

# Un éclairage sur l'histoire du Coran : la structure de la Liminaire (sourate 1)

Antoine Moussali<sup>1</sup>, Edouard-Marie Gallez, Alexandre Guidicelli

## Introduction :

Il est désormais commun, pour l'historiographie contemporaine, de présenter le Coran comme un texte de l'Antiquité tardive<sup>2</sup>, qu'il convient alors d'étudier à la lumière de la littérature religieuse de cette époque. Ce texte s'inscrit dans le sillon de la révélation judéo-chrétienne. Aux yeux des chercheurs, il « emprunte » à la littérature parabiblique<sup>3</sup> (Midrash, apocryphes juifs et chrétiens, écrits patristiques etc.). Son interprétation par les commentateurs islamique apparaît influencée également par des traditions religieuses grecque<sup>4</sup> ou encore manichéenne<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Le présent article reprend et augmente une précédente étude, non publiée, à laquelle participa Antoine Moussali, décédé en 2003.

<sup>2</sup> En témoignent par exemple les publications de 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*, p.31-56, et de Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer zugang*, Berlin, Verlag der weltreligionen, 2010.

<sup>3</sup> La recherche des sources du Coran a fait l'objet d'une abondante production depuis près de deux siècles, depuis Abraham GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*, Bonn, F. Baaden, 1833. Mais comme les premiers islamologues étaient des juifs (libéraux) allemands ou autrichiens, ce sont les éléments issus du judaïsme qui furent mis en lumière. À quelques exceptions, caractéristique dans la recherche orientaliste au 19<sup>e</sup> siècle, il faut attendre la publication du savant suédois Tor ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum, Einleitung*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1923-1925 (trad. par Jules Roche sous le titre *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955), pour que fût soulignée l'influence de la littérature chrétienne sur le Coran. Pour un état des lieux sur la recherche ancienne, voir Claude GILLIOT, « Les sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècles) », in *Perspectives on Islamic Culture : Essays in Honour of Emilio G. PLatti*, Louvain-Paris Peeters, p.19-51. Pour une étude plus récente des emprunts à la tradition biblique au sens large, voir Gabriel S. REYNOLDS, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, London, Routledge, 2010.

<sup>4</sup> Geneviève GOBILLOT, « La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte : de l'hellénisme tardif au Coran », in Daniel DE SMET et alii (éds.) *Acta Orientalia Belgica, subsidia III, Al-Kitâb la sacralité du texte dans le monde de l'islam*, Actes du symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1<sup>er</sup> juin 2002, 2004, p. 102-142.

<sup>5</sup> Guy STROUMSA, « Seal of the Prophets: The Nature of a Manichaean Metaphor », in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 61-74 ; Jan M.F. VAN REETH, « Les prophéties oraculaires dans le Coran », in Daniel DE SMET et Mohammad Ali Amir MOEZZI (dir.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Le Cerf, 2012, p. 125 sq.

De plus, des études récentes ont souligné l'importance de l'influence voire l'héritage de la tradition syriaque, tant dans son style et son vocabulaire religieux<sup>6</sup> que dans les idées et thèmes qu'il émet<sup>7</sup>.

Ces perspectives amènent à regarder le milieu de production originel du Coran comme un environnement culturel et religieux complexe, ce qui n'est pas vraiment le milieu qu'avance la tradition islamique ultérieure<sup>8</sup>.

À ce point de vue, l'étude de la première sourate du Coran, intitulée *al-Fâtiha* (traduite par *l'Ouverture* ou *la Liminaire*) est intéressante. Elle révèle un certain ancrage du Coran dans le « terreau religieux » du (judéo)-christianisme et sa proximité avec le milieu syriaque en particulier.

### Une introduction liturgique à un texte coranique tardivement constitué

En dépit de sa brièveté, la position première de la Fâtiḥa dans le Coran comme *Oum al-kitâb* ne doit rien au hasard. Sa raison d'être ne doit pas être étrangère à l'usage liturgique qu'en font les musulmans aux heures de prière.

En effet, il s'agit avant tout d'une introduction liturgique au Coran, qui ne faisait certainement pas partie des premiers corpus : les manuscrits coraniques les plus anciens ne la comportent pas<sup>9</sup>, et plusieurs recensions concurrentes à la Vulgate dite Othmanienne,

<sup>6</sup> Il revient à Alfonse Mingana d'avoir, pour la première fois, alerté sur l'influence du syriaque dans les particularités linguistiques du Coran. Voir A. MINGANA, « Syriac influence on the style of the Kur'an », *John Rylands Library Bulletin*, Manchester, 1927, volume 11, p. 77-98. En page 80, l'auteur note que 70% du vocabulaire étranger du Coran est emprunté au syriaque. La thèse de ce grand sémitisant fut hélas souvent ignorée par ses contemporains, qui suivaient l'opinion alors dominante du savant allemand Theodor NÖLDEKE, selon laquelle le Coran était écrit dans la langue arabe poétique, le *koine*. Elle connut toutefois un regain d'intérêt avec la publication de l'ouvrage de Christoph LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ānsprache*. Berlin, Das Arabische Buch, 2000.

<sup>7</sup> Voir Emran el-BADAWI, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*, Abingdon, Routledge, 2013 ; Sidney GRIFFITH, « Christian lore and the Arabic Qur'an: the "Companions of the Cave" in Surat al-Kahf and in Syriac Christian tradition », dans Gabriel S. REYNOLDS (ed.), *The Qur'an in its historical context*, Londres, Routledge, 2007.

<sup>8</sup> Dès lors que l'on s'émancipe du cadre imposé par la Tradition musulmane, l'examen du texte coranique suggère un tel environnement religieux complexe de naissance. On lit au verset 22:17 : « Ceux qui ont cru et ceux qui ont pratiqué le judaïsme (*al-ladhīna hādū*), les Šābi'īta, les Našārā, les Majūsa, et ceux qui ont associé (*al-ladhīna 'ashrakū*), Dieu les séparera les uns des autres le Jour de la Résurrection » (voir aussi Q2:62 et Q5:59). Pourtant, une tendance encore trop répandue chez nombre d'historiens consiste à reprendre les éléments de la Tradition sans les interroger ou leur appliquer l'apparat critique auquel furent soumis d'autres Écritures religieuses. En 1977, John WANSBROUGH regrettait déjà que "as a document susceptible of analysis by the instruments and techniques of Biblical criticism it [= the Qur'ān] is virtually unknown" (*Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, IX. Oxford University Press, 1977).

Plusieurs études ont depuis dépassé le cadre traditionnel. Voir par exemple Patricia CRONE & Michael COOK, *Hagarism : the making of the islamic world*, Cambridge University Press, 1977 ; Edouard-Marie GALLEZ, *Le Messie et son Prophète : Aux origines de l'islam*, éditions de Paris, 2 tomes, 2005 ; Yehuda NEVO & Judith KOREN, *Crossroads to Islam, The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst, New-York, Prometheus Books, 2003.

<sup>9</sup> A notre connaissance, la Fâtiḥa apparaît pour la première fois dans un codex découvert dans la Grande Mosquée de Sanaa, daté de la première moitié du 8<sup>e</sup> siècle. Voir H-C. G. von BOTHMER, *Architekturbilder Im*

attribuées de manière symbolique à Ibn Abbas et Ibn Mas'ud, se caractérisaient notamment par son absence<sup>10</sup>. Remarquons enfin que le début de la sourate 2<sup>11</sup> consiste en une formule d'introduction et de présentation du livre ; il est probable que celle-ci ait joué le rôle de prologue des corpus coraniques primitifs.

La Fātiḥa, écrit Arthur Jeffery<sup>12</sup>, « n'était pas à l'origine une partie du texte, mais une prière composée pour être placée en tête du volume [...] et récitée avant de lire le livre, une coutume qui ne nous est pas inconnue des autres livres sacrés du Proche-Orient ». Une telle coutume est effectivement attestée notamment dans les communautés chrétiennes orientales – pour autant, il est rapide d'en déduire que la Fātiḥa ait été composée dans un tel but : elle a pu être traduite. Il faut y regarder de plus près.

La proximité entre le Coran et les textes liturgiques chrétiens se remarque aussi dans le fait que le terme arabe *qur'ān* provient du syriaque *qeryānā*<sup>13</sup> qui signifie précisément « lectionnaire ». Des recherches récentes et fort bien documentées ont également montré que plusieurs sourates, abstraction faite de leur interprétation traditionnelle, pouvaient constituer des hymnes *techniquement comparables* à certains hymnes chrétiens<sup>14</sup>. Il a été souligné enfin la forte « intertextualité » entre ce qui constitue les sourates dites « mecquoises » du Coran, et les Psaumes<sup>15</sup>.

Les réminiscences du Psautier dont témoigne le texte coranique nous intéressent dans la mesure où elles sont décelables dans la sourate 1/Fātiḥa. C'est a priori avec le psaume 1 que Michel Cuypers a tenu à mettre en valeur la proximité entre les deux textes, en forçant les traits : « la Fatiha est construite sur la base des mêmes principes rhétoriques que le Psaume 1 : mêmes jeux de symétries, parallélismes, synonymies, antithèse. [...] Ils ont

---

*Koran Eine Prachthandschrift Der Umayyadenzeit Aus Dem Yemen*, Pantheon, 1987, Volume 45, p. 4-20.

<sup>10</sup> Alfred-Louis de PRÉMARE, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, 2004, p.87 sq.

<sup>11</sup> « Voici l'écrit [qui est] sans doute en lui, guidance pour les pieux, qui croient en l'invisible et accomplissent la prière et de ce que Nous les avons pourvus font dépense. » (Q 2:2-3).

<sup>12</sup> Arthur JEFFERY, « A variant text of the Fatiha », dans Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran*, New York, 1998, p.369.

<sup>13</sup> William A. GRAHAM, « The earliest meaning of 'Qur'an' », in *Die Welt des Islams XXIII-XXIV*, 1984, p.365.

<sup>14</sup> Günter LÜLING, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations*, XXXVII. New Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2003 ; Christop Luxenberg, « Noël dans le Coran » dans Anne-Marie DELCAMBRE et alii (dir.), *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*, Desclée de Brouwer, 2004, p.117-138 ; Guillaume DYE, « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité » dans Id. et Fabien NOBILLO (dir.), *Figures bibliques en islam*, E.M.E, Bruxelles, 2011, p.107-169.

<sup>15</sup> Voir notamment Angelika NEUWIRTH, « Qur'anic Readings of the Psalms », in Id. et alii (éds.), *The Quran in Context, Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Brill, 2010, p.733-78.

Pour notre part, nous croyons inapproprié la classification entre sourates « mecquoises » et sourates « médinoises », suivant la critique qu'en fait Gabriel Said REYNOLDS (*Le problème de la chronologie du Coran*, Arabica, 58, p.477-502), , parce que cette classification devrait correspondre d'un côté à des sourates paisibles et de l'autre (à Médine) à des sourates guerrières – ce qui n'est pas le cas – (voir [www.lemessieetsonprophete.com/annexes/Sourates-mecquoises-ou-medinoises.pdf](http://www.lemessieetsonprophete.com/annexes/Sourates-mecquoises-ou-medinoises.pdf)), parce qu'il y a tout lieu de penser que le lieu dit « mecquois » est étranger aux origines de l'islam (lesquelles se situeraient bien davantage au N-E de Lattaqié en Syrie, là où la tribu caravanière des Qoréchites était basée), et sans doute pour d'autres raisons encore (par exemple l'application, très complexe, de la [théorie des codes](#))

également en commun la thématique des deux voies, et une finale presque identique, avec des termes de même sens : « se perd » (Ps1) / « égarés » (F.). Le Ps 1 et F. 6-7 sont tous deux construits sur l'antithèse de deux humanités qui adoptent des positions morales « inverses » : « les justes » ↔ « les méchants » (Ps 1) // ceux qui suivent « la voie droite » ↔ « les égarés » (F.)<sup>16</sup>.

En fait, des parallélismes comparables pourraient être établis avec d'autres psaumes, et c'est d'ailleurs dans le psaume 27 que Michel Cuyppers trouve un équivalent à « Conduis-nous dans la Voie Droite » (Q 1:6) : « Montre-moi, Seigneur, ton chemin, et conduis-moi sur une bonne voie » (Ps 27:11). La Fātiḥa nous indique donc que son auteur semble bien connaître les psaumes, et il en est de même pour beaucoup d'autres passages du Coran.

### **Structure et psalmodie**

On peut donc penser que la Fātiḥa était une pièce liturgique destinée à être psalmodiée c'est-à-dire récitée de manière rituelle ; de fait, elle répond à un certain nombre de règles de composition, en particulier quant à l'équilibre des balancements et à ce qui tient lieu de rime terminale.

---

<sup>16</sup> Michel CUYPPERS, « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », in *Al-Kitab*, *op. cit.*, p.240.

## Terminaison/ Balancement

v.1 :	Par le nom de Dieu le <i>rahmân</i> <sup>i</sup> le <i>rahîm</i> <sup>i</sup>	rime en <i>îm</i> <sup>i</sup>	4
v.2 :	Louange au Dieu Maître des siècles <sup>17</sup>	rime en <i>în</i> <sup>a</sup>	4
v.3 :	Au <i>rahmân</i> <sup>i</sup> au <i>rahîm</i> <sup>i</sup>	rime en <i>îm</i> <sup>i</sup>	2
			total: 10
v.4 :	Possesseur du jour du jugement	rime en <i>în</i> <sup>i</sup>	3
v.5 :	Ô Toi que nous adorons, ô Toi que nous implorons [au secours]	rime en <i>în</i> <sup>u</sup>	4
v.6 :	Indique-nous le <b>chemin</b> rendu droit	rime en <i>îm</i>	3
		<sup>a</sup>	total: 10
v.7a:	le <b>chemin</b> de ceux que tu favorises sur eux sirâṭa l-laḏīna 'in'amta 'alayhim	rime en <i>him</i>	4
v.7b:	autre que [celui du] lieu de colère sur eux ni des s'égarants ḡayr <sup>i</sup> l-ma-ḡḏûb <sup>i</sup> 'alayhim wa lâ ḏ-ḏâllîn <sup>a</sup> (traduction littérale)	rime en <i>în</i> <sup>a</sup>	6
			total: 10
			Total : 30

Mais il y a une difficulté. Le long verset 7, qui constitue dix balancements à lui tout seul, est bâti comme une apposition ou glose sur le mot **ṣirāṭ** (*chemin*) ; or, une telle glose n'a pas d'équivalent dans le reste du Coran. Plus ennuyeux encore : ce verset, qui est visiblement très mal construit, introduit une rupture de rythme qui n'est pas sans heurter l'auditeur habitué aux belles psalmodies<sup>18</sup>. Ce fait ne se rencontre que rarement dans le Coran – et surtout en des endroits douteux<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> "Rabb al-'âlamîn<sup>i</sup> " : selon le syriaque et l'hébreu, 'alâm signifie originellement *siècle*, et *monde* par dérivation. C'est cette dernière traduction que choisit Michel CUYPERS, mais à tort selon nous. En Gn 21,33, Yahwé est appelé *El-'Olâm*, le Dieu de l'Eternité. Or dans le Coran aussi, le sens de *siècle* s'impose de préférence à celui de *monde* : en Q 29:15 on lit à propos de l'arche de Noé : "Nous fîmes de celle-ci [l'Arche] un signe *li-l-'âlamîn<sup>i</sup>* " c'est-à-dire non pas *pour les mondes* (car tous les hommes sont supposés avoir été engloutis) mais plutôt *pour les siècles* (à venir).

<sup>18</sup> Tel est le cas de Guillaume DYE : « N'importe quel lecteur de la *Fātiḥa* aura en effet remarqué que le verset 7 est nettement plus long que les autres, et n'importe quel auditeur aura également noté qu'il introduit, dans sa seconde partie (7b) une profonde rupture de rythme par rapport au reste de la sourate. » Et d'en conclure que cette seconde partie est un « ajout postérieur ». Cf. « Réflexions méthodologiques sur la rhétorique coranique », in Daniel DE SMET (dir.) et alii, *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Le Cerf, 2014, p.157.

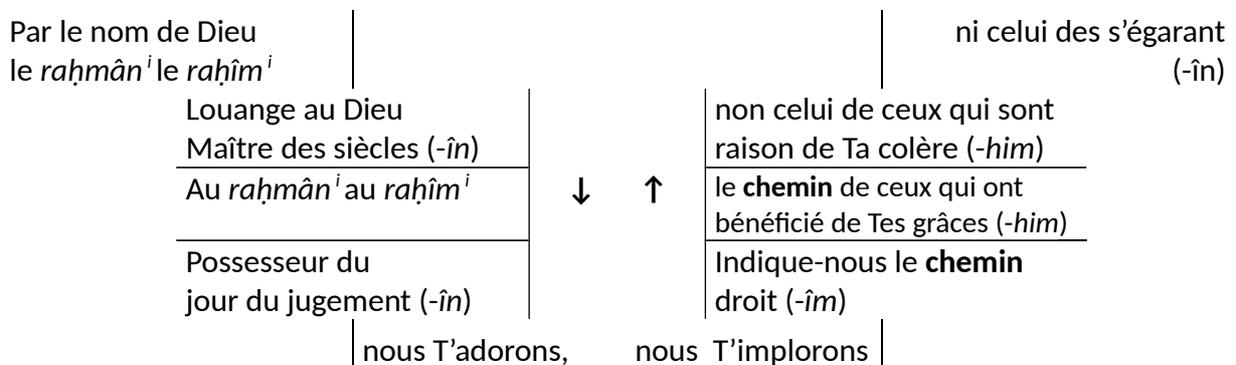
<sup>19</sup> Cf. <https://www.academia.edu/17318352> : Daniel A. BECK remarque dans cet article *Muḥammad's night journey in its Palestinan context, a perfect solution to a forgotten problem (Q 17:1)* : "Starting with Gustav Weil, scholars have observed that Q 17:1 was interpolated, since inter alia every verse in Surat al-Isrâ' shares the same end rhyme – except Q 17:1. Moses was evidently the subject of the pre-interpolation Q 17:1, with variants of its rare verb 'asrâ used by three other surahs to designate Moses' nocturnal exodus from Egypt (Q 20:77, 26:52, 44:23)".

Le verset 17.1, relatif à l'épisode du « Voyage nocturne » de Mahomet selon la tradition islamique, est un exemple des plus connus d'interpolation dans le Coran – probablement en rapport avec la construction de la Mosquée Al-Aqṣa. Le verset devait originellement se terminer par le mot « nuit » (*layla-n*), rimant ainsi avec les autres versets de la sourate : il faisait référence à la sortie d'Egypte des Hébreux, le « Serviteur » étant Moïse. L'interpolation, qu'il convient de situer sous le règne de 'Abd al-Malik et probablement à son instigation, devait avoir pour but de relier le Mahomet de la légende mecquoise à Jérusalem, afin de faire de cette dernière une ville sainte de l'islam, pouvant alors rivaliser avec le pèlerinage de La Mecque tenue par son adversaire al-Zubayr.

Par ailleurs, il faut dire un mot de la structure sémantique de la Fātiḥa. Selon le milieu culturel qui est le sien, celui du monde sémitique, il faudrait que son message s'articule en ménorah, qui est la structure la plus simple en parallélisme et symétrie pour un texte aussi court<sup>20</sup>. Au milieu doit se trouver le cœur du message, et les versets balancés précédents ou suivants doivent se répondre deux à deux. Une structure en 7 versets doit donc voir le verset 3 doit « répondre » au 5, le verset 2 au verset 6 et ainsi de suite :

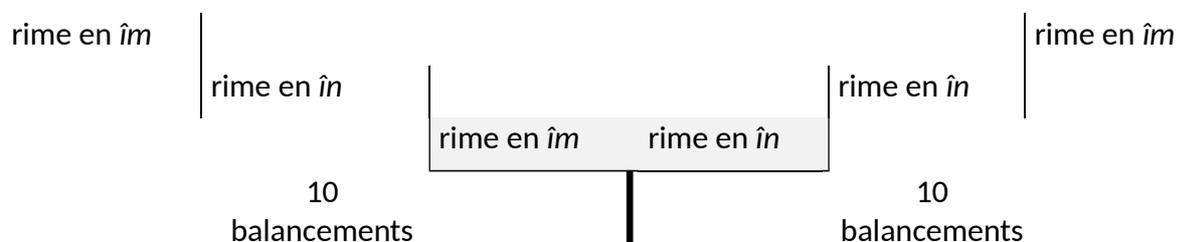


Pour présenter une telle structure sémantique, la Fātiḥa doit être divisée en 9 parties plutôt qu'en 7, c'est-à-dire que le dernier verset doit être subdivisé en trois, ce à quoi le jeu des rimes peut inviter a priori<sup>21</sup> :



Au point de vue global des balancements, une telle construction se tient : 15 d'un côté, 15 de l'autre. Cependant, elle convainc déjà moins au point de vue des rimes (celles en *-him* de '*alay-him, sur eux*, sont très artificielles). Et elle ne fonctionne pas au plan des correspondances de sens (structure en ménorah) : il faut faire des prouesses d'interprétation pour dire que « ni celui des égarés » répond à « par le nom de Dieu », que « ceux qui sont raison de Ta colère » répond à « Louange au Dieu », etc.

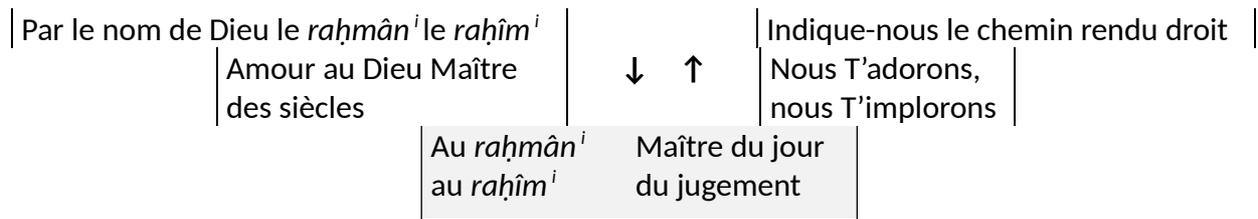
En revanche, si, selon l'hypothèse fortement étayée de l'ajout, on omet le long verset 7, on arrive à une structure simple et équilibrée à tous les points de vue. Les rimes et les balancements d'abord :



<sup>20</sup> Cf. Roland MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, RhSem 4, Paris 2007. Tous les psaumes sont bâtis de cette manière, éventuellement avec des sous-ensembles convergeant eux aussi en leur centre.

<sup>21</sup> Comme le fait Michel CUYPERS, *La composition du Coran*, Gabalda & Cie, 2012, p.175-178.

Quant à la signification, on constate que les versets 1 et 5 ainsi que 2 et 4 se répondent respectivement, et que tout se centre spontanément sur les versets 3 et 4 :



Le message central n'est pas quelconque ; il annonce aux auditeurs que, en même temps qu'il est miséricordieux, Dieu va les juger sous peu ! Le *possesseur*, *mālik*, du Jour du Jugement est en même temps un roi, un maître, *malik*. Beaucoup d'islamologues reconnaissent que tel est bien le message essentiel de la prédication primitive qu'on peut retrouver dans le Coran (et dans certains hadith-s).

Les indices et analyses convergent donc pour tenir le verset 7 pour une interpolation ultérieure.

### Pourquoi un tel ajout : une ouverture ?

Mais alors se pose la question : pourquoi a-t-on fabriqué ce dernier verset ? Peut-être faut-il commencer par une autre question qui éclaire la première : à partir de quoi on l'a-t-on fabriqué ? De toute évidence, l'emploi coranique du verbe *ḡaḏiba*, *se mettre en colère*, pointe clairement vers ceux des Juifs « Gens du Livre », “que Dieu a maudits, contre qui Il est en colère” (Q 5:60). Quant aux “s'égarants”, la même sourate fournit une identification : les “gens qui se sont déjà égarés, qui [en] ont égaré beaucoup et qui s'égarent (avec 3 fois le verbe *dallala*, Q 5:77)” sont manifestement les chrétiens visés aux versets 72 et 73 <sup>22</sup>. L'interprétation traditionnelle des condamnations terminant la Fātiḥa est donc tout à fait fondée.

La question posée se précise alors : pourquoi a-t-on ajouté à ce qui sera la sourate 1 du Coran, une condamnation des juifs et des chrétiens, et cela à une époque où la sourate 5 est déjà assez connue, puisqu'elle y renvoie essentiellement ? Le fait que cette condamnation soit allusive se comprend bien si la sourate 1 jouait **déjà** le rôle d'*ouverture* (comme l'indique son titre de *fātiḥa*<sup>h</sup>) à un ensemble de prières liturgiques, c'est-à-dire un rôle introductif et forcément répétitif si elle était récitée au début des prières habituelles : il aurait été malvenu que la condamnation ajoutée soit trop explicite, au risque de capter l'attention et de devenir l'objet central voire unique de la prière. Mais cet ajout n'allait-il pas avec un changement d'emploi de cette prière ?

<sup>22</sup> Les autres emplois coraniques du verbe *dallala* sont souvent moins identifiables en rapport avec une dénonciation de l'idolâtrie (par exemple les passages Q 14:30 || Q 39:8 où ressort le verbe *ja'ala* dans le sens de *mettre à, consacrer à*).

En Q 16:125 cependant, l'expression *ceux qui s'égarent* ne peuvent être que les chrétiens ; il s'agit en effet des *associateurs-mušrikûn* du verset 123, et cette appellation, dans les feuillets primitifs, vise spécifiquement les chrétiens accusés d'*associer* [Jésus et l'Esprit-Saint] à Dieu, voir Q 5:116 (par exemple sur [academia.edu/27603480](http://academia.edu/27603480), p.8-9), etc.

En Q 18:51-52, les *associés* eux-mêmes (*šurikâ*) sont dits être des *s'égarants* (*al-muḏallūna*).

En fait, les *s'égarants* sont des *ignorants* (*jāhilūna*) qui “invoquent avec Dieu un autre dieu” (Q 25:68) ; à ces gens, il faut “dire *paix*” (verset 63) – le mot *paix* apparaît rarement dans le Coran –, mais s'ils ne se repentent pas, leur châtement sera double (Q 25:69-70).

Remarquons d'abord que l'appellation *al-fātiḥa<sup>h</sup>* correspond à ce qu'était la *petiḥa<sup>h</sup>* dans la liturgie juive<sup>23</sup> : non seulement le mot lui-même, *fātiḥa<sup>h</sup>* est une translittération de l'hébreu *petiḥa<sup>h</sup>*, mais sa fonction d'ouverture d'une lecture sacrée suit rigoureusement la pratique juive<sup>24</sup>. L'appellation *al-fātiḥa<sup>h</sup>* suggère donc qu'une telle pratique avait été transposée en milieu arabe. Mais à quoi ouvrait cette Fātiḥa originelle (c'est-à-dire sans le verset 7) ? Si ce n'est au Coran actuel, n'était-ce pas au *qur'ān* auquel le texte coranique fait référence – nous parlons ici des occurrences originelles du mot *qur'ān* dans le texte, pas de celles qui ont été ajoutées notamment pour suggérer un *qur'ān* référentiel céleste – ?

Si l'on rassemble ces données, l'hypothèse la plus vraisemblable est que la Fātiḥa primitive fut simplement une prière précédant la récitation de ce *qur'ān-coran* premier tout à fait terrestre<sup>25</sup> : celui-ci devait être la traduction en arabe d'un lectionnaire en syro-araméen, *qur'ān* étant un terme technique décalqué sur le syriaque *qor'ōno* (ou son équivalent araméen) signifiant *lectionnaire* (tout comme son équivalent hébreu, *mi-qr'a*). Quel était ce "groupe de Croyants qui se réunissaient pour célébrer la liturgie" et utilisait la Fātiḥa en arabe ? "À la manière de ce qui se pratiquait très certainement chez les chrétiens de la péninsule Arabique, écrit Paul Neuenkirchen, – ou du moins de ses régions frontalières comme la Syrie ou la Palestine – avant de commencer la prière rituelle commune, l'officiant entamait une prière introductrice qui s'ouvrait par « Au nom de Dieu » (bi-sm Allah), à laquelle participait la congrégation en entamant une supplication commune à Dieu (ihdina s-sirat al-mustaqim...) et qui se concluait par le répons « Amen » (amin) formulé par les Croyants.<sup>26</sup>"

De fait, on ne connaît pas de prière d'ouverture comparable à la Fātiḥa dans les communautés chrétiennes syro-araméennes ; mais on trouve certains éléments communs.

<sup>23</sup> Le nom de *petiḥa<sup>h</sup>* "vient de la forme usuelle *Rabbi N.N. pataḥ*" (c'est-à-dire *Rabbi untel a ouvert* [la lecture ou la prédication]) écrivent H.L. STRACK et G. STREMBERGER, mais son contenu semble avoir varié au point que les commentateurs juifs contemporains hésitent entre une simple introduction (voire un simple verset biblique introductif) et une courte homélie (sur base d'un verset biblique). En tout cas, la *petiḥa<sup>h</sup>* de l'époque qui nous intéresse est courte et **précède** la lecture biblique du jour (cf. *Introduction au Talmud et au Midrash*, [München, 1982] Paris, Cerf, 1986, p.285-286.343). Le midrash sur le Ct des Ct, qui daterait des alentours de la seconde moitié du 6<sup>e</sup> siècle, commence par diverses *petiḥot* qui "se terminent par une même et unique phrase du *Seder Olam*... ; le texte renferme aussi des matériaux plus anciens, en particulier des informations sur les contestations judéo-chrétiennes des premiers siècles" (p.360).

Le midrash sur Ruth datant des alentours de l'an 500 présente lui aussi de courtes *petiḥot* en tête de quatre paragraphes (p.361 ; voir aussi GENOT-BISMUTH J., *Le sage et le prophète*, Paris, de Guibert, 1995, p.31-32).

<sup>24</sup> Claude GILLIOT indique que "les églises orientales suivaient la coutume juive de la lecture publique de l'Écriture, selon le mode du lectionnaire (*kitaba d-qəryānā*), contenant des extraits de la Loi (*uraitḥa ou ktaba d-orayta*, livre de la Tora, ou Pentateuque), des livres des saints Prophètes (*ktaba d-anbiye qaddishe*) et des Actes des Apôtres (*praksis da-tres'ar shlihe qaddishe*)", voir « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le 'lectionnaire arabe', dit Coran », in François DÉROCHE (dir.) et alii, *Les origines du Coran : le Coran des origines*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2015, p. 299.

<sup>25</sup> Il est vraiment difficile en effet d'imaginer qu'un texte qui n'existe pas encore puisse se référer à lui-même, mais, la croyance aidant, il est facile d'imaginer que, si le Coran est dit « dicté » par un ange, un exemplaire céleste de référence existe au Ciel – à l'exemple de la Torah éternelle dans le monde judaïque.

<sup>26</sup> Paul NEUENKIRCHEN, « La Fātiḥa : une introduction liturgique à la prière commune ? », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Vol. 166, No 1 (2016), p. 81-100 (en particulier p. 91, 94, 98). Nous remercions Paul Neuenkirchen de nous avoir fourni un exemplaire de son étude avant sa publication.

Ceci nous aiguille vers une autre communauté, de langue araméenne et du même univers biblico-culturel – précisément celle des communautés ex-judéochrétiennes qui apparaît avoir été aux origines du proto-islam <sup>27</sup>.

### La raison islamique de la place de la sourate « 1 »

Mais cette explication rationnellement fondée ne s'accorde pas avec la foi islamique. Pour la tradition des commentaires conformes à celle-ci, c'est dans le texte coranique lui-même qu'il faut trouver la raison de la Fātiḥa comme prière introductive et répétitive. Un verset bien connu est « lu » à cette fin, Q 15:87 :

« Nous t'avons donné Sept des Répétées **et** la Récitation (*qur'ān*) solennelle ».

Les « sept répétées » seraient la Fātiḥa avec son dernier verset, et le *qur'ān* ne serait autre que celui des Califes. Ainsi peut-on expliquer pourquoi la Fātiḥa ne faisait pas partie du texte primitif, quoi qu'il était appelé à en faire partie. Cette explication islamique, qui fait appel au modèle céleste du Coran en train d'être dicté, ne nous suggère qu'un seul renseignement : le placement de la Fātiḥa, dotée de son dernier verset, en tête du Coran. À vrai dire, on pouvait s'en douter.

Quant au sens primitif de ce verset Q 15:87, il dépend du sens du mot *al-matāna*, compris comme « les répétées » en islam, mais le verbe *tanna* signifie aussi *faire la louange de quelqu'un* : alors *ma-tāna* veut dire *raisons* (ou *lieux de, ma-*) de *louange*, *tanā'* ou *taniyya*<sup>h</sup>, c'est-à-dire des *bienfaits* ! Dans son édition bilingue du Coran, Hamidullah indique ce sens en note :

“D'aucuns traduisent *sept des louanges*, prenant le mot *matāni* comme pluriel de *tanā*, et *sept* symbolisant l'*illimité*”.

Dans la tradition biblique, le nombre sept vaut effectivement pour la plénitude : ce verset fait penser alors à un commentaire targumique où Dieu rappelle à Moïse la multitude des bienfaits qu'Il a octroyés à Israël – et le co-texte suggère effectivement Moïse.

Allons plus loin : de quels bienfaits s'agit-il ? En particulier, il s'agit du *matṭān Tora*<sup>h</sup>, une expression traditionnelle signifiant « don de la Loi ». Ou encore du puits que Dieu avait donné aux Israélites dans le désert, selon une lecture midrašique très connue de *Nombres* 21,19 : “*c'est un don (matānā<sup>h</sup> ou matṭānā<sup>h</sup>) qui va des ouadis (naḥālīél) aux hauts-lieux (bāmot)*”. S'il s'avère qu'une certaine tradition juive compte justement sept bienfaits à l'égard d'Israël, alors le sens primitif de ce verset Q 15:87 est plus que démontré. Avis aux chercheurs.

### Un peu d'éclairage sur l'histoire du Coran

L'étude de la structure de la sourate 1 apporte donc quelques lumières sur l'histoire encore brumeuse du texte coranique.

Il existe de nombreuses raisons de penser que le Coran « tel que nous le connaissons aujourd'hui » prit sa forme quasiment définitive, non sous le califat de Othman comme le

---

<sup>27</sup> À cette fin du 6<sup>e</sup> siècle – début 7<sup>e</sup> siècle, ce sont des *naṣrārā* comme le *prêtre naṣrāni* Waraqa qui vont jouer un rôle déterminant. Pour mieux cerner ce rôle que les traditions islamiques elles-mêmes n'ont pas pu occulter, voir par ex. l'étude assez complète de ces traditions par Joseph AZZI, [Le prêtre et le prophète. Aux sources du Coran](#), Maisonneuve et Larose, 2001 – ou [academia.edu/27603480](http://academia.edu/27603480). Bien sûr, Muḥammad, alors encore enfant, ne joua aucun rôle, mais même par la suite, celui-ci apparaît avoir été très exagéré.

soutiendra la tradition ultérieure, mais sous le règne de 'Abd al-Malik<sup>28</sup>. La fabrication du verset 7 à partir d'éléments empruntés à d'autres sourates, spécialement à la 5 *al-māida*, est nécessairement assez tardive, et le placement de la Fātiḥa en tête du texte califal doit être le détournement d'une pratique qui concernait un autre corpus de récitation (le *qur'ān* du texte coranique actuel). Ces deux faits sont-ils liés l'un à l'autre, ou simplement contemporains, ou même pas tout à fait contemporains ? Des recherches peuvent ou pourront certainement apporter des précisions. Mais il fallait d'abord que les bonnes questions soient posées, loin de ce qu'on appelle « l'exégèse islamique » ou apparentée.

---

<sup>28</sup> Sur le rôle décisif de 'Abd al-Malik dans l'assemblage et la canonisation du Coran, voir A-L de PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Mawan et le processus de constitution du Coran », in K.-H. OHLIG et G.-R. PUIN (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2005, p.179-210 ; P. CASANOVA, *Mohamed et la fin du monde, étude critique sur l'islam primitif*, Geuthner, 1911, p.110 sqq.