Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

122 | 2015

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2013-2014)

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Conférences de l'année 2013-2014

Jan M. F. Van Reeth

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1333>

DOI : 10.4000/asr.1333

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 159-166

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jan M. F. Van Reeth, « Exégèse et théologie de l'islam shi'ite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 09 septembre 2015, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1333> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1333>

Tous droits réservés : EPHE

M. Jan M. F. Van Reeth

Directeur d'études invité

Université d'Anvers, Faculté pour l'étude comparative
des religions et l'humanisme (FVG)

I. Le Coran des origines : le contexte

Jusqu'à présent, il n'y a pas d'édition critique du Coran. Gotthelf Bergsträßer et Otto Pretzl avaient photographié des manuscrits ; leurs archives furent remises à Anton Spitaler, qui prétendait que les 450 bobines de photos avaient brûlé lors du bombardement de l'académie de Munich (24 avril 1944), mais il les a finalement transférées à Angelika Neuwirth, qui en a gardé le secret jusqu'à la mort de Spitaler (2003). Il faudrait compléter ce dossier en vue d'une édition critique. Entre-temps, des chercheurs persistent à croire que pour le Coran, le problème textuel ne se pose pas (Nöldeke-Schwally, *GdQ*, II, p. 120 ; Paret, *Koran, Übersetzung*, p. 5) ; l'édition du Caire (1923) est pour ainsi dire canonisée. Une contribution majeure a été l'édition établie par Déroche du codex *Parisino-Petropolitanus*, qui proviendrait de la mosquée de 'Amr b. al-Āṣ à Fustāṭ (fin du 1^{er} siècle H.). Aussi, attendons-nous avec impatience l'édition d'un manuscrit de Ṣana'ā que prépare Asma Hilali. Toutefois, même une édition critique ne pourra pas remonter plus haut que l'archétype de tous les Corans actuels qui date de la fin du 1^{er} siècle H., établi sous 'Abd al-Malik et Walīd I. Nous ne savons *rien* sur l'état du texte au temps du Prophète : il n'existe aucun témoin direct – pas de manuscrits, pas de papyrus.

Le Coran est « un livre sans contexte » (Peters, « Quest », p. 292) : on est devant une *tabula rasa*. Nos sources décrivant l'histoire des débuts de l'islam et la vie du Prophète (Ibn Hišām, Ibn Sa'd, Ṭabarī, etc.) datent presque toutes de l'époque abbasside : il semble qu'on a réécrit l'histoire pour créer une orthodoxie légendaire. Des sources anciennes ont été délibérément détruites, même des manuscrits du Coran (Blachère, *Introduction au Coran*, p. 71). Directement liée à cette déformation historique en vue de la sunnisation de l'islam est, selon des sources chiites, la falsification du Coran, censurant les références à 'Alī et ses droits à la succession (Amir-Moezzi, *Coran silencieux*). S'y ajoute la falsification systématique de la tradition (*ḥadīth*), fabriquant des chaînes de transmission difficilement vérifiables, même par l'analyse de l'*isnād cum matn*, qui n'est que la transposition moderne d'une méthode médiévale.

Ainsi il faut distinguer les « origines » des « fondements » de l'islam (pour ce qui suit, voir mon article « Les prophéties oraculaires dans le Coran ». Nous appelons « origines » les débuts de l'islam sur la péninsule Arabique (*Ḥiğāz*) ; les « fondements » – les sources doctrinales et les racines de la communauté – se trouvent ailleurs. Depuis Alexandre le Grand la côte du Golfe (*Tylos / Tyros* = le Baḥrayn actuel) est devenue une station portuaire importante sur la Route de

la Soie. La région a été fortement hellénisée, surtout le royaume de Hagar, avec Gerrha comme capitale. Suite aux relations commerciales accrues à l'époque romaine, il y a eu une forte immigration d'Arabes en Syrie, dont un grand nombre est devenu chrétien. Ils se sont réfugiés en grand nombre dans les villes d'al-Anbār et d'al-Ḥīra près de l'Euphrate, où s'est formée une société mixte (monophysites, nestoriens, manichéens). Au cours du siècle précédant l'islam, la sphère d'influence d'al-Ḥīra s'est étendue sur presque toute la péninsule Arabique. Ainsi la famille du Prophète a dû faire partie d'une communauté chrétienne hétérodoxe (manichéenne modérée) dont la doctrine a été importée du Golfe et donc d'al-Ḥīra. Le Coran aurait été à l'origine un livre liturgique (*qaryânâ*), contenant des dires oraculaires et sentences prophétiques provenant de cette communauté chrétienne, ce qui explique son style lapidaire et allusif (voir Gilliot, « Production littéraire », p. 34-43).

II. Le Coran des origines : ses supports matériels et sa rédaction comme œuvre scribale

Au début du ^{vi}e siècle les Ḡurhum ont importé leur religion dans la Ka'ba en y ajoutant le *ḥiḡr* (= une abside ?), des icônes, ainsi que trois inscriptions en syriaque. L'activité de 'Abd al-Muṭṭalib, grand-père du Prophète, dans le sanctuaire de La Mecque se situe dans cette période. Son nom pourrait avoir un rapport avec la notion d'*ḥiṭlāb*, indiquant les « associés » des montanistes (κοινῶν, *cenonae* ou *sociae*). Le Prophète aurait renoué avec cette tradition ancestrale, influencée par les montanistes et les manichéens et liée à l'expansion des Ḡurhum et du royaume laḥmide d'al-Ḥīra. Il se comporte comme un Prophète eschatologique (*nabi l-malḥama*, le « Prophète de la Fin du Monde » – d'après Casanova), ayant pour mission de préparer son peuple à la parousie.

Au début il n'y avait pas *un* Coran, mais *des* Corans ; *āya* et *sūra* étaient des termes plus ou moins synonymes. Avant l'édition canonisée, le texte du Coran n'était pas codifié en un *nushat al-qur'ān* (pour ce qui suit, voir mon article « Les fardes de la révélation », p. 145-162). Il s'agissait d'un ensemble de *ṣuḥuf* (*al-qur'ān*), les « feuillets du Coran », qui formait le *muṣḥaf*. Le Coran avait la forme disparate d'un dossier, décousu et obscur, fragmentaire et maladroitement assemblé (Blachère, *Intr.*, p. 19, 21, 31-32 ; de Prémare, *Origines*, p. 25-26 ; Amir-Moezzi, « Histoire de la rédaction », p. 149-151, 157). Les commentaires anciens ont puisé à des sources extérieures (bibliques, juives et chrétiennes), pour combler les lacunes et retrouver le sens des histoires. Le terme « Coran » est dérivé du syriaque *qaryāna* : un lectionnaire ou graduel tel qu'il est en usage dans la liturgie chrétienne (Nöldeke-Schwally, *GdQ* 1, p. 33-34 ; Mingana, « Syriac influence », p. 88). La partie scripturaire n'est cependant pas incluse dans le récit ; nous ne possédons que le commentaire homilétique et poétique qui accompagnait la lecture liturgique.

Néanmoins, la tradition manuscrite est très homogène ; il y a peu de variantes dans le *rasm*, qui paraît avoir été fixé très tôt. Par contre, la façon dont les péricopes (sourates et parties de sourates) se succèdent est le résultat d'une composition complexe et de rédactions successives : en témoignent des doublures dispersées en différents endroits. Ce double caractère à la fois indéterminé et textuellement

stable s'explique par la façon dont le texte a été élaboré (« *ġama'a al-qur'ān* », cf. Sfar, *Le Coran est-il authentique ?*, p. 101, 113-114). Apparemment, il ne s'agissait pas d'une *collation* (édition critique) mais d'un (*r*)*assemblage*. Le procédé a été répété plusieurs fois (par 'Alī, Abū Bakr, 'Uṭmān et al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf sous 'Abd al-Malik). Le Coran serait le travail de scribes juifs et chrétiens syriaques, qui rédigeaient les propos oraculaires, le rôle du Prophète se limitant à la première phase de la rédaction.

De la période de transmission « sauvage » avant la fixation du texte, nous n'avons aucun témoin direct ; il en va de même de l'état de ce texte au premier siècle de l'islam. Pendant cette période, le Coran a dû subir des interventions majeures : selon les sources chiïtes les trois premiers califes rāšidūn ont censuré le texte en enlevant des péripécies favorables aux Alides. Le texte du Coran en est devenu incompréhensible dans un grand nombre de cas (Blachère, *Intr.*, p. 58, 63, 183 ; Amir-Moezzi, *Coran silencieux*, p. 84-85, 103, 124, 211 et mon art. « Coran silencieux », p. 399).

Selon une tradition ancienne le Coran aurait été à ses origines « ce qu'il y a entre les deux planches » – *mā bayna d-daffatayn* (Kazem-Beg, « Chapitre inconnu du Coran », p. 375 ; Amir-Moezzi, « Coran silencieux », p. 74). Il semble que le secrétariat du Prophète n'ait pas inscrit le texte dans un codex relié. Chaque fois qu'un texte prophétique était révélé, on le transcrivait sur une feuille. Ces feuilles étaient rassemblées dans un dossier, qui contenait le *muṣḥaf*, le « paquet », le recueil des *ṣuḥuf al-Qur'ān* : une liasse de feuilles de palmier. L'existence de tels *dossiers* explique un grand nombre des problèmes textuels. Parfois des *ṣuḥuf* ont été mal classés, parfois on a enlevé l'une ou l'autre feuille ; il fallait alors les « rassembler » (*ġama'a*). Ce sont ces dossiers que les califes auraient ordonné de brûler (Blachère, *Intr.*, p. 54, 64, 70, 74 ; de Prémare, *Fondations*, p. 286-287, 291, 296) pour mettre fin à la confusion.

III. La théologie initiale du Coran : un Dieu souverain

« Je suis l'Aristote de cette communauté (*anā Aristū hādīhi l-ummatī* – cf. De Smet, « Aristote », p. 344) ». Ce *ḥadīṭ*, dont tout le monde dira spontanément qu'il ne pourrait être qu'un anachronisme, synthétise en quelques mots une idée de base de la théologie « mahométane ». En rejetant le contexte falsifié du Coran, on peut essayer de le recontextualiser dans le climat social (tribal) et religieux du *Ḥiḡāz* au temps du Prophète.

À la mort du Prophète, l'ancienne noblesse païenne de La Mecque, les *Qurayš*, rejetèrent le programme révolutionnaire de Muḥammad et en particulier le rôle que celui-ci avait réservé pour sa fille et son gendre 'Alī qu'il avait désigné comme son *waṣī*, exécuteur de son testament (Madelung, « Introduction », p. 3-16).

Le Dieu de l'islam orthodoxe est très différent du Dieu biblique. Le Dieu de la Bible est un acteur qui accompagne son peuple à travers l'histoire ; dans le christianisme, Il s'incarne en plus. Par contre, le Dieu de l'islam est devenu abstrait, dépersonnalisé, suite à la sunnisation qui a défait Dieu de ses attributs bibliques concrets. Néanmoins, la religion de Muḥammad se fonde dans la tradition biblique

et possède une théologie fondamentale implicite précise. Elle relève de deux visions opposées de Dieu, analysées par Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*.

Les théologiens chrétiens, à commencer par Origène, ont appliqué la philosophie néoplatonicienne à la doctrine monothéiste. Cette philosophie explique comment la divinité se révèle par un processus d'émanations successives, une concaténation d'intelligences. Or, comment expliquer que la pluralité (de la création) a pu provenir de l'unicité absolue de Dieu, comment l'Un peut-il générer le multiple ? La pluralité pourrait impliquer un « polythéisme raisonné » (Corbin, *o.c.*, p. 38) avec des divinités secondaires subalternes. Voilà le « paradoxe » du monothéisme. Autrement dit : Dieu est-il un être ? Existe-t-Il ? – *exister* dans le sens étymologique du terme (*ex-stare* : « se rapporter à » quelqu'un ou quelque chose). L'existence relativise et objectivise. Or, Dieu ne pourrait aucunement être un objet. Dieu n'est donc pas un être en tant qu'étant (*ens*). Si nous disons que Dieu est l'Être, Il *est*, mais Il est d'une manière absolue, Il est un *wuğūd*, mais Il n'est pas un *mawğūd* (Corbin, *o.c.*, p. 30), passif et créé. La divinité doit être élevée au-dessus de l'existence (ὑπερούσιος – Corbin, *o.c.*, p. 41). Imprédictible et hors de la portée de l'intelligence humaine (Corbin, *o.c.*, p. 41, 55), tout comme le premier principe des néoplatoniciens, cette théologie est apophatique. Entre ce bas monde et l'Être, il n'y a pas de continuité ontologique ou épistémologique. Même le premier Intellect, le premier être instauré ou émané ne peut pas comprendre l'essence de l'Un, de l'Être qui est élevé au-dessus de ce qui existe. La révélation ne se déroule pas de ce fait de façon directe, mais comme une hiérophanie (terme cher à Corbin), opérée à travers des émanations successives par le monde angélique. Elle provient de l'Intellect, identifié à l'Esprit Saint, qui devient la forme épiphanique de Dieu (ce qui correspond à la *christologie d'ange* de la tradition judéo-chrétienne et au subordinationisme des ébionites, de l'arianisme, des elchasaïtes et du manichéisme).

Cette théologie typiquement syriaque n'est pas statique. Elle ne décrit pas tellement la Divinité et la Révélation comme un acte accompli, mais plutôt comme une action qui se produit continuellement. Il s'agit d'une révélation en cours, une théologie qui décrit la forme épiphanique de la divinité comme une théologie du devenir (« *Werdungstheologie* »). Nombreux sont les théologoumènes qui s'expriment en syriaque dans le *Pa'el*, qui équivaut à la deuxième forme du verbe arabe. Ainsi l'unicité de Dieu se dit *tawhīd*, « faire un ». Il s'agit d'une unité qui s'accomplit, qui se révèle dans notre monde de la génération et de la corruption. Le *Christus Aeternus* pré-existential (« Melchisédech », *Alī al-A'lā* ou *Aḥmad*) se distingue de sa forme épiphanique incarnée. La Divinité se manifeste en la personne d'un *deus revelatus*, comme une θεωσις, une « déification » progressive – *ta'alluh*, *mašdar* de la cinquième forme factitive (Corbin, *o.c.*, p. 125).

Selon le philosophe néoplatonicien Jean Philopon, qui en tant que théologien était profondément marqué par l'aristotélisme, vivant dans les années précédant immédiatement l'islam, il n'y a qu'une seule substance divine qui se manifeste à travers des « personnes » ou apparences successives au cours de l'histoire, à l'instar du monarchianisme ou sabellianisme, comparable au *tawhīd* musulman. La quiddité (*māhīya*) de Dieu est insaisissable ; on ne peut qu'affirmer qu'il existe, comme le diront les mu'tazilites. Si cette théologie monothéiste aristotélisante,

« scolastique » avant la lettre, provenant d'al-Hīra avait pu atteindre La Mecque, on comprend pourquoi le Prophète aurait bien pu dire : « *anā Aristū hādīhi l-ummati* » – Je suis l'Aristote de cette communauté ».

Dans le Coran nous retrouvons fondamentalement une même théologie : d'une part l'affirmation sans équivoque de l'unicité de Dieu, absolu et tout-puissant, tout comme le confessaient les monarchianistes chrétiens, et d'autre part, l'existence d'un principe subalterne chargé de la révélation (Jésus, le Prophète). Le terme *rafa'a* (qu'on trouve dans la présentation docétique de la mort de Jésus sur la croix dans le Coran, 4 : 157) se situe dans une même perspective monarchianiste. Si *rafa'a* traduit ὑψοῦν, une autre racine arabe rend systématiquement le titre 'Ēliyūn / Ὑψιστος en tant que nom divin. Il s'agit évidemment de l'équivalent direct de l'hébreu הֵלֵל – הלל : 'ly.

El 'Elioun, *Élie* et *Alī al-A'lā* sont tous des incarnations successives du même principe divin qui, dans la tradition monarchianiste de Théodote et de Paul de Samosate, est identifié au Melchisédech éternel (voir notre art. « Qui es-tu ? Es-tu Élie ? », p. 145-162).

IV. La théologie initiale du Coran : la Révélation et la fonction médiatrice du Prophète

Selon la doctrine monarchianiste le « Melchisédech » éternel (type prophétique et sacerdotal éternel) est l'aspect transcendant de la divinité qui se révèle ; le Christ est son aspect immanent qui s'incarne en Jésus en l'adoptant (j'ai développé ce qui suit dans mon article « Melchisédech », p. 8-46). De même tout prophète chargé d'une mission est la forme épiphannique, l'apparence sur terre, le reflet de la divinité de la révélation qui prend possession de la personne du prophète. Il est l'enveloppe à travers laquelle Dieu agit. Apparemment, la personne du prophète reste inchangée : un simple humain ; mais au fond de son âme s'est installée la forme épiphannique divine. Ainsi, selon la 53^e Sourate *an-Nağm*, le Puissant est la Δὐνάμις (l'archange Gabriel) qui s'empare de la personne du prophète. En tant que Paraclet, il transforme les âmes des fidèles en leur faisant traverser les degrés successifs des anges, jusqu'à ce qu'elles parviennent à l'ange le plus proche du Prophète, qui les introduit (*hawā*, S 53 : 1) à la théophanie.

Celui qui se tient à l'horizon suprême (S 53 : 7) ressemble à l'archange πρωτόκτιστος (Pasteur Hermas, *Sim.* 8, 67.1 : 2) d'une taille gigantesque (λιὰν ὑψηλός). Près de l'arbre cosmique (un saule colossal), il représente la loi (déjà dans la tradition rabbinique, la Torah est parfois hypostasiée en forme angélique). De même dans la traduction qu'Ibn Hišām cite de Jean 15 : 25 (le Paraclet), « la parole écrite dans la loi » est traduit comme « la parole qui concerne le *Nāmūs* » – *al-kalima allatī fi n-Nāmūs*, devenant une épiphanie angélique de la Loi personnifiée. Ainsi le « Paraclet » Montan était un mode d'être épiphannique de la divinité. Chez les marcionites cette loi est démiurge ; selon le manichéisme il est l'ange *at-Tawm*, le Paraclet qui en tant que Gabriel s'adresse aux Prophètes. L'auteur syriaque Marûta de Mayerkat (IV^e-début V^e s.) nous apprend que selon les montanistes un tel Archonte se serait uni à la « déesse » Marie pour concevoir avec elle le « Fils de Dieu ». Selon Ibn Hišām,

Gabriel vint chez le Prophète comme l'ange de la mort (Sourate 32 : 11 – *malak al-mawt*) 'Izrā'il qui, selon la tradition juive, avait une stature colossale, tout comme l'ange que vit le Prophète (Sourate 81 : 23 ; 53 : 6). Le cousin de Ḥadīğa, le chrétien Waraqa b. Nawfal, y reconnut « le grand Nomos (*Nāmūs*) ». La religion de Muḥammad se rattache donc à celle des marcionites, des manichéens et des elchasaïtes. La Sourate 53 décrit ainsi la théophanie. La divinité s'adresse à son Prophète et va dorénavant vivre en et avec lui : « puis il s'approcha et il demeura suspendu – et il révéla à son serviteur ». Selon la prophétologie musulmane, la lumière divine entre dans le cœur du Prophète. Rappelons que la Vie du Prophète contient un épisode où, pendant sa jeunesse, des anges ont ouvert sa poitrine.

Pionniers de la recherche sur la prophétologie musulmane ont été le rabbin Israel Friedländer, Tor Andrae et Rubin, « Prophets and progenitors ». Selon Rubin la *waṣīyya* universelle est un germe prophétique qui se transmet de façon héréditaire (cf. Sourate 2 : 87 ; 4 : 163 et la définition de Addas, *Ibn Arabī*, p. 26). L'élévation (adoption) du Prophète vers Dieu désignée par le terme *rafa'a* (Sourate 19 : 57 ; Sourate 37) sert dans le *K. al-Aḡānī* à décrire une cérémonie manichéenne (*bēma*). Cette prophétologie avec un principe qui s'incarne sans devenir consubstantiel puisque la divinité reste transcendante, présente toutes les caractéristiques de la théologie montaniste, qui a adopté la position modaliste et monarchianiste. Il n'y a qu'une seule substance divine indivisible qui se manifeste à travers des « personnes » ou apparences successives au cours de l'histoire.

Tout comme Muḥammad, Mani se faisait passer pour le Paraclet et le « sceau des prophètes », de même que les promoteurs de la Nouvelle Prophétie, car Maximille déclara : « Après moi il n'y aura plus de prophétesse, mais la fin (συντέλεια) ». Ainsi le prophète Muḥammad, surtout pendant la période mecquoise, s'est présenté comme le *nabi l-malḥama* : le prophète de la fin du monde, comme l'a si bien souligné Casanova : le message fondamental de Muḥammad aurait été que l'avènement du *Yawm ad-Dīn*, le Jour du Jugement dernier, était proche et que lui-même en tant que *Mahdī* devait mener sa *umma* vers cet accomplissement final, encore de son vivant. Il s'est considéré être le successeur véritable et inspiré du prophète Jésus, que celui-ci avait prédit en annonçant la venue de *Aḥmad*, du *mānaḥḥemānā* (Ibn Hišām) ou Paraclet, le *waṣīy* universel. La divinité même avait, par son Esprit, pris possession de lui.

Bibliographie

- Claude ADDAS, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Seuil, Paris 1996.
- Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, CNRS, Paris 2011.
- « Autour de l'histoire de la rédaction du Coran », *Islamochristiana* 36 (2010), p. 139-157.
- Régis BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Maisonneuve, Paris 1977² (1959¹).
- Paul CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Geuthner, Paris 1911-1913.
- Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981 (Livre de Poche – Essais 4167, Paris 1992).
- Alfred-Louis DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris 2004 (= Cérès, Tunis 2005).
- *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, Paris 2002.
- François DÉROCHE, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Brill, Leyde 2009 (Texts and Studies on the Qur'ān 5).
- Daniel DE SMET, « Philosophie grecque et religion musulmane : Aristote comme exégète du Coran selon la tradition shi'ite ismaélienne », *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook* 2 (2011), p. 344-363.
- Claude GILLIOT, « 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 (2011), p. 31-56.
- Mirza Alexandre KAZEM-BEG, *Observations sur le Chapitre inconnu du Coran, publié et traduit par M. Garcin de Tassy* (Journal Asiatique, mai 1842), *Journal Asiatique* 4/2 (1843), p. 373-427.
- Wilferd MADELUNG, « Introduction (History and Historiography) », dans Farhad DAFTARY et Gurdofarid MISKINZODA (éd.), *The Study of Shi'i Islam, History, Theology and Law*, Tauris & ISS, Londres 2014 (The Institute of Ismaili Studies — Shi'i Heritage Series 2), p. 3-16.
- Alphonse MINGANA, « Syriac influence on the style of the Kur'ān », *Bulletin of the John Rylands Library* 11 (1927), p. 77-98.
- Theodor NÖLDEKE et Friedrich SCHWALLY, *Geschichte des Qorāns* 1. *Über den Ursprung des Qorāns* & 2. *Die Sammlung des Qorāns*, Dieterich, Leipzig 1909-1919.
- Rudi PARET, *Der Koran, Übersetzung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1980² (1966¹).
- Francis Edwards PETERS, « The quest of the historical Muhammad », *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), p. 291-315.
- Uri RUBIN, « Prophets and progenitors in the early Shī'a tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), p. 41-65.
- Mondher SFAR, *Le Coran est-il authentique ?*, Sfar, Paris 2000.

Jan M. F. VAN REETH, « Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman », *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 96 (2012), p. 8-46.

— « *Le Coran silencieux et le Coran parlant* : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *Revue de l'histoire des religions* 230 (2013), p. 385-402.

— « “Qui es-tu ? Es-tu Élie ? Es-tu le Prophète ?” (Jean 1 : 19-21). Transposition intertextuelle d'une prophétologie, de la Bible au Coran », dans Philippe CASSUTO et Pierre LARCHER, (éd.), *Oralité et écriture dans la Bible & le Coran*, PUP-Iremam, Aix-en-Provence 2014, p. 145-162.

— « Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani », dans Daniel DE SMET et Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Cerf, Paris 2014, p. 77-145.

— « Les fardes de la révélation. Une hypothèse sur la forme du Coran originel », *Acta Orientalia Belgica* 27 (2014), p. 145-162.