



Quelques questions sur les contextes du Coran

Guillaume Dye

► To cite this version:

Guillaume Dye. Quelques questions sur les contextes du Coran. Archimède : archéologie et histoire ancienne, 2023, 10, pp.22-33. <10.47245/archimede.0010.ds1.02>. <hal-04304526>

HAL Id: hal-04304526

<https://hal.science/hal-04304526v1>

Submitted on 24 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

ARCHIMÈDE N°10

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE 2024

DOSSIER THÉMATIQUE 1 LE CORAN EN CONTEXTE(S) OMEYYADE(S)

- 1 Anne-Sylvie BOISLIVEAU, Mathilde BOUDIER et Éric VALLET
Le Coran en contexte(s) omeyyade(s) : introduction

- ▶ 22 GUILLAUME DYE
Quelques questions sur les contextes du Coran

- 34 Hassan BOUALI
Enjeux politiques et processus de légitimation autour du Coran dans la seconde moitié du VII^e siècle

- 49 Steven C. JUDD
Al-Ḥağğāḡ b. Yūsuf and the Umayyad Qur'ān in Syrian Historiography

- 60 Hassan CHAHDI
La canonisation des variantes de lecture coraniques en question : remarques sur la mémorisation intégrale du Coran et les critères de sélection des *qurrā'*

- 77 DOSSIER THÉMATIQUE 2
HISTORIOGRAPHIE DE LA FISCALITÉ ANTIQUE

- 157 VARIA

QUELQUES QUESTIONS SUR LES CONTEXTES DU CORAN

Guillaume DYE

Professeur d'islamologie
Université libre de Bruxelles (ULB), Faculté de Philosophie et Sciences sociales
CIERL Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité

Guillaume.Dye@ulb.be

RÉSUMÉ

Cet article étudie la manière dont il convient de penser l'articulation entre le texte coranique et son contexte supposé. En examinant trois types de tensions entre le Coran et le contexte de La Mecque et de Médine, qui concernent des aspects géographiques-sociaux, religieux (l'arrière-plan chrétien) et socio-culturels (l'utilisation de l'écrit (*literacy*) et l'oralité), l'article montre que, tout en conservant l'idée que le mouvement de Muḥammad a pris naissance en Arabie occidentale, on doit abandonner l'idée du Coran comme miroir de la prédication de Muḥammad et reconnaître que le corpus coranique a en fait plusieurs contextes.

MOTS-CLÉS

Coran,
origines de l'islam,
Arabie,
Antiquité tardive,
christianisme antique,
literacy
(capacité à utiliser l'écrit),
oralité.

SOME ISSUES ABOUT THE CONTEXTS OF THE QUR'ĀN

This article explores how to think about the articulation between the Qur'anic text and its supposed context. By examining three types of tensions between the Qur'ān and the context of Mecca and Medina, which pertain to geographical-social, religious (the Christian background) and socio-cultural (literacy and orality) aspects, the article shows that, while we should keep the idea that Muḥammad's movement originated in Western Arabia, we should give up the idea of the Qur'ān as a mirror of Muḥammad's preaching and acknowledge that the Qur'anic corpus displays in fact multiple contexts.

KEYWORDS

Qur'ān,
Islamic origins,
Arabia,
Late Antiquity,
Ancient Christianity,
Literacy,
Orality.

L'intitulé du colloque (*La Syrie omeyyade : un contexte pour le Coran ?*) qui a précédé l'actuel dossier donne le sentiment d'une bouffée d'air frais, alors que les spécialistes du texte coranique et ceux des disciplines voisines dialoguent encore trop peu [1]. Cette situation soulève des problèmes variés : d'une part, certaines analyses du Coran (pas forcément les moins répandues) peuvent être fondées sur des hypothèses historiques assez aventureuses ; d'autre part, les historiens sont souvent amenés, lorsqu'ils utilisent le Coran comme une source pour écrire l'histoire du VII^e siècle, à reprendre mécaniquement une vision traditionnelle, mais discutable, du Coran. Élargir le champ d'investigation lorsqu'il s'agit d'étudier le contexte, ou plutôt les contextes, du Coran, présenter les problèmes toujours ouverts (et non les fermer trop hâtivement), est donc bienvenu.

Je ne discuterai pas ici la question du *statut social* du Coran dans la société omeyyade [2]. Mon propos sera plutôt d'examiner l'articulation texte/contexte, pour ouvrir la voie à une prise en compte plus résolue de l'importance du contexte omeyyade, ou au moins d'un contexte postérieur aux conquêtes arabes, dans la constitution du corpus coranique.

La plupart des recherches menées sur le Coran depuis deux décennies ont abondamment insisté sur le fait que le Coran était un « texte de l'Antiquité tardive » (on peut toutefois se demander si la formule n'est pas devenue un slogan un peu creux). Le fait que le Coran reflète, reprenne, se réapproprie, discute, le cas échéant critique ou subvertisse, les traditions bibliques vivantes (juives et chrétiennes) du Proche-Orient tardo-antique, est généralement admis [3]. On trouve en effet dans le Coran de nombreux récits mettant en scène des personnages appartenant aux corpus bibliques et parabibliques, ainsi que des réfé-

rences constantes à des thèmes centraux de ces corpus (eschatologie, unicité de Dieu, polémique contre les incroyants et les idolâtres, création et miséricorde divines, prophétie, alliance, etc.). On rencontre aussi des textes dont le style ou le contenu rappelle les Psaumes (par exemple Q16,1-34 ; Q55), ainsi que des formules liturgiques qui évoquent les liturgies juives et chrétiennes. Enfin, la « culture légale » du Coran s'inscrit, à divers égards, dans celle du judaïsme et du christianisme anciens [4]. 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. On peut donc suivre Shoemaker quand il propose de décrire le Coran comme un « écrit apocryphe biblique arabe », [5] même si je parlerais plutôt d'un « corpus apocryphe arabe », pour insister sur la multiplicité des genres littéraires présents dans le Coran et sur l'idée que le Coran rassemble des textes d'origines plus variées qu'on ne le pense parfois [6].

Ce lien avec le judaïsme et le christianisme ne vaut pas que sur un plan quantitatif ; il est aussi remarquable sur un plan qualitatif, puisque le texte témoigne, *dans certaines strates*, d'une connaissance précise des traditions et arguments juifs et chrétiens, que le Coran utilise selon ses propres perspectives rhétoriques [7]. Quels sont alors les théories et modèles qui peuvent nous permettre de penser l'articulation entre un texte et son contexte, et ainsi mieux comprendre le contexte du Coran ? [8]

Une première approche consiste à minorer considérablement les éléments du Coran qui le rattachent aux courants religieux principaux du Proche-Orient de la fin de l'Antiquité, et à prendre pour point de départ une certaine idée de l'Arabie préislamique,

[1] Le présent article peut être vu comme un post-scriptum aux réflexions développées dans DYE 2019A, DYE 2019B, DYE 2021A. Sauf lorsqu'un bref rappel est nécessaire pour l'intelligibilité du propos, je renverrai le lecteur aux discussions plus détaillées qui se trouvent dans ces articles, et m'efforcerai ici de préciser et compléter certaines des thèses qui y sont développées. Ce travail doit aussi beaucoup aux nombreuses conversations que j'ai eu le privilège d'avoir ces deux dernières années avec Stephen Shoemaker.

[2] Sur ce sujet, voir DYE 2019B, p. 883-891.

[3] Voir, entre autres, REYNOLDS 2010, NEUWIRTH 2010, AMIR-MOEZZI et DYE 2019.

[4] Cf. POWERS 2019.

[5] Cf. SHOEMAKER 2021. Rappelons ce qu'il faut entendre par « apocryphes bibliques » : « anonymous or pseudepigraphical texts [...] that maintain a connection with the books of the New Testament as well as the Old Testament because they are devoted to events described or mentioned in these

books, or because they are devoted to events that take place in the expansion of events described or mentioned in these books, because they focus on persons appearing in these books » (art. cit., p. 33).

[6] Sur la notion de corpus coranique, cf. DYE 2019A, p. 785-806.

[7] Cf. par exemple POHLMANN 2015, REYNOLDS 2014, DYE 2021B, DYE 2022.

[8] En d'autres termes, mon propos dans cet article n'est pas de reprendre l'ensemble du dossier concernant le contexte du Coran, notamment son arrière-plan syriaque (sur ces questions, voir par exemple les études réunies dans REYNOLDS 2008, REYNOLDS 2011, et en français, VAN REETH 2006, GILLIOT 2011, AMIR-MOEZZI et DYE 2019). Il s'agit seulement de réfléchir aux manières les plus pertinentes et rigoureuses de penser l'articulation entre « texte » et « contexte », et notamment ce qu'il est légitime et possible de déduire d'un texte sur son contexte supposé.

pour tout interpréter en conséquence. Cela règle *a priori* la question du contexte – le Coran est vu comme le reflet de la prédication de Muḥammad dans les sociétés, définies comme « tribales », de La Mecque et de Médine [9]. J'ai la plus grande sympathie pour l'anthropologie historique et l'usage des outils des sciences sociales dans l'étude des textes anciens (et de tels travaux restent rares quand il est question du Coran et des débuts de l'islam [10]), mais il convient que les outils tirés des sciences sociales soient pertinents [11], que le texte coranique soit approché avec des outils suffisamment critiques [12], et que les relations entre éléments relatifs à l'anthropologie historique et analyse textuelle soient conçues de façon convaincante [13].

Une deuxième stratégie soutient que puisque le Coran est en « dialogue » avec les traditions juives et chrétiennes, il naît dans un contexte de fortes interactions avec les juifs et les chrétiens – conclusion qui paraît parfaitement légitime. Mais si l'on part également du principe que le Coran est né en Arabie occidentale, et reflète l'expérience de la communauté autour de Muḥammad à La Mecque puis à Médine, entre 610 et 632, on devra en déduire que l'Arabie occidentale était amplement judaïsée et christianisée. Autrement dit, alors que dans la première stratégie, c'était une certaine conception du contexte (polythéiste, tribal, etc.), qui dictait ce que devait dire le Coran, ici, c'est le contenu du Coran qui est censé nous renseigner sur l'Arabie occidentale au VII^e siècle, et notamment sur La Mecque et Médine.

Ces approches me semblent faire preuve de dogmatisme, en présupposant que nous saurions où, quand et comment est né le Coran. Or si l'on regarde de plus près ce que le Coran lui-même laisse transparaître du contexte de sa genèse et de sa production, les choses sont bien moins claires. Comme le note Cook, en ne se fondant que sur le Coran, « on pourrait probablement déduire que le protagoniste du Coran est Muḥammad, qu'il a vécu en Arabie occidentale et qu'il en voulait amèrement à ses contemporains qui récusait ses prétentions à la prophétie. Mais on ne pourrait pas dire que le sanctuaire se trouvait à La Mecque, ni que Muḥammad lui-même venait de là, et on ne pourrait que supposer qu'il s'était établi à Yathrib » [14].

Ces remarques sont pertinentes, mais quelque peu optimistes [15]. Elles soulèvent en tout cas une question plus profonde. Admettons que la carrière de Muḥammad se soit déroulée en Arabie occidentale, autour de La Mecque et de Yathrib. S'ensuit-il que le Coran, dans sa totalité, relève du contexte de l'Arabie occidentale ? Cela ne va nullement de soi. Pour mieux comprendre ce point, il convient de relever quelques tensions entre le texte et son contexte supposé. Ces tensions concernent le contexte géographico-social, religieux et socio-culturel (avec la question de la *literacy*, à savoir la capacité à comprendre et à utiliser l'écrit) de La Mecque et de Médine. Elles ne portent pas sur des questions marginales ou secondaires, et elles sont bien documentées. Je me contenterai donc de les rappeler brièvement. Ce qui m'intéresse avant tout, c'est le genre de modèle qui peut être mobilisé pour résoudre les difficultés ainsi soulevées.

[9] Il n'est certes pas faux de décrire ainsi ces sociétés, mais cela n'a pas un pouvoir explicatif magique. Le lecteur aura reconnu derrière cette approche les nombreux travaux de Jacqueline Chabbi, allant de CHABBI 1997 à CHABBI 2019. Dans le même ordre d'idées, on peut mentionner AL-AZMEH 2014, qui explique l'émergence de l'islam par un processus arabe endogène (un nouveau monothéisme issu du polythéisme arabe), minorant considérablement le rôle des autres monothéismes dans la genèse de l'islam. Pour une discussion de cette dernière approche, cf. HAWTING 2015, ROBIN 2017, SAMJI 2016, WEBB 2015.

[10] Parmi les articles récents les plus prometteurs, signalons LINDSTEDT 2019, sur la documentation épigraphique, LINDSTEDT 2021, sur la Charte de Yathrib, et Bjerregaard Mortensen (2022) sur la piété coranique.

[11] L'approche de Chabbi attribue un rôle décisif aux contraintes environnementales, ce qui évoque l'état des sciences sociales du milieu du XIX^e siècle.

[12] La critique des sources est négligée, ce qui est gênant quand on veut comprendre comment le Coran s'approprie du matériau exogène à l'Arabie occidentale : pour savoir si, comment et pourquoi quelqu'un innove, il est bon d'avoir une idée précise de ce dont il dispose. Évidemment, le fait que le Coran emprunte des matériaux aux traditions juives et chrétiennes n'implique pas (mais n'exclut pas) qu'il les utilise de la même manière ; de même, l'exégèse islamique

postérieure a bien sûr pu « bibliciser » ou « dé-bibliciser », selon les cas, tel ou tel motif coranique, mais on peut difficilement le savoir sans passer par un minimum de critique des sources et d'analyse intertextuelle. Par ailleurs, la critique des formes est ignorée, tout comme la critique de la rédaction.

[13] On peut toujours chercher à interpréter le texte en imaginant que tel ou tel terme a un sens « tribal » ou fait, pragmatiquement, référence à un impératif de survie pour des nomades en milieu hostile (le problème étant, entre autres, que ni les Mecquois ni les Médinois ne sont supposés être des nomades), mais une telle approche est arbitraire, ignore les données épigraphiques, et convainc rarement. Voir par exemple la traduction de *'ālamīn* par « tribus » alors que : a) ce mot désigne souvent dans le Coran des groupes étrangers à l'Arabie, b) il n'apparaît jamais en ce sens dans les inscriptions, c) d'autres termes (*s²'b*, *'s²rt*, d'où *'ashīra*) sont épigraphiquement attestés pour parler de groupes humains. Cf. ROBIN 2002, p. 18-20.

[14] Cook 1983, p. 70.

[15] En se fondant *seulement* sur le Coran, pourrions-nous déduire que le principal protagoniste est Muḥammad, dont le nom n'apparaît que quatre ou cinq fois dans le corpus ? Certes, le texte implique souvent (mais pas systématiquement) la présence d'un allocutaire anonyme, mais doit-on toujours identifier cette figure à Muḥammad ?

CONTEXTE GÉOGRAPHIQUE ET SOCIAL

Concernant le contexte géographique et social, il convient de revenir à un article majeur de Patricia Crone (CRONE 2005), qui montre que de nombreux passages du Coran reflètent un contexte géographique et social qui ne correspond pas à ce que nous pouvons supposer de La Mecque et de Yathrib [16]. Ainsi, les *mušrikūn*, les « associateurs », les opposants (supposés mecquois) à l'allocutaire coranique, sont régulièrement décrits comme des agriculteurs ou des éleveurs (cf. Q6, 136-139 ; 56, 63-67, etc.), cultivant des palmiers et des vignes (Q26, 146-148 ; 36, 33-34), et labourant (Q56, 63), ce qui suggère que des céréales sont cultivées. Il est aussi question d'olives et de grenades (Q6, 141). Les références à un univers d'agriculteurs et d'éleveurs abondent dans les passages parénétiques (Q16, 1-34 ; 18, 32-44 ; 68, 17-33 ; 80, 27-32, etc.). Dire que ces références agricoles concernent d'autres lieux que La Mecque, comme Tā'if, où les Mecquois *auraient* possédé des jardins, ne constitue pas une explication satisfaisante pour les mentions des graines et des olives.

Il faut aussi ajouter les nombreuses références à la pêche et à la navigation (par exemple Q14, 32-34), ce qui étonne quand on sait que La Mecque et Yathrib se situent à une distance non négligeable de la mer Rouge. L'un des passages les plus étonnants est Q7, 163-166, qui parle de ceux qui ont transgressé le sabbat en pêchant. L'exemple ne fait sens, apparemment, que s'il s'agit de juifs, et donc que les destinataires du message sont familiers des pratiques juives, ce qui cadre mal avec un contexte mecquois.

Comme le note Sinai :

« One may pertinently retort that the Qur'anic accounts of the natural world bear a deep Psalmic imprint, which would make it simplistic to construe them as faithfully mirroring the Qur'an's immediate environment. Nonetheless, it does not seem satisfactory to maintain that the Qur'an's numerous and sometimes highly specific invocations of natural phenomena are exclusively due to an uptake of literary topoi and lack any link to its proximate habitat » [17].

[16] Bien sûr, il y a aussi des éléments compatibles avec l'idée d'une communauté de marchands présents en Arabie occidentale, comme l'indique la présence de références et de métaphores commerciales (Q6, 152 ; 7, 85 ; 10, 30, 61 ; 17, 35 ; 18, 49 ; 69, 24 ; 83, 1-9). Mais (contra MARSHAM 2018, qui laisse de côté les éléments liés à l'agriculture) cela est insuffisant pour ne pas remettre en cause, au moins en partie, la compréhension conventionnelle du contexte de production du Coran, dans la mesure où subsistent des éléments non marginaux qui ne s'accordent pas avec cette compréhension traditionnelle.

[17] SINAI 2017a, p. 59.

On peut en effet s'interroger sur les raisons qui poussent à utiliser un certain répertoire d'exemples quand ceux-ci ne constituent pas les éléments les plus saillants du quotidien de l'audience.

Un autre passage frappant est Q37, 133-138, qui s'adresse à une audience censée être localisée près de la mer Morte. Répondre que ce passage aurait été révélé lors des voyages en caravane des Mecquois soulève plus de problèmes qu'il n'en résout, car cela suppose que les Mecquois s'adonnaient à un commerce international, y compris en Palestine, ce qui paraît peu probable, au vu des arguments exposés par CRONE 1987. Il est vrai que, depuis cet ouvrage, Crone a suggéré que les besoins en cuir de l'armée romaine auraient pu stimuler un commerce dans lequel les Mecquois auraient pris part [18]. Cependant, si ces besoins ont pu avoir une influence notable sur les régions frontalières de l'empire, l'idée que les Mecquois eux-mêmes y participaient reste hypothétique ; surtout, à supposer qu'ils y étaient impliqués, rien ne dit qu'ils entreprenaient de longs voyages jusqu'en Syrie ou Palestine et qu'ils ne vendaient pas leurs produits à des intermédiaires situés à l'intérieur même de la péninsule Arabique. Il n'y a par ailleurs aucun indice archéologique, dans le Néguev, d'un commerce à grande échelle entre l'Arabie et la Méditerranée à l'aube de l'islam [19]. La Mecque était un lieu de peuplement très modeste (selon les dernières estimations, entre 500 et 600 personnes [20], soit entre 125 et 150 hommes adultes, et combattants potentiels), et l'idée qu'il s'agissait d'une cité opulente engagée dans un commerce international paraît assez fantaisiste [21].

Sinai, sans doute le défenseur le plus honnête et sérieux du paradigme traditionnel, reconnaît les problèmes posés par ces différents éléments. Mais il écrit, dans un passage très révélateur : « Yet in the end, the prospects for identifying a compelling alternative to the traditional Hijazi locale and for explaining why and how the Qur'an's true birthplace could have been so completely obliterated from Islamic historical memory are unpromising, to say the least » [22].

On peut se demander pourquoi Sinai part du présupposé qu'il devrait y avoir une localisation à l'exclusion d'une autre. Pourquoi devoir relocaliser l'ensemble du Coran, et l'ensemble de la carrière de Muḥammad,

[18] Cf. CRONE 2007.

[19] Cf. AVNI 2014, p. 286.

[20] Cf. ROBINSON 2022.

[21] Voir SHOEMAKER (2022), chap. 4. On a parfois supposé que les richesses de La Mecque préislamique provenaient de l'exploitation minière. Certes, HECK 1999 montre que le pouvoir califal tirait une part substantielle de ses ressources des mines de métaux précieux de la péninsule Arabique, mais cela vaut pour l'époque abbasside, et ne peut pas être rétroprojeté au début du VII^e siècle.

[22] SINAI 2017a, p. 60 (je souligne).

parce que *certain*s passages ne correspondent pas à la localisation initialement supposée ? C'est clairement la conséquence de l'idée que le Coran est le pur reflet de la prédication de Muḥammad et de ses interactions avec sa communauté. Si tel est le cas, changer ou multiplier la « localisation » du Coran implique de changer ou de multiplier la localisation de la prédication de Muḥammad, avec toutes les difficultés que cela comporte. Mais si on ne partage pas ce présupposé, le problème se pose en des termes bien différents.

CONTEXTE RELIGIEUX : L'ARRIÈRE-PLAN CHRÉTIEN [23]

Le Coran suppose souvent un contexte ou arrière-plan chrétien. Je fais référence par-là aux points suivants : 1) des personnages coraniques importants sont des personnages typiquement chrétiens : Jésus, Marie, Jean, Zacharie, les dormants de la Caverne, etc. ; 2) assez souvent, lorsque les récits coraniques se réfèrent à des figures partagées par les juifs et les chrétiens (Adam, Joseph, Moïse, etc.), ils semblent refléter plus étroitement les récits chrétiens que les récits juifs : en bref, les sous-textes de nombreuses histoires dans le Coran ont tendance à être plus proches des textes chrétiens que des textes juifs, pour autant que nous le sachions (cela n'exclut évidemment pas la présence d'éléments plus spécifiquement juifs) ; 3) certains arguments rhétoriques sont directement empruntés au christianisme : les polémiques anti-juives, l'utilisation du personnage d'Abraham, et aussi la démonologie ; on peut ajouter que l'eschatologie [24] et la cosmologie [25] coraniques doivent énormément au christianisme syriaque ; en outre, 4) de nombreuses formules et métaphores employées dans le Coran suggèrent plutôt un arrière-plan chrétien, bien que le Coran puisse les utiliser en les déchristianisant, à des degrés divers [26] ; 5) certains textes s'adressent clairement aux chrétiens et attestent des interactions profondes entre les « croyants » (*mu'minūn*) et les chrétiens ; plus précisément, ils s'adressent avant tout aux

« croyants », dans des contextes, soit de recherche de convergence, soit de polémique, avec les chrétiens (la présence des chrétiens dans la société, comme une communauté constituée, apparaît donc comme une réalité fondamentale dans la vie du groupe des « croyants », et la nature des relations – positives ou négatives – varie selon les passages) ; enfin, 6) certains textes coraniques (par exemple les sourates 3, 5, 18 et 19) ont été composés par des lettrés qui affichent une connaissance profonde et précise des textes et traditions chrétiennes (une connaissance qui ne peut être acquise par simple ouï-dire).

Le Coran, cependant, est supposé avoir son origine dans un contexte (l'Arabie occidentale du VI^e siècle) où la présence chrétienne semble marginale [27]. En d'autres termes, nous sommes confrontés à l'aporie suivante, avec quatre propositions difficilement conciliables [28] :

- 1) Des couches substantielles du Coran ont un arrière-plan chrétien.
- 2) Le Coran n'est que le reflet de la prédication de Muḥammad.
- 3) La carrière de Muḥammad s'est déroulée en Arabie occidentale.
- 4) La présence chrétienne en Arabie occidentale était, au mieux, marginale.

Bien sûr, certaines couches du Coran, qui affichent des idées, des attitudes et des pratiques reflétant un arrière-plan chrétien, pourraient être expliquées comme le résultat d'un phénomène de dissémination orale qui aurait atteint l'Arabie occidentale, d'une manière ou d'une autre (on pense aux missionnaires). D'autres aspects du Coran, en particulier les points 5 et 6, supposent en revanche un contexte avec des auteurs connaissant fort bien les traditions chrétiennes, et des interactions profondes entre les « croyants » et les groupes chrétiens.

En d'autres termes, une approche cohérente implique d'introduire du christianisme à La Mecque et à Médine, et/ou de placer une partie du Coran en dehors du Hedjaz, toute la question étant de savoir comment cela doit être fait exactement (un problème comparable, que je ne peux développer ici, concerne les éléments juifs dans les sourates dites mecquoises).

[23] Je résume ici DYE 2019a, p. 764-785, auquel je renvoie pour plus de détails.

[24] Voir par exemple SINAI 2017b, AMIR-MOEZZI ET DYE 2019, vol. 2b, p. 1789-2351, NEUENKIRCHEN 2019.

[25] Cf. DECHARNEUX 2023.

[26] Cf. REYNOLDS 2019.

[27] Le christianisme était présent en Arabie, mais cela n'implique pas qu'il était également répandu dans toute l'Arabie et notamment l'Arabie occidentale (je parle ici du « Hedjaz central », pas de Naḡrān ou de Taymā'). Il n'y a à l'heure actuelle aucun indice en ce sens : pas de vestiges d'églises ou de monastères (voir VILLENEUVE 2010, notamment p. 227-228) ; on attend d'éventuelles inscriptions. Pas d'indice non plus dans les sources

littéraires chrétiennes : aucune mention d'évêques dans les synodes et conciles, ni de saints dans littérature hagiographique. Autrement dit, alors qu'il y a une convergence d'indices indépendants attestant une présence chrétienne dans d'autres régions de la péninsule Arabique, il y a ici une convergence dans l'absence d'indices.

[28] Il faut donc abandonner au moins une de ces thèses, ce qui aboutira à des modèles différents : la première approche, mentionnée plus haut, abandonne 1) ; la deuxième (par exemple SINAI) abandonne 4) ; certains auteurs proposent d'abandonner 3), au moins pour une partie de la carrière de Muḥammad (par exemple COURTIEU & SEGOVIA 2021) ; je considère que le choix le plus urgent et nécessaire est d'abandonner 2).

Sur ce point, la position de Sinai est très claire :

« Instead of solving the problem by relocating the Qur'anic milieu away from the Hijaz however, it appears on the whole more promising to modify the portrayal of pre-Islamic Arabia that we inherit from the Islamic tradition » [29].

On retrouve le même problème que précédemment, à savoir une alternative sous la forme d'un « tout ou rien », « soit le Hedjaz, soit ailleurs ». Sinai, qui n'entend pas abandonner la conception, profondément ancrée dans la tradition islamique, du Coran comme reflet de la prédication de Muḥammad, n'hésite cependant pas à rejeter la conception islamique du paysage religieux du Hedjaz, pourtant tout aussi enracinée dans les récits musulmans (il y est parfois questions de chrétiens, mais toujours comme individus isolés, et dans des récits à la fonction apologétique manifeste). Or une telle attitude ne consiste pas seulement à s'affranchir de la tradition islamique : la situation religieuse du Hedjaz qui est nécessaire pour rendre compte de certaines strates du Coran (les points 5 et 6) n'est nullement corroborée par ce que nous savons, ou pouvons raisonnablement supposer, à propos de l'Arabie occidentale à l'époque (et ce n'est pas parce que nous connaissons peu de choses que nous pouvons nous permettre d'extrapoler ou d'imaginer n'importe quoi) [30]. Il n'est pas possible, en l'état de notre documentation, de faire de La Mecque une sorte d'al-Hīra, d'Edesse ou de Jérusalem au milieu du Hedjaz, avec des *lettrés* et des communautés chrétiennes substantielles. En revanche, plusieurs strates du Coran qui impliquent ces interactions avec des chrétiens ont leur place dans un contexte postérieur aux conquêtes.

CONTEXTE SOCIO-CULTURAL : LA QUESTION DE L'ORALITÉ ET DE LA LITERACY

J'en viens maintenant au dernier point, qui apparaît une fois que l'on combine les réflexions de DYE 2021a et SHOEMAKER (2022, chap. 5). Je me limiterai ici à esquisser les grandes lignes de ce problème, particulièrement complexe.

Il convient en effet de reconnaître l'existence d'un autre paradoxe, avec quatre propositions apparemment inconciliables :

1) Diverses strates du Coran supposent un travail de composition écrit (à côté d'autres strates et aspects marqués par l'oralité).

2) Le Coran n'est que le reflet de la prédication de Muḥammad.

3) La carrière de Muḥammad s'est déroulée en Arabie occidentale.

4) La société de l'Arabie occidentale était profondément orale, et l'écrit n'y était pas employé pour la composition et préservation de textes littéraires, poétiques, ou religieux.

La thèse 1 est une conséquence directe des analyses de DYE 2021a, auxquelles je renvoie pour plus de détails. Une étude du « problème synoptique » dans le Coran montre en effet deux choses. Premièrement, les versions parallèles d'une même histoire ne s'expliquent pas comme la trace, ou la transcription, de différentes récitations orales d'un même récit ou sermon [31], mais plutôt comme un phénomène de révisions et de reprises successives d'une même histoire, qui peut être réutilisée, adaptée, éventuellement modifiée dans le cadre d'une nouvelle composition. Deuxièmement, ce phénomène de recomposition, au moins dans certains cas, est un phénomène de *réécriture* : la quantité d'accords *verbatim* entre textes parallèles (comme Q38, 71-85 et Q15, 26-43, deux passages traditionnellement supposés être mecquois) implique le recours à un document écrit lors du processus de composition de la sourate la plus tardive [32]. Par ailleurs, pour les sourates les plus longues, l'hypothèse d'une composition *écrite* (sans le passage par une composition orale) paraît plausible [33]. Si l'on tient à la thèse du Coran comme reflet de la prédication de Muḥammad (thèse 2), dans un contexte hedjazien (thèse 3), on devra conclure que l'Arabie occidentale était alors une société suffisamment lettrée pour qu'il soit envisageable que des parties substantielles du Coran soient mises par écrit du vivant de Muḥammad.

On peut toutefois se demander dans quelle mesure cette éventualité est plausible, et c'est ici qu'il faut revenir à la thèse 4, telle que la développe SHOEMAKER (2022, chap. 5), en se fondant sur les travaux de

[29] SINAI 2017, p. 63.

[30] Voir DYE 2019a, p. 772-776 ; SHOEMAKER 2022, p. 245-252. Sur le christianisme en Arabie, on mentionnera également la synthèse de WOOD 2022.

[31] On peut entendre deux choses par-là : l'existence de différentes performances orales d'un texte proche, ou des différences dans la manière dont divers auditeurs ont pu se remémorer, et transcrire, une même performance orale.

[32] DYE 2021a, p. 243-244, 257-261 (l'argument est notamment fondé sur ce que nous enseignent aussi bien les expériences de psychologie que les études ethnologiques). Le tableau p. 267 correspond à une révision scribe d'un

texte, et non à différentes versions d'une performance orale, où l'on devrait observer plus de variété entre les versions, notamment sur des questions mineures, et moins de cohérence dans la manière dont s'opèrent les changements théologiques significatifs. Sur les variations entre performances orales, voir GOODY 1998 ; GOODY 2010, par exemple p. 3.

[33] Cf. par exemple NEUWIRTH 2007, p. 101 : « Later sūras, comprised of multipartite verses with little poetic shaping and thus devoid of effective mnemonic technical devices, strongly suggest an almost immediate fixation in writing, or may even have been written compositions to begin with ».

Michael Macdonald [34], dont il note qu'ils ont été étrangement négligés dans les études sur le Coran.

Que peut-on dire des sociétés de la péninsule Arabique à la veille de l'islam, en termes de *literacy* et d'oralité ? Il est admis que ces sociétés sont fondamentalement orales, mais que l'écrit y est aussi présent – ce dont témoignent les innombrables inscriptions. Pour y voir plus clair, il convient d'apporter quelques précisions.

Il faut d'abord définir la notion d'« *illiterate society* », qui est le contraire d'une « *literate society* », une « société alphabétisée », à savoir une société dont les transactions quotidiennes dépendent de l'alphabétisation d'au moins une partie de ses membres. Parler de société *illiterate* ne signifie donc pas que personne n'y sait lire ni écrire, ou que l'écriture y est inconnue, mais que les activités centrales (sociales, commerciales, juridiques, etc.) de la communauté ne passent pas par l'écrit (comme les sociétés des Touaregs, où les gens savent souvent écrire, et n'hésitent pas à employer l'écriture – sur des rochers, ou sur le sable –, comme passe-temps). Les textes écrits seront souvent brefs et assez stéréotypés. Les sociétés nomades de l'Arabie du VII^e siècle relèvent certainement de cette catégorie.

Dans le monde jafnide, plus au nord, on a affaire à une société avec un degré de *literacy* plus élevé, bien qu'encore modeste : l'écriture est pratiquée (par une petite minorité de personnes), et notamment l'écriture de l'arabe, puisque la pratique de l'écriture sur un support souple explique l'évolution de la graphie arabe. En Arabie du Sud, on trouve aussi un usage de l'écriture, avec des inscriptions monumentales, des graffitis, mais aussi des « documents de la pratique », pour reprendre l'expression de Robin, à savoir des « correspondances, contrats, listes, aide-mémoire » [35]. En revanche, dans les matériaux qui nous sont parvenus, « on notera l'absence totale de textes littéraires, de chroniques, de traités, de pièces poétiques, de mythes ou de rituels » [36]. L'Arabie du Sud est donc bien marquée par la *literacy* pour certains aspects de ses pratiques sociales, et

ne l'est pas pour d'autres, en tout cas d'après notre documentation.

Qu'en est-il de l'Arabie occidentale, du « Hedjaz central », et notamment de La Mecque ? À ma connaissance, nous n'avons pas d'inscriptions ni de graffiti antérieurs à Muḥammad aux alentours de La Mecque. La nature de la société mecquoise, un peuplement modeste, suggère que l'on penche nettement vers une société *illiterate* [37]. Autrement dit, l'hypothèse *par défaut*, au vu des éléments précédents, est que le développement de ce qui va devenir le Coran, durant la carrière de Muḥammad dans le Hedjaz (quelle que soit la portion du corpus qui remonte à cette époque), se fait dans un contexte résolument oral : l'oralité est même probablement le seul médium impliqué à La Mecque (les choses sont peut-être plus complexes à Yathrib, où l'écrit a pu être utilisé pour la fameuse « charte de Yathrib », mais il s'agit justement d'un « document de la pratique »). Ce rôle de l'oralité, visible dans le Coran, est reconnu par les chercheurs.

Or à côté de cet aspect oral, il y a aussi un aspect *scribal* dans la genèse du Coran, y compris dans des textes considérés comme « mecquois », ce qui suppose des pratiques qui ne vont absolument pas de soi dans le contexte socioculturel de La Mecque (et possiblement de Médine). Certes, un recours à l'écrit, à La Mecque ou à Médine, ne peut pas être *totale*ment exclu (peut-être a-t-on utilisé des aide-mémoires, sur des supports de fortune, comme la tradition islamique semble l'indiquer ?), mais il ne peut pas non plus être présupposé. Mon propos n'est pas de trancher ici ces questions, mais simplement d'alerter sur leur importance. Il y a en effet, dans tout un courant de la recherche, une tendance à supposer une mise par écrit, très tôt, du corpus coranique, voire à faire de La Mecque et de Médine des lieux où l'on pouvait trouver une culture scribale (ce qui va souvent de pair avec une datation très haute des plus anciens fragments coraniques). Or c'est là une approche très spéculative, qui ne s'accorde pas avec ce que nous savons par ailleurs de l'Arabie à l'aube de l'islam [38].

[34] Voir MACDONALD 2005, MACDONALD 2010, MACDONALD 2015.

[35] ROBIN 2006, p. 321.

[36] *Ibid.*

[37] Comme le note STEIN 2010, la documentation épigraphique de l'Arabie du Nord « does not warrant the assumption of literacy in the sense that writing is used on a regular basis in order to perform a range of communicative tasks within commercial and social life » (p. 270). On pourrait certes chercher à extrapoler à d'autres régions, mal documentées, la situation que nous décrit la documentation

de l'Arabie du Sud, mais cela n'a de sens que si la zone considérée possède un niveau d'organisation sociale et économique similaire (STEIN 2010, p. 257), ce qui n'est justement pas le cas de l'Arabie occidentale.

[38] Supposer une mise par écrit rapide est nécessaire si l'on veut conserver l'idée d'une transmission fiable, sachant qu'une transmission orale irait de pair avec de très nombreuses modifications – mais une transmission écrite n'exclut pas non plus des modifications substantielles (voir, à propos d'un autre contexte, STUCKENBRUCK 2016).

CONCLUSION

Comment expliquer ces tensions ? Une approche très répandue consiste à les minorer, voire à les ignorer. Considérons par exemple l'affirmation suivante :

« The conventional image of an "empty Hijaz" has only been corrected in more recent scholarship, thanks to Peter Brown, Glen Bowersock, Christian Robin, Garth Fowden, James Montgomery, Robert Hoyland, Jan Retsö, and others, who have provided historical, epigraphic, and iconic evidence for the fact that a transfer of late antique knowledge, from both the northern and the southern neighboring regions to Arabia, had been going on during the centuries preceding the appearance of the Quran, although our knowledge of these processes is still incomplete » [39].

En note, Neuwirth fait référence à cinq monographies et un long article, mais *sans donner la moindre référence à un passage précis*, numéros de pages à l'appui [40]. En fait, les monographies de Brown, Bowersock [41] et Fowden ne parlent pas de l'Arabie occidentale (Brown ne mentionne même pas la péninsule Arabique, et le livre de Fowden porte sur un site du milieu du VIII^e siècle, situé en Jordanie). Retsö ne discute nullement la question d'un éventuel « Hedjaz vide ». Les éventuels indices que l'on pourrait tirer de l'ouvrage de Hoyland et de l'article de Montgomery sont assez minces, et guère concluants [42]. Robin reprend l'image classique de Muḥammad comme un commerçant aisé, conduisant des caravanes en Syrie et au Yémen, mais sans argumenter, se référant seulement à HAMIDULLAH 1977 [43].

Il y a évidemment énormément de choses que nous ignorons sur le Hedjaz préislamique, et l'idée que nous nous faisons de cette région peut être modifiée à mesure que notre documentation évolue. Il ne s'agit pas non plus de nier qu'il y ait eu des relations entre

le Hedjaz central et d'autres régions de l'Arabie, ni de revenir à l'image stéréotypée des Bédouins. Mais assimiler le paysage religieux et social de l'Arabie occidentale, et notamment de La Mecque, à celui de l'Arabie du Sud, de la région d'al-Ḥīra, ou des territoires jafnides (sans parler de la Syrie ou de la Palestine), n'est pas étayé par la documentation disponible – ce qui n'est guère surprenant, La Mecque et Médine (deux peuplements modestes) étant distantes de ces régions de plusieurs centaines de kilomètres, et séparées par des zones désertiques. Une telle assimilation est plus affirmée que prouvée, et elle est surtout le fruit d'extrapolations, que ce soit à partir d'autres régions de l'Arabie, de l'image postérieure que la tradition islamique se fait de La Mecque, ou du contexte que le Coran lui-même semble supposer.

Le modèle de raisonnement à l'œuvre derrière cette toute dernière attitude est très problématique. On part du principe que le Coran a un lieu de naissance bien précis ; ensuite, on applique à ce contexte, de manière parfaitement circulaire, ce que le Coran semble indiquer sur son contexte supposé [44]. On présuppose aussi que nous avons peu ou prou des « instantanés » de situations de communication réelles, ayant eu lieu à un certain moment, dans un certain lieu, « instantanés » qui auraient été transmis, tels des rapports écrits sur le fait, de manière fiable et ininterrompue, et reflèteraient la situation psychologique et l'expérience spirituelle de Muḥammad.

Il convient cependant de rappeler l'évidence, à savoir que la transmission (avec tous ses aléas) d'une proclamation orale, et son passage à une mise par écrit (*a fortiori* si cette mise par écrit n'est pas immédiate), soulèvent de nombreux enjeux. Ce dont nous disposons (et il faut partir, en bonne méthode historique, du document que nous avons, et prendre en compte ses spécificités), ce sont des *textes écrits* (mis par écrit, très certainement, après la mort de Muḥammad, rassemblés après la mort de Muḥammad, dans des contextes qui ne sont plus ceux de la prédication), particulièrement opaques, qui possèdent plusieurs strates, et dont certaines présentent, avec des outils rhétoriques variés, et selon une perspective déterminée, le messenger coranique, son activité et son investiture divine.

[39] NEUWIRTH 2020, p. 68.

[40] À savoir BROWN 1978, BOWERSOCK 1983, FOWDEN 2004, HOYLAND 2001, RETSÖ 2003, ROBIN 2004, auxquels il faut ajouter MONTGOMERY 2006.

[41] Dans d'autres publications, comme BOWERSOCK 2017, p. 48-70, BOWERSOCK a soutenu la thèse d'une Mecque solidement intégrée à un commerce international, avec une lecture des sources étonnamment positiviste. Il prend ainsi pour argent comptant les récits sur l'émigration supposée de compagnons de Muḥammad à Aksoum (p. 71), ou affirme que Makoraba désigne bien La Mecque (p. 53-56), thèse justement critiquée par MORRIS 2018, qui montre qu'il n'existe aucune référence préislamique à La Mecque (ce qui ne signifie pas que La Mecque n'existait pas, mais est assez cohérent avec l'idée qu'il ne s'agissait pas d'un site important).

[42] La seule référence à La Mecque, dans tout le livre de Hoyland (p. 241), qui pourrait aller dans le sens indiqué par Neuwirth, est une citation du *Kitāb al-Aḡānī* d'al-Iṣfahānī (m. 967), mentionnant la présence à la cour jafnide, au début du VII^e siècle, de cinq chanteuses venant du monde byzantin, cinq autres venant d'al-Ḥīra, et des chanteurs arabes venant « de La Mecque et d'ailleurs » – mais c'est le genre de tradition qui invite à beaucoup de prudence.

[43] Cf. ROBIN 2004, p. 831.

[44] Les études qui sont menées hors du champ des études coraniques concluent au contraire à l'absence d'une présence chrétienne (*a fortiori* d'une présence *lettrée*) à La Mecque et à Yathrib. Cf. HAINTHALER 2007, p. 137-140, MUNT 2015, p. 252-253 ; l'article de FISHER, WOOD *et al.* 2015 ne contient pas une seule référence à La Mecque ou à Yathrib.

Ce que nous avons est bien le résultat d'un choix, d'une sélection, qui a été opéré *progressivement*, à l'intérieur d'un certain nombre de biens textuels qui peuvent être d'origines variées et qui, même dans les cas où ils remonteraient, d'une manière ou d'une autre, à Muḥammad, ne doivent pas être considérés d'emblée comme la reproduction fidèle des paroles de ce dernier, mais comme la manière dont les communautés successives des croyants se sont remémorées de telles paroles. Il y a ainsi toute une série de filtres – attribution des paroles, contexte, contenu, ordre, organisation (du corpus, des sourates individuelles), sélection, etc. – qui opèrent, et qu'il importe de garder à l'esprit si on veut réfléchir adéquatement au(x) contexte(s) du corpus coranique. En d'autres termes, le Coran n'est pas un *miroir* de la prédication de Muḥammad, qui rassemblerait l'ensemble des croyances, idées, normes, pratiques, de la communauté primitive ; croyances, normes,

idées, qui auraient fait l'unanimité et auraient été abondamment connues par tous les croyants ; il est de la rhétorique, c'est-à-dire qu'il reflète avant tout (et on en vient au contexte omeyyade) le projet des personnes responsables de la production du texte, ce qu'elles ont pu garder et ce qu'elles n'ont pas pu garder, et aussi ce qu'elles ont choisi de garder et de ne pas garder, pour diverses raisons. Si l'on veut comprendre la forme actuelle du corpus coranique, le préalable est de faire de la critique des formes et de la critique de la rédaction, c'est-à-dire de regarder comment le texte a pu se développer, quelles sont ses différentes strates, quels sont les procédés éditoriaux impliqués dans telle ou telle strate **[45]**.

Cela ne signifie évidemment pas que le Coran n'aurait rien à voir avec le contexte de l'Arabie occidentale – loin de là –, mais que la relation entre le texte et son contexte, ou plutôt ses contextes, est beaucoup moins directe et simple que ne le présupposent nombre de chercheurs. ■

[45] On voit par exemple des procédés éditoriaux assez conservateurs, comme les patchworks d'autres passages coraniques, dans la strate la plus tardive. Cf. DYE 2022, annexe 6.

- AL-AZMEH, Aziz, 2014**, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & DYE, Guillaume (éd.), 2019**, *Le Coran des historiens*, 3 vols, Paris, Editions du Cerf.
- AVNI, Gideon, 2014**, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford, Oxford University Press.
- BJERREGAARD MORTENSEN, Mette (2022)**, « The Concept of Muhājirūn – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh-Century Qur’ānic Movement », *Studia Islamica* 117, p. 1-37.
- BOWERSOCK, Glen W., 1983**, *Roman Arabia*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BOWERSOCK, Glen W., 2017**, *The Crucible of Islam*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BROWN, Peter, 1978**, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- CHABBI, Jacqueline, 1997**, *Le seigneur des tribus : l’islam de Mahomet*, Paris, Éditions Noësis.
- CHABBI, Jacqueline, 2019**, *On a perdu Adam : la création dans le Coran*, Paris, Éditions du Seuil.
- COOK, Michael, 1983**, *Muhammad*, Oxford, Oxford University Press.
- COURTIEU, Gilles & SEGOVIA, Carlos A., 2021**, « Q 2:102, 43:31, and Ctesiphon-Seleucia. New Insights into the Mesopotamian Setting of the Earliest Qur’anic Milieu », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 203-230.
DOI : [10.1515/9783110675498-009](https://doi.org/10.1515/9783110675498-009)
- CRONE, Patricia, 1987**, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press.
- CRONE, Patricia, 2005**, « How did the quranic pagans make a living? », *BSOAS* 68/3, p. 387-399.
- CRONE, Patricia, 2007**, « Quraysh and the Roman Army », *BSOAS* 70/1, p. 63-88.
- DECHARNEUX, Julien, 2023**, *Creation and Contemplation. The Cosmology of the Qur’ān and its Late Antique Background*, Berlin, de Gruyter. DOI: [10.1515/9783110794083](https://doi.org/10.1515/9783110794083)
- DYE, Guillaume, 2019a**, « Le corpus coranique : contexte et composition », dans M. A. Amir-Moezzi & G. Dye (éd.), *Le Coran des historiens. Volume 1*, Paris, Editions du Cerf, p. 733-846.
- DYE, Guillaume 2019b**, « Le corpus coranique : questions autour de sa canonisation », dans *ibid.*, p. 847-918.
- DYE, Guillaume, 2021a**, « Le Coran et le problème synoptique », dans M. Groß & R. M. Kerr (éd.), *Die Entstehung einer Welreligion VI*, Berlin et Tübingen, Schiler & Mücke, p. 234-261.
- DYE, Guillaume, 2021b**, « Mapping the Sources of the Qur’anic Jesus », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 153-175.
DOI : [10.1515/9783110675498-007](https://doi.org/10.1515/9783110675498-007)
- DYE, Guillaume, 2022**, « The Qur’anic Mary and the Chronology of the Qur’ān », dans G. Dye (éd.), *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, p. 159-201.
- FISHER, Greg, Wood, Philip et al., 2015**, « Arabs and Christianity », dans Greg Fisher (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, Oxford University Press, p. 276-372.
- FOWDEN, Garth, 2004**, *Qūṣayr ‘Amra: Art and the Umayyad elite in late antique Syria*, Berkeley, University of California Press.
- GILLIOT, Claude, 2011**, « 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* 129, p. 31-56.
- GOODY, Jack, 1998**, « Memory in Oral Tradition », dans Karalyn Patterson & Patricia Fara (éd.), *Memory. Darwin College Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 73-94.
- GOODY, Jack, 2010**, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAINTHALER, Theresia, 2007**, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit: eine Hinführung*, Louvain, Peeters.
- HAMIDULLAH, Muhammad, 1977**, « Les voyages du Prophète avant l’islam », *Bulletin d’Etudes Orientales* 29, p. 221-230.
- HAWTING, Gerald, 2015**, « Review of Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », *Journal of Qur’anic Studies* 17/1, p. 114-118.
DOI : [10.3366/jqs.2015.0181](https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0181)
- HECK, Gene, 1999**, « Gold Mining in Arabia and the Rise of the Islamic State », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42/3, p. 364-395.
- HOYLAND, Robert G., 2001**, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, Londres, Routledge.
- LINDSTEDT, Ilkka, 2019**, « Who is in, who is out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 46, p. 147-246.

- LINDSTEDT, Ilkka, 2021**, « 'One Community to the Exclusion of Other People'. A Superordinate Identity in the Medinan Community », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 325-376.
DOI : [10.1515/9783110675498-014](https://doi.org/10.1515/9783110675498-014)
- MACDONALD, M.C.A., 2005**, « Literacy in an Oral Environment », dans A. R. Millard, Piotr Bienkowski, C. Mee and E. A. Slater (éd.), *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard*, New York, T & T Clark, p. 45-114.
- MACDONALD, M.C.A., 2010**, « Ancient Arabia and the Written Word », dans M.C.A. Macdonald (éd.), *The Development of Arabic as a Written Language. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 40, Oxford, Archeopress, p. 5-28.
- MACDONALD, M.C.A., 2015**, « On the Uses of Writing in Ancient Arabia and the Role of Palaeography in Studying Them », *Arabian Epigraphic Notes* 1, p. 1-50.
- MARSHAM, Andrew, 2018**, « Some Observations on Commerce and Covenant in the Qur'ān », dans George J. Brooke et al. (éd.), *Near Eastern and Arabian Essays: Studies in Honour of John F. Healey*, Oxford, Oxford University Press, p. 303-316.
- MONTGOMERY, James E., 2006**, « The Empty Hijāz », dans J. E. MONTGOMERY (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in celebration of Richard M. Frank*, Louvain, Peeters, p. 37-97.
- MORRIS, Ian D., 2018**, « Mecca and Macoraba », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 26, p. 1-60.
- MUNT, Harry, 2015**, « 'No Two Religions'? Non-Muslims in the early Islamic Hijāz », *BSOAS* 78/2, p. 249-269.
- NEUENKIRCHEN, Paul, 2019**, *La fin du monde dans le Coran. Une étude comparative du discours eschatologique coranique*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE-PSL.
- NEUWIRTH, Angelika, 2007**, « Structure, Linguistic and Literary Features », dans Jane D. McAuliffe (éd.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NEUWIRTH, Angelika, 2010**, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- NEUWIRTH, Angelika, 2020**, « 'Arcane Knowledge' Communicated in the Quran », dans Sebastian Günther (éd.), *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning Between Continuity and Change*, Leiden, Brill, vol. 1, p. 61-80.
- POHLMANN, Karl-Friedrich, 2015**, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*. 3. Auflage, Darmstadt, WBG.
- POWERS, David S., 2019**, « Le Coran et son environnement légal », dans M. A. Amir-Moezzi & G. Dye (éd.), *Le Coran des historiens*, Paris, Editions du Cerf, vol. 1, p. 615-649.
- RETSÖ, Jan, 2003**, *The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads*, London, Routledge Curzon.
- REYNOLDS, Gabriel Said (éd.), 2008**, *The Qur'ān in its Historical Context*, London, Routledge.
- REYNOLDS, Gabriel Said, 2010**, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, London, Routledge.
- REYNOLDS, Gabriel Said (éd.), 2011**, *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context* 2, London, Routledge.
- REYNOLDS, Gabriel Said, 2014**, « On the Presentation of Christianity in the Qur'ān and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric », *Al-Bayān. Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies* 12, p. 42-54.
DOI : [10.1163/22321969-12340003](https://doi.org/10.1163/22321969-12340003)
- REYNOLDS, Gabriel S., 2019**, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », dans J.J. Elias & B. Orfali (éd.), *Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering*, Leiden, p. 45-69.
- ROBIN, Christian Julien, 2002**, « Compte rendu de Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus* », *BCAI* 18, p. 15-20.
- ROBIN, Christian Julien, 2004**, « Himyar et Israël », *CRAI* 148, p. 831-908.
- ROBIN, Christian Julien, 2006**, « La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59, p. 319-364.
- ROBIN, Christian Julien, 2017**, « L'Arabie à la veille de l'islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », *Topoi* 21, p. 291-320.
- ROBINSON, Majied, 2022**, « The Population Size of Muḥammad's Mecca and the Creation of the Quraysh », *Der Islam* 99/1, p. 10-37.
DOI : [10.1515/islam-2022-0002](https://doi.org/10.1515/islam-2022-0002)
- SAMJI, Karim, 2016**, « Method and Impasse: Critical Remarks on the Reconstruction of Formative Islam », *Der Islam* 93/1, p. 216-233.
DOI : [10.1515/islam-2016-0009](https://doi.org/10.1515/islam-2016-0009)
- SHOEMAKER, Stephen J., 2021**, « A New Arabic Apocryphon from Late Antiquity: The Qur'ān », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 29-42.
DOI : [10.1515/9783110675498](https://doi.org/10.1515/9783110675498)

- SHOEMAKER, Stephen J., 2022**, *Creating the Qur'an. A Historical-Critical Study*, Oakland, University of California Press.
- SINAI, Nicolai, 2017a**, *The Qur'an. A historical-critical introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- SINAI, Nicolai, 2017b**, « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », dans Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, Guy Stroumsa (éd.), *Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th–8th Centuries*, Louvain, Peeters, p. 219-266.
- STEIN, Peter, 2010**, « Literacy In Pre-Islamic Arabia: An Analysis Of The Epigraphic Evidence », dans A. Neuwirth, N. Sinai & M. Marx (éd.), *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden, Brill, p. 255-280.
- STUCKENBRUCK, Loren T., 2016**, « The Dead Sea Scrolls: Insight into Traditioning Processes and the Growth of Gospel Traditions », *Dead Sea Discoveries* 23, p. 304-328.
- DOI : [10.1163/15685179-12341406](https://doi.org/10.1163/15685179-12341406)
- VAN REETH, Jan M.F., 2006**, « Le Coran et ses scribes », *Acta Orientalia Belgica* 19, p. 67-82.
- VILLENEUVE, François, 2010**, « La résistance des cultes bétéliques d'Arabie face au monothéisme : de Paul à Barsauma et à Muhammad », dans Hervé Inglebert et al. (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, p. 219-231.
- WEBB, Peter, 2015**, « Review of Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 23, p. 149-153.
- WOOD, Philip, 2022**, « Christianity in the Arabian Peninsula and possible contexts for the Qur'ān », dans G. Dye (éd.), *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 225-248.