

Pourquoi et comment se fait un texte canonique ?

Quelques réflexions sur l’histoire du Coran

Guillaume DYE

Abū Bakr dit [à Zayd b. Tābit] :

‘Umar est venu me dire : Les pertes ont été lourdes au jour [de la bataille] de la Yamāma¹ pour les récitateurs (*qurrā’*) du Coran. Je crains que cela se poursuive et que les récitateurs meurent dans d’autres batailles, et qu’alors beaucoup du Coran ne se perde. Je suis donc d’avis que tu ordonnes de collecter le Coran.

Je [Zayd] dis à ‘Umar : Ferais-tu quelque chose que l’Envoyé de Dieu n’a pas faite ?

‘Umar répondit : Par Dieu, c’est une bonne chose².

Il y a un élément authentique à l’arrière-plan de ce récit (tout le reste est très douteux) : l’idée que le Coran est moins un livre qu’un *corpus*, à savoir la réunion de textes relativement indépendants et hétérogènes qui n’étaient pas initialement destinés à être réunis en un *codex* (*muṣḥaf*), et dont le rassemblement en un livre n’allait donc nullement de soi. Or qui dit *corpus* dit *constitution du corpus*, et il est alors naturel de s’interroger : *pourquoi* (et *quand*) avoir fait un corpus destiné à devenir canonique, et *comment* ? On pourrait penser que la réponse à ces questions est bien connue – après tout, la tradition musulmane ne nous livre-t-elle pas d’innombrables récits, avec force détails, sur la collecte (*ġam’*) du Coran et ses nombreuses péripéties, sur les débats qui l’entourent et les personnages qui y sont impliqués ? L’ennui est que ce qu’elle en dit n’est pas très clair, et quoi qu’en pense tout un courant de recherche, très tributaire

¹ Référence à la bataille d’al-‘Aqrabā opposant, selon les sources islamiques, les troupes « musulmanes » (si l’on peut se permettre cette terminologie anachronique) à celles de Musaylima b. Ḥabīb, en 633.

² AL-BUḤĀRI, *Ṣaḥīḥ, Kitāb faḍā’il al-Qur’ān, bāb 3* (4986=6.509).

des sources musulmanes³, toute histoire du Coran qui se fonde essentiellement sur les récits de la tradition musulmane rencontre trois difficultés : les réponses qu'elle apporte ont une plausibilité très relative ; des données sont soit ignorées, soit interprétées de manière tendancieuse ; certaines questions ne sont simplement pas posées.

Il n'est donc pas interdit de reprendre le dossier, qui reste d'autant plus d'actualité que divers travaux ont récemment insisté sur l'importance de l'époque marwanide dans la constitution du Coran⁴. Cependant, dans le cadre d'un simple article, on ne peut entreprendre une étude exhaustive. Je chercherai donc seulement à montrer pourquoi certaines réponses sont insatisfaisantes, et je m'efforcerai d'attirer l'attention sur des points trop souvent négligés ou incompris, alors qu'ils peuvent représenter des pistes prometteuses. Il s'agit surtout de commencer à démêler l'écheveau d'une question éminemment confuse.

Mais, avant toute chose, il convient d'adopter une perspective plus large que la seule étude du Coran, en proposant quelques considérations générales sur la notion de *canon*.

Canon et canonisation

Les nombreuses études récentes sur la formation des canons – que ce soit à propos de traditions culturelles, littéraires, légales ou religieuses⁵ – ont toutes insisté sur un

³ L'influence de Nöldeke (T. NÖLDEKE, F. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER et O. PREZL, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, Dieterich, T. Weicher, 3 vol., 1909, 1919, 1938, réimpr. G. Olms, 1961, dorénavant *GQ*) est ici massive.

⁴ A.-L. DE PRÉMARE, *Les fondations de l'islam : entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p. 278-340 ; *IBID.*, *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 57-99 ; C. ROBINSON, *'Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld, 2005, p. 100-104 ; D. S. POWERS, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 155-196, 227-233 ; *IBID.*, *Zayd*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 117-123 ; S. J. SHOEMAKER, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 136-158. L'hypothèse avait déjà été formulée par P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde : étude critique sur l'Islam primitif*, Paris, Geuthner, 3 vol., 1911-1924, et A. MINGANA, « The Transmission of the Koran », *The Muslim World*, 7, 1917, p. 223-232, 402-414. Bonne synthèse des études au XX^e siècle chez M. A. AMIR-MOEZZI, *Le Coran silencieux et le Coran parlant : sources scripturaires de l'islam, entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 63-89.

⁵ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992, p. 103-129 (trad. fr. D. Meur, *La mémoire culturelle : écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010) ; M. HALBERTAL, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997 ; J. M. BALKIN et S. LEVINSON (éd.), *Legal canons*, New York, New York University Press, 2000 ; M. FINKELBERG et G. STROUMSA (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leyde, Brill, 2003 ; E. NORELLI (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2004 ; J. BROWN, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leyde, Brill, 2005 ; E. THOMASSEN (éd.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2010. Synthèse utile dans T. STORDALEN, « The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature »,

point crucial, à savoir que la formation des canons était, d'une manière ou d'une autre, liée à des questions d'autodéfinition communautaire : « Canonization processes should be understood as part and parcel of religious and social processes of identification »⁶.

Quelle que soit la manière dont se déroule un processus de canonisation (et il peut prendre des formes très diverses), il suppose en effet au moins deux choses : d'une part, l'existence d'un texte (pas nécessairement écrit, même si la mise par écrit peut être un facteur qui participe à la canonisation) ; d'autre part, l'existence d'une autorité (sociale, religieuse et/ou politique), centralisée ou plus ou moins diffuse, qui ait suffisamment de pouvoir, ou soit suffisamment reconnue, pour faire en sorte que le texte concerné soit accepté comme central et normatif dans la communauté⁷. Cela implique une dialectique complexe entre *groupes dominants* et *groupes dominés*, en quoi la canonisation d'un texte ou d'un corpus relève sans doute plus de considérations de pouvoir que de considérations littéraires. En d'autres termes : « Canons form at the nexus of text, authority and communal identification »⁸.

Il faut donc des textes fondateurs, qui soient susceptibles de faire sens et de supporter le poids de l'autorité ; une autorité capable d'implanter le statut normatif et canonique du texte ; une communauté dans laquelle le texte soit reconnu comme canonique. Mais un texte ou un corpus n'est pas canonique *par nature* : ce qui le rend canonique, c'est la manière dont une communauté le voit – la manière dont elle s'y reconnaît⁹, dont elle considère qu'il répond à ses besoins et à ses interrogations, quand bien même ces derniers n'auraient que peu à voir avec l'horizon historique dans lequel le texte (devenu) canonique a été composé.

La notion de *canon* recouvre plusieurs sens, qui découlent de l'étymologie du terme (« règle, norme, critère, liste, modèle »), mais révèlent surtout que la normativité des

Journal for the Study of the Old Testament, 32/1, 2007, p. 3-22, en particulier p. 4-8, et *IBID.*, « What is a Canon of Scriptures », in Kristinn ÓLASON, Ólafur EGISSON et Stefán STEFÁNSSON (éd.), *Mótun menningar / Shaping Culture : Festschrift for Gunnlaugur A. Jónsson*, Reykjavik, Hið, 2012, p. 15-33.

⁶ G. STROUMSA, « The Body of Truth and its Measures. New Testament Canonization in Context », in H. PREISSLER et H. SEIWERT (éd.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, Diagonal Verlag, 1994, p. 314.

⁷ Comme le notait déjà A. MENZIES, « The Natural History of Sacred Books : Some Suggestions for a Preface to the History of the Canon of Scripture », *American Journal of Theology*, 1, 1897, p. 90.

⁸ J. BROWN, *op. cit.*, p. 5.

⁹ A. MENZIES, *loc. cit.*, p. 83 : « The books which place the believer where the first disciples stood, which enable him to listen to the Master's words, and overhear perhaps his secret thoughts and prayers, so that he feels for himself what that spirit was which reached the Master from the upper region and passed forth from him to other men, those books soon grow dear to all the faithful, and are used more and raised to a greater height than any others ». La belle nouvelle de Tchekhov, *L'étudiant* (l'une des descriptions les plus fines de l'expérience religieuse), éclaire bien le sentiment dont il est ici question, à savoir le lien particulier entre le passé (dans la nouvelle, l'épisode évangélique du reniement de Pierre) et le présent (le récit qui en est fait à deux veuves par un étudiant en théologie lors d'une soirée de la Semaine sainte, dans le froid, autour d'un feu), un lien qui fait apparaître au croyant les événements passés comme *proches, réels*.

canons fonctionne selon des modalités variées. On peut ainsi distinguer le canonique *normatif* (comme les codes de loi : ce sont des textes qui sont suivis, auxquels on obéit), le canonique *formatif* (certains textes font obligatoirement partie d'un cursus d'enseignement ou de formation ; ils sont lus, appris, transmis ; leur connaissance relève des références communes à une société, une classe sociale ou une profession), et le canonique *exemplaire*, forme typique des canons littéraires (les textes canoniques sont alors des œuvres représentant certaines valeurs esthétiques et constituant des modèles à imiter, autrement dit, des *classiques*)¹⁰. On a aussi jugé qu'une distinction entre deux sens de « canon » (appelés, sans trop d'imagination, *Canon I* et *Canon II*) était pertinente :

Canon I denotes normative texts, oral or written, that are present in a tradition principally by the force of a vector or vectors. Canon II refers to normative texts that are more independently and distinctively present within a tradition, that is, as pieces of literature more or less as such are currently thought of, and which themselves often function as vectors. (...) By « vector » is meant the means or mode by which something is carried (...). The most common vector of Canon I is ritual activity (...). Canon II most commonly serves as a vector of religious authority, but it is also a carrier of ritual iconolatry and/or individualist piety¹¹.

Mon objectif n'est pas de me livrer à une typologie des canons, qui pourrait encore être affinée. Mais on peut déjà noter que le Coran est canonique dans tous les sens précédemment mentionnés, chacun correspondant à des *usages* particuliers du texte. Ainsi, 1) ce sont des extraits du Coran qui sont récités lors de la prière rituelle (*ṣalāt*), qu'elle soit individuelle ou communautaire (*Canon I*) ; l'ensemble du texte coranique, divisé en trente parties, est lu lors des veillées du mois de Ramadan ; 2) le Coran est, en principe, la source ultime (mais pas unique), de l'autorité religieuse (*Canon II*) ; il peut même être, en tant qu'objet matériel, objet de piété, voire d'iconolâtrie¹². 3) Le Coran est un texte normatif (*canon normatif*, sens qui recoupe largement celui de *Canon II*), même si, en réalité, la plupart des normes que suivent les musulmans n'ont pas une origine coranique : le Coran est un texte assez bref, plutôt répétitif, dans lequel les versets à caractère juridique sont minoritaires – c'est plutôt dans la *sunna*, la tradition (le corpus des *hadiths* dans le sunnisme, les paroles des Imams dans le chiisme), qu'il faut chercher la source de la plupart des normes qui règlent la vie du fidèle musulman. Le corpus des textes canoniques n'est donc pas limité au Coran : dans l'islam sunnite, les *Ṣaḥīḥayn* d'al-Buḥārī (m. 870) et Muslim (m. 875) sont aussi des œuvres canoniques, au sens du *canon II* et du *canon normatif*. 4) Le Coran est

¹⁰ M. HALBERTAL, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ K. W. FOLKERT, « The « Canons » of « Scripture » », in M. LEVERING (éd.), *Rethinking Scripture*, New York, State University of New York Press, 1989, p. 173 [p. 170-179].

¹² Cela vaut pour le codex (il est interdit de le brûler, de le prendre de la main gauche, ou de poser d'autres livres sur lui, etc.), mais aussi pour la réalisation matérielle de ses versets : ainsi, il n'est pas rare que des versets coraniques soient gravés sur des amulettes, à des fins magiques (dans ce cas, le respect qui prévaut envers le codex coranique n'est plus de mise : il arrive que de telles amulettes, après avoir servi – et peut-être avoir fait la preuve de leur inefficacité – soient jetées aux ordures). Sur les usages magiques du Coran, cf. C. HAMÈS (éd.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007.

un texte appris et enseigné dès l'enfance, ce qui en fait un *canon formatif* : dans une école coranique, l'enfant apprend par cœur le Coran, mais il apprend aussi les lettres et, pour les non arabophones, les sons de l'arabe, à partir du Coran – ce qui ne veut pas dire que lui soit enseigné grand-chose concernant le sens du texte. 5) Enfin, le Coran peut être un *canon exemplaire*, dans la mesure où, selon une interprétation répandue du dogme de l'*inimitabilité du Coran* (*i'ğāz al-Qur'ān*), il est écrit dans un arabe insurpassable. Paradoxalement, cela pourrait plutôt faire de lui, à certains égards, un *modèle à ne pas imiter*.

Les conséquences d'une telle canonicité sont bien connues – il suffit d'appliquer au Coran les analyses de Moshe Halbertal sur le statut de la Tora dans le judaïsme¹³ : on a affaire à une communauté centrée sur le texte (*text-centered community*), dans laquelle l'expertise dans la connaissance du texte canonique est hautement valorisée et constitue l'une des sources de l'autorité religieuse (et une source de prestige social) ; l'étude du texte canonique est aussi valorisée (par exemple son apprentissage par cœur) ; le texte lui-même est un lieu décisif de l'expérience religieuse (réciter le Coran est un acte de piété) ; enfin, l'accord sur le texte canonique (délimitation du corpus, fixation du texte) définit les limites de la communauté.

Il importe ici de relever un point crucial. Parler de *canon*, plus précisément de *canon II*, implique la constitution d'un corpus *clos* et *complet*. Or un tel canon ne peut subsister sans une tradition, et des spécialistes du savoir religieux, qui interprètent et réinterprètent le message qui y est contenu, de manière à en tirer les réponses aux questions qu'ils se posent (qui ne sont pas forcément celles que se pose le texte). Autrement dit, plus le texte se clôt, plus la flexibilité dans son interprétation doit augmenter¹⁴. De plus, une fois que le texte est vu comme canonique, ce n'est pas seulement son statut qui change, mais aussi la manière de le lire, et les significations qu'il peut prendre pour la communauté. Fort souvent, un texte canonique doit en effet devoir dire autre chose – à la fois *beaucoup plus* et *beaucoup moins* – que ce qu'il dirait s'il n'était pas canonique.

Beaucoup plus : un texte canonique est vu comme un guide spirituel, une source de normes, ou la réponse, explicite ou implicite, à toute question qui pourrait se poser à la communauté. Comme l'écrit al-Šāfi'ī (m. 820) : « Rien ne survient à un adhérent de la loi (*dīn*) de Dieu sans qu'il n'y ait dans le Livre de Dieu l'indication du chemin qui le guidera à son sujet »¹⁵. Un dispositif herméneutique adéquat doit donc permettre des lectures « créatives » (même si elles ne souhaitent pas passer pour telles) : les exemples qui viennent naturellement à l'esprit, s'agissant du Coran, sont le « raisonnement par analogie » (*qiyās*), promu justement par al-Šāfi'ī, ou les interprétations allégoriques du chiisme. De plus, puisque l'*ensemble* du texte canonique fait autorité, il devient

¹³ M. HALBERTAL, *op. cit.*, p. 6-9.

¹⁴ Cela explique le mouvement de fond décisif à l'origine de la constitution du sunnisme : quand se met en place un texte canonique (et donc clos) comme le Coran, et qu'on limite la flexibilité dans son interprétation (rejet de l'interprétation allégorique, par exemple), il devient nécessaire d'élargir le corpus canonique, d'une façon ou d'une autre. Dans ce cas, l'ajout d'un autre corpus canonique, tiré de la *sunna*, est une solution naturelle.

¹⁵ Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī, *Al-Risāla*, éd. A. M. ŠAKIR, Le Caire, Al-Ḥalabī, 1940, p. 48.

légitime d'interpréter un passage déterminé du corpus canonique par d'autres passages du corpus (*scriptura scripturam interpretatur, analogia scriptura*), quand bien même les textes concernés relèveraient à l'origine de contextes différents¹⁶. Enfin, n'importe quel détail du texte, même le plus anodin ou insignifiant en apparence, est susceptible de faire sens – ce qui peut conduire à des exégèses folles, aujourd'hui grandement facilitées par le développement des outils informatiques. La recherche des supposés miracles mathématiques en est peut-être la meilleure illustration¹⁷.

Beaucoup moins : un texte canonique ne peut pas contenir d'erreurs ou de contradictions, et plus généralement d'affirmations qui paraissent inacceptables pour la communauté. De telles erreurs, contradictions, etc., ne peuvent donc être qu'*apparentes* : en d'autres termes, le texte ne peut pas vouloir dire ce que pourtant, visiblement, il dit. Il faut donc l'interpréter pour dissoudre ces éléments embarrassants – par exemple en pratiquant une lecture allégorique (cf. le *Cantique des Cantiques*), ou en tentant, au moyen d'acrobaties diverses, de concilier l'inconciliable (l'ingéniosité humaine connaît ici peu de limites). Un des plus beaux exemples concerne les récits des « évangiles de l'enfance » (Mt 1-2 et Lc 1-2) sur la naissance et l'enfance de Jésus, qui sont clairement contradictoires : pourtant, pendant longtemps, cette incohérence n'a pas été reconnue dans la tradition chrétienne, même par des lecteurs intelligents et attentifs (bien que les tensions entre ces récits aient été perçues). Ces textes étant vus comme canoniques, et donc nécessairement vrais, il était littéralement impensable d'y voir la moindre contradiction réelle, et une harmonisation des récits restait la seule solution. Les exemples peuvent être multipliés *ad libitum*.

Avant qu'il ne devienne canonique, et donc, en principe, intangible, un texte qui fait autorité, et qui est considéré comme révélé, peut bien sûr, durant sa transmission, subir des modifications, notamment pour les passages posant problème. En raison d'une riche tradition manuscrite, le cas est bien documenté pour les écrits néotestamentaires et les controverses christologiques¹⁸, mais il peut se rencontrer dans toute tradition religieuse. Il existe cependant une autre possibilité : affirmer qu'une *partie* du texte canonique est falsifiée, comme le font les *Homélies pseudo-clémentines*, selon lesquelles de fausses péripécies, qui ne sont pas d'origine divine, ont été introduites dans la Bible. Le texte biblique est reconnu comme révélé et, d'une certaine façon,

¹⁶ Pour une telle lecture, la question n'est pas de savoir si un passage scripturaire obscur peut être expliqué par un autre passage scripturaire (il doit forcément pouvoir l'être), mais *par lequel il doit l'être*. Cette approche peut parfois se justifier, mais elle doit être vue avec suspicion par les historiens, même si, en pratique (et plus ou moins inconsciemment), elle informe assez souvent leurs analyses. Cf., sur les études bibliques, D. M. CARR, « The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies : Actual and Potential », in M. NISSINEN (éd.), *Congress Volume Helsinki 2010*, Leyde, Brill, 2010, p. 505-535, et sur les études manichéennes, N. J. BAKER-BRIAN, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, Londres, T & T Clark International, 2011, p. 66-76.

¹⁷ Les exemples sont innombrables. En voici deux : http://www.miraclesducoran.com/mathematique_index.html, et <http://www.projet22.com/sciences/mathematiques-et-logique/article/les-relations-mathematiques-du>.

¹⁸ B. D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York, Oxford University Press, 1993.

comme canonique, mais pas dans sa forme actuelle. Cela n'a cependant pas conduit à l'édition d'une *autre* Bible.

Une théologie de la falsification du même ordre se rencontre dans le chiisme ancien¹⁹. En effet, l'authenticité de la « version officielle » du Coran (la Vulgate dite *'uṭmānienne*) a été remise en cause dans les milieux alides, qui reprochaient aux Omeyyades d'avoir censuré des passages mentionnant 'Alī et sa famille, d'en avoir ajouté d'autres de leur cru, et d'avoir trafiqué et altéré des passages entiers, modifiant ainsi leur signification. C'est une accusation que l'on trouve dans nombre d'ouvrages imamites pré-bouyides (et les chiites n'ont pas édité un autre Coran, pour diverses raisons, dont celle-ci : ils avaient *beaucoup mieux* à leur disposition, à savoir un « Coran parlant » – l'Imam). Ce n'est qu'au X^e siècle, à l'époque bouyide (donc au moment de l'occultation du douzième Imam, ce qui n'est pas une coïncidence), que ces thèses commencent à être marginalisées, le premier auteur chiite à les critiquer et à affirmer l'intégrité de la Vulgate *'uṭmānienne* étant Ibn Bābawayh (m. 991).

Or on lit parfois que les musulmans n'ont pas connu de désaccords sur le texte canonique :

Le croyant musulman admet que ce texte [le Coran] a une origine divine. L'historien tout court, musulman ou non musulman, peut quant à lui admettre que ce message a été transmis par le Prophète, sans préjuger de son origine, et qu'il a été recueilli par ses compagnons puis consigné par écrit dans des conditions qui ne sont pas entièrement satisfaisantes, mais qu'il reflète l'essentiel du message de Muhammad. Les musulmans ne se sont d'ailleurs pas interdit de soulever les questions posées par la collecte du Coran. *Ils restent qu'ils étaient toujours fondamentalement d'accord sur le texte du mushaf, qui a recueilli très tôt l'unanimité des adeptes de la nouvelle religion*, malgré toutes les divergences qui les divisaient – phénomène *inédit*, il est vrai, dans la longue histoire du monothéisme, et difficile à admettre pour quiconque veut appliquer une norme particulière qu'il s'efforce d'élever au rang de l'universel²⁰.

Rencontrer, dans une étude historique, de tels propos, qui prêteraient à sourire s'ils étaient ceux d'un apologiste (on retrouve l'habituelle *exceptionnalité islamique*), n'est hélas pas rare : beaucoup d'historiens (musulmans ou non) travaillant sur le Coran ont en fait assimilé les récits de l'orthodoxie sunnite – au détriment des sources chiites,

¹⁹ Le sujet a été abondamment étudié par Mohammad Ali Amir-Moezzi, par exemple dans *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *op. cit.*, et plus récemment dans « Al-Šayḥ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran », in D. DE SMET et M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, Cerf, 2014, p. 199-229. Voir aussi, dans le même volume, D. DE SMET, « Le Coran : son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées », p. 231-268. Sur les époques moderne et contemporaine, cf. R. BRUNNER, « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica*, 52/1, 2005, p. 1-42.

²⁰ A. CHARFI, *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 173-174 (i. n.). Cette citation est extraite d'une recension très négative – et, il faut bien le dire, dogmatique et superficielle – du beau livre d'Alfred-Louis DE PRÉMARE, *Les fondations de l'islam*, *op. cit.*

marginalisées ou ignorées, et des approches authentiquement historico-critiques²¹. Une telle attitude est par ailleurs parfaitement anachronique, puisqu'elle projette sur le premier siècle de l'hégire une situation qui n'est attestée que bien plus tard.

L'histoire de la composition et de la canonisation du Coran : la version traditionnelle

La version traditionnelle de l'histoire du Coran, telle qu'elle est généralement reconstruite à partir d'al-Buḥārī et de quelques autres témoignages²², combine plusieurs *ahbār* (« récits ») censés remonter, pour la plupart, à Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. 742). On peut la résumer ainsi.

À l'époque de Muḥammad, plusieurs compagnons avaient mémorisé un part importante de la Révélation ; certains en avaient même écrit des fragments sur des matériaux divers (parchemins, pétioles de palmier, omoplates de chameau...). Le calife Abū Bakr (r. 632-634), répondant à la crainte du futur calife 'Umar (r. 634-644) que la Révélation ne disparaisse avec ces témoins, chargea l'un des scribes de Muḥammad, Zayd b. Ṭābit, de transcrire ces textes sur des feuillets (*ṣuḥuf*) qui furent remis au calife, passèrent ensuite à 'Umar, puis à sa mort, à sa fille Ḥafṣa, l'une des veuves du Prophète. Plus tard, au début de la seconde moitié de son règne, le calife 'Utmān (r. 644-656), pour couper court aux divergences dans la récitation du Coran, décida d'imposer un texte unique, fondé sur les *ṣuḥuf* de Ḥafṣa. Il créa une commission de scribes, toujours sous la direction de Zayd, pour établir un véritable codex (*muṣḥaf*). Des copies de ce codex, qui ne comportait que le *rasm* (*ductus* consonantique) et ne

²¹ Sur l'attitude curieuse de nombreux historiens envers les sources chiites, cf. M. TERRIER, « Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinaires en islam : des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 40, 2013, p. 405-408. Sur les sources traditionnelles, cf. Régis BLACHÈRE : « Trop souvent (...), l'on se trouve réduit à reprendre des conceptions qui ont seulement pour elles d'être celles du plus grand nombre. Convenons cependant, en contre-partie, que sans la Tradition [GD : *sunnite*], il faudrait se résigner à ne rien savoir de l'élaboration d'un livre religieux dont l'allure est étonnante » (*Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, 2^e éd., 1959-1991, p. 3). Mais que nous apprendra *réellement* la « Tradition », si elle n'est guère fiable ? Il y aura des renseignements exploitables, mais mélangés à des « informations » erronées ou trompeuses, des déformations et des réinterprétations intégrées à un *grand récit* qui nous en dit moins sur le passé que sur l'imaginaire des groupes qui ont développé et transmis ces narrations. De plus, il n'est pas vrai que, sans la « Tradition », nous n'avons aucun moyen de savoir quoi que ce soit sur le Coran (comme si nous ne pouvions pas savoir beaucoup de choses sur les Évangiles indépendamment du témoignage de Papias de Hiéropolis, qui aurait plutôt tendance à nous lancer sur quelques fausses pistes). Pour la description d'un paradigme alternatif, cf. G. DYE, « Early Islamic Studies Seminar : International Scholarship on the Qur'ān and Islamic Origins », in S. BURGE et A. HILALI (éd.), *Contemporary Studies on the Qur'ān*, Londres, Institute of Ismaili Studies, à paraître.

²² Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Faḍā'il al-Qur'ān*, 4986-5007=6509-6529, Ibn Šabba (m. 876), *Ta'rīḥ al-Madīna al-munawwara*, éd. F. M. ŠALTŪT, La Mecque, H. M. Aḥmad, 1979, III, p. 990-1017, Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī (m. 928), *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. A. JEFFERY, Le Caire, Al-Maṭba'a al-Raḥmāniyya, 1936.

notait ni les points diacritiques ni les voyelles, furent envoyées dans plusieurs villes de l'empire par 'Uṭmān, qui ordonna également que soient détruits les autres codex.

Un tel récit suppose qu'étaient en usage, avant que ne soit constitué le codex de Zayd à Médine, plusieurs autres codex du Coran – notamment ceux attribués à Ibn Mas'ūd (m. 653) à Kūfa, Ubayy b. Ka'b (m. entre 640 et 653) à Damas et dans la plus grande part de la Syrie, et Abū Mūsā al-Aš'arī (m. ca 662 ou 672) à Baṣra. On mentionne également d'autres codex, dont un de 'Alī (m. 661) et un de 'Ā'iṣa (m. 678). Aucun de ces codex ne nous est parvenu, même si les sources islamiques nous renseignent sur leur possible contenu²³. Il ne s'agit pas de simples variantes orthographiques, mais de textes certes liés à la Vulgate, mais parfois légèrement divergents²⁴ : il y a des différences dans la *rasm* ; certains sourates du codex 'uṭmānien n'y figurent pas, alors que d'autres sourates, absentes de la recension de 'Uṭmān, y sont présentes ; l'ordre des sourates est sensiblement différent. 'Uṭmān aurait donc ordonné de détruire ces codex, mais la même décision aurait été prise plus tard par al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf (m. 714), gouverneur de l'Irak lors du califat de 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705). Il semble bien que les récitations liées aux codex dits d'Ibn Mas'ūd et Ubayy aient perduré assez longtemps, puisqu'en 935, Ibn Šanabūd (m. 939) fut fouetté, à l'instigation de son rival Ibn Muḡāhid (m. 936), pour avoir suivi la lecture d'Ibn Mas'ūd lors de la prière publique, au lieu des lectures attachées à la Vulgate 'uṭmānienne.

Le motif de la destruction de codex ou de feuillets revient de manière récurrente dans les sources. On raconte ainsi que Marwān, cousin de 'Uṭmān et gouverneur de Médine sous le règne du calife Mu'āwiya (r. 661-680), aurait fait détruire les feuillets de Ḥafṣa²⁵.

D'autres textes font état d'un second projet de collecte du Coran, dont le gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, avec bien sûr l'aval du calife 'Abd al-Malik, aurait été à l'origine. Les sources musulmanes, assez confuses, parlent notamment d'une amélioration de la graphie et de l'orthographe²⁶, mais ce point n'est pas vraiment

²³ L'existence même de certains de ces codex me paraît douteuse. Nous avons beaucoup d'informations sur ceux *attribués* à Ibn Mas'ūd et Ubayy, mais il est difficile de savoir ce qu'ils contenaient exactement, car il était courant d'attribuer à de telles autorités des lectures ou des variantes exégétiques qui n'avaient rien à voir avec un quelconque codex (et qui présupposaient souvent la Vulgate 'uṭmānienne). De plus, l'attribution de codex coraniques à des compagnons du Prophète reste à mon sens très improbable. Divers compagnons ont pu posséder des *ṣuḥuf* comprenant, par exemple, divers *logia* prophétiques et textes liturgiques. Mais il serait imprudent d'en conclure que ces *ṣuḥuf* ressemblaient au Coran tel que nous le connaissons et qu'ils correspondaient de près à la description que nos sources font des codex dits « pré-'uṭmāniens ».

²⁴ GQ, vol. 2, p. 30-46, et surtout A. JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices*, Leyde, Brill, 1937. Liste plus complète des variantes (canoniques et non canoniques) dans 'A. MAKRAM et A. M. 'UMAR, *Mu'ḡam al-qirā'āt al-qur'āniyya*, Koweit, Dāt al-Salāsil, 8 vol., 1982-1985, et 'A. AL-ḤAṬIB, *Mu'ḡam al-qirā'āt*, Damas, Dār Sa'd al-Dīn, 11 vol., 2002.

²⁵ Ibn Abī Dāwūd al-Siḡistānī, *op. cit.*, p. 21, 24-25.

²⁶ O. HAMDAN, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrī Beiträge zur Geschichte des Korans*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, p. 146-174.

confirmé par l'examen de la tradition manuscrite. Le remaniement des textes devait donc porter sur autre chose.

Nos sources attribuent aussi au calife al-Mahdī (r. 775-785) l'envoi d'un codex coranique à Médine, qui aurait remplacé celui d'al-Ḥaġġāġ²⁷, mais cette intervention n'est nullement comparable aux collectes de 'Uṭmān et d'al-Ḥaġġāġ. La dernière phase dans la transmission du Coran est marquée par la fixation de sept modes de lectures (*qirā'āt*) autorisés : cela n'aura lieu qu'au X^e siècle, sous l'impulsion d'Ibn Muġāhid, et avec l'appui du califat abbasside (trois lectures, puis quatre autres, seront ajoutées par la suite).

Selon la version « orthodoxe », bien résumée par Schwally, la genèse du Coran est totalement différente de celle des livres bibliques et néotestamentaires : le Coran n'est pas une œuvre collective mais le travail d'un seul homme (Muḥammad) ; le développement du Coran n'a donc pris que le temps d'une vie humaine ; la recension 'uṭmānienne n'est qu'une copie des feuillets de Ḥaḥṣa, dont la mise par écrit date du califat d'Abū Bakr ou au plus tard de celui de 'Umar ; le travail rédactionnel s'est probablement limité à la composition des sourates et à leur agencement ; pour ce qui concerne les péricopes originelles, nous pouvons être sûrs que le Coran est fidèle au legs du Prophète²⁸. Et bien sûr, le Coran tel que nous le connaissons aujourd'hui suit le *rasm* de la Vulgate 'uṭmānienne.

Pour plus de clarté, il est nécessaire de distinguer ici deux problèmes. Le premier est de savoir si le Coran consiste uniquement en des péricopes ou des sourates déjà rédigées à l'époque de Muḥammad (et sous sa direction) – autrement dit, s'il n'est que le recueil des *ipsissima verba* du Prophète, le travail des scribes (la « collecte ») ayant seulement consisté à replacer, avec plus ou moins de liberté, les « pièces du puzzle » dans l'ordre que nous connaissons actuellement. Cette idée me semble clairement infirmée par un examen serré du contenu, de la structure et des sources du texte coranique²⁹. Il y a en effet de solides raisons d'attribuer aux scribes une activité

²⁷ Al-Samhūdī (m. 1505), *Wafā' al-wafā bi aḥbār Dār al-Muṣṭafā*, éd. M. M.-D. 'ABD AL-ḤAMĪD, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1984 (= Le Caire, 1955), II, p. 668. L'ouvrage est tardif, mais il cite abondamment les écrits d'Ibn Zabāla (m. 814) et Ibn Šabba.

²⁸ *GQ*, vol. 2, p. 120.

²⁹ En plus des travaux cités n. 4, cf. notamment H. HIRSCHELD, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, Royal Asiatic Society, 1902, p. 136-140 ; J. WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 1-52 ; G. 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 Reinterpretation*, Delhi, Motival Banarsidass Publishers, 2003 ; A.-L. DE PRÉMARE, « La constitution des écritures islamiques dans l'histoire », in D. DE SMET, G. DE CALLATAÏ et J. M. F. VAN REETH (éd.), *Al-Kitāb. 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^{er} juin 2002, Acta Orientalia Belgica, Subsidia 3*, 2004, p. 175-184 ; *IBID.*, « 'Abd al-Malik b. Marwān 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, Hans Schiler Verlag, 2005, p. 179-211 ; É.-M. GALLETZ, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, Versailles, Éditions de Paris, vol. 2, 2005 ; J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », in Ch. CANNUYER, A. SCHHORS et R. LEBRUN (éd.), *Les scribes et la transmission*

non seulement éditoriale, mais aussi *rédactionnelle* et *compositionnelle*, ce qui fait du Coran un ouvrage collectif, et non l'œuvre d'un seul auteur³⁰.

Le second problème³¹, sur lequel je vais me concentrer à présent, concerne l'apparition du *muṣḥaf* – quand, pourquoi, et comment a-t-il vu le jour ?

La datation des témoins matériels anciens

Ces trois questions sur l'origine du *muṣḥaf* sont liées. Ainsi, répondre à la question *pourquoi* suppose résolue la question *quand*. Il faut en effet connaître les acteurs impliqués et le contexte dans lequel ils interviennent pour comprendre leurs actions. Or la question de la date à laquelle le *muṣḥaf* est apparu est l'objet d'un âpre débat. Deux modèles s'affrontent. Le premier affirme que la collecte du texte a eu lieu sous 'Utmān, alors que le second considère que le travail sur le texte coranique a duré tout au long du VII^e siècle, et que c'est seulement durant le califat de 'Abd al-Malik que le *rasm* trouve sa forme quasi définitive (mais cela n'implique pas qu'il ne se soit rien passé à l'époque de 'Utmān).

du savoir, Acta Orientalia Belgica, 19, 2006, p. 67-82 ; F. VAN DER VELDEN, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie : Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64 », *Oriens Christianus*, 91, 2007, p. 164-203 ; IBID., « Kotexte im Konvergenzstrang – die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5, 110-119 », *Oriens Christianus*, 92, 2008, p. 130-173 ; S. J. SHOEMAKER, « Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28, 2003, p. 11-39 ; K.-F. POHLMANN, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2012 ; G. DYE, « Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent », *Oriens Christianus*, 95, 2011, p. 247-270 ; IBID., « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19 : 16-33) », in I. DEPRET et G. DYE (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2012, p. 55-121 ; IBID., « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique » », in D. DE SMET et M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *op. cit.*, p. 147-176.

³⁰ Ces raisons sont de quatre ordres : la datation et la localisation de certaines sources ; le profil des rédacteurs ; le contexte dans lequel le texte coranique est susceptible de s'insérer ; les indices de travail rédactionnel. On en trouvera des exemples dans les travaux cités dans la note précédente. Ajoutons une brève précision terminologique. Par « composition », il faut entendre la phase initiale (ou les phases initiales) de la composition d'un texte, lorsque par exemple diverses traditions (orales ou écrites) sont rassemblées pour donner naissance à une œuvre littéraire plus large. Par « rédaction », il faut comprendre un travail plus tardif, dans lequel le ou les rédacteurs a) insèrent du matériau nouveau dans une œuvre existante, b) changent, c) organisent/réorganisent ou d) omettent des matériaux préexistants. Selon la version traditionnelle, le travail des scribes s'est pour l'essentiel limité à un travail rédactionnel de type c), et c'est ce que l'on entend par « travail éditorial ». Ma thèse est qu'il y a eu un travail compositionnel, ainsi qu'un travail rédactionnel et révisionnel relevant des types a), b), c) et d).

³¹ Qui est, en principe, indépendant du précédent : on peut nier l'existence d'un travail rédactionnel et compositionnel entre la mort du Prophète et l'apparition du codex, et situer l'origine du codex à l'époque de 'Utmān ou, par exemple, sous 'Abd al-Malik, mais on peut aussi admettre l'existence d'un tel travail et situer l'apparition du codex au milieu du VII^e siècle, ou plus tard, à l'époque marwanide.

Comment choisir ? Nicolai Sinai a récemment proposé une défense de la version traditionnelle, et présenté divers arguments contre le second modèle³². Son argumentation contient à mes yeux beaucoup d'éléments discutables, même si elle constitue une synthèse des débats assez utile. Je chercherai donc surtout ici à dissiper les confusions les plus discutables. Cela permettra ensuite de présenter de nouvelles hypothèses.

Problèmes de datation au C14

On pourrait espérer qu'une solution définitive puisse être apportée par la datation au C14 des plus anciens témoins matériels du texte coranique – même s'il s'agit seulement de fragments, plus ou moins longs. Behnam Sadeghi a ainsi fait procéder à une datation au C14 d'un palimpseste de *Ṣan'ā'* (généralement cité sous le nom DAM 01-27.1, mais que Sadeghi nomme, inexplicablement, « *Ṣan'ā'1* »). Selon ses résultats, les probabilités pour que le parchemin appartienne à la période entre 614 et 656 sont de 68% ; elles sont de 95% pour la période entre 578 et 669 ; par ailleurs, les probabilités pour que le parchemin soit antérieur à 671 sont de 99%, elles sont de 91,8% pour la date de 655 ; de 75,1% pour 645, et de 56,2% pour 635 (la probabilité devient inférieure à 50% vers 632)³³.

La *scriptio inferior* ne représente pas le texte de la Vulgate *ʿuṯmānienne* (contrairement à la *scriptio superior*) : il y a quelques différences dans l'usage des personnes grammaticales, de certains suffixes, de quelques expressions, et dans l'ordre des sourates. Néanmoins, elle présente une version reconnaissable du texte coranique que nous pouvons lire aujourd'hui. Si ces chiffres étaient fiables, ils conforteraient la version traditionnelle, puisque l'on aurait la preuve qu'au plus tard dans les années 660, une partie notable du *rasm* avait atteint une forme proche du Coran actuel. D'autres datations au C14 semblent conforter cette thèse³⁴.

³² N. SINAI, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77/2, 2014, p. 273-292 ; *IBID.*, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part II », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77/3, 2014, p. 509-521.

³³ B. SADEGHI et U. BERGMANN, « The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet », *Arabica*, 57/4, 2010, p. 348, 353 [343-436]. Le C14 donne la date à laquelle est mort l'animal dont la peau a été utilisée pour confectionner le parchemin. Par défaut, on admet que l'intervalle entre la mise à mort de la bête et la copie du manuscrit ne peut pas être très longue (quelques mois ou quelques années).

³⁴ Cf. <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/radio.html>, qu'on lira plus pour les références fournies que pour l'analyse des données. Une annonce récente (21 juillet 2014) fait état d'une nouvelle datation au C14 de fragments coraniques aujourd'hui conservés à la bibliothèque de l'Université de Leyde (<http://www.news.leiden.edu/news-2014/oldest-koran-fragments.html>). La paléographie suggère une date entre 770 et 830, mais, selon la datation au C14, ces fragments devraient être situés entre 650 et 715, 652 apparaissant même comme la date plus probable (mais – ce que l'article ne mentionne pas – la date 747, bien qu'en principe moins plausible, n'est pas exclue). Discordance similaire (qu'il conviendrait de prendre au sérieux) entre la paléographie et le radiocarbone dans le cas du manuscrit de Tübingen (MA VI 165), situé entre 649 et 675 par le C14, et qui semble plutôt dater du milieu du VIII^e siècle selon la paléographie.

On pourrait penser que l'affaire est entendue – mais les choses sont en fait plus compliquées. En effet, si la datation au radiocarbone est un outil précieux (il ne s'agit nullement de rejeter les méthodes scientifiques, qui sont très utiles), il n'en reste pas moins qu'elle rencontre à l'heure actuelle de redoutables problèmes lorsqu'il s'agit de dater les manuscrits coraniques. Une trop grande confiance dans les datations au C14 paraît donc peu raisonnable³⁵.

Deux exemples (nullement exhaustifs) suffiront à le montrer³⁶. Le premier concerne le « Coran de la nourrice ». On sait que ce manuscrit, conservé à la mosquée de Kairouan, a été copié en 1020. Or l'analyse au C14 donne une date située, avec une probabilité de 95%, entre 871 et 986, les dates les plus probables, dans l'ordre décroissant, étant 937, 895 et 785 (*sic*). L'écart entre la date la plus haute (986) et la date connue n'est que de trente-quatre ans, ce qui semble encourageant – mais un tel intervalle, s'il s'agissait de déterminer si un manuscrit date de l'époque sufyanide ou marwanide, serait rédhibitoire. Quant à la date jugée la plus probable (937), elle est antérieure de quatre-vingt-trois ans à celle de la copie du manuscrit.

Autre exemple : deux autres folios du manuscrit étudié par Sadeghi ont été datés, pour l'un, entre 543 et 643, et pour l'autre, entre 433 et 599 – ce qui pose un sérieux problème³⁷. Je ne chercherai pas à expliquer ces anomalies (problèmes de calibration, contamination à date ancienne, par exemple à partir d'une encre à base de carbone ?), mais la conséquence est que les datations au radiocarbone des manuscrits coraniques anciens doivent être prises avec précaution, *même quand elles ne donnent pas des résultats aberrants*. Il est ainsi très possible que la *scriptio inferior* du DAM 01-27.1 date de la période marwanide³⁸.

La paléographie

Une autre méthode de datation repose sur les données paléographiques. François Déroche en est certainement l'avocat le plus résolu, même s'il fait preuve de beaucoup

³⁵ Sur les précautions et conditions nécessaires dans l'utilisation des résultats des datations au C14, cf. R. E. TAYLOR, *Radiocarbon Dating. An Archaeological Perspective*, Orlando, Academic Press, 1987, p. 15-38, 105-146. Il apparaît que les conditions qui légitimeraient une confiance extrême dans les datations au radiocarbone ne sont pas réunies, à l'heure actuelle, pour les manuscrits coraniques anciens.

³⁶ F. DÉROCHE, *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview*, Leyde, Brill, 2014, p. 11-14.

³⁷ On comprend donc mal pourquoi Sinai écrit : « Since Déroche does not supply further details [GD : il en donne pourtant], it seems preferable on the time being to rely on Sadeghi and Bergmann's results, although further testing is probably called for » (« Part I », *loc. cit.*, p. 276, n. 21). Si la datation au C14 avait ici la fiabilité espérée, la solution la plus logique serait de situer ce manuscrit entre 578 et 599, seule période commune aux trois datations. C'est évidemment absurde, et le fait que la datation de Sadeghi et Bergmann apparaisse moins aberrante que les autres ne signifie pas qu'elle soit juste (d'autres analyses récentes donnent 595-658, 566-657 et 430-611 : le problème reste donc entier). Elle n'est donc pas un acquis sur lequel on peut fonder l'histoire de la transmission manuscrite du Coran lors du premier siècle de l'hégire.

³⁸ La *scriptio inferior* connaît en effet des points diacritiques, des marqueurs de versets et des ornements séparant les sourates qui sont contemporains du texte principal, puisqu'ils sont de la même encre (B. SADEGHI et U. BERGMANN, *loc. cit.*, p. 348).

de prudence³⁹. Or il convient de reconnaître l'intérêt, mais aussi les *limites* de cette approche. Ainsi, sur la datation du *codex Parisino-petropolitanus* : Déroche le situe dans le dernier quart du VII^e siècle⁴⁰, ajoutant qu'il est la copie d'un *exemplar* – forcément antérieur (mais de combien de temps ?) –, mais les arguments sur lesquels il se fonde me semblent très ténus⁴¹. Une datation dans le premier quart du VIII^e siècle apparaît en effet au moins aussi pertinente, sinon plus.

Deux éléments vont en ce sens. D'une part, l'argument le plus décisif avancé par Déroche – le texte du *codex Parisino-petropolitanus* n'aurait pas été affecté par les initiatives prises lors de la réforme d'al-Ḥaḡḡāḡ, que l'on situe généralement (à tort ou à raison) en 703-704 – n'est guère probant, non seulement pour les raisons indiquées dans la note précédente, mais aussi parce que le contenu exact de la réforme d'al-Ḥaḡḡāḡ reste plus obscur (et plus important) que ce que la tradition musulmane sunnite nous en dit⁴². D'autre part, le format du manuscrit semble indiquer qu'il s'agissait d'un grand exemplaire destiné aux mosquées, et un contexte postérieur à la réforme lancée par 'Abd al-Malik et al-Ḥaḡḡāḡ conviendrait mieux, puisque l'une des innovations d'al-Ḥaḡḡāḡ a consisté à introduire la récitation du Coran dans les mosquées, *sur la base du codex*⁴³. Cette innovation rencontra une certaine opposition.

On peut donc se demander si, parmi les fragments les plus anciens en style *ḥiḡāzī*, nous avons des témoins directs du Coran qui soient *antérieurs* au codex ḥaḡḡāḡien. Certains savants, comme Jan van Reeth, sont d'avis qu'une réponse négative est de mise, jusqu'à preuve décisive du contraire⁴⁴. Je serais tenté de dire que si l'existence de témoins manuscrits pré-marwanides ne peut être exclue (la datation de certains fragments reste très conjecturale⁴⁵), elle n'est en tout cas, à l'heure actuelle, absolument

³⁹ F. DÉROCHE, *op. cit.*, p. 7-10.

⁴⁰ F. DÉROCHE, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Leyde, Brill, 2009, p. 157-158.

⁴¹ Comme il reconnaît lui-même. Ainsi : « Le fait que la copie ait été réalisée à partir d'un *exemplar* ne permet pas non plus de mieux définir la date à laquelle elle aurait eu lieu » (*Ibid.*, p. 157), ou : « Il ne faut bien sûr pas exclure que le manuscrit soit légèrement postérieur à cette date : la mise en œuvre d'une réforme pouvait demander quelque temps. Il faut également tenir compte des courants conservateurs qui, restés actifs au sein de la communauté musulmane de l'époque et notamment dans le domaine de la copie du texte révélé, ont pu maintenir des traditions spécifiques » (*Ibid.*, p. 157, n. 157).

⁴² Sur les sources musulmanes, cf. O. HAMDAN, *op. cit.* ; *IBID.*, « The Second *Maṣāḥif* Project : A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text », in A. NEUWIRTH, N. SINAI et M. MARX (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, Brill, 2010, p. 795-835.

⁴³ Al-Samhūdī, *op. cit.*, II, p. 667.

⁴⁴ J. M. F. VAN REETH, « Les fardes de la révélation. Une hypothèse sur la forme du Coran original », in C. CANNUYER et A. TOUROVETS (éd.), *Mélanges d'orientalisme offerts à Janine et Jean Ch. Balty, Acta Orientalia Belgica*, 27, 2014, p. 152.

⁴⁵ Cf. le palimpseste Lewis-Mingana, sur lequel on peut lire A. FEDELI, « The Digitization project of the Qur'anic Palimpsest, MS Cambridge University Library Or. 1287, and the Verification of the Mingana-Lewis Edition : Where is *Salām* ? », *Journal of Islamic Manuscripts*, 2/1, 2011, p. 100-117, et A. GEORGE, « Le palimpseste Mewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran », *Comptes Rendus de l'Académie des*

pas prouvée, contrairement à ce qui reste trop souvent affirmé. Dans le meilleur des cas, nous n'aurions de toute façon qu'un nombre extrêmement restreint de fragments coraniques pré-marwanides.

Cependant, le fait que les plus anciens témoins matériels du texte datent certainement de l'époque marwanide ne signifie pas que le *texte* qu'ils représentent n'a été composé qu'à cette époque (ainsi, nos plus anciens manuscrits des évangiles sont évidemment bien postérieurs à la date à laquelle les textes ont été composés). Il n'y a rien là de surprenant, puisque le *muṣḥaf* a été assemblé à partir de textes préexistants (quelles que soient les modifications qu'ils ont pu subir lors de cette activité éditoriale). Mais toute la différence avec le cas des évangiles est que nous ne sommes pas dans un contexte qui nous permettrait, par la seule *critique textuelle*, de reconstruire ce « coran avant le Coran ». On est donc face à un choix : soit admettre qu'il y a une quasi-identité entre nos témoins matériels et l'état du texte au milieu du VII^e siècle (ce qui suppose de prendre pour argent comptant les récits de la tradition musulmane), soit considérer que cette quasi-identité ne doit pas être présupposée, et c'est alors une approche historico-critique qui permettra (de manière partielle, au vu de notre documentation) d'écrire l'histoire du Coran jusqu'à l'époque de 'Abd al-Malik incluse. Mais mieux vaut une histoire partielle fondée sur des données et des méthodes solides, qu'une histoire quasi exhaustive reposant sur des fondements fragiles, ou sur la simple force de l'habitude, qui risquent de mener sur de fausses pistes.

La datation du texte

Si la datation des témoins matériels du texte reste très incertaine, celle du texte lui-même peut se fonder sur d'autres méthodes. Selon Sinai, deux arguments confortent la version traditionnelle : d'une part, l'attribution unanime du *rasm* à 'Uṭmān ; d'autre part, les éléments de critique interne, à savoir diverses caractéristiques du texte coranique, comme l'inadéquation à la situation historique postérieure à 650, l'absence de cadre narratif, et l'absence de normalisation linguistique⁴⁶. Les deux dernières absences ne prouvent pas grand-chose. Pour le reste, Sinai reprend l'argumentation de Donner, à laquelle Shoemaker a pourtant répondu de manière très convaincante⁴⁷. Il convient à présent d'ajouter quelques remarques, sur ce que j'appellerai les « contextes du Coran », et sur l'attribution du *rasm*.

Inscriptions et Belles-Lettres, 2011/1, p. 377-429. Les fragments coraniques de la *scriptio inferior* se divisent en dix-sept fragments coraniques d'un ou plusieurs manuscrits de petite taille, et sept fragments d'un coran plus grand. Selon George, les « grands feuillets coraniques » pourraient appartenir à une période assez ancienne du corpus en style *ḥiḡāzī* (*loc. cit.*, p. 396-405). Cela reste toutefois hypothétique : Alba Fedeli, qui est chargée de l'édition du palimpseste, est ainsi partisane d'une date moins haute (communication personnelle).

⁴⁶ N. SINAI, « Part II », *loc. cit.*

⁴⁷ F. DONNER, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writings*, Princeton, Darwin Press, 1998, p. 26-28, 35-63, 286-290 ; S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 151-158, 188-196.

Les contextes du Coran

Selon Sinai, « the question at stake is not so much whether the Quran contains or does not contain anachronisms in the strict sense but whether we can detect in it concerns that are best understood as those of editors active in the second half of the seventh century rather than those of the Meccan and Medinan *Urgemeinde*. If the Quranic *rasm* did not reach closure until c. 700, it does seem odd that it should nowhere engage with the major developments that defined Islamic history between 630 and 700, in particular the unprecedented speed with which an alliance of “barbarian” tribes from the fringes of the Byzantine and Sasanian empires established themselves as the masters of an immense territory, and the bitter disputes and civil wars that soon wreaked havoc on the unity of the conquerors »⁴⁸.

Sinai fait comme si les seuls anachronismes pertinents concernaient l’histoire de la communauté musulmane et de ses divisions. Il prend ainsi l’absence de référence explicite à la première ou à la deuxième *fitna* pour la preuve que le Coran a été compilé sous ‘Uṭmān – mais c’est une *non sequitur*. En revanche, il existe un nombre non négligeable de passages qui paraissent inexplicables dans les contextes mecquois ou médinois de l’époque du Prophète, et dont il est difficile de rendre compte si on les situe sous ‘Uṭmān – or ils s’expliquent très bien dans le contexte de la seconde moitié du VII^e siècle. Cela concerne, entre autres : la finalité de la prophétie (Q 33:40), beaucoup plus intelligible dans un contexte sufyanide ou surtout marwanide⁴⁹, la sourate 19, qui est la version retravaillée d’un texte qui a très probablement été composé *après* les conquêtes⁵⁰, les versets 33-64 de la sourate 3, qui sont postérieurs à la strate la plus ancienne de la sourate 19 et qui doivent se comprendre dans le contexte de la Syrie-Palestine, sans doute après 650⁵¹, ou divers aspects de la sourate 5⁵². Par ailleurs, le Coran fait preuve d’une attitude équivoque envers les chrétiens : certains passages semblent chrétiens, ou indiquent une volonté de convergence ou de compromis avec le christianisme (Q 2:87 ; 5:82-83 ; 19:1-33, etc.), quand d’autres sont de violentes polémiques (Q 4:171-172 ; 5:17, 51 ; 19:34-40, etc.). Expliquer cette situation (qui relève aussi bien des contextes concrets qui ont donné lieu à ces jugements contradictoires que du travail rédactionnel qui apparaît dans le texte) en s’arrêtant à l’époque de ‘Uṭmān reste, au mieux, très acrobatique – alors que si l’on prend en compte une durée assez longue, jusqu’à l’époque marwanide, les

⁴⁸ N. SINAI, « Part II », *loc. cit.*, p. 516-517.

⁴⁹ D. S. POWERS, *Zayd*, *op. cit.*, p. 117-123 ; G. DYE, « Commentaire de Q 33:40 », in M. AZAIEZ, G. S. REYNOLDS, T. TESEI, et H. ZAFER (éd.), *The Qur’an Seminar Commentary : A Collaborative Analysis of 50 Select Passages*, Berlin, De Gruyter, à paraître.

⁵⁰ G. DYE, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués », *loc. cit.*, en particulier p. 109-116.

⁵¹ F. VAN DER VELDEN, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie », *loc. cit.*, notamment p. 179.

⁵² G. DYE, « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique » », *loc. cit.*, p. 169-170.

choses s'expliquent beaucoup mieux. Enfin, sur un plan non pas chronologique mais géographique, nombre de passages ne cadrent pas avec le contexte du Ḥiḡāz⁵³.

On doit mentionner aussi la péricope sur Ḍū l-Qarnayn (Q 18:83-102), dont la source (un texte syriaque, *La légende d'Alexandre*) date au plus tôt de 629-630, mais a très vraisemblablement été connue de la communauté proto-musulmane seulement après les conquêtes⁵⁴. Cela n'exclut pas une composition entre la mort du Prophète et l'époque de 'Uṭmān – mais d'autres passages de cette même sourate (Q 18:60-82) sont en dialogue avec un autre texte syriaque, la *Chanson d'Alexandre*, qui est légèrement postérieur à la *Légende*, à laquelle elle répond. On a donc affaire à une sourate qui ne s'intègre absolument pas à un contexte mecquois (alors qu'elle est censée être mecquoise) ou médinois, mais qui prend parti dans des débats entre chrétiens qui se déroulent hors d'Arabie, à partir des années 630-640, et se poursuivent tout au long du VII^e siècle. De plus, sous l'angle de la compétence théologique ou exégétique, cette sourate est comparable aux textes syriaques qu'elle discute implicitement – textes qui, selon toute vraisemblance, sont dus à des moines⁵⁵.

D'où le dilemme suivant : on ne peut pas dire que le cadre général donné par la tradition musulmane est juste et, dans le même temps, prendre au sérieux le texte coranique. Si on le prend au sérieux (autrement dit, si on évite de le faire entrer sur le lit de Procuste que la tradition lui a préparé), on devra en effet admettre au moins l'une de ces possibilités. *Première hypothèse* : le Ḥiḡāz, à l'époque du Prophète, a un niveau de présence et de culture lettrée chrétiennes comparable à la Syrie-Palestine – il y a des chrétiens dans le Ḥiḡāz, et les idées chrétiennes y sont connues, mais on peut aussi y rencontrer le type de scribe susceptible de rédiger des textes comme les sourates 3, 5, 18 et 19. *Deuxième hypothèse* : au moins en partie, la prédication du Prophète ne s'est pas déroulée dans le Ḥiḡāz, mais plus au nord. *Troisième hypothèse* : il y a, à l'époque du Prophète, une présence chrétienne dans le Ḥiḡāz, mais la situation n'est pas comparable à la Syrie-Palestine, ni même à ce qu'on rencontre plus au nord dans la péninsule arabique. Si certains passages coraniques « savants » ont été rédigés à cette époque (ou plus tôt ?), ils sont dus à des rédacteurs, sans doute situés plus au nord, avec lesquels les Arabes du Ḥiḡāz entretenaient des relations. *Quatrième hypothèse* : il faut davantage déconnecter la rédaction du Coran de la carrière du Prophète, et considérer qu'une part substantielle du Coran a été rédigée après la mort

⁵³ P. CRONE, « How did the quranic pagans make a living? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68/3, 2005, p. 387-399.

⁵⁴ G. DYE, « Le Coran et son contexte », *loc. cit.*, p. 257-259 ; T. TESI, « The Chronological Problems of the Qur'ān : The Case of the Story of Ḍū l-Qarnayn (Q 18 : 83-102) », *Rivista degli Studi Orientali*, 84, 2011, p. 457-464.

⁵⁵ Il convient de citer ici la belle étude de Roger PARET : « Un parallèle byzantin à Coran XVIII, 59-81 », *Revue des études byzantines*, 26, 1968, p. 137-159. On notera les affinités remarquables entre le Coran et l'éthique monastique, dont le modèle inspire la présentation coranique des prophètes (Q 24:37) : ceux-ci doivent pratiquer la *ṣalāt* (Q 10:87 ; 14 40 ; 20:14) et la *zakāt* (Q 19:55 ; 21:73), persévérer dans la prière (Q 3:41 ; 20:33-34), et pratiquer le jeûne et le silence (Q 19:26). Cette typologie de l'éthique prophétique, qu'on peut appeler l'*éthique des serveurs de Dieu*, est hautement significative. Elle s'accorde également bien avec le manichéisme.

de Muḥammad, toujours plus au nord (et pas en totalité avant ‘Uṭmān). Un modèle combinant les deux dernières hypothèses me semble la solution la plus plausible : autrement dit, le Coran n’a pas un contexte, mais *plusieurs*.

Une unanimité sur l’histoire du Coran ?

Un des arguments les plus souvent avancés pour défendre la version traditionnelle des origines de l’islam et de l’histoire du Coran est l’*argument de l’unanimité*, à savoir : les traditions sur l’islam naissant sont partagées par les musulmans de toutes les époques, de tous les lieux, et de tous les courants – malgré les conflits religieux et politiques profonds qui marquent l’histoire de l’islam, depuis ses débuts ; or un tel consensus ne pourrait pas être imposé après coup ; l’explication la plus plausible est donc qu’il reflète la réalité⁵⁶. Cet argument rappelle Vincent de Lérins (m. ca 445), ce moine de la Gaule méridionale qui avait proposé trois critères pour discerner l’erreur hérétique de la foi orthodoxe : l’universalité, l’antiquité et l’unanimité. Selon lui, il faut « s’en tenir à ce qui a été cru partout, et toujours, et par tous (*quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est*) »⁵⁷. Ce n’est pas une coïncidence si cette formule latine est citée par Snouck Hurgronje dans sa brève discussion, très critique, des hypothèses de Casanova⁵⁸.

L’argument de l’unanimité est toutefois moins décisif que ne le pensent ses partisans, comme l’a montré Shoemaker⁵⁹. On peut ajouter à sa discussion les quelques éléments suivants.

Tout d’abord, l’unanimité ne garantit pas la vérité. Ainsi, toutes les traditions chrétiennes situent la naissance de Jésus à (ou près de) Bethléem, ce qui est erroné historiquement, mais nécessaire sur un plan théologique. Notons que s’il y a accord sur le lieu de la Nativité, il y a désaccord sur les événements qui la précèdent : selon *Mathieu*, Joseph et Marie étaient déjà à Bethléem, selon *Luc*, ils venaient de Nazareth, selon le *Protévangile de Jacques*, ils venaient de Jérusalem. Cette situation est comparable à l’histoire du Coran : unanimité apparente sur la *publication* du texte à l’époque de ‘Uṭmān, mais récits contradictoires sur les événements antérieurs – collecte par divers compagnons, début de collecte pendant la vie du Prophète, ou après sa mort, début de collecte avec Abū Bakr, continuée ou non sous ‘Umar, ou commencée seulement avec ‘Umar, collecte par ‘Uṭmān mais à l’époque du califat de ‘Umar, etc. Et puisqu’il vient d’être question de la Nativité et du Coran, on peut citer un autre exemple d’unanimité trompeuse : la sourate 97, et la « nuit du Destin », qui

⁵⁶ F. DONNER, *op. cit.*, p. 26-28, 37-38, 286-290 ; B. SADEGHI et U. BERGMANN, *loc. cit.*, p. 364-366 ; N. SINAI, « Part II », *loc. cit.*, p. 509-513.

⁵⁷ Vincent de LÉRINS, *Commonitorium* 2.3 (MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* 50, 640).

⁵⁸ C. SNOUCK HURGRONJE, *Mohammedanism. Lectures on Its Origins, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, New York, G. P. Putman’s Sons, 1916, p. 17-18. La diatribe anti-chiïte que l’on trouve dans ce passage (« the Shi’ites, who are unsurpassed in Islām as falsifiers of history ») mériterait d’être ajoutée au florilège compilé par M. TERRIER, *loc. cit.* Il est évidemment plus facile de parvenir à une unanimité si l’on considère que les voix discordantes sont nulles et non avenues.

⁵⁹ S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 156-158, 192-196.

concernent, selon la tradition musulmane unanime, la révélation du Coran. Pourtant, ce texte parle certainement, à l'origine, de la Nativité : il a donc subi, très tôt, une réinterprétation radicale⁶⁰. Autres exemples : la tradition musulmane est unanime (à une exception près) à situer la mort de Muḥammad à Médine, en 632, alors qu'il est fort possible qu'il soit mort un peu plus tard (634-635) au moment des conquêtes en Palestine⁶¹. Elle est aussi unanime à considérer que le *prénom* du Prophète était Muḥammad (même si elle lui attribue de nombreux autres noms), ce qui ne résiste pas à l'examen⁶². De tels phénomènes de réinterprétation sont bien connus par ailleurs : ils prouvent à quel point une tradition religieuse peut être créative et dynamique, ce qui implique que l'évaluation des sources ne se limite pas à un choix entre *authenticité* d'un côté, et *forgerie* ou *conspiration* de l'autre (même si des éléments de propagande entrent aussi en jeu) ; ils montrent aussi que la mémoire est plastique, *a fortiori* dans des sociétés qui subissent des changements sociaux profonds⁶³.

L'identité des acteurs de ces changements dans la mémoire collective peut nous échapper – il n'en reste pas moins que ces phénomènes existent (comme le sait tout historien travaillant sur des domaines similaires, comme les origines du christianisme). Ici, l'un des canaux principaux de transmission est constitué par les « conteurs » (*quṣṣās*) – un canal qui favorise considérablement les réinterprétations, parfois massives, que permet une tradition orale⁶⁴. La nature du matériau présent dans les sources musulmanes le confirme. Les récits (*aḥbār*) des conteurs, leurs anecdotes, suivent des *topoi* aisément reconnaissables, et ont plus tendance à se répondre les uns aux autres qu'à nous informer fidèlement des événements passés :

Chaque *khbar* constitue une unité autonome, généralement brève, et ne se réfère à aucun autre matériau que celui qu'il présente, à savoir le dit, le fragment poétique ou le comportement décrit, qui en est la pointe. Un dit, un vers, un comportement peuvent même être l'occasion d'en relater des circonstances différentes rapportées à des personnages différents. Un *khbar*, dans l'Antiquité arabe, était donc souvent flottant et « volage ». L'important était l'élément de pointe qui en était l'occasion⁶⁵.

⁶⁰ G. DYE, « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité », in G. DYE et F. NOBILIO (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, p. 107-169.

⁶¹ S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 18-117.

⁶² « Muḥammad » est plutôt un surnom. Cf. A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869², vol. 1, p. 155-161 ; C. GILLIOT, « Nochmals : Hieß der Prophet Muḥammad ? », in M. GROSS & K.-H. OHLIG (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2011, p. 53-95 ; G. S. REYNOLDS, « Remembering Muḥammad », *Numen*, 58, 2011, p. 188-206. Sans doute ne saurons-nous jamais quel était le véritable prénom du Prophète – peut-être *Qutām*. *Idem* pour « 'Alī », qui est un surnom. On ignore quel était son véritable prénom.

⁶³ P. CRONE, *Slaves on Horses. The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 3-4 ; G. R. HAWTING, « Review of Motzki », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59/1, 1996, p. 141-143, ainsi que, dans un domaine similaire, Z. A. CROOK, « Collective Memory Distortion and the Quest for the Historical Jesus », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 11, 2013, p. 53-76.

⁶⁴ P. CRONE, *Meccan trade and the rise of Islam*, Oxford, B. Blackwell, 1987, p. 214-230.

⁶⁵ A.-L. DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 48.

Retour sur la « collecte ‘uṭmānienne »

Revenons aux traditions sur la collecte ‘uṭmānienne. La plupart des textes pertinents ayant été étudiés à plusieurs reprises (avec des conclusions contradictoires⁶⁶), je supposerai l’essentiel des débats déjà connus, et me concentrerai sur les points les plus décisifs.

Tout d’abord, la majeure partie des traditions sur la collecte et la dissémination du *muṣḥaf* par ‘Uṭmān dépend d’un seul homme, al-Zuhrī (si l’on admet, à la suite de Motzki, qu’il est bien, en tant que chaînon commun de tout un ensemble d’*isnād-s*, celui qui est supposé avoir mis la tradition en circulation⁶⁷). Cela ne veut pas dire que l’idée d’une dissémination des codex ne puisse pas apparaître, au moins implicitement, dans des traditions qui ne remontent pas à lui, mais nous n’avons pas affaire à une pléthore de traditions diverses, puisque les nombreux *ahbār* remontant à al-Zuhrī ne sont que les variantes d’une même tradition.

Partons des versions rapportées par al-Buḥārī, qui constituent un point de repère utile. Il y a trois *ahbār* successifs attribués à al-Zuhrī⁶⁸. Le premier, censé remonter à Zayd b. Ṭābit par l’intermédiaire de ‘Ubayd b. al-Sabbāq, mentionne la décision de collecter le Coran suite aux combats d’al-‘Aqrabā : il décrit l’activité éditoriale de Zayd et se conclut en mentionnant que les feuillets qui en furent issus restèrent la propriété d’Abū Bakr, puis de ‘Umar, puis de Ḥafṣa. Le troisième, très bref, censé remonter à Zayd b. Ṭābit par l’intermédiaire de son fils Ḥārīḡa, mentionne la recherche d’un verset manquant de la sourate *al-Aḥzāb* pour l’adjoindre au *muṣḥaf*. Aucun de ces *ahbār* ne mentionne l’envoi de codex dans les villes de l’empire.

Seul le second *ahbār* le fait. Selon ce récit, qu’al-Zuhrī est supposé tenir d’Anas b. Mālik, Ḥuḍayfa b. al-Yamān, ayant constaté les divergences dans la récitation du Coran entre Syriens et Irakiens, demanda à ‘Uṭmān de « sauver cette communauté avant qu’elle ne diverge sur l’Écriture comme les juifs et les chrétiens ». ‘Uṭmān fit alors mander les feuillets de Ḥafṣa, qu’il fit recopier pour constituer le codex ; puis il rendit les feuillets à Ḥafṣa, et « il envoya dans toutes les régions (*fi kulli ufq*) un

⁶⁶ À côté des travaux mentionnés précédemment, ajoutons J. BURTON, *The Collection of the Qur’ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 ; H. MOTZKI, « The Collection of the Qur’ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments », *Der Islam*, 78, 2001, p. 1-34 ; G. SCHÖLER, « The Codification of the Qur’an : A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough », in A. NEUWIRTH, N. SINAI et M. MARX (éd.), *op. cit.*, p. 779-794 ; V. COMERRO, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uṭmān*, Würzburg – Beyrouth, Ergon Verlag – Orient-Institut, 2012 ; C. GILLIOT, « Oralité et écriture dans la genèse, la transmission et la fixation du Coran », in Ph. CASSUTO et P. LARCHER (éd.), *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014, p. 99-142.

⁶⁷ C’est un point qu’il ne faut peut-être pas accorder aussi facilement, à cause du phénomène de la « propagation des *isnād-s* ». Il n’est pas exclu que cette tradition soit apparue, par exemple, une génération après al-Zuhrī, dans des cercles « zuhriens ». Sur le problème de la datation des traditions, cf. M. COOK, *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 107-116.

⁶⁸ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Faḍā’il al-Qur’ān, bāb 3 (4986-4988=6.509-6.511)*.

muṣḥaf de ce qu'ils avaient copié et il ordonna que tout feuillet ou *muṣḥaf* du Coran autre que celui-ci fût brûlé ».

Ce récit (appelé dorénavant *ḥabar 2*) est *moins répandu* dans les sources que le *ḥabar* précédent (*ḥabar 1*), qui met en scène Abū Bakr⁶⁹. Alors que dans le *ḥabar 1*, une raison est donnée pour entreprendre la collecte du Coran, ici, une raison est donnée pour la *publication* du codex. D'un point de vue narratif, ces deux *aḥbār* fonctionnent selon le même schéma : a) épreuve ou difficulté que rencontre la communauté musulmane (dans le cadre de guerres), et donc danger que la révélation ou que l'unité de la communauté ne se perde ; b) décision califale (impliquant Zayd) ; c) solution qui résout le problème décrit en a).

La structure de ces récits étant connue, examinons maintenant leur plausibilité. Commençons par le *ḥabar 1*, que le *ḥabar 2* présuppose, puisqu'il mentionne les feuillets de Ḥafṣa.

La situation initiale – le risque d'un oubli du Coran suite à la mort de nombreux récitateurs, ou plutôt *lecteurs* (*qurrā'*), à al-'Aqrabā – est-elle plausible ? La réponse est négative, pour diverses raisons⁷⁰, entre autres parce que ces *qurrā'* ne sont pas des récitateurs/lecteurs du Coran. Le terme *qurrā'*, dans les sources anciennes, est très ambigu, et si des *qurrā'* sont morts lors de ces combats, l'hypothèse la moins absurde est qu'il s'agissait de villageois (*ahl al-qurā'*)⁷¹, non d'individus récitant, lisant ou ayant appris le Coran par cœur (*huffāz*, terme que l'on attendrait dans ce contexte). Leur disparition n'avait donc aucune incidence sur la transmission du Coran (quel que soit le corpus qu'il y avait à transmettre à l'époque).

Qu'en est-il des feuillets de Ḥafṣa ? Ils n'ont rien à voir avec la bataille d'al-'Aqrabā. De plus, ils ne jouent aucun rôle dans d'autres versions de la collecte du Coran (dont rien ne dit qu'elles doivent être moins fiables que celle d'al-Zuhrī). Ainsi, ils sont absents des *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd (m. 845). Ibn Šabba, quant à lui, rapporte que 'Umar voulut collecter le Coran – mais il n'y a aucune raison d'entreprendre une telle collecte si les feuillets d'Abū Bakr lui ont été transmis⁷². De plus, en quoi consistent ces feuillets ? Si on suit la version d'al-Buḥārī, ils ne sont pas, *stricto sensu*, les « feuillets de Ḥafṣa » : ce sont des feuillets en possession d'Abū Bakr, transmis à sa mort à 'Umar, puis à Ḥafṣa. Or d'autres traditions font état d'un *codex* de Ḥafṣa, c'est-à-dire d'un *codex* mis par écrit à l'initiative de Ḥafṣa, par son scribe 'Amr b. Rāfi⁷³. A-t-on alors des *ṣuḥuf* de Ḥafṣa, provenant de la première collecte faite par Zayd et, en

⁶⁹ H. MOTZKI, *loc. cit.*, p. 22-29.

⁷⁰ Si on suit les sources musulmanes, les listes des combattants tués lors de cette bataille contiennent, au mieux, deux personnes supposées connaître quelque chose du Coran (*GQ*, vol. 2, p. 20). Remarque incidente : si Muḥammad n'est pas mort en 633 (ce qui est fort possible), pourquoi décider une collecte du Coran ?

⁷¹ G. H. A. JUYNBOLL, « The *Qurrā'* in Early Islamic History », *JESHO*, 16, 1973, p. 113-129 ; *IBID.*, « The Qur'ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues », *ZDMG*, 125/1, 1975, p. 11-27.

⁷² Ibn Šabba, *op. cit.*, II, p. 705-712. Cf. A.-L. DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 74.

⁷³ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 85-87.

plus, un *muṣḥaf* de Ḥafṣa (qui, logiquement, devrait être similaire au *muṣḥaf* de Zayd, tous deux étant censés être fondés sur les *ṣuḥuf* de Ḥafṣa) ? Cela paraît assez bizarre.

Les « feuillets de Ḥafṣa » relèvent en réalité d'un *topos* bien connu : pour justifier la recension officielle du texte sacré, on pose l'existence d'un écrit qui garantit que la transmission de la prédication originelle s'est faite de manière fiable et continue – et entre les mains des personnes les plus autorisées. Ces feuillets jouent aussi un rôle précis dans les récits d'al-Zuhrī, puisqu'ils permettent d'harmoniser plusieurs traditions concurrentes (celles attribuant le début de la collecte à Abū Bakr, et celles l'attribuant à 'Umar), et de faire la transition entre le *ḥabar 1* et le *ḥabar 2*.

Que les *ṣuḥuf* de Ḥafṣa soient plus un *topos* que de l'histoire me semble corroboré par le récit suivant. On raconte que Marwān b. al-Ḥakam (m. 685), cousin et secrétaire de 'Utmān (et futur premier calife marwanide), gouverneur de Médine sous Mu'āwiya, demandait régulièrement à Ḥafṣa de lui envoyer ses *ṣuḥuf*, mais il essayait toujours un refus. À la mort de Ḥafṣa, en 665, il renouvela sa demande auprès de son frère, 'Abd Allāh b. 'Umar, qui lui remit les feuillets. Marwān les déchira et les brûla :

J'ai simplement fait cela parce que ce qui est dans ces feuillets a été mis par écrit et préservé dans le codex. Or j'ai craint que, avec le temps, un doute concernant ces feuillets ne s'insinue dans l'esprit de certains, ou que l'on dise que quelque chose qui s'y trouvait n'avait pas été recueilli par écrit⁷⁴.

Si ces feuillets ont existé et ont été détruits ainsi, on peut penser que le *muṣḥaf* diffère *substantiellement* des feuillets – les raisons données par (ou attribuées à) Marwān sont en effet d'une incroyable maladresse (ou d'un immense cynisme, au choix) : si le codex leur était fidèle, il n'y avait aucun risque à conserver ces feuillets, pour lesquels la communauté musulmane devait, en principe, éprouver un attachement considérable.

Ce *ḥabar* me paraît toutefois invraisemblable (Marwān n'aurait-il pas pu s'emparer de ces feuillets par la force ?). Les choses s'expliquent mieux si l'on part du principe que les feuillets de Ḥafṣa n'ont *jamais* existé. Le récit sur leur destruction a alors une fonction évidente : rendre compte de leur inexistence. Un premier *topos* a posé l'existence de ces feuillets, notamment pour établir une transmission parfaite allant du Prophète à la recension coranique officielle. Or, à l'époque où les *aḥbār* qui les mentionnent sont en circulation, ces feuillets n'existent pas, ce qui est étonnant, au vu de leur importance supposée. Il faut donc expliquer leur disparition, ce que fait un deuxième *topos*, celui de la destruction des feuillets – bel exemple de *aḥbār* se répondant les uns aux autres. Je ne suivrai donc pas Schwally quand il affirme : « Denn gerade der Umstand, daß sich die Sammlung nach der Tode Omars in dem besitze Hafsas befand, ist die sicherste Tatsache des ganzen Berichtes »⁷⁵. Cela n'exclut pas qu'il y ait eu des textes (plus tard détruits ou perdus) en circulation lors de l'édition du *muṣḥaf* officiel (mais que contenaient-ils exactement ?), mais si on veut comprendre ce qu'il a pu se passer, il faut concevoir un modèle dans lequel les feuillets de Ḥafṣa n'ont aucune place.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁵ *GQ*, vol. 2, p. 21. Bonne critique chez J. BURTON, *op. cit.*, p. 225-227.

Autre invraisemblance du *ḥabar 1* : supposons que de nombreux récitateurs aient disparu et qu'Abū Bakr ait fait copier des textes pour éviter la « perte du Coran » – pourquoi alors conserver ces feuillets dans le domaine privé et ne pas les rendre publics ? Comment une telle attitude aurait-elle pu contribuer au maintien du Coran dans la mémoire collective ?

Il est donc difficile d'accepter quoi que ce soit dans le *ḥabar 1*, ce qui doit inciter à la plus grande prudence concernant le *ḥabar 2*, et plus généralement tout ce qui est attribué à al-Zuhrī dans ce domaine.

Examinons à présent le *ḥabar 2*. La situation initiale parle de divergences dans la récitation du Coran entre gens de Syrie (*Šām*) et gens d'Irak lors de la conquête de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan. Une autre version est plus explicite :

Les hommes de l'Irak récitaient selon la version de 'Abd Allāh b. Mas'ūd et disaient des choses que les hommes de Syrie n'avaient jamais entendues, et [ces derniers] récitaient selon la version d'Ubayy b. Ka'b et ils disaient des choses que n'avaient jamais entendues les gens de l'Irak, qui les traitaient de mécréants⁷⁶.

Face à ce problème, Ḥuḍayfa b. al-Yamān (curieusement, le seul à avoir pris conscience du danger) avertit 'Uṭmān, et lui demande de mettre fin à de telles divergences, d'où la collecte et la publication du Coran, ainsi que la destruction des codex concurrents.

Ce récit soulève lui aussi de nombreuses questions. Tout d'abord, il affirme que les gens de Syrie et d'Irak se fondaient respectivement sur les codex d'Ubayy b. Ka'b et d'Ibn Mas'ūd. On peut alors se demander à quoi ressemblaient ces codex. S'ils correspondaient, *grosso modo*, à ce que nous en dit la tradition musulmane, autrement dit, s'ils étaient des « Corans » avant l'heure, on rencontre une difficulté sérieuse. En effet, très souvent, les variantes attribuées aux codex d'Ubayy et d'Ibn Mas'ūd *dépendent* de la Vulgate 'uṭmānienne. On répondra peut-être qu'ils présupposent, non la Vulgate 'uṭmānienne, mais les textes épars qui ont été *ensuite* réunis, selon un certain ordre, dans le Coran officiel – ce qui suppose que le texte coranique avait (au moins virtuellement) à peu près la forme qu'il a aujourd'hui. Or, on l'a vu, l'analyse historico-critique rend une telle hypothèse improbable pour le milieu du VII^e siècle, et *a fortiori* avant, et cela vaut autant pour le codex de 'Uṭmān que pour ceux attribués à Ubayy et Ibn Mas'ūd. Si des codex étaient utilisés, ils devaient donc être substantiellement différents de ce que nous entendons par le « Coran ».

En outre, peut-on supposer que les Syriens et les Irakiens avaient entre leurs mains des codex qui formaient la base de la récitation du Coran ? Cela semble peu plausible. En tout cas, à Médine, il n'y avait pas de *muṣḥaf* public – et l'usage d'un codex coranique comme base de la récitation liturgique remonte à al-Ḥaḡḡāḡ.

Par ailleurs, est-il possible que des divergences dans la prière ou les pratiques rituelles aient pu constituer un danger tel qu'une intervention califale ait été nécessaire ? C'est peu probable – même si on peut toujours imaginer des situations de tension ou de désaccord. En effet, il ne faut pas surestimer l'importance du Coran durant les premières décennies de l'hégire. Seule une faible partie du texte coranique est nécessaire pour la prière et la liturgie. Pour le dire en termes plus provocateurs : quelle

⁷⁶ Ibn Šabba, *op. cit.*, III, p. 993.

que soit la forme qu'il avait à l'époque, le texte coranique *ne* jouait *pas* un rôle central dans la vie des « musulmans », et rien n'indique qu'il était largement diffusé. Ce qui pouvait jouer un rôle central, outre certains textes brefs (qui relevaient pour beaucoup d'une « piété biblique », fortement teintée de christianisme, et pas spécifiquement coranique), c'était l'idée que Dieu avait parlé à (au moins) un prophète arabe⁷⁷. Le souhait de « sauver cette communauté avant qu'elle ne diverge sur l'Écriture comme les juifs et les chrétiens » constitue en fait un topos supersessionniste – et anachronique. Les différences étaient tolérées, et on en rencontre quelques décennies après l'épisode censé être rapporté par Ḥuḍayfa. Différentes versions de la *šahāda* sont ainsi attestées à la fin du VII^e siècle⁷⁸. Il ne semble pas que cela ait posé le moindre problème.

De plus, il serait absurde de vouloir couper court aux divergences dans la récitation du Coran au moyen d'un texte écrit si ambigu, puisqu'il ne note ni les voyelles brèves (et pas toujours les longues), ni les points diacritiques. D'où le problème suivant : soit les divergences étaient comparables à celles que nous rapporte la tradition, et on ne comprend ni pourquoi elles créaient un tel danger, ni comment l'envoi d'un texte notant seulement le *rasm* constituait une solution acceptable⁷⁹, soit les divergences étaient d'une autre nature (laquelle ?), soit tout cela n'avait rien à voir avec des différences dans la récitation du texte révélé.

Ce que le *ḥabar 2* dit du travail du comité de scribes, mis en place par 'Uṭmān, n'est guère convaincant : on l'a vu pour les « feuillets de Ḥafṣa », mais tant le rôle attribué à Zayd que la composition du comité de scribes – dont Ubayy est absent – sont également sujets à caution⁸⁰. Une comparaison avec les récits d'Ibn Sa'd est ici révélatrice. Ainsi, Ibn Sa'd ne mentionne pas de collecte du Coran à l'époque d'Abū Bakr. Plus surprenant, il ne fait jamais référence à une collecte du Coran dans les sections biographiques consacrées à 'Uṭmān et Zayd. Il y a quelques rares allusions, assez vagues, au rôle de Zayd dans la collecte, et quelques *aḥbār* parlent de l'ordre donné par 'Uṭmān de collecter le Coran – mais cet ordre est donné à Ubayy, non à Zayd⁸¹ ! Notons que si on suit Ibn Sa'd et qu'on suppose que c'est Ubayy qui a joué un rôle décisif dans la constitution du *muṣḥaf* « officiel », alors à quoi correspond le codex qui lui est attribué ? Certainement pas, en tout cas, au produit de sa propre activité éditoriale⁸².

⁷⁷ D. A. MADIGAN, *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 50-52.

⁷⁸ J. L. BACHARACH et Sh. ANWAR, « Early Versions of the *šahāda* : A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage », *Der Islam*, 89/2, 2012, p. 60-69. Voir aussi F. IMBERT, « Le Coran des pierres : statistiques épigraphiques et premières analyses », in M. AZAIEZ (éd. avec la collaboration de S. MERVIN), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 99-124, notamment p. 119-122.

⁷⁹ D. S. POWERS, *Muhammad is not the Father of Any of your Men*, *op. cit.*, p. 161.

⁸⁰ La tradition musulmane est incapable de s'accorder sur la composition de ce comité, et l'importance accordée à Zayd dans le *ḥabar 1* est suspecte. Pourquoi lui attribuer un rôle si éminent alors que son aîné Ubayy était encore en vie ? Cf. P. CASANOVA, *op. cit.*, vol. 2, p. 96-100.

⁸¹ A.-L. DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 78-80.

⁸² Mon propos n'est pas de dire que l'on devrait suivre la version d'Ibn Sa'd, de préférence à celle de Zuhri/ Buḥārī ou à celle d'Ibn Šabba : à mon sens, aucune de ces versions ne propose

Passons maintenant à la réponse apportée à la situation initiale (les divergences de récitation), à savoir l'envoi des codex officiels⁸³. Le *ḥabar* 2 explique que « [‘Uṭmān] envoya dans toutes les directions (*ilā kulli ufq*) un *muṣḥaf* de ce qu'ils [le comité de scribes dirigé par Zayd] avaient copié et il ordonna que tout feuillet ou *muṣḥaf* autre fût brûlé ». Il y a ici plusieurs difficultés, dont une incertitude et un dilemme.

L'incertitude : où *exactement* les codex ont-ils été envoyés ? Si on suit Buḥārī, on pense à une large dissémination du *muṣḥaf*. Des versions parallèles précisent que les codex ont été envoyés dans les garnisons militaires (*ilā kulli ġund min aġnād al-muslimīn, ilā ahl al-amṣār, fī l-amṣār*)⁸⁴ – mais lesquelles ? On cite souvent un passage d'al-Dānī (m. 1053), qui fait état de deux traditions, l'une expliquant que 'Uṭmān avait fait préparer quatre exemplaires du Coran, dont trois furent envoyés à Kūfa, Baṣra et Damas, le dernier restant à Médine, l'autre parlant de sept exemplaires, les trois codex supplémentaires étant envoyés à La Mecque, au Yémen et au Baḥrayn⁸⁵. Al-Dānī rejette la seconde tradition, au profit de la première, en quoi il est suivi par la plupart des historiens, qui considèrent que le codex resté à Médine est l'archétype du *muṣḥaf* 'uṭmānien⁸⁶. Selon le témoignage d'Ibn Zabāla, citant Mālik b. Anas (m. 796), c'est d'ailleurs al-Ḥaġġāġ qui aurait été le premier à envoyer des codex dans les cités (*qurā*), et pas seulement dans les grandes métropoles (*ummahāt al-qurā*)⁸⁷.

On se trouve alors face à un dilemme. Soit 'Uṭmān entend disséminer la version canonique du Coran dans l'ensemble de l'empire, et il devrait en envoyer des exemplaires suffisamment nombreux – ce que visiblement il ne fait pas –, soit il envoie son codex dans très peu de villes, mais alors comment peut-il espérer, *concrètement*, le répandre ? Le résultat sera, dans le meilleur des cas, d'une portée très limitée – d'autant plus que la première *fitna* éclatera peu après. Doit-on supposer que de nombreuses copies ont rapidement été réalisées sur place, dans les villes où les codex ont été envoyés ? Rien ne permet de l'affirmer.

De plus, au vu de la situation politique à Kūfa, quelles étaient les chances pour que la réforme de 'Uṭmān y soit acceptée ? Le calife aurait-il eu suffisamment d'autorité sur les kūfiens pour leur imposer son *muṣḥaf*, et faire en sorte qu'ils acceptent de détruire le leur (qu'al-Ḥaġġāġ devra pourtant faire détruire à nouveau, un demi-

une vision claire et convaincante de l'histoire réelle du corpus coranique (et ce n'est pas en les combinant que l'on avancera beaucoup). Mais on pourrait au moins cesser de privilégier la version Zuhri/Buḥārī qui, quelles que soient sa diffusion et son ancienneté supposée, pose bien plus de problèmes qu'elle n'en résout.

⁸³ Je laisse de côté la destruction des codex concurrents – un des *topoi* les plus répandus. Qu'est-ce qui, précisément, aurait été détruit ? La même politique (envoi d'un codex officiel et destruction des codex concurrents) est attribuée à 'Abd al-Malik et al-Ḥaġġāġ. Y a-t-il eu deux destructions, ou n'a-t-on pas plutôt projeté sous 'Uṭmān ce qui a eu lieu sous 'Abd al-Malik ?

⁸⁴ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 19-25.

⁸⁵ Abū 'Amr al-Dānī, *Al-muqni' fī rasm maṣāḥif al-amṣār*, éd. O. PRETZL, *Orthographie und Punktierung des Koran : zwei Schriften*, Istanbul, Devlet Matbaası, 1932, p. 10 ; Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 34.

⁸⁶ M. COOK, « The Stemma of the Regional Codices of the Koran », *Graeco-Arabica*, 9-10, 2004, p. 89-90.

⁸⁷ Al-Samhūdī, *op. cit.*, II, p. 457.

siècle plus tard), mais pas assez pour empêcher certains d'entre eux de se joindre à la rébellion et de participer à son assassinat ?

Le *ḥabar 2* a ainsi une valeur historique très faible. La situation initiale n'est pas plausible et ne peut expliquer la décision de 'Uṭmān ; la manière dont procède le comité des scribes n'est pas crédible ; un grand flou plane sur l'épisode de l'envoi des codex : la tradition musulmane est vague (les codex sont envoyés « dans toutes les directions », « dans les garnisons ») ou en partie contradictoire lorsqu'elle mentionne les villes qui les ont reçus⁸⁸. Enfin, la solution proposée (qu'elle ait été réellement adoptée ou non) n'a aucune chance de fonctionner.

Les traditions sur le *muṣḥaf* de 'Uṭmān ont donc beau être répandues, elles n'en sont pas pour autant crédibles. En fait, elles ne peuvent acquérir un semblant de plausibilité qu'à condition d'imaginer un Coran omniprésent dans la vie des musulmans, et virtuellement prêt dès la mort du Prophète. Or c'est là que se situe le nœud du problème : rien ne confirme que le Coran était très connu dans la communauté musulmane avant l'époque marwanide – hormis les récits de la tradition musulmane, qui révèlent moins le passé que la manière dont la communauté musulmane l'imaginait (et elle était très créative dans ce domaine). Les nombreuses traditions sur l'histoire du Coran apparaissent plutôt comme une rétroprojection, sur le milieu du VII^e siècle, de la vision du Coran que l'on se faisait, ou voulait se faire, à une période plus tardive. Cela ne veut pas dire que ces traditions ne conservent pas une *mémoire oblique* de certains événements, mais pour avoir une image plausible de ce que peut transmettre cette mémoire, il faut certes rejeter les traditions les plus invraisemblables, mais il faut aussi abandonner le « grand récit » qui commande la mémoire musulmane⁸⁹.

Esquisse d'une autre histoire du Coran

Rejeter l'histoire traditionnelle des origines du Coran n'est cependant pas suffisant. Il faut proposer un autre modèle, plus réaliste. Par manque de place, je dois me limiter ici à une esquisse, réservant les arguments plus détaillés à des études ultérieures.

Revenons tout d'abord à l'idée selon laquelle le Coran n'était pas omniprésent dans la vie des *mu'minūn*⁹⁰, des « croyants », du premier siècle de l'hégire. Cela

⁸⁸ Même la liste des quatre villes ayant reçu le codex varie partiellement, La Mecque remplaçant parfois Baṣra. Cf. par exemple la *Risāla* de 'Abd al-Masīh b. Ishāq al-Kindī, un texte chrétien, qui se fonde toutefois sur des sources musulmanes (trad. in G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūn. Les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985, p. 187-188).

⁸⁹ Je suis donc en désaccord à peu près total avec Gregor Schoeler quand il affirme, après avoir pourtant reconnu que de nombreuses traditions sur l'histoire du Coran étaient peu plausibles, voire fausses ou inventées : « Nevertheless, I do believe that these traditions have a genuine core and that they provide a consistent general picture of the history of the Qur'an's compilation » (*loc. cit.*, p. 780, i. n.).

⁹⁰ Terme popularisé par Fred Donner (cf. *Muhammad and the Believers : at the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), mais qui a son origine chez M. Sharon (« The Birth of Islam in the Holy Land », in *IBID.* (éd.), *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, Johannesburg, Southern Book Publishers, 1988, p. 225-236), pour désigner les communautés arabophones, peu ou prou liées

choquera sans doute le lecteur qui serait habitué à prendre les sources islamiques pour argent comptant. Divers éléments étayent pourtant cette thèse⁹¹. Ils sont de deux ordres : ceux qui ont trait à l'état du texte coranique (des passages non encore composés pouvant difficilement avoir une influence sur qui que ce soit), et ceux qui ont trait à sa connaissance et à son usage. Je laisse de côté les premiers, préférant discuter quelques aspects remarquables des seconds.

On peut d'abord s'intéresser à la nature des documents officiels (pactes, traités, inscriptions, etc.). Ceux du VII^e siècle sont brefs et ne contiennent pas de citations coraniques. Les traités de capitulation ou de vassalité avec les villes conquises suivent ainsi une structure claire et uniforme, incluant la *basmala*, les noms de ceux qui donnent et reçoivent l'*amān* (« le sauf-conduit, la protection »), les stipulations, les témoins, le scribe, la date, les signatures et parfois le sceau. Il s'agit de l'adaptation d'une tradition ancienne au Proche-Orient⁹² – sans rien de coranique. Cela vaut aussi pour des pactes entre *mu'minūn*, comme celui entre Mu'āwīya et 'Amr b. al-'Āṣ, en tout cas si le texte qui nous est parvenu est authentique⁹³. En revanche, « documents » produced by the ruling elite for similar purposes from the mid-eighth century and later tend to be much longer and more verbose, with more elaborate and extended Quranic allusion and even quotation »⁹⁴.

Les traités du VII^e siècle peuvent à l'occasion employer un vocabulaire que l'on retrouve dans le Coran (ainsi, l'expression '*ahd Allāh*'). On rencontre une situation comparable avec les inscriptions des premières décennies de l'hégire. Doit-on dire pour autant que le Coran « permeates early Islamic epigraphy », et que le vocabulaire de ces inscriptions « is inspired by and suffused with the lexicon of the Quran »⁹⁵ ? Cela suggère que l'on a affaire à des citations ou des paraphrases coraniques, supposant un texte déjà constitué, ou presque. Or on peut voir les choses de manière inverse : ces inscriptions relèvent plutôt d'une forme de piété (souvent marquée par

à la prédication de Muḥammad, jusqu'à l'époque marwanide. Je l'utilise en lieu et place de *musulman*, anachronique dans ce contexte. Je ne partage pas la vision que Donner se fait des *mu'minūn*, qu'il voit comme un mouvement œcuménique.

⁹¹ Thèse qui ne signifie pas que rien du Coran n'était connu des premières communautés de *mu'minūn*, mais que les textes (sans doute brefs, et pas forcément très nombreux, en tout cas au début) qui étaient connus ou importants pour elles, et que l'on trouve aujourd'hui dans le Coran, n'étaient pas appréhendés comme les parties d'un *muṣḥaf* ou d'un livre susceptible de se substituer aux révélations antérieures.

⁹² M. LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the early Islamic Empire : from surrender to coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 32-56.

⁹³ A. MARSHAM, « The Pact (*amāna*) between Mu'āwīya ibn Abī Sufyān and 'Amr ibn al-'Āṣ (656 or 658 CE) : « Documents » and the Islamic Historical Tradition », *Journal of Semitic Studies*, 57/1, 2012, p. 69-96. Les questions autour de la bataille et de l'arbitrage de Ṣiffīn (657) sont trop complexes pour être traitées ici en détail. L'idée selon laquelle les troupes syriennes auraient brandi des *maṣāḥif* coraniques (au bout de leurs lances ? à quoi cela pouvait-il bien ressembler ?) pour stopper l'avancée de celles de 'Alī relève de la plus haute fantaisie.

⁹⁴ A. MARSHAM, *loc. cit.*, p. 75. Quelques exemples dans M. A. AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 73.

⁹⁵ R. HOYLAND, « New documentary texts and the early Islamic state », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69/3, 2006, p. 406.

le christianisme⁹⁶) répandue dans le Proche-Orient de l'époque, constituant le *milieu* dans lequel le Coran émerge (de ce point de vue, il n'y aurait rien de surprenant à rencontrer un jour des versets coraniques dans des inscriptions préislamiques). Le sujet se prêtant toutefois à des interprétations diverses, il est inutile de s'y attarder ici. Ce sur quoi, en revanche, tout le monde peut s'accorder, c'est sur la différence très substantielle entre les (rares) textes du milieu du VII^e siècle et ceux attestés un ou deux siècles plus tard.

Rappelons qu'il s'agit de textes *officiels*. La question ne porte donc pas sur la connaissance du Coran qu'auraient pu avoir des populations nouvellement conquises ou converties, mais bien sur le cœur du pouvoir califal. Autrement dit, les références coraniques, avant l'époque marwanide, sont *absentes* de l'idéologie politique du califat, ce que certains expliqueront peut-être en disant qu'il n'y avait tout simplement pas d'idéologie califale – solution radicale, mais excessive. Si la question de la nature exacte du califat sufyanide reste débattue⁹⁷, et si la continuité entre pratiques byzantines et pratiques omeyyades est frappante (comme le montre l'archéologie)⁹⁸, il n'en reste pas moins que les sufyanides avaient une idéologie politique, peut-être rudimentaire, en tout cas moins clivante que celle des marwanides⁹⁹. L'absence de toute mention du Coran, ainsi que de toute citation ou allusion à des versets coraniques (ainsi qu'à Muḥammad), est donc significative, même si l'interprétation qu'il convient d'en donner reste ouverte.

L'analyse de l'idéologie marwanide devrait débiter par une étude du Dôme du Rocher, mais c'est un sujet qui dépasse largement les limites du présent article¹⁰⁰. Je me limiterai à une remarque : les inscriptions du Dôme du Rocher (le premier témoin

⁹⁶ A. BAUMSTARK, « Jüdische und christlicher Gebetstypus im Koran », *Der Islam*, 16, 1927, p. 229-248 ; *IBID.*, « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran », *Oriens Christianus*, 37, 1953, p. 1-17 ; G. DYE et M. KROPP, « Le nom de Jésus ('Īsā) dans le Coran, et quelques autres noms bibliques : remarques sur l'onomastique coranique », in G. DYE et F. NOBILIO (éd.), *op. cit.*, p. 196-198.

⁹⁷ Selon C. Foss, il y avait un gouvernement hautement centralisé et bureaucratique sous Mu'āwīya (« A Syrian Coinage of Mu'āwīya », *Revue numismatique*, 158 (6^e série), 2002, p. 353-365) ; selon J. Johns, il n'y en avait pas (« Archaeology and the History of Early Islam : The First Seventy Years », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46/4, 2003, p. 411-436).

⁹⁸ A. G. WALMSLEY, *Early Islamic Syria. An Archaeological Assessment*, Londres, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2007 ; G. AVNI, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

⁹⁹ L'idéologie sufyanide officielle consistait pour l'essentiel à se réclamer d'un Dieu unique miséricordieux (et de rien d'autre : il n'est question ni du Christ, ni de Muḥammad, ni du Coran), et à suivre un comput hégirien.

¹⁰⁰ Sur les inscriptions du Dôme du Rocher, dont on connaît le caractère clivant et supersessionniste, cf. F. VAN DER VELDEN, « Die Felsendominschrift als Ende einer christologischen Konvergenztextökumene im Koran », *Oriens Christianus*, 95, 2011, p. 213-246. J'espère revenir sur ces questions dans le cadre d'une monographie rédigée en collaboration avec Carlos A. Segovia et provisoirement intitulée *Re-Imagining Islam in the Late 7th Century*.

matériel *daté* (691-692) d'un texte coranique continu) parlent de Muḥammad¹⁰¹ et contiennent des versets coraniques qui diffèrent légèrement de la Vulgate. Doit-on expliquer ces divergences comme le résultat de l'*adaptation* d'un texte canonique préexistant au contexte précis de ces inscriptions¹⁰², ou comme l'indice d'un état pré-canonique du texte coranique, qui restait alors encore fluide et instable¹⁰³ ? Je pencherais pour la seconde hypothèse, mais si l'on en reste aux considérations strictement épigraphiques, on ne peut écarter totalement la première (même si, en réalité, elle présuppose ce qu'elle veut démontrer).

Plus significatifs, sans doute, sont les textes qui *parlent* du Coran et ne se limitent pas à en « citer » des versets. Les plus anciens témoignages de cet ordre appartiennent à la période marwanide tardive. On trouve ainsi deux passages remarquables chez 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib (m. 750), secrétaire des califes omeyyades Hišām b. 'Abd al-Malik (r. 724-743) et Marwān II (r. 744-750). Le premier décrit les connaissances que doivent acquérir les secrétaires : d'abord la connaissance du *Livre de Dieu* (*Kitāb Allāh*), puis celles des devoirs légaux (*farā'id*), de la langue arabe, de la calligraphie, de la poésie, de l'histoire des Arabes et des peuples étrangers, et enfin de l'arithmétique (*Lettre aux secrétaires*, p. 238, l. 3-8). Le second, tiré de la *Lettre au prince 'Ubayd Allāh*, recommande au prince de réciter quotidiennement une section (*ḡuz*) du *Livre de Dieu* (p. 219, 4) : il en tirera de nombreux bénéfices – d'ordre esthétique, religieux et moral (p. 219, 5-9)¹⁰⁴.

Le *Livre de Dieu* dont il est question ici est manifestement le Coran. Si ces lettres sont authentiques¹⁰⁵, on a là l'une des premières attestations *explicites* de l'existence du Coran, en tout cas dans la littérature islamique qui nous est parvenue. Cela concorde avec les témoignages des sources chrétiennes. Les textes du VII^e siècle que nous avons conservés (même ceux qui montrent une bonne connaissance de « l'islam », comme chez Jacques d'Édesse (m. 708), ou qui sont tributaires d'informateurs « musulmans »)

¹⁰¹ Quelques années après la première mention officielle du Prophète, en 685-686 (66 AH), sur une monnaie frappée par 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh, le gouverneur zubayride (donc adversaire des marwanides) de Bīšāpūr. Cf. J. JOHNS, *loc. cit.*, p. 426-427.

¹⁰² E. WHELAN, « Forgotten Witness : Evidence for the Early Codification of the Qur'ān », *Journal of the American Oriental Society*, 118/1, 1998, p. 1-14.

¹⁰³ C. ROBINSON, *op. cit.*, p. 103 ; S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 148.

¹⁰⁴ Sur 'Abd al-Ḥamīd, cf. W. AL-QĀDĪ, « Early Islamic State Letters : The Question of Authenticity », in A. CAMERON & L. I. CONRAD (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. Vol. 1 : Problems in the Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press, 1992, p. 215-275. Sur ces deux passages, cf. *IBID.*, « The Impact of the Qur'ān on Early Arabic Literature : The Case of 'Abd al-Ḥamīd's Epistolography », in G. R. HAWTING et A.-K. A. SHAREEF (éd.), *Approaches to the Qur'ān*, Londres, Routledge, 1993, p. 287. Les références sont à l'édition de I. 'Abbās, *'Abd al-Ḥamīd b. Yahyā al-kātib wa-mā tabqā min rasā'ilīhi wa-rasā'il Sālim Abī l-'Alā*, Amman, Dār al-šurūq li-l-našr wa-l-tawzī', 1988.

¹⁰⁵ Comme le pense W. al-Qāḍī (« Early Islamic State Letters », *loc. cit.*). C'est l'hypothèse la plus probable, même s'il est difficile d'être catégorique (R. HOYLAND, « Review of Cameron & Conrad », *Journal of the American Oriental Society*, 114/2, 1994, p. 288). Il est bien connu que les questions d'authenticité et de datation sont particulièrement complexes quand on a affaire à la littérature islamique ancienne. Cf. M. COOK, *op. cit.*, notamment p. 153-158.

ne parlent pas du Coran, mais à partir du deuxième quart du VIII^e siècle, autrement dit, après le califat de ‘Abd al-Malik, les choses sont différentes.

Il faut aussi insister sur le *contexte institutionnel et social* que révèlent ces références au Coran. Avant l’époque marwanide, les secrétaires ne sont pas des musulmans. Or on voit qu’à la fin de la dynastie marwanide, le Coran entre ou est entré dans le cursus de formation des secrétaires. C’est un point décisif pour en faire un texte canonique : il y a maintenant un *relais* de l’autorité, politique et religieuse, du calife. Avant les marwanides, et quel que soit l’état du texte coranique à l’époque, ce vecteur de canonisation n’existait pas.

Un autre point remarquable, sur lequel Joseph Schacht a attiré l’attention, concerne le rôle assez mineur du Coran dans les débuts du droit islamique : « apart from the most elementary rules, norms derived from the Koran were introduced into Muhammadan law almost invariably at a secondary stage »¹⁰⁶. Malgré les critiques de Motzki, je ne vois pas de raison d’abandonner cette thèse qui reste, dans ses grandes lignes, pertinente¹⁰⁷. Il arrive même que la pratique juridique contredise le contenu explicite du livre sacré¹⁰⁸.

Or cela pourrait bien avoir une certaine pertinence pour l’histoire du texte coranique, comme l’a bien vu Patricia Crone. En effet, si le Coran avait été un texte central et canonique dès le début, autrement dit, s’il avait acquis l’autorité décisive que lui attribue la tradition, d’abord sous sa forme « éclatée », précédant la collecte, puis sous la forme du codex, comment expliquer que, dans un nombre non négligeable de cas, la loi islamique diffère de ce que le Coran énonce ? De plus, pourquoi les exégètes sont-ils incapables d’expliquer clairement certains termes et passages coraniques, et apparaissent démunis devant les textes, aucun corpus exégétique ne leur ayant été transmis ? Crone suggère que l’explication doit être cherchée dans l’idée d’une codification et d’une canonisation tardives du Coran¹⁰⁹.

Le rôle marginal du Coran dans la pratique des premières générations de *mu’minūn* (et cela ne concerne pas que le fidèle lambda, ou les convertis récents), et l’embarras des

¹⁰⁶ J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1953², p. 224.

¹⁰⁷ H. MOTZKI, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, translated by M. H. Katz, Leyde, Brill, 2002. Motzki discute le rôle du Coran dans le *fiqh* ancien dans deux sections. Dans la première (p. 108-117), il soutient que le savant mecquois ‘Aṭā b. Abī Rabāḥ (m. ca 732) avait fondé certains de ses avis sur des versets coraniques, selon des traditions rapportées par Ibn Ḡurayḡ (m. ca 767) dans le *Muṣannaḡ* de ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī (744-826). L’argument doit sans doute être nuancé, mais il n’est pas incompatible avec le modèle que je proposerai plus loin. Dans l’autre section (p. 152-157), Motzki affirme que les références que fait ‘Aṭā aux opinions d’Ibn ‘Abbās (m. 687) prouvent que le texte coranique était établi au plus tard dès 680. Cette thèse est en revanche beaucoup plus discutable. Cf. G. R. HAWTING, *loc. cit.*, p. 143.

¹⁰⁸ Les exemples sont variés : le refus de reconnaître des documents écrits comme preuve légale (vs *Q* 2:282), la lapidation en cas d’adultère (vs *Q* 24:2), le terme *kitāb* compris comme contrat d’affranchissement et non comme contrat de mariage en *Q* 24:33, etc. Cf. J. SCHACHT, *op. cit.*, p. 224-227 ; P. CRONE, « Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur’ān », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18, 1994, p. 10-12 [1-37].

¹⁰⁹ P. CRONE, *loc. cit.*, p. 10-21.

exégètes qui, en tout cas pour certains passages, s'explique par une discontinuité dans la transmission, montrent que, bien souvent, ce qui, selon la tradition, était censé être connu et même omniprésent, ne l'était pas. Cette discontinuité ne concerne d'ailleurs pas que l'exégèse – elle porte aussi sur la transmission du *texte*. En effet, la nature même de l'immense majorité des variantes de lecture prouve que nous avons affaire, non au produit d'une tradition orale (ininterrompue), mais aux efforts de philologues pour comprendre un *rasm* ambigu, *sans le secours d'une tradition orale*¹¹⁰.

Tout cela va dans le sens d'une canonisation tardive du Coran, par exemple sous le règne de 'Abd al-Malik. Mais cela prouve-t-il la thèse d'une première collecte à cette époque ? Clairement non, car il convient de distinguer *composition* et *canonisation*. C'est une chose de mettre par écrit des textes ou des corpus ; c'en est une autre de les voir acquérir une autorité sociale et religieuse qui permet de les considérer comme canoniques. Il faut même distinguer non pas deux, mais *trois* étapes : le moment où le *muṣḥaf* prend forme (la *constitution du corpus*), le moment où l'autorité politique décide d'imposer ce texte et s'en donne les moyens (la *décision de canonisation*), et le moment où ce texte est véritablement reçu et intégré dans les différentes couches de la communauté islamique (la *canonisation effective*).

La deuxième étape, celle où se décide la canonisation, doit clairement être située à l'époque de 'Abd al-Malik et al-Ḥaǧǧāǧ : c'est sous leur impulsion qu'est faite une (nouvelle) « édition » du Coran, que le codex est plus largement disséminé, qu'il acquiert un rôle central dans le rite et que des portions substantielles du texte coranique se rencontrent dans les textes officiels du califat. Avant les réformes de 'Abd al-Malik et al-Ḥaǧǧāǧ, il est difficile de parler du Coran comme d'un *canon normatif* (ou *canon II*), puisqu'il ne joue qu'un rôle assez marginal dans la pratique juridique, et apparemment aucun dans les textes officiels¹¹¹. On ne peut pas non plus parler d'un *canon formatif*, ni d'un *canon exemplaire*, mais les choses sont en train de changer, on l'a vu, avec les lettres de 'Abd al-Ḥamīd, ce dernier conseiller d'examiner attentivement le texte du Coran pour s'imprégner de la beauté de sa langue (*Lettre au prince 'Ubayd Allāh*, p. 219, 5-6). Même chose avec le *canon I*, dont le vecteur est la pratique rituelle : certains textes qui se retrouvent dans le Coran avaient bien sûr un rôle dans le rite et la piété, mais l'introduction, par al-Ḥaǧǧāǧ, de la récitation du Coran dans les mosquées, *sur la base du codex*, constitue un changement considérable.

La troisième étape, à savoir la *canonisation effective*, est un processus, assez long, dont le terme peut être déterminé de diverses manières, selon le critère utilisé – par exemple après l'abolition de la *miḥna*, en 848, ou dans les années 930, avec Ibn

¹¹⁰ M. KROPP, « Résumé du cours 2007-08 (Chaire européenne) », *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 108^e année, 2008, p. 787 ; K. E. SMALL, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Plymouth, Lexington Books, 2011, p. 145-146. Il convient donc, une nouvelle fois, de ne pas projeter sur le VII^e siècle la situation, bien postérieure, que décrit la littérature des *qirā'āt*.

¹¹¹ Il va de soi que certains textes qui se retrouvent dans le Coran ont une autorité pour les fidèles avant l'époque marwanide, mais cela ne fait pas du Coran un texte canonique. Rappelons que le *Canon II* est aussi « a carrier of ritual iconolatry and/or individualist piety » (K. W. FOLKERT, *loc. cit.*, p. 173) : ce n'est que bien plus tard que le Coran deviendra canonique en ce sens.

Muğāhid et la fixation des (*qirā'āt*) autorisées, ou encore à la fin du X^e siècle, quand les chiïtes commencent à reconnaître l'authenticité de la Vulgate 'uṭmānienne. Reste la première étape, c'est-à-dire la constitution du corpus, ou plutôt ses relations avec la décision de canonisation.

Sur ce point, Sinai propose le modèle d'une « Écriture cachée » :

the Quran may well have reached closure as early as 650, but nevertheless remained absent from Islamic history until c. 700, when it was secondarily co-opted, without much revision, into an existent religious tradition. (...) At least isolated codices must have circulated, both because of Ṣan'ā'1 and because it seems excessive to dismiss the substantial and highly specific body of information found in Islamic sources about non-'Uthmānic recensions, or the reports about al-Ḥajjāj's destruction and burial of scriptural manuscripts¹¹².

Les choses ont pu se passer ainsi pour certaines parties du corpus, avec des textes mis par écrit très tôt, mais restés peu connus de la majorité des fidèles (par exemple parce qu'ils ne se prêtaient pas à un usage liturgique, comme les prophéties oraculaires de la fin du corpus), puis inclus dans la collecte finale¹¹³. En revanche, d'autres textes, comme la sourate 112, dont on connaît des variantes nombreuses, étaient bien connus et faisaient l'objet d'une transmission orale. Mais conclure que le texte coranique n'aurait subi que des révisions mineures entre la collecte 'uṭmānienne et celle d'al-Ḥağğāğ est une *autre* thèse, que Sinai entend étayer par deux arguments, qui sont tout sauf probants. Le premier concerne Ṣan'ā'1, et n'est concluant que si l'on adopte la datation de Sadeghi – on a vu ce qu'il fallait en penser. Le second a trait aux recensions non 'uṭmāniennes. Que des textes aient circulé et aient été détruits par al-Ḥağğāğ ne fait pas de doute. Mais, une fois pris en compte les phénomènes de rétroprojection dont il a déjà été question, il devient difficile de dire à quoi ces codex ressemblaient exactement, et donc quelles étaient les différences entre les codex de 'Uṭmān et d'al-Ḥağğāğ.

Pour beaucoup de chercheurs, le codex d'al-Ḥağğāğ n'est qu'une version améliorée du codex de 'Uṭmān – mais cette thèse ne fait que répéter les récits de la tradition sunnite. Ainsi, Omar Hamdan affirme, dans un bel élan d'anachronisme : « (...) any textual alteration or tampering with the Qur'an from al-Ḥajjāj, or anyone else for that matter, even if minimal (...), cannot have taken place without any reaction from the contemporary 'ulamā' »¹¹⁴. Ce jugement, outre qu'il fait appel à une catégorie sociale (les 'ulamā') dont la pertinence est douteuse dans ce contexte, suppose que le Coran était *déjà* canonisé à l'époque – ce qui n'est justement pas le cas. Certes, divers témoignages décrivent les différences entre le codex de 'Uṭmān et celui d'al-Ḥağğāğ, expliquant que les modifications étaient très limitées : elles auraient porté sur le *rasm*

¹¹² N. SINAI, « Part I », *loc. cit.*, p. 289.

¹¹³ La présence de textes antérieurs à Muḥammad n'est pas exclue. Considérons par exemple la sourate 106, dont le caractère extrêmement archaïque, ainsi que le style, ne dépareilleraient pas un corpus d'inscriptions préislamiques. Mais alors, pour quelle raison ce texte a-t-il été intégré dans le Coran ?

¹¹⁴ O. HAMDAN, « The Second *Maṣāḥif* Project », *loc. cit.*, p. 799-800. Même argument anachronique (sans les 'ulamā', mais à propos de la collecte de 'Uṭmān) dans *GQ*, vol. 2, p. 91.

de onze mots, l'ordre des versets et des sourates, l'orthographe (l'ajout des points diacritiques et des voyelles) et le comptage des lettres, des mots et des versets¹¹⁵. La « collecte » d'al-Ḥağğāğ a *peut-être* introduit certaines de ces réformes, comme l'ordre des sourates et des versets ; en revanche, ce qui est dit sur l'ajout des points diacritiques n'est pas confirmé par la tradition manuscrite¹¹⁶.

Il se dégage en fait une double impression de la lecture des sources sunnites. Premièrement, il semble que les traditionnistes ne savaient pas très bien en quoi avait consisté exactement la réforme d'al-Ḥağğāğ, ce qui n'est pas surprenant si l'on pense à l'absence d'une tradition orale et au fait qu'il ne restait sans doute plus du tout (ou, dans le meilleur des cas, plus beaucoup) de « codex 'uṭmāniens », ceux-ci ayant été saisis et détruits par al-Ḥağğāğ¹¹⁷. Il était donc devenu à peu près impossible de comparer, dans le détail, les codex 'uṭmānien et ḥağğāğien. On peut même souvent suspecter une rétroprojection, sur l'époque d'al-Ḥağğāğ, de pratiques attestées plus tardivement. Deuxièmement, ces traditions opèrent dans un cadre dogmatique bien déterminé : pour tous ces auteurs, il est impensable que le texte coranique ait pu subir des modifications autres que superficielles entre 'Uṭmān et al-Ḥağğāğ.

Certaines sources chrétiennes, comme les épîtres de 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī à 'Abd Allāh b. Ismā'īl al-Hāšimī¹¹⁸ et de (Ps-)Léon III à (Ps-)'Umar II¹¹⁹,

¹¹⁵ Ibn Abī Dāwūd al-Siğistānī, *op. cit.*, p. 49-50, 117-118.

¹¹⁶ K. E. SMALL, *op. cit.*, p. 165.

¹¹⁷ Ibn Abī Dāwūd al-Siğistānī, *op. cit.*, p. 35 : « Ibn Wahb nous a rapporté, il a dit : J'ai interrogé Mālik sur le codex de 'Uṭmān, et il m'a dit : « Il a disparu » ». On peut citer aussi al-Samhūdī (*op. cit.*, II, p. 669) : « [Al-Šāṭibī (m. 1194)] a dit la chose suivante : Mālik dit aussi : « Le codex de 'Uṭmān a disparu », et nous n'avons trouvé aucune information à son propos chez les anciens auteurs faisant autorité (*al-asyāḥ*) ». Voir aussi 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī, dans G. TARTAR, *op. cit.*, p. 187-188, où le renseignement sur le seul exemplaire du codex 'uṭmānien censé être conservé apparaît hautement douteux.

¹¹⁸ G. TROUPEAU, « Al-Kindī, 'Abd al-Masīḥ », *Encyclopaedia of Islam*², Leyde, Brill, 1986, vol. 5, p. 121-122. La datation usuelle dans la première moitié du IX^e siècle ne me semble pas exclue.

¹¹⁹ La correspondance attribuée à l'empereur byzantin Léon III (r. 717-741) et au calife 'Umar II (r. 717-720) est fascinante, tant du point de vue du contenu que de l'histoire du texte. Elle fonctionne selon le même principe que celle entre al-Kindī et al-Hāšimī : brève lettre de l'auteur musulman, suivie d'une longue réfutation côté chrétien. La lettre de Ps-Léon III est connue grâce à une traduction arménienne intégrée dans l'*Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*, de Lewond (m. ca 790). Cf. Z. ARZOUManian, *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, Wynnewood, Pa., St. Sahag and St. Mesrob Armenian Church, 1982, p. 72-105 ; A. JEFFERY, « Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leon III », *The Harvard Theological Review*, 37/4, 1944, p. 269-332. La lettre de 'Umar II est conservée dans deux manuscrits partiels, l'un contenant la seconde partie du texte arabe (D. SOURDEL, « Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbasside contre les chrétiens », *Revue des études islamiques*, 34, 1966, p. 1-34), l'autre la première partie dans une traduction en aljamiado (J.-M. GAUDEUL, « The Correspondence between Leo and 'Umar : 'Umar's Letter Re-discovered ? », *Islamochristiana*, 10, 1984, p. 109-157). Le fait que la lettre de Ps-Léon III soit visiblement interpolée dans l'*Histoire* de Lewond pose la question de la date de sa composition. État de la question dans R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*,

ou le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī¹²⁰, attribuent pourtant à al-Ḥaḡḡāḡ un rôle beaucoup plus substantiel. Ces textes sont polémiques et apologetiques, mais ils font état de traditions qui circulaient au VIII^e siècle, et qui ont été *marginalisées* par la suite¹²¹. Ainsi, selon 'Abd al-Masīḥ al-Kindī :

Puis ce fut l'intervention d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf qui ne laissa aucun recueil sans le saisir. Il en fit tomber bien des versets et il en ajouta d'autres qui, selon certains, étaient relatifs aux hommes des Banū 'Umayya et des Banū al-'Abbās, désignés par leurs propres noms¹²².

Ps-Léon III va dans le même sens :

As for your (book), you have already given us examples of such falsifications, and one knows, among others, of a certain Ḥaḡḡāḡ, named by you as governor of Persia,

Princeton, The Darwin Press, 1997, p. 490-501, qui situe le texte à la fin du VIII^e siècle (les traditions sur lesquelles se fonde Ps-Léon III peuvent bien sûr être sensiblement antérieures). Il en va de même du texte de Ps-'Umar II, qui date aussi de la fin du VIII^e siècle, et qui est remarquable pour une autre raison. Il s'agit en effet du seul texte islamique conservé qui indique que Muḥammad était encore en vie au moment des conquêtes en Palestine (cf. S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 59-64). Il préserve ainsi une mémoire présente dans les sources chrétiennes, juives et samaritaines les plus anciennes.

¹²⁰ G. B. MARCUZZO, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1986.

¹²¹ Le témoignage de Ps-'Umar II sur Muḥammad est, de ce point de vue, spectaculaire. P. Casanova (*op. cit.*, vol. 2, p. 110-122, notamment p. 119) et A. Mingana (*loc. cit.*, p. 402-414), accordent une grande importance au témoignage d'al-Kindī. H. Motzki (« The Collection of the Qur'ān », *loc. cit.*) n'est pas de cet avis : selon lui, le récit d'al-Kindī « is a distorted summary of several Muslim traditions » (p. 14) ; de plus, même si al-Kindī compose son texte quelques décennies avant qu'al-Buḥārī ne collecte son *Ṣaḥīḥ*, cela ne rend pas les traditions « kindiennes » plus anciennes, puisque les traditions que rapporte Buḥārī sont censées remonter à al-Zuhrī, voire plus haut. J'avoue trouver la critique de Motzki inéquitable. Il faut en effet comparer ce qui est comparable : soit la datation de la composition des œuvres, soit la datation des traditions qui y sont reprises – mais on ne peut pas comparer la datation de l'*épître* d'al-Kindī et celle des *traditions* compilées par Buḥārī. Certes, al-Kindī n'est pas un adepte de l'*isnād*, mais il utilise diverses traditions (musulmanes) bien connues par ailleurs, ce qui place nombre de ses sources *datables* au VIII^e siècle. Il fait bien sûr flèche de tout bois (il entend montrer à quel point le Coran a été falsifié), mais ses flèches, si je puis dire, sont toutes faites du bois de la tradition musulmane : « Tu sais, en effet, et quiconque lira notre épître saura que nous n'avons rien écrit venant de nous-mêmes contre ton livre. Nous nous sommes référés uniquement aux textes authentiques rapportés par vos narrateurs, justes et dignes de confiance selon vous » (*ibid.*, p. 192). Il y a peut-être là, en partie, un artifice rhétorique : ainsi, ce qui a trait au moine Sergius (*ibid.*, p. 180-182) relève du regard hérésiographique chrétien. Le plus souvent, cependant, on trouve des versions parallèles dans les sources musulmanes (notamment chiites, mais pas seulement). Enfin, une source ancienne n'est pas *forcément* fiable. J'espère avoir montré à quel point les récits attribués à al-Zuhrī devaient être pris avec précaution. Il n'y a donc aucune raison de juger les traditions rapportées par al-Kindī à l'aune de celles rapportées par al-Buḥārī.

¹²² G. TARTAR, *op. cit.*, p. 190.

who had men gather up your ancient books, which he replaces by others composed by himself, according to his taste, and which he propagated everywhere in your nation¹²³.

Enfin, selon Abraham de Tibériade :

Al-Ḥağğāğ a composé (*allafa*) et agencé (*rattaba*) [le Coran]¹²⁴.

De nombreux historiens ont tendance à sous-estimer ces témoignages. Ainsi, selon Jeffery, les chrétiens avaient entendu parler de modifications mineures faites par al-Ḥağğāğ, qu'ils ont exagérées pour des raisons polémiques¹²⁵ : en réalité, al-Ḥağğāğ n'aurait fait que parrainer une édition améliorée du codex de 'Uṭmān¹²⁶.

Ces jugements me paraissent très révélateurs. Pourquoi considérer comme allant de soi que ce sont les sources chrétiennes ou chiites qui, pour des motifs polémiques, exagèrent les interventions faites par al-Ḥağğāğ, alors que l'on pourrait aussi bien dire que ce sont les sources sunnites qui, pour des motifs tout autant idéologiques, minimisent les modifications ? Ce n'est pas parce que le sunnisme est devenu le courant majoritaire de l'islam que l'historien doit penser que les traditions qu'il transmet, parce qu'elles sont les plus répandues, sont les plus crédibles. Elles ne sont pas nécessairement plus anciennes, et elles sont autant biaisées idéologiquement, que les traditions chiites. Pour savoir où se situe l'hypothèse la plus plausible, il faut donc partir à la recherche d'autres indices.

Quelques témoignages

Ces indices ne sont pas très nombreux – mais ils existent. Ils ont été savamment discutés par Alfred-Louis de Prémare¹²⁷, dont je reprends ici la discussion, en ajoutant quelques arguments supplémentaires, ses conclusions ayant récemment été mises en doute¹²⁸.

Une déclaration d'al-Ḥağğāğ

On trouve chez Muslim le hadith suivant, rapportant un propos d'al-A'maš (m. 765) :

J'ai entendu al-Ḥağğāğ b. Yūsuf dire dans un prône qu'il prononçait en chaire (*yaḥṭubu 'alā l-minbar*) : « Composez le Coran comme Gabriel l'a composé (*allifū l-Qur'āna ka-mā allafahu Ġibrīl*) : l'écrit dans lequel il est fait mention de la vache (*al-sūra llatī yuḍkaru fihā l-baqara*), l'écrit dans lequel il est fait mention des

¹²³ A. JEFFERY, *loc. cit.*, p. 297-298.

¹²⁴ G. B. MARCUZZO, *op. cit.*, CXXVI, p. 331.

¹²⁵ A. JEFFERY, *loc. cit.*, p. 298, n. 48.

¹²⁶ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It, op. cit.*, p. 501.

¹²⁷ « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 200-202 sur al-Ḥağğāğ, p. 185-189 sur Jean de Damas, *IBID.*, *Aux origines du Coran, op. cit.*, p. 95-97 sur Jean de Damas. Je laisse de côté les éléments qui me paraissent moins probants, comme la « controverse du moine de Beth Ḥalé » (*loc. cit.*, p. 184-185, *op. cit.*, p. 94).

¹²⁸ Par N. SINAI, « Part I », *loc. cit.*, p. 282-284 sur al-Ḥağğāğ, p. 286-287 sur Jean de Damas.

femmes (*al-nisā'*), l'écrit dans lequel il est fait mention de la famille de 'Imrān ('Āl 'Imrān) »¹²⁹.

On notera que le mot *sūra* (notamment dans le Coran) ne veut pas nécessairement dire « sourate » – il fait simplement référence à un écrit, même bref. S'agit-il, dans ce contexte, sinon exactement des sourates 2, 4 et 3, au moins de textes approchants, ou est-il simplement question de *sections* de ces sourates (par exemple un texte centré autour de *Q* 2:63-74 pour l'écrit de *La vache*) ? On évitera de se prononcer. Le verbe *allaḥa* est quant à lui ambigu. Il signifie « joindre, réunir, rassembler, collecter les parties d'une chose » ; dans le cas d'un livre, il signifie l'assembler, en réunir les parties, mais également l'organiser, l'agencer, le composer¹³⁰, c'est-à-dire *former un tout ordonné de différentes parties*.

De Prémare voit dans cette déclaration, adressée selon lui aux scribes chargés du *ta'liḥ al-Qur'ān* (la composition du Coran), « l'indication qu'en ce temps, le *ta'liḥ* était encore en cours d'élaboration, ou, au moins, que certaines parties du corpus posaient encore des problèmes de « composition » »¹³¹. L'ordre dans lequel sont mentionnés les trois « écrits », qui correspond à celui des codex d'Ibn Mas'ūd et Ubayy, et non à celui de la Vulgate 'uṯmānienne, pourrait en être l'indice (mais, comme on le verra, il est peut-être question d'autre chose).

Cet argument a été contesté par Sinai¹³², qui estime qu'il s'agit seulement d'une déclaration, adressée en chaire, sur la manière de réciter l'Écriture. « Ordonnez le Coran comme Gabriel l'a ordonné » signifierait simplement : « Récitez le Coran comme Gabriel l'a récité ». Sinai note que c'est ainsi qu'al-Nawawī comprend la phrase. Soit – mais la lecture d'al-Nawawī est manifestement contrainte par des considérations dogmatiques, et elle suppose une bonne dose d'imagination.

L'idée sous-jacente, je suppose, est que *allifū l-Qur'āna ka-mā allaḥahu Ġibrīl* signifie « récitez le Coran *dans l'ordre* où Gabriel l'a récité ». Mais « l'ordre dans lequel Gabriel a récité le Coran », c'est, logiquement, l'ordre *chronologique* dans lequel il a enseigné le Coran au Prophète, non l'ordre du codex. De plus, *allaḥa* ne signifie jamais *réciter* : al-Ḥaḡḡāḡ aurait alors dû employer *qara'a*, *rattala*, *talā*, ou *ḍakara*.

Examinons quelques traditions où il est question du *ta'liḥ al-Qur'ān*¹³³. Il est toujours question de l'*acte* de composer et agencer le Coran – ou de son résultat. Ainsi, dans l'un des hadiths racontant la conversion de 'Umar : « [Muḥammad] commença [à réciter] la sourate *al-Hāqqa* : je ['Umar] commençai à m'émerveiller de la composition du Coran (*ta'liḥ al-Qur'ān*) »¹³⁴. Si 'Umar est émerveillé, c'est

¹²⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ. Kitāb al-ḥaḡḡ, bāb 50 (1296b=7.2971)*.

¹³⁰ C. GILLIOT, « Les traditions sur la composition/coordination du Coran (*ta'liḥ al-Qur'ān*) », in C. GILLIOT et T. NAGEL (éd.), *Das Prophetenḥadīṯ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 15.

¹³¹ « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 201.

¹³² « Part I », p. 283.

¹³³ Les paragraphes qui suivent sont très redevables à C. GILLIOT, *loc. cit.* Ce n'est évidemment pas la véracité de ces récits qui m'intéresse ici, mais le sens de *allaḥa/ta'liḥ*.

¹³⁴ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I. 17.8, éd. M. AL-ZUHRI AL-ĠAMRĀWĪ, Le Caire, Al-Maymaniyya, 1895.

parce que seul Dieu (et non un poète ou un devin) peut être à l'origine d'une telle *composition*.

Une tradition très répandue fait dire à Zayd b. Tābit : « Nous étions chez l'Envoyé de Dieu, organisant le Coran d'après les feuillets (*nu'allifu l-Qur'āna min al-riqā'*) »¹³⁵. Il ne s'agit pas de réciter, mais de composer, de mettre en ordre, le Coran.

Dans un hadith rapporté par al-Buḥārī, Yūsuf b. Mahāk raconte qu'alors qu'il était chez 'Ā'iṣa, un homme venant de l'Irak entra et demanda à 'Ā'iṣa de lui montrer son *muṣḥaf* : « Pourquoi ? demanda-t-elle. – Je souhaiterais ordonner le Coran sur lui, car on le récite sans ordre (*la'allī u'allifu l-Qur'āna 'alayhi fa-innahu yuqra'u gayra mu'allāfin*) ». 'Ā'iṣa lui expliqua alors l'ordre (chronologique) du Coran, précisant implicitement que l'ordre dans lequel les sourates étaient récitées importait peu. On sortit finalement le *muṣḥaf*, et 'Ā'iṣa lui dicta les sourates selon l'ordre de son codex¹³⁶.

On voit que *mettre en ordre, agencer (allafa)* est une chose, *réciter* en est une autre. Le *ta'līf al-Qur'ān* est en fait l'étape qui suit la collecte (*ġam'*) : une fois les différents textes épars réunis, il convient de les agencer/ordonner, pour procéder à la composition du corpus. Comme l'écrit al-Ya'qūbī (m. ca 898) :

'Uṭmān a collecté le Coran et l'a ordonné (*wa-ġama'a 'Uṭmānu l-Qur'āna wa allafahu*), plaçant les sourates longues ensemble, les sourates courtes ensemble¹³⁷.

La question de l'*organisation du corpus* revient de manière récurrente : est-elle d'institution humaine, prophétique, divine ? Selon deux traditions rapportées par Ibn Wahb (m. ca 813 ?) :

J'ai entendu Sulaymān b. Bilāl dire : On demanda à Rabī'a [b. abī 'Abd al-Raḥmān (m. 753)] : pourquoi places-tu *La Vache* et *La famille de 'Imrān* en premier, alors que quelque quatre-vingts sourates ont été révélées en premier ? Il répondit : elles ont été placées en premier, et le Coran a été agencé suivant la science de celui qui l'a agencé (*wa-ullīfa 'alā 'ilmin mimman allafahu*), et il y a un consensus sur cette science-là. C'est ce à quoi l'on aboutit et on ne pose pas de question à son sujet¹³⁸.

J'ai entendu Mālik [b. Anas] dire : le Coran a été agencé suivant la récitation qu'ils ont entendue de l'Envoyé de Dieu (*innamā ullīfa l-Qur'ānu 'alā mā kānū yasma'ūna min qirā'ati rasūli Llāhi*)¹³⁹.

¹³⁵ Voir par exemple Ibn Ḥibbān (m. 965), *Al-iḥsān bi-tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, éd. K. Y. AL-ḤŪT, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987, I, p. 163, n° 114.

¹³⁶ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb faḍā'il al-Qur'ān, bāb 6 (4993 = 6515)*. Tradition parallèle chez Abū 'Ubayd (m. 838), *Faḍā'il al-Qur'ān wa ma'ālimuhu wa ādābuhu*, éd. AL-ḤAYYĀTĪ, 1995, n°56/8.

¹³⁷ *Ibn Wādhīh qui dicitur al-Ja'qūbī historiae*, éd. M. T. HOUTSMA, Leyde, Brill, 1883, I, p. 196.

¹³⁸ Ibn Kaṭīr (m. 1373), *Faḍā'il al-Qur'ān*, éd. A. I. AL-ḤUWAYNĪ AL-AṬĀRĪ, Le Caire, Djeddah, Maktabat Ibn Taymiyya, Maktabat al-'ilm, 1996, p. 144.

¹³⁹ Al-Dānī, *Muqni'*, *op. cit.*, p. 9.

Pour Ibn Fāris (m. 1004), l'agencement des sourates est l'œuvre des compagnons, mais l'agencement des versets à l'intérieur des sourates est d'origine divine :

Ce fut le fait du Prophète, informé par Gabriel sur ordre de son Seigneur¹⁴⁰.

Il y a encore une autre raison de douter de l'interprétation de Sinai : l'ordre dans lequel on récite le Coran est libre. L'avis d'Ibn Baṭṭāl (m. 1057), certes tardif, est parfaitement représentatif de l'*opinio communis* :

On ne sache pas que quelqu'un ait jamais considéré obligatoire que les sourates fussent récitées dans l'ordre, que ce soit lors de la prière ou en dehors de celle-ci. Il est permis, par exemple, de réciter la sourate de *La caverne* (18) avant la sourate de *La vache* (2), ou la sourate du *Pèlerinage* (22) avant la sourate de *La caverne*. Les Anciens ont bien interdit la récitation du Coran à l'envers, mais on veut dire par là réciter une sourate de la fin au début, à l'instar de ce que certains faisaient avec un morceau de poésie afin de le savoir à fond et de pouvoir le réciter plus clairement¹⁴¹.

Pourquoi diable al-Ḥaḡḡāḡ aurait-il voulu imposer la récitation de certaines sourates selon un ordre précis (qui n'est pas, qui plus est, celui de la Vulgate) ? Sa déclaration se comprend beaucoup mieux si elle consiste à justifier une certaine organisation, ou *réorganisation*, du codex. Il convient de la rapprocher de deux phrases citées plus haut, celle d'al-Ya'qūbī (« 'Uṭmān a collecté (*ḡama'a*) le Coran et l'a ordonné (*allafahu*) »), et celle d'Abraham de Tibériade (« al-Ḥaḡḡāḡ a composé (*allafa*) et agencé (*rattaba*) [le Coran] »).

La référence à Gabriel évoque les récits selon lesquels le Prophète recevait chaque année (deux fois l'année de sa mort) la visite de l'ange, pour vérifier l'avancée de son travail rédactionnel – s'il avait correctement retenu les révélations déjà reçues, et s'il les plaçait à la bonne place dans le Coran (il pouvait donc, ensuite, enseigner le Coran à ses compagnons selon l'ordre de la « Mère du Livre »). Il s'agit d'une légende pieuse, destinée à légitimer le travail des (générations de) scribes qui ont œuvré à la composition du Coran, et elle me semble à l'arrière-plan des paroles attribuées à al-Ḥaḡḡāḡ¹⁴². On peut alors se demander si ce qui est en jeu est seulement l'ordre

¹⁴⁰ Badr al-Dīn Zarkašī (m. 1392), *Kitāb al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. M. ABŪ L-FADL IBRĀHĪM, Le Caire, 1957, I. p. 237.

¹⁴¹ *Fath al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, éd. 'A. AL-'A. B. BĀZ, Beyrouth, Dār al-fikr, IX, ad Buḥārī 66, bāb 6 (4993-4996 = 6515-6518).

¹⁴² On ne peut pas affirmer avec certitude que cette déclaration est authentique, mais il est peu probable qu'elle ait été forgée, car elle est plutôt embarrassante. Le même hadith se trouve chez Buḥārī (*Kitāb al-ḥaḡḡ*, bāb 138 (1750=2806)), mais sans la première phrase (*allifū... Ġibrīl*), ce qui rend le texte incompréhensible. La suite du hadith est quasiment identique chez Buḥārī et Muslim. Selon Muslim : « Al-A'maš dit : « Je rencontrai Ibrāhīm et l'informai de ce qu'avait dit [al-Ḥaḡḡāḡ]. Il l'insulta et dit : 'Abd al-Raḥmān b. Yazīd m'a raconté qu'alors qu'il était en compagnie de 'Abdallāh b. Mas'ūd, il arriva à Ġamrat al-'Aqaba ; il pénétra au cœur du *wādī*, faisant face à Ġamrat al-'Aqaba, d'où il lui lança sept cailloux en prononçant le *tabkīr* sur chaque caillou. Je dis : Ô 'Abd al-Raḥmān, c'est d'en haut que les gens lancent des cailloux à [Ġamrat al-'Aqaba]. Il répondit : Par Celui en dehors duquel il n'y a point de dieu, c'est le lieu où était celui sur qui est descendu la sourate *La vache* ». Ce passage n'a rien à voir avec la phrase d'al-Ḥaḡḡāḡ (hormis la référence à la *sūrat al-Baqara*), qui n'a donc été conservée

respectif des écrits *La vache*, *La famille de 'Imrān* et *Les femmes*. En effet, selon certaines traditions, c'est Gabriel qui transmet au Prophète l'ordre de Dieu concernant l'agencement des versets à l'intérieur d'une sourate. Ne serait-ce pas l'indice que la question portait plutôt sur une *recomposition* et une révision des écrits *La vache*, *La famille de 'Imrān* et *Les femmes*, puis sur leur incorporation dans des ensembles plus larges¹⁴³ ? Ce n'est pas impossible, comme on va le voir maintenant.

Jean de Damas

On doit à Jean de Damas (ou Jean Damascène, m. ca 750) la plus ancienne polémique contre l'islam écrite en grec, dans le dernier chapitre (n° 100, « Le culte des Ismaélites ») de son traité sur *Les hérésies*¹⁴⁴. Il semble que le texte ait été composé dans les années 730-740. Jean avait sans doute été fonctionnaire au service des Omeyyades (à la suite de son père, Sarḡūn b. Manṣūr) entre 700 et 705, à la fin du règne de 'Abd al-Malik, avant de se retirer au monastère Saint-Sabas. Il serait donc imprudent de voir dans ce bref chapitre une description de l'islam tel qu'il était pratiqué dans les années 730. Ce texte, qui n'est certes pas exempt de biais et d'intentions polémiques, illustre plutôt sur ce que Jean connaissait et comprenait de l'« islam » et de ses écritures à la fin du règne de 'Abd al-Malik, au début du VIII^e siècle.

Jean de Damas ne parle pas d'un livre intitulé *Coran*, mais il écrit que Muḥammad (Μάμεδ) fait courir le bruit que Dieu lui a révélé un écrit (γραφή) venu du ciel¹⁴⁵. Muḥammad aurait donc rédigé un livre (βιβλος)¹⁴⁶, dont Jean entreprend de critiquer divers aspects, se concentrant, en premier lieu, sur la christologie. Les passages cités ont bien leur parallèle dans le Coran. On peut donc identifier ce βιβλος au Coran ou à une forme de « proto-Coran ».

Jean note par ailleurs : « Ce Muḥammad, comme on l'a dit, a composé de nombreux écrits stupides et a donné un nom à chacun d'eux »¹⁴⁷. On ne sait pas trop si ces écrits font partie du βιβλος évoqué plus haut, ou s'ils constituent des textes indépendants qui, à l'époque, n'ont pas encore été intégrés au βιβλος (la première hypothèse est peut-être un peu plus vraisemblable). Jean mentionne l'écrit de *La femme* (au singulier), l'écrit de *La chamelle de Dieu*, l'écrit de *La table* et l'écrit de

que parce qu'elle a été transmise dans un contexte (des hadiths sur le pèlerinage) sans lien avec l'histoire du Coran. Son potentiel subversif se trouvait ainsi neutralisé.

¹⁴³ A.-L. de PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 202.

¹⁴⁴ Sur Jean et ce fameux chapitre 100, voir l'article de Gilles Courtieu dans ce volume. Étude, texte grec et traduction française : R. LECOZ (éd.), *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, 1992 (p. 210-227 pour le texte grec et la traduction). Je prépare, en collaboration avec Gilles Courtieu, une nouvelle traduction de ce texte, accompagnée d'un commentaire suivi. Je limiterai donc la présente discussion au strict minimum.

¹⁴⁵ R. LECOZ (éd.), *op. cit.*, p. 212, § 1, 16-18. Il est dit que selon les Ismaélites, la révélation a eu lieu durant le sommeil de Muḥammad (p. 214, § 3, 20-21).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 212, § 1, 19. Un peu plus loin, Jean parle de συγγραφή, « composition » (p. 214, § 3, 2).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 220, § 6, 1-2.

La vache, ces deux derniers textes étant présentés fort allusivement (le paragraphe sur *La table* fait simplement référence à Q 5:114-115, et rien n'est dit du contenu de *La vache*¹⁴⁸).

En revanche, pour des raisons liées à sa stratégie polémique, Jean parle davantage de *La femme* et de *La chamelle de Dieu*. Ainsi, dans l'écrit de *La femme*, « il y a la loi de prendre quatre femmes et mille concubines, si c'est possible, autant que sa main en retient soumises en dehors des quatre femmes »¹⁴⁹. Hormis le chiffre de mille, absent du Coran (clairement une exagération polémique), il s'agit d'une référence à un verset de la sourate *Les femmes* (Q 4:3 ; l'expression arabe pour « esclave/concubine » étant *mā malakat aymanukum*, « ce que vos mains droites possèdent »). La phrase suivante parle de la répudiation, dont il n'est pourtant pas question dans la sourate 4, telle que nous la connaissons. Suit un excursus dans lequel Jean explique pourquoi Muḥammad a institué la répudiation : c'est à cause de l'histoire de Zayd (cf. Q 33:37-40), que le texte résume en se fondant, me semble-t-il, sur une tradition orale¹⁵⁰. Jean revient alors au thème de la répudiation : les passages coraniques auxquels il pourrait faire allusion sont Q 2:226-237 ou Q 65:1-6¹⁵¹. Il affirme ensuite que *dans le même écrit* (γραφή) se trouve la phrase suivante : « Laboure la terre que Dieu t'a donnée, et mets-y tout ton soin, fais cela de telle et telle façon » – citation euphémisante, et assumée comme telle, de Q 2:223.

Jean est un auteur précis, et s'il parle du « même écrit », il n'y a aucune raison *a priori* de suspecter qu'il se trompe ou qu'il se fonde sur une tradition orale. Par conséquent, comme le note de Prémare, il est bien possible que nous ayons affaire « à un texte dont l'organisation est sensiblement différente de celle de la sourate actuelle n° 4 intitulée « Les femmes » »¹⁵².

Tout aussi intéressante est la section suivante, où Jean parle de l'écrit *La chamelle de Dieu*. Aucune sourate ne porte ce nom, même si un récit mettant en scène une chamelle se trouve à plusieurs endroits du Coran (Q 7:73 ; 11:61-68 ; 26:141-159 ; 91:11-15). Sinai n'est bien sûr pas enclin à accorder beaucoup d'importance au témoignage de Jean : « It seems preferable, then, to suppose that a reference to a « writing of the camel of God » simply attests an early Islamic sūra name (for either Q 7, Q 11 or Q 91) which subsequently fell out of use »¹⁵³.

Cette analyse me paraît infondée. La section sur l'écrit *La chamelle de Dieu* est divisée en deux parties : une première qui présente le contenu de cet écrit, une seconde, polémique, qui entreprend de ridiculiser le récit ismaélite¹⁵⁴. Voici une traduction de la première partie :

[Au sujet de cet écrit], il dit qu'une chamelle avait été envoyée par Dieu, qu'elle buvait le fleuve entier et ne pouvait plus passer entre deux montagnes, faute d'espace

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 224-226, § 8, respectivement 1-4 et 5-6. La « table incorruptible » dont parle Jean est la table *descendue du ciel* du Coran (Q 5:114).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 220, § 6, 2-6.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 220, § 6, 7-16.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 220-222, § 6, 16-21.

¹⁵² « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 186.

¹⁵³ N. SINAI, « Part I », p. 287.

¹⁵⁴ Respectivement p. 222, § 7, 1-10 et p. 222-224, § 7, 10-43.

suffisant. Il y avait, dit-il, un peuple à cet endroit : un jour c'est lui qui buvait l'eau, et un jour, c'était la chamelle. Quand elle buvait l'eau, elle les nourrissait en leur donnant du lait à la place de l'eau. Mais ces hommes qui, dit-il, étaient méchants, se levèrent et tuèrent la chamelle. Or elle avait eu une petite chamelle qui, selon lui, cria vers Dieu après la mort de sa mère, et Il la prit auprès de Lui.

Les passages en italique sont absents du Coran, même si on en combine les différentes péripécies. Le texte coranique que nous connaissons ne peut donc pas être la *source* de Jean. Par ailleurs, le sens obvie du texte stipule que Jean est bel et bien en train de résumer ce qu'a écrit l'auteur du récit de la chamelle. En revanche, certains aspects des récits coraniques, comme la mention du prophète Ṣāliḥ ou la destruction du peuple meurtrier de la chamelle, ne sont pas repris par Jean.

Que ces différents écrits, mentionnés par Jean de Damas, aient déjà fait partie du βίβλος, ou y aient été ajoutés plus tard, importe finalement assez peu. Quelle que soit l'hypothèse choisie, en effet, on aboutit à la même conclusion (sauf, bien sûr, à supposer que Jean, pourtant bien informé à de nombreux égards, se trompe) : il semble que le corpus « coranique » auquel Jean avait accès au tout début du VIII^e siècle diffère sensiblement du corpus que nous connaissons.

La genèse du Coran : un nouveau modèle

Il importe maintenant, au vu des analyses précédentes, d'esquisser un modèle de la genèse du texte coranique et de sa canonisation qui soit plus crédible, et qui rende justice à la nature des textes étudiés. Je présenterai une série de thèses, qui sont à la fois un bilan des analyses précédentes et l'énoncé de quelques pistes de recherche. De nombreuses études de détail sont nécessaires pour confirmer, développer ou nuancer ces hypothèses.

1) Quels que soient les procédés littéraires et herméneutiques destinés à accréditer l'idée d'un ouvrage doté d'une profonde unité, le Coran est moins un livre qu'un *corpus*, à savoir la réunion de textes en partie hétérogènes (relevant de genres littéraires variés), qui n'étaient pas initialement destinés à être réunis en un *codex*, et dont la signification et la fonction originelles peuvent avoir été modifiées, voire masquées, par la collecte elle-même, qui en a fait des parties d'un corpus clos, bien déterminé, et considéré comme canonique. Ces textes, très divers d'un point de vue littéraire, se trouvent, d'un point de vue formel, présentés de manière identique. Il ne faut donc pas confondre le *Sitz im Buch* (dans le texte canonique) et le *Sitz im Leben* de la (strate la plus ancienne de la) péripécie ou de la sourate.

2) Si certains écrits coraniques datent de l'époque du Prophète, il ne convient pas pour autant de se limiter au Ḥiğāz du premier tiers du VII^e siècle pour comprendre l'histoire du Coran. Il y a eu une activité compositionnelle et rédactionnelle *après* la mort de Muḥammad. Les rédacteurs du Coran sont des auteurs (et non de simples compilateurs) qui ont pu réorganiser, réinterpréter et réécrire des textes préexistants, voire ajouter des nouvelles péripécies, selon leur propre perspective, marquée notamment par des rivalités politiques et religieuses et une préoccupation

d'autodéfinition confessionnelle¹⁵⁵. Autrement dit, une édition critique du *rasm* du Coran refléterait avant tout l'idéologie des éditeurs du *muṣḥaf*. Elle pourrait bien sûr refléter la prédication de Muḥammad, mais seulement de manière *indirecte*, et pas forcément tout le temps. Le Coran est ainsi un texte composite¹⁵⁶ et composé, qu'il faut comprendre selon une diachronie plus large que la chronologie entre sourates mecquoises et médinoises.

3) En tant que texte composite, le Coran est fait de « blocs » au moyen desquels les éditeurs ont constitué le texte final¹⁵⁷. Pour parler de ces blocs, j'utiliserai l'expression « matériau textuel », ou plutôt, « bien textuel », reprenant le terme allemand *Textgut*, judicieusement employé par Karl-Friedrich Pohlmann tout au long de sa monographie¹⁵⁸. En qualifiant un écrit (quelle que soit ses dimensions) de *bien textuel*, on entend insister sur le fait qu'il s'agit d'une possession, d'un bien de valeur, qui mérite d'être préservé, et qui est d'ordre textuel¹⁵⁹.

Le concept de *bien textuel* met l'accent sur le rôle que joue un texte dans une communauté, sur la valeur qu'elle lui accorde, sur la façon dont elle le considère, le comprend et l'utilise. Cela évoque aussi la manière dont un texte – que ce soit au niveau de son contenu, de sa signification pour ses lecteurs/auditeurs, ou de sa fonction –, est susceptible d'évoluer, selon les modalités de la *relecture*, de la *réinterprétation* et de la *réécriture*. Enfin, cela rappelle que les textes, étant des *biens*, circulent, sont acceptés ou rejetés, ont du succès ou non, pour toutes sortes de raisons.

Parler de *bien textuel* permet de ne pas décider d'emblée la question de l'identité confessionnelle : un même *bien textuel* peut être utilisé par des communautés différentes, ou par des communautés qui ne se conçoivent pas comme différentes, mais que des observateurs extérieurs (comme les hérésiographes) voient comme telles. C'est donc un concept particulièrement opératoire dans les contextes de *liminalité* et de *polydoxie*. Par ailleurs, il met la question de l'auteur au second plan, ce qui peut éviter bien des anachronismes. Ainsi, les *biens textuels* des *mu'minūn* qui seront collectés dans le Coran peuvent être des *logia* de Muḥammad, mais également des textes préislamiques, ou des textes postérieurs au Prophète. Tous ces textes seront, à terme, rattachés à la figure de Muḥammad.

¹⁵⁵ Il n'y a donc rien de surprenant à ce que les interventions et révisions les plus manifestes concernent l'eschatologie, l'identité confessionnelle, la nature de la parole prophétique, ainsi que sa mise en scène dans le corpus. À cela s'ajoute un travail de mise en forme du codex, au moyen de divers artifices littéraires et rhétoriques comme des « mots-crochets ». Sur ce dernier point, cf. G. DYE, « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique » », *loc. cit.*, p. 163-167.

¹⁵⁶ Et, élément remarquable, sans cadre narratif.

¹⁵⁷ Ces blocs relèvent de divers niveaux : la péricope, la sourate, mais aussi, très probablement, des niveaux intermédiaires – un groupe de péripopes qui ne constituerait pas encore une sourate, ou des blocs de sourates, intégrés plus ou moins tels quels dans le corpus.

¹⁵⁸ K.-F. POHLMANN, *op. cit.*

¹⁵⁹ Dans un cadre d'oralité, on pourra employer le terme *Spruchgut*. La différence entre écriture et oralité n'étant pas centrale pour la présente discussion, je parlerai, de manière générale, de « bien textuel ».

L'analyse en termes de *biens textuels* évite aussi de projeter sur les textes un regard « postcanonique », qui verrait spontanément les textes concernés comme les parties d'un canon¹⁶⁰ – ce qu'ils ne pouvaient évidemment pas être à l'origine. Les *biens textuels* sont des textes qui *font autorité*, mais ce ne sont pas pour autant des textes *canoniques*. Et dès que l'on parle de textes faisant autorité, de nouvelles questions émergent – par exemple : faisant autorité *pour qui* ? L'autorité de ces textes est-elle homogène à travers l'ensemble des *mu'minūn* ? Ou est-elle en partie liée à certains milieux, par exemple celui des scribes ? Certains *biens textuels* pouvaient ainsi avoir une importance spéciale pour certaines catégories de *mu'minūn*, et pas pour d'autres. Ces questions remettent en cause une vision trop uniforme (socialement, géographiquement) des premières communautés de *mu'minūn*.

4) Les *biens textuels* sont de différents types ; ils sont donc utilisés et transmis selon des modalités diverses. Un texte légal n'est pas employé dans les mêmes contextes, et n'est pas transmis de la même manière, ni selon les mêmes canaux, qu'une homélie, un psaume, une prophétie oraculaire, ou une prière. Par ailleurs, certains textes peuvent être connus de la majorité des *mu'minūn*, alors que d'autres ne sont connus que de quelques personnes.

5) Les *biens textuels* des *mu'minūn* ne sont pas uniquement des textes que l'on retrouvera plus tard dans le Coran. Certains *logia* prophétiques ont été retenus dans le Coran, mais d'autres n'ont été transmis que dans les corpus de hadiths. Des *biens textuels* n'ont pas été intégrés au Coran, et ont été oubliés, alors qu'ils étaient directement liés à des *biens textuels* qui, eux, ont été intégrés au Coran. Considérons les *péricopes bibliques* du Coran, à savoir tous les passages qui mettent en scène des personnages des traditions religieuses juives et chrétiennes. Le Coran est un texte tellement allusif dans ses références bibliques qu'il ne peut être compris que par des gens qui connaissent déjà les histoires auxquelles il fait référence. Il tient ainsi, au moins en partie, du genre littéraire de l'homélie : il est souvent une *glose* d'histoires bibliques, indiquant la signification, la *morale* de ces histoires¹⁶¹. Or il faut ici se souvenir des pratiques religieuses de l'Antiquité tardive, notamment le fait que les Églises chrétiennes avaient adopté la coutume juive d'une lecture publique des Écritures, selon le principe du *lectionnaire*. On ne lisait pas l'ensemble de l'Écriture devant les fidèles. Les lectures étaient fondées sur des lectionnaires (syriaque *qeryānā*, « lecture de l'Écriture lors du service religieux », étymon de l'arabe *qur'ān*), qui contenaient des passages *choisis* de l'Écriture, à lire dans la communauté, pour

¹⁶⁰ Les idées de « canonisation du Coran par lui-même » et d'« autoréférentialité du Coran », qui sont le fruit d'un tel regard, me paraissent donc potentiellement confuses. Pour aller vite : *kitāb* ne fait pas référence au Coran, mais désigne plutôt l'Écriture en général ; *qur'ān*, à l'origine, est un nom commun, et non le titre d'un ouvrage qui n'existe pas encore. Quant aux occurrences de *qur'ān* qui pourraient désigner le codex coranique, l'hypothèse la plus plausible est qu'elles sont contemporaines de l'édition du *muṣḥaf*. L'autoréférentialité relève alors de la *mise en scène* de la parole prophétique par le comité de scribes chargé de la constitution du *muṣḥaf*.

¹⁶¹ L'idée de lire de larges portions du Coran comme un texte homilétique est défendue de façon convaincante par G. S. REYNOLDS, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010, p. 230-258.

telle ou telle occasion. Une situation de diglossie (grec ou araméen/syriaque pour la liturgie, arabe pour la vie quotidienne, même si l'araméen pouvait aussi jouer le rôle de *lingua franca*) était par ailleurs de règle chez les Arabes chrétiens avant l'islam.

À l'origine, certains des *biens textuels* qui deviendront les péripécopes bibliques du Coran étaient donc probablement les commentaires ou les explications de leçons scripturaires qui se trouvaient dans un lectionnaire – ce lectionnaire¹⁶² n'étant pas le Coran, mais ce à quoi le Coran, parfois, fait référence. Cela explique pourquoi le Coran est, si souvent, obscur : nous avons de brefs commentaires, des allusions, à différentes histoires, sans que le texte même de l'histoire soit présenté¹⁶³. C'est un peu comme si le Coran était un recueil de notes de bas de page, de didascalies, d'indications de mise en scène et de direction d'acteurs, qui auraient été réunies et ordonnées, selon divers critères (entre autres des facteurs stylistiques, comme la rime, et des facteurs moins formels comme le propos théologique ou politique des « éditeurs »), mais sans que l'on ait sous les yeux le texte de la « pièce » (ni même qu'on en suive l'ordre) que ces notes et didascalies expliquent.

Ces leçons scripturaires, que le Coran commente implicitement, étaient forcément connues des *mu'minūn*, et faisaient partie de leurs *biens textuels*. Les textes qui deviendront les péripécopes bibliques du Coran n'étaient donc pas, initialement, une révélation destinée à remplacer, et rendre caduques, les révélations antérieures : elles étaient considérées comme une révélation (d'origine prophétique), ou comme une simple exégèse (dans un cadre homilétique) – mais dans tous les cas, les *mu'minūn* étaient conscients que ces textes étaient destinés à commenter, à expliquer, les révélations antérieures.

6) À plusieurs égards, le Coran est un texte répétitif. En ce qui concerne les péripécopes bibliques, par exemple : il n'est pas rare qu'il soit question de la même histoire à plusieurs endroits du corpus¹⁶⁴. Comment expliquer ce phénomène ?

Plusieurs hypothèses ont été proposées¹⁶⁵. La première suggère qu'on a simplement là la trace, la transcription, de différentes récitations orales d'une même histoire,

¹⁶² En syriaque ? Insister autant sur le caractère *arabe* du Coran (Q 12:2 ; 13:37 ; 14:41 ; 16:103 ; 26:195 ; 39:28 ; 41:3, 44 ; 42:7 ; 43:3 ; 46:12) suggère un lien étroit avec des Écritures non arabes.

¹⁶³ J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », *loc. cit.*, p. 71-73.

¹⁶⁴ Quelques exemples : la prosternation des anges devant Adam (Q 2:34 ; 7:11 ; 15:28-35 ; 17:61, 18:50 ; 20:116 ; 38:71-78) ; l'histoire de Noé (Q 7:59-64 ; 10:71-74 ; 11:25-49 ; 23:23-30 ; 26:105-22 ; 54:9-17 ; 71:1-28), curieusement assez négligée dans la recherche (mais voir C. A. SEGOVIA, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*, Berlin, de Gruyter, à paraître) ; Moïse face à Pharaon (Q 2:49-93 ; 7:103-166 ; 10:75-93 ; 11:96-99 ; 20:9-98 ; 23:45-49 ; 25:35-36 ; 26:10-68 ; 28:3-50 ; 40:23-45 ; 43:46-56 ; 44:17-33 ; 51:38-40 ; 54:41-43 ; 69:9-10 ; 73:15-16 ; 79:15-26).

¹⁶⁵ Ma discussion porte sur la répétition des péripécopes bibliques. Savoir si la répétition de prophéties oraculaires, ou de versets à caractère juridique, s'explique de la même manière, est une question que je laisse ici ouverte. Signalons l'étude récente de J. WITZTUM, « Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels », in B. SADEGHI, A. Q. AHMAD, A. SILVERSTEIN et R. HOYLAND, *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, Leyde, Brill, 2015, p. 1-50.

« made in close succession, something like different recordings of a politician's stump speech delivered numerous times over a few days or weeks »¹⁶⁶. La seconde considère qu'il s'agit de traditions indépendantes, peut-être régionales, incorporées, plus ou moins intactes, dans le codex coranique¹⁶⁷. Or il y a une troisième possibilité : celle de révisions et de reprises successives d'une même histoire. En d'autres termes, une version initiale de l'histoire est un *bien textuel* qui est repris, réutilisé, révisé ou adapté dans un nouveau contexte/cotexte, qui n'est pas celui de récitations orales durant le temps de Muḥammad, mais celui d'un travail *scribal*, qui a pu avoir partiellement lieu à l'époque du Prophète, mais qui s'est aussi déroulé *plus tard*, durant les décennies séparant la mort de Muḥammad de la constitution du codex coranique¹⁶⁸.

Les *biens textuels* sont relus, réinterprétés, partiellement réécrits/révisés, ou intégrés à d'autres contextes ; certains sont abandonnés, alors que de nouveaux textes sont composés. Ces nouveaux *biens textuels* (qu'il s'agisse de pièces révisées ou composées) prétendent à la même autorité que les traditions et les textes dont ils sont issus. Leur autorité découle de la relation qu'ils sont censés entretenir avec la figure et l'expérience exemplaires du fondateur¹⁶⁹. À partir du moment où les anciens *biens textuels* seront liés à la figure prophétique de Muḥammad, les nouveaux le seront aussi¹⁷⁰. À l'époque de Jean Damascène, le lien entre le *Prophète* et le *Livre de Dieu* est ainsi solidement ancré dans l'imaginaire musulman. Le rôle des conteurs dans la construction (voire l'invention) de la mémoire est ici décisif, l'ambiguïté de termes comme *qur'ān*, *sūra* ou *ġama'a* facilitant diverses formes de rétroprojection¹⁷¹.

7) La reconstruction des différentes phases du « Coran » avant le Coran est une entreprise forcément spéculative (surtout pour la période la plus ancienne), et je ne me risquerai pas à entrer dans les détails. Il me semble cependant que l'on peut déjà dire ceci.

Tout d'abord, rien n'indique que Muḥammad ait eu l'intention d'éditer la « révélation » sous la forme d'un livre. Il y a même de solides raisons de penser qu'il se considérait – et/ou que des cercles proches de lui le considéraient – comme le « prophète de la fin du monde », le *nabī l-malḥama*, le prophète annonçant une parousie

¹⁶⁶ F. DONNER, « The Qur'ān in Recent Scholarship », in G. S. REYNOLDS (éd.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, p. 34.

¹⁶⁷ J. WANSBROUGH, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁸ C'est la thèse de Pohlmann, que je partage. Voir aussi F. VAN DER VELDEN, « Kotexte im Konvergenzstrang », *loc. cit.*, p. 161-164.

¹⁶⁹ J'applique librement les remarques suggestives, à propos d'un autre contexte, de H. NAJMAN, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leyde, Brill, 2003, p. 16-17.

¹⁷⁰ Cela explique pourquoi il n'y a pas d'anachronismes obviés dans le Coran. Tout anachronisme de cette sorte disqualifierait *ipso facto* les prétentions implicites du texte à remonter à la période fondatrice. En revanche, des textes allusifs et sans cadre narratif ne risquent pas une telle disqualification.

¹⁷¹ Sur *ġama'a*, cf. C. GILLIOT, « Collecte ou mémorisation du Coran : essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu », in R. LOHLKER (éd.), *Hadīṣstudien. Festschrift für Pr. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, Verlag Dr. Kovac, 2009, p. 77-132.

imminente, qui devait même survenir de son vivant¹⁷². Dans une telle situation, il y a des tâches plus urgentes que l'édition d'un codex, et la situation n'était sans doute pas très différente durant les califats d'Abū Bakr et 'Umar. Les *biens textuels* de cette époque devaient donc consister, pour l'essentiel, en « une collection d'enseignements brefs et parénétiqes, destinée à préparer les fidèles au Jugement dernier »¹⁷³, ainsi qu'en des textes liturgiques, d'origine sans doute préislamique.

On peut penser que les choses changent avec 'Utmān, pour de nombreuses raisons : modification de la structure sociale des communautés de *mu'minūn*, après deux décennies de conquêtes et d'expansion ; luttes et tensions entre les divers groupes de *mu'minūn*, autour de conflits de succession et d'antagonismes régionaux ; une parousie qui ne vient pas et des *biens textuels* qui se développent, fruits notamment des conversions et des interactions avec les populations conquises. On sait par ailleurs que 'Utmān s'est efforcé de mettre en place une plus grande centralisation dans sa gestion de l'empire (avec une certaine maladresse, au vu du résultat final). Il est donc possible qu'il ait été à l'origine d'une collection d'écrits « coraniques », à Médine, et qu'il y en eût d'autres ailleurs, sous la responsabilité (réelle ou supposée) de divers compagnons¹⁷⁴. Il s'agissait d'entreprises *scribales*, menées par ceux qui, parmi les *mu'minūn*, en avaient les compétences. Mais le texte de cette collection ne doit pas être identifié, sans autre forme de procès, au texte coranique tel que nous le connaissons (il devait comprendre certains des textes coraniques actuels, mais pas tous, et probablement selon une organisation en partie différente). De plus, l'intervention de 'Utmān ne relève pas d'une *canonisation*, le texte en question restant beaucoup moins connu et diffusé que ne le sera le « Coran des marwanides ».

Ces facteurs, qui pourraient être à l'origine d'une possible « collecte 'utmānienne », continuent évidemment d'opérer après la première *fitna* (656-661) – ils prennent même de plus en plus d'importance. Il paraît difficile de surestimer les conséquences aussi bien de l'assassinat de Ḥusayn (680), qui marque la disparition d'une figure charismatique, que de la seconde *fitna* (680-692). Du point de vue de l'histoire de la mémoire, on assiste en effet à un basculement de générations – les personnages impliqués sont à peu près tous nés après l'hégire ou la mort de Muḥammad. Le conflit entre Omeyyades et Zubayrides est aussi le moment propice pour renforcer, plus encore que sous les Sufyanides, la centralisation du gouvernement. La première référence, sur une monnaie zubayride, à la figure de Muḥammad, puis les inscriptions du Dôme du Rocher, où le Prophète occupe une place centrale, constituent un événement décisif dans la constitution de l'*islam* comme religion.

¹⁷² C'est l'idée déjà défendue par P. CASANOVA, *op. cit.* Elle a été reprise récemment par divers savants, notamment J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », *loc. cit.* ; *IBID.*, « Muḥammad : le premier qui relèvera la tête », in A. FODOR A. (éd.), *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, The Arabist. Budapest Studies in Arabic*, 26-27, 2003, p. 83-96 ; S. J. SHOEMAKER, *op. cit.* ; *IBID.*, « « The Reign of God has come » : Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica*, 61/5, 2014, p. 514-558.

¹⁷³ J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », *loc. cit.*, p. 71.

¹⁷⁴ A.-L. DE PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 200.

8) Le règne de ‘Abd al-Malik est une période cruciale dans la constitution du Coran : c’est là que se décide la canonisation du texte, qu’un nouveau codex est établi et plus largement disséminé, et que des textes coraniques intègrent l’idéologie officielle du califat. On sait que les canons se forment là où s’entrecroisent des considérations relatives au texte, au pouvoir, et à l’identité confessionnelle et communautaire – or la période marwanide remplit parfaitement ces critères, contrairement à celle de ‘Utmān. Un bref survol des innovations politiques de ‘Abd al-Malik apparaît donc nécessaire¹⁷⁵.

Tout en étant engagé dans une redoutable guerre face au califat zubayride (et face à de multiples rebellions), ‘Abd al-Malik procède, dans un premier temps, à des réformes monétaires. Il reprend le monnayage d’Ibn al-Zubayr (m. 692), fondé sur une volonté d’unification autour de la figure de Muḥammad. On connaît ainsi une monnaie d’argent, frappée à Ḥoms en 691/692, avec au droit un buste sassanide et des légendes en pehlevi, et au revers, l’inscription *bismillāh Muḥammad rasūl Allāh* (« au nom de Dieu, Muḥammad est l’Envoyé de Dieu »). Toutefois, la même année, apparaissent les pièces, d’or et d’argent, dites « au calife debout ». Ces pièces, frappées en Syrie entre 691 et 697, représentent, au droit, en lieu et place du souverain traditionnel (*basileus* byzantin ou roi sassanide) un homme debout, aux cheveux longs, portant une barbe, un voile, une longue robe et un sabre. La figure est parfois entourée d’une inscription : ‘*abd Allāh ‘Abd al-Malik amīr al-mu’minīn* (« le serviteur de Dieu, ‘Abd al-Malik, commandeur des croyants ») ou *Muḥammad rasūl Allāh*. Au revers apparaît la *ṣahāda*, dans la version suivante : *lā ilāha illā Allāh waḥdahu Muḥammad rasūl Allāh* (« pas de divinité sinon Dieu, seul, Muḥammad est l’Envoyé de Dieu »).

L’année 691/692 (72 A.H.) marque aussi la construction du Dôme du Rocher. Les raisons pour lesquelles un tel monument a pu être érigé font débat, mais l’hypothèse la plus plausible est celle de Moshe Sharon, qui voit le Dôme du Rocher comme un monument supersessionniste, destiné à illustrer la supériorité de la nouvelle foi, tout en la reliant à l’histoire sainte et en insistant sur ce qui fait sa spécificité, à savoir le rôle de Muḥammad et le rejet de christologies considérées comme erronées¹⁷⁶. ‘Abd al-Malik entendait unifier autour de lui les *mu’minūn* de Syrie, en *séparant* plus strictement la nouvelle religion et le christianisme – n’oublions que les grandes tribus arabes de Syrie avaient été converties, depuis longtemps, au christianisme, et le risque d’une perte d’identité, à terme, de la communauté des *mu’minūn*, était réel¹⁷⁷.

On assiste à une nouvelle réforme monétaire en 696/697 (77 A.H.), avec un changement du type de monnaie et l’adoption de nouveaux poids. L’élément le plus spectaculaire est peut-être la disparition de toute représentation figurée et du nom même du souverain. Il y a la claire volonté de supprimer toute trace ou évocation de

¹⁷⁵ C. ROBINSON, *op. cit.*, p. 66-80 ; F. MICHEAU, *Les débuts de l’islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, 2012, p. 185-211, qui parle fort justement de ‘Abd al-Malik comme du « premier calife de l’Islam ».

¹⁷⁶ M. SHARON, *loc. cit.*, p. 229.

¹⁷⁷ Normalement, les conquérants, lorsqu’ils sont moins avancés d’un point de vue culturel et scientifique que les populations conquises, ont tendance à s’assimiler aux conquis – culturellement, linguistiquement et religieusement. Le califat marwanide représente une exception partielle à cette « loi » historique.

symboles chrétiens et byzantins (s'ajoutent apparemment à cela diverses mesures, politiques et sociales, anti-chrétiennes). Les inscriptions sont purement religieuses, tournant en général autour de la première partie (parfois la seconde) de la *šahāda*. L'idéologie religieuse que révèlent ces inscriptions (et que l'on trouve également sur les bornes militaires qui jalonnaient la route de Damas à Jérusalem – autre innovation du souverain, l'identité des villes concernées étant tout sauf un hasard) est dans la droite ligne des inscriptions du Dôme du Rocher : affirmation de l'unicité de Dieu et de la prophétie de Muḥammad, dénonciation de la Trinité.

Autre réforme cruciale : l'arabe devient la langue officielle de l'administration du califat. Les registres fiscaux, jusque-là tenus en grec dans les anciennes provinces byzantines (parfois en copte pour l'Égypte) et en pehlevi pour les anciennes provinces sassanides, sont traduits en arabe. C'est la première étape d'une réforme, non seulement du système fiscal (et d'un alourdissement de la fiscalité), mais aussi du personnel de l'administration : dorénavant, les fonctionnaires seront, de plus en plus souvent, des Arabes musulmans.

'Abd al-Malik est également à l'origine d'une profonde réforme de l'armée. Alors que le système militaire sufyanide fonctionnait largement selon les structures tribales, le calife met en place une armée professionnelle, les combattants volontaires étant recrutés parmi les Arabes (musulmans) et les convertis non arabes. Cette professionnalisation de l'armée marque « le passage d'une société dirigée par une élite de chefs tribaux à un État aux mains de cadres militaires et civils »¹⁷⁸.

Toutes ces réformes vont vers plus de centralisation et de pouvoir au souverain, mais aussi vers une démarcation plus nette entre « l'islam » et les autres confessions. Religion et pouvoir vont de pair – nous sommes face à un nouvel avatar d'un phénomène bien connu : entre le II^e et le IX^e siècle (et même ensuite), l'histoire du Proche-Orient et de la Méditerranée orientale apparaît comme une suite de projets impériaux ayant pour objectif d'établir le gouvernement de Dieu sur terre¹⁷⁹. De ce point de vue, il est significatif que 'Abd al-Malik soit le premier à prendre le titre *ḫalīfat Allāh*, « lieutenant de Dieu »¹⁸⁰. La propagande marwanide, al-Ḥaḡḡāḡ en tête, ne se privera d'ailleurs pas d'exalter la personne et le statut de 'Abd al-Malik¹⁸¹.

L'apologie du calife reste pourtant une stratégie insuffisante, qui risque toujours de se heurter au charisme des descendants directs du Prophète. En outre, la maîtrise des croyances – aspect fondamental du pouvoir – ne peut être effective qu'au moyen

¹⁷⁸ F. MICHEAU, *op. cit.*, p. 196.

¹⁷⁹ G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

¹⁸⁰ Pour les attestations, cf. P. CRONE et M. HINDS, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 7-8. Les exemples donnés par Crone et Hinds à propos de souverains antérieurs ('Uṭmān, Mu'āwiya, Yazīd), p. 6-7, proviennent tous de sources narratives tardives et doivent être considérés avec suspicion. Cf. F. MICHEAU, *op. cit.*, p. 206.

¹⁸¹ A.-L. DE PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 191-192.

d'une maîtrise, et donc d'une codification, des Écritures¹⁸². C'est justement ici que la question de la canonisation du Coran prend tout son relief.

9) On voit en effet plusieurs enjeux derrière la canonisation du Coran. Il y a, naturellement, la question du supersessionnisme : l'islam doit apparaître comme la religion *définitive* qui efface et accomplit le judaïsme et le christianisme – autrement dit, qui les rend *caducs*, aussi bien sur le plan de la foi que sur le plan de la loi¹⁸³. Or les juifs et les chrétiens ont un livre : il est impossible que les musulmans n'en aient pas un.

Mais il y a plus. On n'a pas suffisamment noté que, dans tous les récits relatifs à la collecte du Coran, il était, d'une manière ou d'autre, question de l'Irak. Le récit de Ḥuḍayfa b. al-Yamān sur les divergences de récitation met en scène des troupes syriennes et irakiennes ; les traditions sur le codex d'Ibn Mas'ūd concernent l'Irak et surtout Kūfa ; on attribue à 'Ubayd Allāh b. Ziyād (m. 686), gouverneur de l'Irak, l'ajout de deux mille *ḥarf* au codex coranique¹⁸⁴. Ce sont sans doute là moins des renseignements factuels que le fruit d'une « mémoire oblique », qui a cependant bien saisi l'importance particulière de l'Irak, attestée par le rôle décisif d'al-Ḥaḡḡāḡ dans le processus de canonisation du Coran, ainsi que par le fameux discours que le calife 'Abd al-Malik aurait adressé aux gens de Médine lors du pèlerinage, en 695. Le texte nous est rapporté par Ibn Sa'd :

Gens de Médine, ceux qui furent les plus dignes de réaliser la première œuvre [soutenir le Prophète à son arrivée à Médine après l'hégire], c'est bien vous ; alors que se sont déversés sur nous, venant de cet Orient [l'Irak], des propos que nous ne connaissons pas, mais nous n'en connaissons que la lecture du Coran. Attachez-vous donc à ce qui se trouve dans votre *mushaf* autour duquel l'imam injustement traité ['Uṭmān] vous a rassemblés et observez les *farā'id* [obligations légales], autour desquelles votre imam injustement traité vous a rassemblés, Dieu lui fasse miséricorde, car il avait consulté pour cela Zayd b. Tābit, excellent conseiller pour l'islam, que Dieu lui fasse miséricorde. Tous deux ont solidement établi ce qu'ils ont établi et ont aboli ce qui s'en écartait¹⁸⁵.

Il serait imprudent de se fonder sur ce texte pour tirer quelque conclusion que ce soit sur le contenu du *mushaf* de 'Uṭmān : l'authenticité du discours est loin d'être assurée, et même s'il était authentique, il représenterait surtout la manière dont 'Abd al-Malik entend présenter sa politique. Quoi qu'il en soit, cette politique est très claire : il s'agit pour le calife, sorti victorieux de la seconde *fitna* qui a opposé Zubayrides et Omeyyades, d'asseoir son pouvoir, mais aussi de trouver un appui chez les Médinois. Les Zubayrides sont, politiquement et militairement, détruits : au

¹⁸² M. A. AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 22, 83.

¹⁸³ G. DYE, « La théologie de la substitution du point de vue de l'islam », in T. GERGELY et E. BEN-RAFAËL (éd.), *Judaïsme, christianisme, islam. Le judaïsme entre « théologie de la substitution » et « théologie de la falsification »*, Bruxelles, Didier Devillez Éditeur – Institut d'études du judaïsme (collection Mosaïque), 2010, p. 85-103.

¹⁸⁴ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 117.

¹⁸⁵ Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. I. 'ABBĀS, Beyrouth, Dār Šādir, 1985, V, 233. Cf. A.-L. DE PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 195-197.

milieu de la dernière décennie du VII^e siècle, ils ne représentent plus aucun danger. En revanche, ils peuvent apporter au pouvoir omeyyade une légitimité religieuse indispensable : ils sont les dépositaires des traditions médinoises, et ils sont liés à la famille de Muḥammad par ‘Ā’iṣā, la tante de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr. Ils sont donc les seuls à pouvoir rivaliser, dans l’imaginaire musulman, avec les ennemis jurés des Omeyyades, à savoir les Alides – les descendants du Prophète. Marginalisé sur le plan politique, le Ḥiḡāz devient alors central sur un plan religieux.

Les élites médinoises, comme ‘Urwa b. al-Zubayr (m. 713) – le frère de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, tué par l’armée d’al-Ḥaḡḡāḡ lors du siège de La Mecque –, ou plus tard al-Zuhrī, joueront ainsi un rôle décisif dans la constitution de l’idéologie du nouveau pouvoir. Comme le note Amir-Moezzi, l’époque de ‘Abd al-Malik n’est pas seulement celle de la canonisation du Coran : c’est aussi le moment où la seconde source scripturaire de l’islam, à savoir le hadith, commence à prendre un caractère systématique¹⁸⁶. À côté du contrôle du texte sacré, codifié par le pouvoir politique, il y a ainsi l’intention (plus ou moins couronnée de succès) d’exercer un contrôle sur la *mémoire*.

Cette volonté de contrôle se comprend d’autant mieux que les mouvements politico-religieux dissidents, pour ne pas dire rebelles, comme celui d’al-Muḥtār (m. 687), sont nombreux – et ils sont, justement, très actifs en terre chiite. Or, même si le chiïsme, durant son histoire, a souvent été quiétiste, il repose sur un principe – l’existence d’une parole prophétique, toujours vivante¹⁸⁷ – qui, virtuellement, constitue un danger politique redoutable pour la légitimité du pouvoir en place. La canonisation du Coran, c’est-à-dire sa codification, sa diffusion, sous l’autorité du calife (avec des conséquences sur le rituel, qui se fait dorénavant sur la base du codex), la mise en avant d’une figure du passé, celle de Muḥammad, dont on entend, autant que possible, contrôler la mémoire – tout cela participe d’un mouvement que l’on peut définir comme l’*excarnation de la prophétie*. L’*excarnation* est bien sûr le contraire de l’*incarnation* : la parole prophétique n’est plus celle d’un individu, prophète ou iman, mais celle d’un *livre*¹⁸⁸.

Il n’y a donc rien de surprenant à ce que le Coran ne contienne aucune allusion explicite au pouvoir omeyyade. L’objectif de ‘Abd al-Malik n’est pas d’avoir un texte qui légitime les Omeyyades : il est d’avoir un texte par lequel *toute* la communauté islamique, et elle *seule*, puisse se définir – mais un texte qui soit sous le contrôle du pouvoir, qui l’imposera progressivement. Et par de nombreux aspects – absence de cadre narratif, textes décontextualisés, effacement du *Sitz im Leben* liturgique de nombreux *biens textuels* mobilisés, identité ambiguë des voix impliquées dans le discours –, le Coran se prête en effet fort bien à cet usage politique.

¹⁸⁶ M. A. AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 83. C’est sous le règne du calife Ḥiṣām, dit-on, qu’al-Zuhrī reçut l’ordre de systématiquement consigner par écrit les hadiths – mais il était déjà savant à la cour de ‘Abd al-Malik.

¹⁸⁷ Le fait que l’on parle d’*imām* et non de *prophète (nabī)* n’a pas grande importance ici : hormis le nom, l’*imām* a toutes les caractéristiques du prophète.

¹⁸⁸ J’emprunte le concept à Aleida ASSMANN, « Exkarnation : Über die Grenze zwischen Körper und Schrift », in J. HUBER & A. M. MÜLLER (éd.), *Interventionen*, Bâle, Stroemfeld, 1993, p. 159-181. Que le livre soit essentiellement lu ou récité est secondaire.