



HAL
open science

Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye, Le Coran des historiens

Adrien de Jarmy

► **To cite this version:**

Adrien de Jarmy. Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye, Le Coran des historiens. MIDEO
- Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales , 2021, 36. hal-04527753

HAL Id: hal-04527753

<https://hal.science/hal-04527753>

Submitted on 3 Apr 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Le Coran des historiens : un projet de vulgarisation savante

De la nécessité d'un Coran des historiens

Comme le note très justement Peters, le Coran est un texte anhistorique, ou « sans contexte »¹. L'expression est rapidement devenue un poncif historiographique, mais non sans raison. Premièrement, concernant sa forme, Guillaume Dye nous rappelle qu'il ne s'agit pas d'un livre ni d'une œuvre fermée, mais d'un « corpus coranique »². Son aspect composite et fragmenté rend sa lecture particulièrement laborieuse. Concernant le contenu, le Coran ne comprend bien entendu aucune date et très peu d'informations explicites permettant sa contextualisation, qu'il s'agisse de toponymes ou de références à des événements historiques – l'année de l'éléphant peut-être, et encore en est-on si sûr –. Le nom de Muhammad n'apparaît lui-même directement que quatre fois. En somme, aucune chair fraîche pour l'historien, rien qui ne permette de le replacer dans son époque et dans l'espace. Deuxièmement, la question est liée au statut du Coran, partagé par la majorité des musulmans. Le Coran est en effet la Parole *verbatim* de Dieu, créée, si l'on met de côté certaines minorités comme l'ibadisme ou les chiïtes alévis qui insistent sur l'intercession de la parole prophétique, ou quelques rares événements dans le sunnisme comme le courant mutazilite, qui s'exprime en faveur de sa création pendant la *mihna* (218/833 – 233/848).

Parler d'un « Coran des historiens », ce serait donc déjà commettre une hérésie envers un dogme majeur, car c'est inscrire le Coran dans une histoire, c'est-à-dire dans un temps et une chronologie qui supposeraient création, du moins composition du corpus, donc un processus profondément humain. Parler d'un « Coran des historiens » suggère aussi qu'il a bien d'autres lectures possibles du texte : un Coran des exégètes musulmans³, des islamologues, voire même des linguistes. Mais s'il est ici question d'un « Coran des historiens », le besoin de le préciser rappelle donc la nécessité d'une telle lecture, de contextualiser ce corpus pour en définir les limites, dans le temps et dans l'espace, et pour répondre à un problème épistémologique toujours d'actualité : l'essentialisation des idées, et avec elle, celle des textes fondateurs des religions.

¹ F.E. Peters, « The Quest of the Historical Muhammad », *IJMES*, 23/3, p. 300.

² Titre de l'article « Le corpus coranique : contexte et composition », p. 733-847.

³ *Tafsīr*.

Le Coran des historiens est un ambitieux projet dirigé par Mohamed Amir-Moezzi, directeur des études à l'EPHE et Guillaume Dye, professeur à l'Université libre de Bruxelles. Le premier tome est consacré à une série d'études sur le sujet. Après une introduction conséquente qui retrace l'historiographie des études coraniques¹, en prenant pour appui la méthode historico-critique allemande, vingt contributions présentent une synthèse des travaux entrepris depuis les deux dernières décennies, privilégiant une grille de lecture cependant : la contextualisation du corpus dans le milieu de l'Antiquité tardive, ou ce qui est communément nommé les *Late Antique studies*. Cela n'est jamais dit comme tel, mais le fil rouge du projet transparait dès le premier article signé de la main de Christian Robin. Certains articles dépassent ainsi largement l'étude du texte coranique à proprement parler et ciblent l'environnement qui a vu naître le Coran. D'autres lectures sont fortement critiquées, on pense notamment aux travaux d'Angelika Neuwirth, qui collent de très près à la tradition musulmane, mais aussi de l'autre côté du spectre historiographique, à la position de Jacqueline Chabbi, qui tente de contextualiser le Coran à l'échelle même du milieu bédouin, en se fondant sur une méthode anthropologique intéressante, mais discutée.

Précisons-le dès maintenant, nous nous intéresserons essentiellement au premier tome et aux questions historiques et historiographiques : le deuxième et le troisième sont quant à eux à utiliser sous la forme d'outils de travail. En effet, *Le Coran des historiens*, ce n'est peut-être finalement que le premier tome, on entre ici plutôt dans le Coran des philologues, suivant une approche tout à fait fidèle à cette tradition : étude historico-critique du corpus, sourate après sourate et verset après verset. Le corpus est donc décortiqué à la loupe par une équipe de chercheurs. C'est un outil tout à fait utile pour celui qui travaille sur une sourate en particulier ou qui tombe sur quelques versets dans une source et souhaite les replacer dans le contexte. Un quatrième tome recense la bibliographie. Il est disponible en ligne et à l'achat pour ceux qui le souhaitent.

Replacer le Coran dans le milieu de l'Antiquité tardive

Effectivement, la lunette privilégiée pour étudier le Coran consiste ici à replacer le corpus dans le contexte historique global de l'Antiquité tardive, à rapprocher des *Late Antique studies*, un terme qui vise à s'affranchir en partie de la rigidité de la séparation habituellement prononcée entre l'Antiquité et le Moyen Âge, pour insister au contraire sur les continuités et sur le temps

¹ La contribution de Stephen J. Shoemaker intitulée *Les vies de Muḥammad*, p. 183-246, est en quelque sorte une description, en plus détaillée, de cette historiographie, en prenant pour appui les récits de la vie du Prophète. La classification des vies de Muḥammad des orientalistes sous la forme de liste aurait gagné à être présentée dès le début de l'ouvrage et aurait évité bien des répétitions.

long plutôt que sur les ruptures brutales. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre la majeure partie des contributions de cet ouvrage, à commencer par les articles des épigraphistes Christian Robin et Frédéric Imbert, qui retracent les principales avancées de leurs travaux des dernières décennies.

Dans son article « Le Coran et les débuts de l'Islam : contexte historique et géographique »⁵, Christian Robin fonde son étude sur l'évolution sémantique des mots présents dans l'épigraphie monumentale pour analyser l'évolution des dogmes, et penser ainsi un monde vivant. Dans les siècles qui précèdent l'Islam, la péninsule Arabique est traversée par de nombreuses langues, comme en témoignent les inscriptions méridionales en langues sabéenne, qatabānite, ḥaḍramite, najrānites, ḥimyarites et autres, selon les lieux et royaumes. L'auteur insiste notamment sur les emprunts de l'arabe à l'araméen, visibles dans de nombreux mots essentiels comme *ḥizb*, *ṣūra*, *ṣirk*, mais aussi *al-raḥmān*⁶ ou même *bāb*. Ces emprunts sont parfois très anciens et l'on trouve des attestations dès le III^e siècle de l'ère chrétienne. C'est la réactualisation de ces termes dans un contexte nouveau qui provoque peu à peu leur évolution sémantique. Christian Robin se garde bien de parler de transferts culturels, mais c'est en insistant sur la dynamique temporelle que l'auteur réalise, de manière très convaincante, une sémantique historique du lexique coranique. Un exemple nous a ainsi particulièrement interpellé : la graphie ml'k, qui avait le sens d'envoyé ou de messenger diplomatique très tôt en Arabie, prend ensuite le sens d'ange dans le texte coranique, sans que l'on puisse dire si cela vient de l'hébreu, du syriaque ou de l'éthiopien. Autrement dit, ce n'est pas toujours la graphie qui évolue, mais le sens de la graphie, c'est-à-dire le signifié plutôt que le signifiant. C'est aussi le cas de la racine terme rs1⁷ qui avait aussi le sens d'envoyé, délégué pour des rencontres diplomatiques également, qui reçoit un sens religieux dans le Coran.

Christian Robin se penche également sur les noms de Dieu, qui est nommé de trois grandes manières. Premièrement, par l'emploi de nombreuses périphrases du types « maître de... ». Deuxièmement : *Allāh*. Dans le Proche-Orient, à une époque très ancienne, il était déjà manière commune d'appeler Dieu *ēl* ou *ilāh*, sans que l'on sache si c'est un nom propre ou un appellatif. La paire *al-Lāh* et *al-Lāt*, dont on trouve les traces jusque dans les sources islamiques qui traitent de la période antéislamique, pas si étrange non plus, car les populations ont divisé en deux l'être divin pour donner naissance à une divinité masculine et une féminine. Autre point :

⁵ p. 51-144.

⁶ Le Clément.

⁷ *Rasūl*.

on a souvent dit que le Dieu nommé *Allāh* à La Mecque était issu du polythéisme. Or, Christian Robin propose une autre hypothèse en se fondant sur six inscriptions qui révèlent que les chrétiens arabes nommaient déjà Dieu al-Ilāh, c'est-à-dire « le Dieu », appellation décalquée du syriaque *Alāhā*, qui s'inspirait lui-même du grec *ho Theos* ou du latin *Deus*. Les inscriptions elles proviennent de Dūmat al-Jandal en Arabie du Nord, de Ḥimā en Arabie du Sud, de Qaṣr Burq' en Jordanie orientale, de Zabad en Syrie septentrionale et de al-Ḥīra dans le 'Irāq méridional (vers 560 ap. J.-C.). Enfin, le nom *al-Raḥmān*, formé sur une racine araméenne, qui suggère la clémence. Cette notion, guère associée initialement au judaïsme, devient commune dans l'Antiquité tardive : fréquente dans le Talmud de Babylone, plus rare dans celui de Jérusalem, elle est également attestée dans le Targum⁸. L'auteur voit dans l'adoption de cet adjectif dans le Coran un infléchissement qui peut être mis en relation avec la fondation de la principauté théocratique de Médine en 0/622, le Prophète Muhammad renonçant à la posture du prophète apocalyptique au profit de celle du législateur, pour s'installer dans la durée.

Contrairement à Christian Robin qui a travaillé sur l'épigraphie monumentale, les inscriptions publiques, Frédéric Imbert se penche plutôt sur les graffiti, c'est-à-dire sur l'épigraphie dite privée⁹. Ainsi, l'étude du calendrier, défini dans les premières décennies de l'histoire de l'islam, fournit des éléments de datation très importants. Dès 24/644, 12 ans après la mort du prophète, un graffiti est daté doublement par la mention de la mort du calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭab doublée de la mention de la date écrite « Moi Zuhayr, dit-il, j'ai écrit au temps de la mort de 'Umar, en l'an vingt-quatre ». Un seul problème cependant : à aucun moment il n'est dit que ce calendrier est islamique, ou même que ce calendrier est tout simplement hégérien. C'est seulement en croisant les sources textuelles que l'on arrive bien à la conclusion que la date donnée correspond à celle de l'Hégire, mais il faut peut-être une étape supplémentaire pour que ce calendrier devienne le référent islamique, que son statut soit canonisé dans la Tradition islamique. Il est possible que ce phénomène n'intervienne que quelques décennies plus tard, lorsque le calife omeyyade 'Abd al-Malik m. 86-705 fait orner l'intérieur du dôme du Rocher d'une inscription officielle de 254 mètres de long dans laquelle sont cités des extraits coraniques rappelant avec force que l'islam est la religion d'État et que les Omeyyades possédaient la légitimité du pouvoir. Le texte est effectivement daté de l'année 72/692, signe aussi que l'écriture arabe devient une écriture impériale. Deuxième point passionnant du travail d'Imbert : la

⁸ Traduction de la Bible hébraïque en araméen.

⁹ p. 709-732.

question de l'emploi de la *shahāda*¹⁰ et de la *basmala*¹¹, dont les travaux montrent que ces formules étaient déjà présentes du vivant de Muḥammad, mais de façon incomplète. Dans les graffiti les plus tôt, seule l'unicité de Dieu est affichée, sans aucune référence à Muḥammad. La *shahāda* complète qui inclut la mention du Prophète est plus tardive et remonte au plus tôt aux années 70 de l'Hégire, sous le califat de l'omeyyade 'Abd al-Malik, le phénomène étant concomitant de l'apparition progressive de la figure prophétique sur les monnaies et dans les textes officiels. Dans l'état actuel des recherches, la plus ancienne mention du nom de Muḥammad remonte à l'année 66/685 sur une monnaie arabo-sassanide, suivie de l'inscription du dôme du Rocher de 72/692.

La question de l'origine du lexique du Coran reste un point très développé tout au long de l'ouvrage comme le montre la contribution de Manfred Kropp et Guillaume Dye sur l'influence du christianisme éthiopien sur le texte coranique¹². Là aussi, les emprunts lexicaux sont nombreux : *ṣayṭān* (satan, démon, diable), dont la racine *shṭn* signifie puiser de l'eau dans un puits au moyen d'un sceau et d'une corde. Par analogie le terme *ṣayṭān* en vient à signifier la corde puis métaphoriquement, le serpent. On peut aussi noter quelques autres emprunts du guèze tout aussi importants : *injīl* (évangile), *Jahannam* (géhenne), *Munāfiq* (hypocrite) ou même *fitra* (création, nature). C'est tout le vocabulaire donc essentiel au Coran, et plus généralement à l'ensemble de la Tradition islamique qui est traité ici.

L'article de Samra Azarnouch¹³ élargit la question en s'intéressant au contexte des relations entre Arabes et Iraniens à l'aube de l'Islam. Samra Azarnouch se fonde sur l'histoire des incursions des Arabes nommés *Tāzīg* ou *Ṭayyāyē* pour expliquer les nombreux emprunts de l'arabe au moyen-persan : *tāj*, couronne, *diwān*, archive ou chancellerie, *jund*, troupe armée, *razdaq*, rangée, *khandaq*, fossé, *bāz*, faucon etc. Dans le Coran, on pourrait aussi penser au fameux *baghzagh*, terme qui désigne une forme de purgatoire qui voit passer les hommes avant leur jugement. L'analyse dépasse la simple association d'idées car les termes sont effectivement bien présents dans la littérature iranienne, mais on regrette que l'approche ne soit pas poussée plus loin comme l'a fait Robin, en privilégiant une lecture plus dynamique de la sémantique. Christelle Jullien poursuit ce travail sur l'Iran, à la recherche des premières traces d'une présence chrétienne en Perse sassanide¹⁴. Elle relit ainsi les différentes déportations de populations chrétiennes du Moyen-Orient dans les siècles qui précèdent la naissance de l'islam à la naissance

¹⁰ *Lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūlu Allāh.*

¹¹ *Bismi Llāh al-Rahmān al-Rahīm*

¹² p. 393-427.

¹³ p. 155-182.

¹⁴ p. 359-392.

d'un christianisme tout à fait singulier et de l'Église chrétienne d'Iran. Cette contribution est à relier à celle de Michel Tardieu¹⁵ qui analyse quant à lui la naissance du manichéisme en Iran, la question faisant écho à un vieux problème historiographique : le rapprochement hasardeux effectué entre la doctrine islamique du sceau des Prophète et celle du sceau des prophètes dans le manichéisme¹⁶. L'article de Michel Tardieu permet de comprendre un peu mieux ce débat, néanmoins le lecteur ne peut s'empêcher de penser que le fil rouge du livre est un peu délaissé ici. Le problème est aussi à rapprocher de la définition des courants « judéo-chrétiens », dont la contribution réalisée par Jan M. F. Van Reeth¹⁷. En réalité, l'auteur s'intéresse plutôt aux chrétiens orientaux qui peuplent le Proche-Orient à l'époque de la Révélation coranique et dresse une liste des différentes églises et de leurs théologies respectives. Il s'agit surtout ici de présenter un contexte général de l'Antiquité tardive au Moyen Orient et la relation avec le texte coranique n'est pas toujours explicite, bien que l'article soit doté d'une réelle pédagogie envers le lecteur. Il est de même pour les articles de David S. Powers sur l'environnement légal du Coran¹⁸ ou d'Antoine Borrut qui traite de la construction califale des premiers siècles¹⁹, ou celui de Muriel Dubié et Vincent Déroche sur les communautés religieuses de l'Empire byzantin à la veille de la conquête arabe²⁰. Ces présentations fournissent un cadre global à la Révélation coranique dans l'ensemble du Proche-Orient, afin que le lecteur puisse entrer dans l'histoire de l'Antiquité tardive, au prix de quelques digressions avec le sujet. Les contributions de Meir M. Bar-Asher David Hamidović sur le judaïsme²¹ et les écrits apocryphes juifs²² dans le Coran, allient avec justesse la présentation du judaïsme à l'époque de la Révélation de manière générale, et la contextualisation au sein du texte coranique.

L'article de Muriel Debié, sur les apocalypses syriaques recentre le propos autour d'un personnage bien connu de l'Islam. L'Apocalypse d'Alexandre le Grand, dont la présence est cette fois bien attestée dans le Coran et la Tradition islamique, est certainement la plus connue d'entre elles. Figure historique puis mythologique très forte, on lui attribue la construction de portes de fer gigantesques pour empêcher les tribus des régions du Nord de déferler sur l'Empire romain, peuples identifiés avec Gog et Magog dans le livre bible d'Ézéchiel. L'histoire est extraite

¹⁵ p. 467-496.

¹⁶ Pour un résumé de la question, voir notre compte rendu de l'ouvrage dirigé par Francesco Del Río Sánchez, *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, Turhnout, Brepols, 2018, dans le *BCAI*, 34, p. 45-47.

¹⁷ p. 427-466.

¹⁸ p. 615-649.

¹⁹ p. 247-292.

²⁰ p. 331-356.

²¹ p. 293-330.

²² p. 497-540.

d'un un épisode formulé pour la première fois par l'historien Flavius Josèphe²³ et dont le succès donne naissance à de nombreuses recensions. Selon Muriel Debié, ce motif serait à rapprocher de l'incursion des Huns qui menaçaient régulièrement l'Empire romain et l'Empire perse. Tout l'intérêt de cette étude réside dans la réactualisation de ce motif dans la littérature syriaque, l'auteur réalise ainsi une véritable histoire des représentations contextualisée qui dépasse la simple description de la légende. C'est aussi le travail réalisé par Frantz Grenet qui s'intéresse de son côté à l'apocalyptique iranienne des IXe et Xe siècle en pehlevi²⁴, et qui trouve là aussi son aboutissement dans une réactualisation des Oracles d'Hystaspe, un traité grec du IIe siècle.

En insistant sur la multiplicité des contextes et l'importance du milieu de l'Antiquité tardive, les auteurs s'opposent ainsi frontalement à toute lecture qui tenterait de circonscrire le Coran au strict milieu du Ḥijāz, et par la même occasion, à l'orthodoxie islamique.

Une approche historico-très critique du corpus

L'approche initiée par Theodor Nöldeke, le père des études coraniques allemandes, et dont l'influence se fait encore sentir nettement aujourd'hui dans les travaux d'Angelika Neuwirth, est ici catégoriquement récusée. Dans deux long articles sur la composition²⁵ et la canonisation²⁶ du Coran Guillaume Dye déconstruit et attaque fermement toute historiographie qui se raccroche au récit linéaire de la Tradition islamique, ce qu'il nomme le « paradigme Nöldokien », c'est-à-dire une forme de « laïcisation » et de « naturalisation » des récits de la tradition musulmane, le surnaturel étant évacué tout en calquant la structure générale du récit. Guillaume Dye le résume en quatre grands points : Le Coran ne contient que des morceaux authentiques de la prédication de Muḥammad et est donc le travail d'un seul homme ; le Coran reflète l'expérience de la communauté autour de Muḥammad à La Mecque puis à Médine, il doit donc être compris selon l'ordre chronologique dans lequel il a été proclamé ; la collecte et l'édition du Coran est bien réalisée à l'initiative du calife 'Uṭmān, une vingtaine d'années après la mort de Muḥammad, reflétant sa prédication. L'édition publiée par le calife 'Abd al-Malik m. 705 n'est qu'une nouvelle édition du codex de 'Uṭmān ; les différentes parties du Coran étaient suffisamment bien connues parmi les premiers musulmans pour permettre une transmission fiable et ininterrompue du message par voie orale, plus précise que la transmission écrite.

²³ *Bellum Judaicum*, VII, 7, 4.

²⁴ p. 587-614.

²⁵ p. 735-843.

²⁶ p. 847-918.

Bien au contraire, pour Guillaume Dye, l'historien qui souhaite écrire l'histoire du Ie/VIIe siècle, les sources littéraires musulmanes sont réduites à une « littérature d'appoint » comparée aux sources littéraires non musulmanes plus anciennes, ainsi que les éléments décisifs fournis par l'épigraphie, l'archéologie, la numismatique et la papyrologie. Les études coraniques doivent alors suivre l'exemple des études néotestamentaires, en prenant en compte les multiples strates du texte et en gardant à l'esprit que celui-ci relève d'un contexte scribal et lettré, et non seulement de la spontanéité de l'oral. L'objet est donc parfaitement adapté à la méthode de « l'analyse rédactionnelle » (*Redaktionskritik*), qui en se fondant sur divers critères significatifs, comme les tensions, les contradictions, les répétitions, les changements de style, les ruptures de genre ou de thème à l'intérieur du texte, les diverses mises en scènes de parole ou de tel ou tel locuteur s'efforce de reconstruire des états antérieurs du texte ainsi que sa chronologie relative. Grâce à cette méthode qui se fonde sur l'analyse d'unités rédactionnelles, à cheval entre l'histoire et la philologie, Guillaume Dye entreprend également une classification des genres littéraires du Coran : un des genres les plus présents est la prière, texte adressé à Dieu par les croyants comme la *fāṭiha* ; les récits ou narrations, le plus représenté dans le Coran, reprenant des extraits d'une histoire supposée déjà connus pour en rappeler la signification et exhorter l'audience à modifier ses pratiques ; le genre des malédictions, introduit par la formule *wayḥun li*²⁷ « malédiction à » ; les textes plus hétérogènes selon les thèmes : eschatologie, unicité de Dieu, prophétie, alliance, controverses.

L'article de clôture de l'ouvrage, signé de la main de Mohammad-Ali Amir-Moezzi²⁸ : contre-discours chiite sur la vulgate uthmanienne. Face à la Tradition sunnite qui met en avant le rôle de 'Uṭman dans la collecte du Coran, les chiites invoquent l'intercession de 'Alī, qui aurait reçu les mots de la bouche du Prophète Muḥammad. On comprend alors que la déconstruction du récit de l'orthodoxie sunnite qui n'est pas uniquement l'œuvre de l'historiographie moderne, mais aussi, dès les premiers siècles de l'hégire, l'œuvre d'une partie des musulmans qui se désolidarisent du pouvoir califal. L'article de Mohammad-Ali Amir Moezzi pose en réalité un problème fondamental : l'existence de plus récits autour de la collecte du Coran dès les premiers siècles de l'Islam. Le paysage historiographique est ainsi bien plus complexe : il n'y aurait pas simplement d'un côté la Tradition islamique sunnite et ses partisans et de l'autre l'école critique et pessimiste. Plusieurs récits de la collecte du Coran semblent coexister dans les premiers siècles, avant que l'un ne l'emporte sur l'autre et soit et soit reconnu comme canonique.

²⁷ « Malédiction à ».

²⁸ p. 919-968.

Deux contributions plus techniques et en marge de l'ouvrage doivent néanmoins être mentionnées : « L'étude des manuscrits coraniques en Occident » de François Déroche²⁹ retrace en quelques pages la recherche orientaliste des manuscrits coraniques depuis le XVIII^e siècle. L'article d'Éléonore Cellard³⁰, à la fois érudit et synthétique, présente les grands fonds et l'histoire des collections des manuscrits, et expose les principaux outils d'analyse du texte coranique en paléographie, en codicologie et en philologie. La grande clarté et la pédagogie dont fait preuve l'auteur fait de cette seule contribution un parfait manuel pour une première approche technique du texte et peut servir prolégomènes à la lecture des deux tomes suivants.

Le *Coran des historiens* est donc un projet qui refuse la systématisation, ou du moins, la linéarité. Multipliant les études de contexte dans le cadre plus global des *Late Antique Studies*, les auteurs refusent de considérer le corpus coranique comme une œuvre fermée et de considérer le corpus coranique comme un projet éditorial unique. Au contraire, ils insistent plutôt sur son caractère de palimpseste, justifiant la multiplicité des contextes afin d'éclairer le texte, sourate après sourate, voir verset après verset. Bien entendu, ce type d'approche est entièrement incompatible avec toute vision qui tendrait à systématiser le texte afin de pouvoir résumer le Coran à travers une problématique unique. Cette approche va bien entendu à l'encontre du récit classique de la Tradition islamique, et tend vers une approche très critique du corpus. L'objectif du *Coran des historiens* est aussi double : projet éditorial épineux, il vise fournir à un public averti une synthèse des travaux qui ont suivi cette approche lors de la dernière décennie, sous la forme d'une vulgarisation savante. C'est aussi un ouvrage qui fait école, et qui, en rassemblant ce groupe de chercheurs autour d'un ensemble de critères communs, donne une cohérence d'ensemble à leurs travaux et s'oppose ainsi comme concurrent sérieux aux autres courants scientifiques.

²⁹ p. 653-662.

³⁰ p. 663-706.