Stephen J. Shoemaker
Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study

Oakland, University of California Press
2022, 370 p.
DOI: https://doi.org/10.1525/luminos.128
ISBN : 9780520389038

Mots-clés : Coran, histoire, composition, canonisation, contexte, sources, oralité, mémoire collective, chronologie du Coran, antiquité tardive

Keywords: Qur'an, history, composition, canonization, context, sources, orality, collective memory, chronology in the Qur'ān, Late antiquity

L'historien Stephen J. Shoemaker (ci-après SJS) propose ici un nouveau modèle, très argumenté, de l'histoire de la composition du Coran. Au départ spécialiste du christianisme, ce professeur de l'université de l'Oregon s'est intéressé à l'histoire des débuts de l'islam depuis au moins une vingtaine d'années[1] avant le présent ouvrage, lequel fait suite à deux monographies remarquées dans ce domaine[2]. Dans ce qui suit, je vais tenter de décrire ce modèle, de résumer les chapitres de l'ouvrage, puis d'avancer quelques critiques et questions.

SJS propose, *grosso modo*, une histoire de la composition du Coran articulée comme suit[3]. Étape 1 : Quelques textes sont rédigés en arabe avant l'époque de Mahomet. Étape 2 : Mahomet prêche à La Mecque et Médine, lieux peu peuplés et isolés ; son milieu de réception local est de culture orale, *nonliterate* (c'est-à-dire n'utilisant globalement que fort peu l'écrit). Étape 3 : À la mort de Mahomet, ses disciples, dont les armées conquièrent rapidement une bonne part du Proche-Orient, se disséminent dans diverses « poches » géographiques, et se trouvent alors en minorité au milieu d'une majorité juive et/ou chrétienne *literate* (c'est-à-dire utilisant davantage la lecture et l'écriture). Ces disciples arabo-muhammadiens se remémorent et transmettent, oralement, l'enseignement dispensé par Mahomet ; ce faisant, ils modifient et adaptent ce message sans s'en rendre compte – ce qui est normal, d'après les études sur les cultures orales. En effet, du fait de la nature de la mémoire humaine, du fait que chaque nouvelle déclamation orale de ces textes implique une adaptation du contenu à un nouvel auditoire ou un nouveau contexte, et, enfin, du fait que les adeptes de la communauté muhammadienne se confrontent aux cultures juives et chrétiennes et/ou accueillent en leur communauté naissante des convertis issus de ces cultures, les disciples muhammadiens ajoutent et retranchent des éléments au message qu'ils attribuent à leur fondateur, le modifient, l'enrichissent par des exemples et de nombreuses idées issues de la tradition chrétienne, notamment. Peu à peu, ils se mettent aussi à prendre des notes éparses que l'on peut appeler *hypomnēmata* (des supports de mémoire utilisés dans l'antiquité tardive, principalement destinés à aider une personne à se souvenir d'un enseignement en vue de l'enseigner à son tour, ou à proclamer un discours). Peu à peu, cette mise par écrit va générer des textes plus formels, qui vont progressivement recevoir une autorité d'Écriture sacrée. Mais, dit SJS, la transmission orale continue à se faire à cette période ; et ces écrits ne cessent de subir des modifications, car ils ne sont pas conçus par leurs utilisateurs comme achevés ou fixés : il est normal, dans l'esprit de ceux qui les utilisent, de les modifier, et de trouver différentes versions d'un lieu à un autre, etc. SJS reprend ici des études invitant à ne pas imposer nos conceptions (de l'époque « post-Gutenberg ») de ce qu'est « un livre », avec « son auteur » défini, et qui est diffusé sous forme standardisée. Toujours à cette étape 3, ou peut-être à l'étape 4, les adeptes muhammadiens introduisent également des textes anciennement rédigés en arabe avant l'époque de Mahomet (textes de l'étape 1), plus ou moins d'origine chrétienne, et dont les clefs de compréhension – et même la prononciation de certains termes, comme par exemple le nom de Jean le Baptiste, *Yuḥannā*, lu « *Yaḥyā* » à partir du *ductus* consonantique[4] – ont été perdus. Au total, l'ensemble de ces éléments textuels, transmis oralement et/ou mis par écrit par les adeptes muhammadiens jusqu'à la fin du VIIe siècle de l'ère commune, vont finalement aboutir aux différents *codex* coraniques que la tradition islamique décrit comme les « *codex* des Compagnons », qui sont en fait des *codex* régionaux, produits de chaque « poche »

(1) Comme le montre son article « Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition. », *JSAI* 28, 2003, p. 11-39.

(2) *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (2011), et *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam* (2019).

(3) Pour qui souhaite avoir plus de précisions sur le modèle proposé par SJS, l'ouvrage est consultable en ligne de manière gratuite sous forme d'*e-book* sur le site web de l'éditeur : https://doi.org/10.1525/luminos.128.

(4) Cet exemple, relayé par SJS (p. 235), a été relevé par Patricia Crone ; de cette « erreur » de lecture, *Yaḥyā* deviendra, comme on sait, la version islamique du nom de Jean. Cette perte des clefs de compréhension expliquerait que, par la suite, certains passages du Coran resteront définitivement obscurs pour les *mufassirūn*.

BCAI 38 (2024) Stephen J. Shoemaker: Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

d'adeptes du mouvement arabo-muhammadien en différents lieux de l'empire. Étape 4 : le calife ʿAbd al-Malik (r. 685-705 ap. J.-C.) et son gouverneur al-Ḥajjāj font procéder à la rédaction d'une seule version du texte (ce qui rejoint, probablement, le *(second) maṣāḥif project* décrit par Omar Hamdan [5]) à partir des *hypomnēmata* et/ou *codex* régionaux, version qu'ils imposent pour remplacer ceux-ci. Il en résulte le Coran canonique. Car seul l'État de l'époque de ʿAbd al-Malik a pu avoir suffisamment de pouvoir pour imposer cela. SJS ajoute au modèle le fait que la Syrie-Palestine a dû jouer un rôle majeur, car le dialecte dans lequel le Coran sera finalement rédigé présente les traits du dialecte arabe de cette région après la conquête [6]. Il suppose aussi que les traits rhétoriques et stylistiques du Coran sont insérés tardivement dans le texte, afin de « coudre entre elles » les différentes traditions collectées.

On peut retenir que *selon ce modèle*, tout d'abord, le Coran en sa version actuelle, ne peut pas être constitué des mots exacts prononcés ou transmis par Mahomet s'il a été transmis oralement, or selon ce modèle, il a justement été transmis oralement pendant longtemps ; et les premiers musulmans le voyaient comme malléable. Ensuite, que le Coran serait composé de trois matières premières textuelles modifiées : (a) des éléments de l'enseignement de Mahomet au Hedjaz, fort transformés par la transmission orale ; (b) des ajouts ou modifications nombreux effectuées par les adeptes musulmans de manière naturelle entre les années 630 et les années 690 (?), ajouts notamment inspirés du contexte chrétien ; (c) pour une (petite ?) part, quelques textes écrits en arabe bien avant l'époque de Mahomet.

Ainsi, le modèle d'histoire de composition du Coran proposé par S.J. Shoemaker diffère radicalement de celui utilisé dans une part substantielle des études coraniques ou islamologiques contemporaines, celles qui privilégient une vision proche de celle portée par la vision islamique dominante [7] : l'idée que le Coran retracerait de façon relativement fidèle la prédication effective de Mahomet à La Mecque puis à Médine, transmise par oral puis mise par écrit au plus tard à l'époque de ʿUthmān (r. 644-656). Le modèle de SJS rejoint, dans ce même champ, les visions des partisans d'une approche plus historienne et critique.

Comment S.J. Shoemaker est-il parvenu à son modèle spécifique sur la composition, rédaction et canonisation du Coran ? Il expose cela de manière relativement systématique, explorant, en neuf chapitres très détaillés, d'une part des éléments qui pourraient constituer des objections à son modèle afin de les réfuter – ou, d'un autre point de vue, des éléments dont l'aspect problématique l'amènent à refuser le modèle traditionnel – (chapitres 1, 3, 4, 6 surtout), et d'autre part les éléments qui sous-tendent son modèle (chapitres 2, 5, 7, 8, 9 surtout). Le chapitre 1 rappelle que les traditions islamiques contiennent des récits divers de l'histoire première du Coran, et développe – comme Guillaume Dye [8] – une critique du « paradigme nöldeko-schwallien », c'est-à-dire les hypothèses sur l'histoire du texte coranique posées, en partie à partir des données de la tradition musulmane majoritaire, par l'orientaliste Theodor Nöldeke en 1860 (et F. Schwally à sa suite) [9], hypothèses qui ont fortement influencé les études coraniques. Le chapitre 2 aborde ce que les sources les plus anciennes disent à propos du Coran – et la relative absence de celui-ci dans les sources du premier siècle de l'islam – et la probable intervention du calife ʿAbd al-Malik. Le chapitre 3, très technique, montre que la datation des manuscrits au carbone 14 pose un certain nombre de problèmes – dont l'étalonnage des mesures –, ce qui la rend globalement inopérante pour ce qui concerne le Proche-Orient et l'Arabie

(5) Omar Hamdan, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans*, Wiesbaden, 2006.

(6) SJS signale l'hypothèse, exprimée par Pierre Larcher, que le qualificatif « *ḥijāzī* » appliqué à ce dialecte arabe par la tradition islamique signifie en fait « coranique » (p. 135).

(7) Vision islamique qui voit très généralement le Coran non seulement comme révélé par Dieu, mais également comme préservé par Dieu de toute altération lors de sa transmission jusqu'à nos jours – c'est-à-dire un texte vu comme permettant l'accès du croyant à la parole divine transmise mot pour mot. Il est évident que la perspective universitaire adoptée dans le cadre des études coraniques académiques, perspective qui est tant celle de l'ouvrage étudié que de ce présent compte-rendu, est située sur un tout autre plan, et ne cherche pas à imposer ses conclusions à ce qui relève de la foi. Comme le précise S.J. Shoemaker : « Laissez-moi être bien clair dès le début (…), sur le fait que je n'ai l'intention de proposer, dans ce livre, aucune sorte de « vérité » finale à propos du Coran et de sa signification. Ce que j'offre est simplement une perspective sur le Coran tel que vu par un historien des religions, plutôt que par un croyant musulman (…) » (p. 3 ; ma traduction).

(8) Cf. Guillaume Dye, « XVIII. Le corpus coranique : contexte et composition », in Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye (dirs.), *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, vol. 1., p. 733-845, ici p. 743 sq. Republié dans M. Ali. Amir-Moezzi et G. Dye (dirs.), *Histoire du Coran. Contexte, origine, rédaction*, Paris, 2022. G. Dye et S.J. Shoemaker partagent un certain nombre de théories sur le Coran.

(9) Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Göttingen, 1860. Révisée par Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser, Otto Pretzl, Leipzig, 1909-1938. Traduction anglaise : *The History of the Qur'an*, Leyde, 2013.

BCAI 38 (2024) Stephen J. Shoemaker: Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

des VIe-VIIe siècles, et donc pour la datation précise des plus anciens manuscrits coraniques. SJS discute des cas des plus connus de ces manuscrits, tels le palimpseste de Sanaa (p. 73 sq.) et les manuscrits de Birmingham et de Tübingen (p. 78 sq.). Le chapitre 4 utilise diverses études, dont celles de Patricia Crone, afin d'établir que le Hedjaz était une région isolée, pauvre, que La Mecque et Yathrib, peu peuplées, n'étaient en aucun cas de grands centres de transit pour caravanes, et que l'on n'a pas de preuves que La Mecque ait abrité un lieu de pèlerinage majeur. Le chapitre 5 renchérit en établissant le Hedjaz comme région de culture *nonliterate*, orale. Il explore aussi la question de l'identité du dialecte du Coran. Les chapitres 6 et 7 s'appuient sur des études de la mémoire, des sociétés orales, du rapport oralité/écriture, de la constitution d'une mémoire collective (dont, entre autres, celles de Maurice Halbwachs et de Jack Goody), pour essayer de saisir comment les adeptes du mouvement muhammadien ont pu transmettre le message qu'ils ont hérité de leur fondateur. Un des points saillants est que selon des études sur les sociétés orales, la mémoire humaine dans ces sociétés n'est pas plus fiable, pour transmettre un texte mot-à-mot, que dans un cadre de société *literate*. Le chapitre 8 s'appuie sur des études de la transmission et composition orale/écrite de traditions (dont celles de Werner Kelber, Jan Assmann, Joseph Witztum), et, de manière serrée, sur celles d'Eva Mroczek, Matthew Larsen et Chris Keith sur l'histoire de la composition des Évangiles. Ce chapitre 8 précise le modèle de SJS, et le chapitre 9 – qui articule notamment des idées de P. Crone ou G. Dye avec d'anciens travaux de SJS – le renforce. La conclusion défend le modèle et dénonce d'autres travaux comme étant « protectionnistes » (p. 261), c'est-à-dire cherchant à protéger le Coran des rigueurs de l'analyse historico-critique. Le tout est complété par 38 pages de notes qu'on aurait préféré trouver en bas de page, par une excellente bibliographie à laquelle il manque toutefois les travaux de certains philologues (cf. ci-après), et par un index des noms propres et concepts.

Quelques questions et critiques, maintenant. Globalement, l'ouvrage, bien construit, mobilise de nombreuses études, y compris récentes, dans des domaines divers. L'argumentation, qui satisfait aux critères académiques, est serrée et précise, même si elle peut être discutée – un certain nombre de points soulèveront une certaine contestation, c'est évident – et si certaines questions sont peut-être éludées (cf. ci-après). On sent régulièrement la passion de l'auteur et son désir de défendre son modèle. Une certaine lourdeur apparaît parfois du fait de répétitions, nombreuses en début et fin de chapitres, le nouveau modèle d'histoire de composition du Coran y étant régulièrement réexposé (chaque chapitre en étudiant une composante).

Ma première et principale interrogation porte sur l'articulation de ce modèle avec le contenu et la forme du texte coranique canonique tel que transmis jusqu'à nous : à quelle étape précise, et où, telle ou telle partie du texte a pu être pensée, énoncée, mise par écrit, modifiée, insérée dans l'ensemble ? SJS n'y répond pas ou peu (il évoque quelques exemples), car il s'agit là d'un travail tout à fait considérable, qui ne saurait être effectué individuellement. Mais la question se pose indéniablement, presque à chaque page. Une plus grande prise en compte des travaux des philologues coranistes (les études littéraires, rhétoriques, argumentatives, lexicales, de structure, etc.)[10] permettrait d'avancer en ce sens, et d'infirmer, confirmer ou affiner le modèle présenté. Ceci, sur plusieurs points. Tout d'abord (a.), SJS évoque à raison ce qu'il appelle (avec d'autres) « la question synoptique » du Coran (p. 214-222), à savoir l'existence de passages parallèles dans le Coran ; il explique ce phénomène par le fait que, lorsque, vers la fin du VIIe s., différentes notes écrites dans différentes régions auraient été rassemblées, les scribes n'auraient pas fusionné en un seul texte les morceaux parlant d'un même sujet (par exemple, le récit de l'histoire de tel ou tel prophète), mais les auraient insérés, ce qui aurait engendré des parallèles dans le texte. Or il est dommage que SJS n'ait pas inclus dans sa réflexion l'article de Devin Stewart sur la méthodologie de John Wansbrough[11] qui porte précisément sur ces questions (et qui reprend lui aussi l'exemple de Wansbrough sur le prophète Shuʿayb), et argue au contraire que si les récits concernant Shuʿayb sont différents, c'est qu'ils ont été sciemment adaptés par le ou les auteur(s) à la thématique de la sourate-sermon dans laquelle ils ont été insérés : certains points du récit sur Shuʿayb sont mis en avant pour des besoins parénétiques, quand d'autres sont minimisés ou ignorés. Les récits peuvent avoir été aussi adaptés à la forme de la sourate, comme le suggèrent entre autres Richard Bell, ou, plus récemment, G. Dye. On gagnerait à intégrer

(10) On pense à des travaux absents comme ceux de George Archer, Mehdi Azaiez, Johanne Christiansen, Salwa El-Awa, Geneviève Gobillot, Rosalind Gwynne, Thomas Hoffmann, Marianna Klar, Daniel Madigan, Paul Neuenkirchen, Walid Saleh, Nora Schmid, Devin Stewart, Shawkat Toorawa, etc.

(11) Devin J. Stewart, "Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qurʾān", in Angelika Neuwirth et Michael A. Sells (éds.), *Qurʾānic Studies Today*, Abdingdon/New York, 2016, p. 17-51. L'ouvrage est pourtant cité en bibliographie.

BCAI 38 (2024) Stephen J. Shoemaker: Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ce genre d'études à la réflexion. (b.) Il en est de même pour les études[12] qui visent à établir la structure du texte, et/ou à discerner les strates de composition du texte, cherchant par exemple les marqueurs de transition – qui pourraient bien être ceux ayant servi à « coudre ensemble » divers morceaux au sein d'une même sourate, dont parle SJS. Un exemple de questionnement qu'elles apporteraient est : les scribes qui ont rassemblé le Coran se sont-ils conformés à des règles précises en matière de construction du texte[13], et si oui, pourquoi ? (c.) Il en est de même pour la question de l'insertion d'éléments stylistiques dans le texte coranique : SJS semble penser que ceux-ci ont été ajoutés tout à la fin, mais leur omniprésence, mise en avant par ce type d'études, suggère plutôt que leur ajout a eu lieu lors d'un travail conséquent d'agencement du texte.

Ma seconde critique porte sur la durée de la transmission orale. S.J. Shoemaker insiste sur le fait que le Coran aurait fait l'objet d'une longue transmission orale, entre la mort de Mahomet et la fin du VIIe siècle : en cela il s'oppose, par exemple, à N. Sinai qui plaide pour une fixation du *ductus* consonantique à l'époque de ʿUthmān ou même avant[14]. Puis SJS démontre, notamment au fil des chapitres 6 et 7, que cette transmission orale engendre nécessairement de multiples changements du contenu. Or selon SJS, cette transmission orale se fait en différents lieux, là où habitent les adeptes muhammadiens. Dès lors, on imagine le « Coran », à cette étape 3, comme un ensemble de textes très divers, dont la forme (et même le contenu) dépendrait de chacun de ses transmetteurs/énonciateurs, en une grande diversité de lieux : au fond, le « Coran » serait à cette étape un genre littéraire plutôt qu'un texte. Comment ces textes peuvent-ils alors avoir été identifiés, une fois mis par écrit sous forme de notes, comme constituant un même et unique texte ? Certes, la volonté politique d'en faire un texte unique, en étape 4, a pu suffire à cela. Mais paradoxalement, l'insistance de SJS sur le peu de fiabilité des transmissions orales sur plusieurs décennies peut mener le lecteur à se demander si la transmission du Coran n'est pas passée par l'écrit bien plus tôt que ne le suppose le modèle. D'ailleurs, dans les derniers chapitres, SJS insiste davantage sur l'existence d'une mise par écrit (sous forme de notes) en étape 3, parallèlement à la transmission orale.

Enfin, on sent un flottement sur la question de(s) lieu(x) géographique(s) des étapes 3 et 4 (et 1), mais cette hésitation est probablement préférable à une affirmation qui aurait été insuffisamment fondée, le travail à réaliser pour l'établir s'avérant colossal. Notons aussi que le zoroastrisme est très peu présent dans le modèle.

Au total, la présentation de ce modèle de composition du Coran par S.J. Shoemaker, même si celui-ci soulève des questions, peut être vue comme une ouverture, une invitation à regarder le texte coranique d'une manière, pour beaucoup ou pour certains, inhabituelle[15]. C'est l'intérêt principal de l'ouvrage, et il vaut la peine d'ouvrir nos connaissances du Coran à ces hypothèses, de réfléchir à leur possibilité et à leurs conséquences, quelle que soit la position que l'on adoptera à leur sujet, en toute liberté académique.

Anne-Sylvie Boisliveau
Maître de conférences
Université de Strasbourg

(12) Signalons à ce sujet l'ouvrage collectif dirigé par Marianna Klar, *Structural Dividers in the Qur'an*, paru en 2021, probablement trop tardivement pour être intégré.

(13) Par exemple des règles caractéristiques de la rédaction de textes sacrés en langues sémitiques, cf. Michel Cuypers, *La composition du Coran. Naẓm al-Qur'ān*, Pendé (France), 2012.

(14) Nicolai Sinai, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I », *BSOAS* 2014, Vol. 77 N°. 2, p. 273-292, et « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part II », *BSOAS* 2014, Vol. 77 N°. 3, p. 509-521.

(15) Ainsi peut-on être pris de vertige en envisageant, par exemple, que la période dite « médinoise » puisse correspondre à l'étape 4 – sous ʿAbd al-Malik –, les « deux dernières périodes mecquoises » (délimitées par T. Nöldeke) à l'étape 3 dans les villes conquises, et la « première période mecquoise » à l'étape 1, soit longtemps avant Mahomet ? SJS n'énonce pas une telle possibilité dans son ouvrage, mais là encore, la question se pose au philologue à la lecture de ses hypothèses – et engendrerait de multiples nouvelles interrogations.

BCAI 38 (2024) Stephen J. Shoemaker: Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net