parle d'une production tardive du Coran (par exemple p. 227) ; le texte prend une forme très proche de celle que nous connaissons entre le début et la fin de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, et il y a de solides raisons de penser que les fragments anciens (certes très partiels, et dont la datation exacte est sujette à débat) faisaient bien partie de codex assez comparables à ceux que nous connaissons plus tard. Mais, même dans ce cas, les dangers de la « narration rétrospective », selon la belle formule de Ferrín (p. 230), restent entiers, et loin d'être toujours pris suffisamment au sérieux.

En résumé, cet ouvrage a le mérite de proposer des réflexions stimulantes et d'ouvrir des débats originaux et novateurs pour les études sur le Coran

et les débuts de l'islam – contribution fort appréciable, dans un domaine où de nombreux travaux, loin d'ouvrir des perspectives nouvelles, ont plutôt tendance à fermer dogmatiquement des portes.

Guillaume Dye  
Université libre de Bruxelles (ULB)

(17) Voir par exemple Mehdi Azaiez et al. (eds). *The Qur'an Seminar Commentary/Le Qur'an Seminar*, Berlin, de Gruyter, 2016, p. 385-398.