

## AUTOUR DE L'HISTOIRE DE LA RÉDACTION DU CORAN

**RÉSUMÉ :** Depuis la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, plus d'un siècle et demi d'études savantes a été consacré à l'histoire mouvementée du livre saint des Musulmans. Par ailleurs, au cours des dernières décennies, la découverte de plusieurs sources islamiques anciennes a renouvelé un certain nombre de données liées à la problématique. Nous tenterons une synthèse critique de la question autour de deux axes principaux. D'abord, les interrogations suscitées par les études occidentales ; ensuite, les contradictions et les hésitations des écrits islamiques sur le sujet (*Bradley Conference, PISAI, 21.05.2010*).

Notre exposé sera consacré à quelques problématiques importantes concernant l'histoire mouvementée de la rédaction du Coran ainsi que l'examen de quelques facteurs déterminants de diverses représentations qu'avaient certains lettrés musulmans, appartenant à toutes sortes de tendances politico-religieuses, de l'histoire de la révélation coranique pendant les tout premiers siècles de l'hégire. Nous espérons ainsi pouvoir mettre en perspective ces questions dans un plus large paysage religieux des premiers temps de l'islam qui ont été le théâtre de multiples discussions et polémiques sur le texte coranique, controverses illustrant une pluralité de points de vue que « l'orthodoxie » postérieure, pour des raisons idéologiques évidentes, s'est efforcée d'occulter. Pour cela, nous avons divisé notre exposé en deux grandes parties : d'abord, les interrogations suscitées par la recherche historico-critique concernant l'histoire du Coran, ensuite les hésitations et contradictions de la tradition islamique elle-même et les divergences rapportées par les sources primaires sur le même sujet.

### *I. Interrogations suscitées par les études occidentales*

L'examen de la question de la falsification de la révélation faite au prophète Muḥammad est, bien entendu, inséparable de l'histoire et de la datation de la mise par écrit du Coran. Il est évident que plus l'élaboration définitive est proche du temps de la révélation, plus le risque de l'altération s'amoinde. C'est la raison principale pour laquelle la tradition « orthodoxe » la plus répandue va professer que la décision de collecter le Coran intervint juste après la mort du Prophète en 11/632, au temps d'Abū Bakr et que la version officielle, absolument fidèle aux révélations reçues par Muḥammad, vit le jour sous le califat de 'Uthmān, à peine trente ans après la disparition de l'apôtre d'Allāh. Nous allons y revenir. Il est donc capital de s'interroger quand et dans quelles conditions aurait été rédigé le Coran que l'on connaît et que l'on appelle conventionnellement la Vulgate de 'Uthmān ? Dans quelle mesure, celle-ci serait-elle fidèle aux « messages célestes » censés être reçus par le Prophète ? Comment les premiers musulmans percevaient-ils ces problèmes-là ?

A cet égard, la tradition manuscrite du Coran ne nous est, pour le moment tout au moins, d'aucune aide. Il n'existe aucun manuscrit autographe de Muḥammad (on sait maintenant qu'il n'était pas illettré) et/ou de ses scribes. Les plus anciennes versions complètes du Coran dateraient du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle. Les plus anciens manuscrits, d'époque pré-abbasside, sont extrêmement rares et leur caractère fragmentaire rend leur datation difficile et sujette à controverses entre spécialistes. Les quelques extraits du Coran découverts sur papyrus et parchemins ont été datés par certains de la fin du premier et du début du deuxième siècle de l'hégire, mais ces hypothèses sont rejetées par d'autres. Depuis plus d'un siècle, aucune théorie n'a encore réussi à avoir l'unanimité des savants<sup>1</sup>.

Pour trouver des éléments de réponse, nous sommes donc contraints de nous tourner vers d'autres sources d'information, à commencer par les études de philologie historique du texte coranique. Celles-ci sont à situer, d'une manière plus générale, dans l'étude critique de l'histoire de l'écriture en islam. Dès le 19<sup>e</sup> siècle, Alois Sprenger, dans sa célèbre « Vie de Mahomet », opte pour le caractère tardif de la production du livre proprement dit. Il établit en effet une nette distinction entre les « blocs-notes » ou « aides-mémoire », d'apparition fort ancienne, et les livres qu'il date du 2<sup>e</sup>-3<sup>e</sup>/8<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. La thèse sera reprise et complétée par Ignaz Goldziher dans sa magistrale étude de la formation et du développement du Ḥadīth<sup>3</sup> ; malgré sa critique, souvent pertinente pour certains, cette thèse restera prépondérante parmi la plupart des chercheurs jusqu'au début de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle.

Cependant, à partir des années 1960, un tournant décisif a eu lieu et cette thèse a dû être radicalement débattue. Une première raison fut la publication de deux ouvrages monumentaux soutenant la grande ancienneté de l'écrit systématique parmi les lettrés en terre d'islam : d'abord *Studies in Arabic Literary Papyri* de Nabia Abbott<sup>4</sup>, ensuite *Geschichte des arabischen Schrifttums* de Fuat Sezgin<sup>5</sup>. Tous les deux soutiennent que la mise par écrit systématique, en l'occurrence celle de la poésie, existait chez les Arabes dès l'époque pré-islamique et qu'un corpus écrit s'est mis à se développer de manière constante à l'avènement de l'islam et surtout pendant la période omeyyade, c'est-à-dire *grosso modo* entre 40/660 et 132/750. La thèse de l'ancienneté du livre a été longuement et très savamment discutée, surtout par les savants allemands. Dans les années 1990, reprenant et analysant les études antérieures, Gregor Schoeler, spécialiste de la transmission des textes en islam, affina considérablement l'examen du problème. Introduisant le couple emprunté au grec, *syngamma-hypomnēma*, Schoeler put établir, entre autres, une pertinente distinction entre

---

<sup>1</sup> Par ex. O. Pretzl, "Die Koranhandschriften", in Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. III, Leipzig 1938 (2de ed.), pp. 249–274; A. Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'āns", in *Der Islam* 33 (1958) 213–231; F. Déroche, *Les manuscrits du Coran: aux origines de la calligraphie coranique*, Paris 1983, introduction; Id., "Les manuscrits arabes datés du IIIe/IXe siècle", in *REI* 55–57 (1987–89) 343–380, en particulier pp. 343sq. ; Id., *Le livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris 2004, pp. 13–18 ; A. Neuwirth, « Koran » in H. Gätje (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie*, vol. 2, Wiesbaden 1987, pp. 1–12 ; G.-R. Puin, "Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā'", in S. Wild (ed.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996, pp. 107–111 ; H. Motzki, "The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", in *Der Islam* 78 (2001) 1–34, en particulier p. 2.

<sup>2</sup> A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1869 (2e édition), III/ pp. xciii–civ. Voir aussi Id., "Ueber das Traditionswesen bei den Arabern", in *ZDMG* 10 (1856) 1–17, surtout pp. 5–6.

<sup>3</sup> I. Goldziher, "Ueber die Entwicklung des Ḥadīth", in *Muhammadanische Studien*, Halle 1889–1890, II/pp. 1–274.

<sup>4</sup> Vol. I–III, Chicago 1957–1972; voir aussi Id., *The Rise of the North-Arabic Script and its Qur'anic Development*, Chicago 1939.

<sup>5</sup> Vol. I–IX, Leyde 1967–1984.

l'acte d'« écrire » qui n'implique pas toujours une publication écrite, et l'acte de « publier » qui ne se fit longtemps que de manière orale<sup>6</sup>.

La seconde raison de la mise en cause de la théorie du « livre tardif » fut la découverte et l'édition, depuis quelques décennies, d'un nombre grandissant de sources très anciennes, dont certaines sont monumentales et datent principalement de la seconde moitié du 2<sup>e</sup>/8<sup>e</sup> siècle : *al-Ridda wa l-futūḥ* attribué à Sayf b. 'Umar<sup>7</sup>, *al-Muṣannaḥ fī l-aḥādīth wa l-āthār* d'Ibn Abī Shayba<sup>8</sup>, *Ta'rīkh al-Madīna* d'Ibn Shabba<sup>9</sup> ou encore *al-Muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī<sup>10</sup>. L'existence d'ouvrages systématiques de cette ampleur semble indiquer que la tradition livresque était déjà établie depuis un certain temps et remonterait au moins au début du deuxième voire la fin du premier siècle de l'hégire.

Le même genre de problèmes de périodisation se rencontre également chez les spécialistes du texte et de l'histoire de la rédaction du Coran. Face aux problèmes et aux contradictions rencontrés dans les écrits islamiques, en particulier l'intervalle qui sépare la date traditionnellement retenue pour la mise par écrit définitive du Coran (pendant le califat de 'Uthmān : 23–35/644–656) et les premières sources rapportant cette information, deux attitudes méthodologiques seraient à distinguer dans la recherche occidentale : hypercritique et critique, selon la terminologie de Gregor Schoeler<sup>11</sup>. Loin de prétendre être exhaustif, passons rapidement en revue quelques moments et quelques noms importants de ces deux attitudes.

La méthode hypercritique est celle de savants qui rejettent totalement ou tout au moins presque totalement la tradition textuelle musulmane. Pour cela, ils invoquent la longue durée de la transmission des informations écrites, les très nombreuses divergences et contradictions des auteurs, l'absence d'une instance indépendante de contrôle de transmission, l'existence indéniable de fautes historiques et de récits invraisemblables, la multiplicité des légendes, etc. Dans ce cadre, un pas décisif fut franchi avec les analyses de l'arabo-syriacisant Alphonse Mingana dès son étude sur la transmission du Coran<sup>12</sup>. Reprenant et développant considérablement les thèses de Paul Casanova sur le rôle fondamental du calife omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwān (règne : 65–86/685–705) et son gouverneur al-Ḥajjāj b. Yūsuf dans la mise en place de la recension finale du Coran<sup>13</sup>, A. Mingana souligne d'abord le caractère peu crédible des sources islamiques concernant l'histoire de la rédaction du Coran, à cause de presque deux siècles d'intervalle qui, selon lui, sépare l'époque du Prophète des plus anciennes sources relatant les récits de la mise par écrit du texte coranique, en l'occurrence les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd (m.229/844) et le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (m.256/870) (il est vrai que, comme on l'a vu, après l'époque de Mingana d'autres sources beaucoup plus anciennes furent

---

<sup>6</sup> Voir surtout G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin–New York 1996, *passim*; Id., *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris 2002, *passim* et plus particulièrement l'Introduction. Ces deux ouvrages reprennent et complètent de nombreux travaux antérieurs parus dans la revue *Der Islam*.

<sup>7</sup> Ed. Q. al-Sāmarrā'ī, Leyde 1995.

<sup>8</sup> Ed. S.M. al-Laḥḥām, Beyrouth 1409/1989, 9 vols ; l'édition de Haydarabad, 1386–1403/1966–83, compte 15 vols. et celle de M.'A. Shāhīn, Beyrouth 1416/1995, 9 vols.

<sup>9</sup> Ed. F.M. Shaltūt, Qumm 1410/1989–90, 3 vols (réimpression de l'édition de Jadda, 1399/1979, qui compte 4 vols).

<sup>10</sup> Ed. Ḥ. al-R. al-A'zamī, Beyrouth 1390–92/1970–72, 11 vols.

<sup>11</sup> Voir G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, pp. 9–25; Id., *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, pp.10–12.

<sup>12</sup> A. Mingana, "The Transmission of the Kur'an", in *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915–1916) 25–47.

<sup>13</sup> P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Etude critique sur l'islam primitif*, Paris 1911–1913, pp. 103–142.

éditées ; nous y reviendrons). Il exploite alors avec minutie un certain nombre de sources syriaques issues des milieux chrétiens orientaux des deux premiers siècles de l'islam pour conclure qu'une version officielle du Coran ne pouvait exister avant la fin du 7<sup>e</sup> siècle de l'ère commune et que cette version, appelée le Codex de 'Uthmān, a dû voir le jour à l'époque de 'Abd al-Malik.

L'approche hypercritique compta dans ses rangs d'autres chercheurs célèbres pour atteindre son apogée avec les deux livres retentissants de John Wansbrough : *Quranic Studies* et *The Sectarian Milieu*<sup>14</sup>. Celui-ci, tout comme ses prédécesseurs, conteste radicalement le caractère historique des rapports concernant la recension coranique transmise par la tradition musulmane et suppose que le Coran n'a pu prendre sa forme définitive qu'à la fin du 2<sup>e</sup>/8<sup>e</sup> voire au début du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle. Pour de multiples raisons que l'on verra au fur et à mesure, la datation très tardive de Wansbrough fut par la suite définitivement rejetée, et cela non seulement par les opposants de la méthode hypercritique mais aussi par ses propres continuateurs, sur le plan méthodologique, comme Patricia Crone et Michael Cook qui, en se fondant principalement sur les inscriptions du Dôme du Rocher et les écrits non-islamiques, semblent arriver aux mêmes conclusions que Mingana sur la datation de la version officielle finale du Coran à savoir l'époque du calife 'Abd al-Malik<sup>15</sup>.

Quant à l'autre approche, les chercheurs de la méthode critique considèrent que l'examen scientifique permet de manière pertinente de distinguer, au sein de la tradition textuelle islamique, entre des rapports et des informations plus ou moins crédibles d'une part et ce qui ne saurait être accepté d'autre part. Le problème central est évidemment ici de trouver les critères d'appréciation adéquats pour établir cette distinction. Le repérage, avec précision, des tendances politico-religieuses des auteurs ou des courants, où tel ou tel texte a vu le jour, peut fournir par exemple un critère d'évaluation fondamental. Cette méthode a été adoptée par la plupart des grands savants du 19<sup>e</sup> siècle et de leurs successeurs au 20<sup>e</sup> siècle. C'est d'abord le cas des auteurs de la très célèbre œuvre *Geschichte des Qorāns*, à commencer par Theodor Nöldeke qui adopta, dès 1860, le récit traditionnel musulman de l'histoire du Coran, suivi en cela par ses continuateurs Gotthelf Bergsträsser et Otto Pretzl. Cependant, Friedrich Schwally, l'auteur de l'édition révisée du livre à partir de 1909, suivant les méthodes de Goldziher appliquées à l'étude du Ḥadīth, rejeta bon nombre de récits traditionnels (comme la première collecte faite par Abū Bakr ou encore le dialecte qurayshite du Coran) pour ne retenir que la thèse selon laquelle une partie importante du Coran avait trouvé sa forme finale au temps du Prophète lui-même ainsi que la thèse de la collecte définitive faite sous le califat de 'Uthmān<sup>16</sup>. L'approche critique trouva par la suite quelques défenseurs de taille en Grande Bretagne, en particulier John Burton qui lui offrit un de ses monuments : *The Collection of the Qur'ān*, paru la même année que les *Quranic Studies* de Wansbrough<sup>17</sup>. Bien que ces deux savants se fondent sur les méthodes de Goldziher et de Schacht pour la mise en question fondamentale de la fiabilité de la tradition islamique, en ce qui concerne la datation de la

---

<sup>14</sup> J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977; Id., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

<sup>15</sup> P. Crone-M. Cook, *Hagarism : The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, pp. 17-18 et surtout les notes correspondantes. Cf. aussi M. Cook, *The Koran : A Very Short Introduction*, Oxford 2000, chapitres 11 et 13.

<sup>16</sup> T. Nöldeke-F. Schwally-G. Bergsträsser-O. Pretzl, *Geschichte des Qorāns*, I-III, Leipzig 1909-1938 (réimpression Hildesheim-New York 1970 en un vol.). F. Schwally, "Die Sammlung des Qorāns" in vol. II, 1919, pp. 1-121; aussi Id., "Betrachtungen über die Koransammlung des Abū Bekr", in *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1915, pp. 321-325.

<sup>17</sup> J. Burton, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge 1977.

rédaction finale du Coran, Burton arrive à des conclusions radicalement différentes de celles de Wansbrough. Rejetant les rapports concernant les codex réunis d'abord au temps d'Abū Bakr et ensuite au temps de 'Uthmān, « rapports idéologiques » qu'il attribue aux Docteurs postérieurs, Burton établit une distinction entre un très ancien « Coran comme document » (« Qur'ān document ») et un « Coran comme source » (« Qur'ān source ») plus tardif pour conclure que le texte coranique connu a vu le jour principalement au temps de Muḥammad lui-même<sup>18</sup>.

Parmi les nombreux tenants de la méthodologie critique, on pourra de nouveau citer Gregor Schoeler qui, dans ce domaine, se présente explicitement comme un continuateur de Nöldeke<sup>19</sup>. En ce qui concerne la recension définitive du Coran, Schoeler écarte les hypothèses de Wansbrough en se fondant sur le fameux Coran de Ṣan'ā' et les études du groupe de Gerd R. Puin qui, par la méthode de Carbone 14, ont déterminé pour ce manuscrit, une datation entre 37/657 et 71/690, donc peu de temps après 'Uthmān<sup>20</sup>. Le problème c'est que, faute d'une édition scientifique, on ne sait pas encore si les nombreux fragments de ce manuscrit représentent le texte entier du Coran ou pas. Par ailleurs, on peut se demander pourquoi, quelques décennies après la découverte capitale de ce Coran, Gerd Puin et ses collaborateurs n'ont publié à son sujet que quelques courts articles<sup>21</sup>.

La méthode des chercheurs critiques peut se résumer ainsi : il faudrait tenir une source ancienne ou une tradition pour authentique et son contenu pour plausible, tant qu'on n'a pas trouvé de raisons valables pour leur rejet. Face à cette approche, Michael Cook, illustre représentant de la méthode hypercritique, propose la démarche suivante : nous réussirons probablement mieux à nous rapprocher de la vérité historique si nous rejetons tout ce que nous n'avons pas de raisons spécifiques d'agréer<sup>22</sup>.

Harald Motzki, savant se réclamant de l'approche critique, illustre bien les grandes divergences des chercheurs occidentaux sur la datation de la version finale du Coran en rapportant les conclusions de quatre des plus décisifs parmi eux : dans l'ordre chronologique, Friedrich Schwally date cette version du temps du calife 'Uthmān, Alphonse Mingana du califat de 'Abd al-Malik, John Wansbrough du début du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle et au même moment John Burton du temps du prophète Muḥammad<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 187. 225–240.

<sup>19</sup> G. Schoeler, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris 2002, pp. 12–14.

<sup>20</sup> Par ex., *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris 2002, p. 12.

<sup>21</sup> Notamment G.R. Puin, "Methods of Research on Qur'anic Manuscripts. A Few Ideas", in *Maṣāḥif Ṣan'ā'*, Kuwait 1985, pp. 9–17; Id., "Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā'", in S. Wild (ed.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996, pp. 107–111; H.C. von Bothmer–K.H. Ohlig–G.R. Puin, "Neue Wege der Koranforschung", in *Magazin Forschung. Universität des Saarlandes* I, 1999, pp. 33–46. Pour expliquer le nombre trop peu élevé des études sur ce manuscrit, on invoque les réticences des autorités yéménites et les multiples obstacles qu'elles opposent aux chercheurs. N'est-ce pas parce que ce manuscrit comporterait des variantes notables par rapport à la version officielle du Coran ? Les études précédemment mentionnées dans cette note en signalent timidement un certain nombre : à part quelques variantes orthographiques et lexicographiques mineures, 22% des 926 groupes de fragments étudiés présentent un ordre de succession de sourates complément différent de l'ordre connu ; le découpage en versets ne correspond à aucun des 21 systèmes connus. Ce qui est frappant c'est que l'ordre des sourates se rapproche le plus de celui des codex de Ubayy et d'Ibn Mas'ūd qui, tous les deux, étaient particulièrement prisés par les Alides, « ancêtres » des shī'ites. Voir aussi les remarques de M. Cook, *The Koran : A Very Short Introduction*, Oxford 2000, p. 120.

<sup>22</sup> M. Cook, *Muḥammad*, Oxford 1983, p. 67.

<sup>23</sup> H. Motzki, "The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", in *Der Islam* 78 (2001) 1–34, plus particulièrement p. 12.

Mis à part les problèmes posés par la tradition textuelle islamique, quelques éléments internes au texte coranique n'ont pas cessé, eux aussi, de poser question aux orientalistes. Par exemples, les mots et expressions restés toujours énigmatiques, non seulement pour les spécialistes modernes mais déjà pour les savants musulmans médiévaux eux-mêmes dont les commentaires aussi nombreux que contradictoires – parfois chez un seul et unique auteur – illustrent les hésitations voire l'ignorance pure et simple. C'est ainsi le cas de l'expression *jizya 'an yad* (Q. 9,29) dont l'analyse critique va de l'étude pionnière de F. Rosenthal<sup>24</sup> jusqu'à l'examen minutieux fait assez récemment par U. Rubin<sup>25</sup>. Entre temps, la revue *Arabica* devint, pendant des années, la tribune des discussions savantes sur cette expression à travers les articles de C. Cahen, M.M. Bravmann et M.J. Kister<sup>26</sup>. Le mot *lā'if* de la sourate 106, *Quraysh*, a été discuté par H. Birkeland, M. Cook, P. Crone et U. Rubin<sup>27</sup>. Le terme *kalāla* (Q. 4,12) a été longuement étudié par D. Powers dans de nombreux travaux<sup>28</sup>. De même, le terme *al-ṣamad* de la sourate 112, *al-ikhhlās*, dont le caractère problématique a été relevé par F. Rosenthal, R. Paret, C. Schedl, U. Rubin, A.A. Ambros et d'autres<sup>29</sup>. On pourra ajouter à la liste – et elle ne sera toujours pas exhaustive – le mot *ḥanīf*, ou bien les fameuses lettres séparées, « les Ouvrantes » (*al-fawātiḥ*) de certaines sourates<sup>30</sup>, ou encore, comme le souligne M. Cook dans son Introduction au Coran, les termes *abābīl*, *sijjīl* ou *al-qāri'a*<sup>31</sup>.

Une autre rupture concerne le domaine juridique. Dès son grand ouvrage *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Joseph Schacht avait déclaré que le droit islamique, tel que nous le connaissons depuis le deuxième siècle de l'hégire, est de manière surprenante non-

<sup>24</sup> F. Rosenthal, "Some Minor Problems in the Qur'an", *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, pp. 68–72.

<sup>25</sup> U. Rubin, "Qur'ān and *Tafsīr* : The Case of 'an yadin", in *Der Islam* 70 (1993) 133–144.

<sup>26</sup> C. Cahen, "Coran IX–29", in *Arabica* 9 (1962) 48–50; M.M. Bravmann, "A propos du Coran IX–29", in *ibid.* 10 (1963) 131–134; Id., "The Ancient Arab Background of the Qur'ānic Concept of *al-Jizyatu 'an Yadin*", in *ibid.* 13 (1966) 123–133 et 14 (1967) 76–83 (articles repris et mis à jour dans *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden 1972); M.J. Kister, "An Yadin (Qur'ān IX/29), an Attempt at Interpretation", in *Arabica* 11 (1964) 272–278.

<sup>27</sup> H. Birkeland, *The Lord Guideth*, Uppsala 1956, pp. 120sq. et *passim*; Cook, *Muhammad*, pp. 71–73; P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, pp. 205–211.; U. Rubin, "The *lā'if* of Quraysh. A Study of Sūra CVI", in *Arabica* 31 (1984) 165–188.

<sup>28</sup> D. Powers, "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Q. 4:12B", *SI* 55 (1982) 61–94; Id., "The Will of Sa'd b. Abī Waqqās: A Reassessment", in *ibid.* 56 (1983) 33–53; Id., "On the Abrogation of the Bequest Verses", in *Arabica* 29 (1983) 246–295 (travaux repris et mis à jour dans Id., *Studies in Qur'ān and Ḥadīth*, Berkeley etc., 1986).

<sup>29</sup> F. Rosenthal, "Some Minor Problems...", pp. 72–83; R. Köbert, "Das Gotteseipheton *aṣ-ṣamad* in Sure 112,2", in *Orientalia* N.S. 30 (1961) 204–205; G.D. Newby, "Sūrat al-Ikhhlās. A Reconsideration", in H.A. Hoffner Jr (ed.), *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon...*, Neukirchen-Vluyn 1973, pp. 127–130; R. Paret, "Der Ausdruck *ṣamad* in Sure 112,2", in *Der Islam* 56 (1979) 294–295; C. Schedl, "Probleme der Koranexegese. Nochmals *ṣamad* in Sure 112,2", in *Der Islam* 58 (1981) 1–14; U. Rubin, "*Al-Ṣamad* and the High God: An Interpretation of sūra CXII", in *Der Islam* 61 (1984) 197–217; A.A. Ambros, "Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansätze", in *Der Islam* 63/2 (1986) 217–247; M. Cuypers, "Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate al-Ikhhlās", in *MIDEO* 25–26 (2004) 141–175.

<sup>30</sup> Sur *ḥanīf*, voir par exemple maintenant M. Gil, "The Medinan Opposition to the Prophet", in *JSAI* 10 (1987) 65–96 et Id., "The Creed of Abū 'Āmir", in *IOS* 12 (1992) 9–47; U. Rubin, "Ḥanīfiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *dīn Ibrāhīm*", in *JSAI* 13 (1990) 85–112. Sur les « lettres séparées », voir par ex. J. Bellamy, "The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmala", in *JAOS* 93/3 (1973) 267–284.

<sup>31</sup> M. Cook, *The Koran. A Very Short Introduction*, pp. 136–138. Pour tous ces mots et expressions ainsi que les interrogations qu'ils suscitent, on pourra maintenant très utilement consulter J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, I–V, Leiden 2002–2005.

coranique<sup>32</sup>. Par la suite, les travaux de John Burton sur les règles d'héritage, sur les droits des veuves ou encore sur la lapidation des adultères<sup>33</sup>, ceux de David Powers, déjà cités, sur le droit d'héritage<sup>34</sup>, celui de Harald Motzki sur les *muḥṣanāt* / *muḥṣināt* du Q. 4,24<sup>35</sup>, l'analyse de Gerald Hawting des droits de la femme répudiée pendant sa « période d'attente » (*'idda*)<sup>36</sup>, ou encore l'examen fait par Patricia Crone du mot coranique *kitāb*, dans l'occurrence négligée du verset Q. 24,33 ayant le sens de « contrat de mariage »<sup>37</sup>, tout cela tend à montrer que moins d'un siècle après le temps originel du Prophète certains aspects importants du droit étaient devenus non seulement non-coraniques (comme le disait Schacht) mais parfois carrément anti-coraniques. Dans tous ces cas étudiés, l'impression générale c'est que les exposés coraniques, ou ceux attribués à Muḥammad, étaient négligés et/ou que leur mise en pratique était abandonnée. Pourquoi ? La raison peut être par exemple la finalisation tardive et non-consensuelle du Coran, mais elle peut tout aussi bien être l'usage massif du *ra'y*, de l'opinion personnelle du juriste qui ainsi ne tirait carrément aucun argument du Coran. La question reste ouverte.

Ces interrogations et ruptures qui n'ont pas encore trouvé d'explications suffisamment satisfaisantes se trouvent à la base de l'approche hypercritique. Il est utile ici de résumer les thèses du plus radical, et sans doute du plus célèbre, de ses représentants : John Wansbrough<sup>38</sup>. Selon celui-ci, le Coran n'a pas du tout son origine ni en Arabie ni même en islam. Les Arabes n'avaient pas établi une nouvelle communauté religieuse propre à eux au moment où ils sortaient de leur terre natale pour conquérir d'autres pays. C'est en dehors d'Arabie qu'ils trouvèrent, après les conquêtes, un « milieu sectaire » au Moyen-Orient, plus particulièrement en Irak, et commencèrent progressivement à adopter ce « milieu » et à l'adapter à eux-mêmes, en réécrivant son histoire tout en « arabisant » son évolution. De cette manière, le Coran émergea d'une multiplicité de sources, au sein de ce processus où les sermonnaires populaires (*qāṣṣ*, pl. *quṣṣās*) jouèrent un rôle de premier ordre. En effet, le sermon populaire aurait été l'instrument aussi bien de la transmission que de l'explication des propos dits prophétiques, propos largement issus de cet environnement sectaire. Le Coran, tirant son origine de ce matériel composite, ne s'en séparera que très progressivement. La fixation de son texte s'est effectuée tellement lentement que la date de sa version définitive ne peut être antérieure aux environs de l'an 800 de l'ère commune (les années 180 de l'hégire), pendant la première époque abbasside.

Bien que les argumentations de Wansbrough soient souvent puissantes et ses théories aussi pertinentes que suggestives, sa datation de la version finale du Coran ne paraît plus défendable, comme nous y avons déjà fait allusion. En dehors des raisons déjà invoquées, sur les plans codicologique, archéologique et épigraphique, certaines découvertes la rendent également insoutenable : outre le manuscrit de Ṣan'ā', le fragment de Khirbet el-Mird citant Q. 3,102sq., décrit par A. Grohmann et analysé par M.J. Kister, semble prouver qu'un texte

<sup>32</sup> J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 5 et *passim*.

<sup>33</sup> J. Burton, *The Collection of the Qur'ān*, respectivement pp. 55. 61 et 72–85.

<sup>34</sup> Voir ci-dessus note 28.

<sup>35</sup> H. Motzki, “*Wal-muḥṣanātu min an-nisā' illā mā malakat aymanukum* (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik”, in *Der Islam* 63 (1986) 192–218.

<sup>36</sup> G. Hawting, “The Role of the Qur'ān and *Ḥadīth* in the Legal Controversy about the Rights of a Divorced Woman during the 'Waiting Period' (*'idda*)”, in *BSOAS* 52 (1989) 205–239.

<sup>37</sup> P. Crone, “Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān”, in *JSAI* 18 (1994) 1–37.

<sup>38</sup> Dans *Qur'anic Studies* et *The Sectarian Milieu*, déjà cités.

stable existait déjà vers la fin de l'époque omeyyade<sup>39</sup>. Le papyrus nubien datable de 141/758, contenant deux citations coraniques précédées par la formule « Et Dieu, qu'il soit glorifié et exalté, dit dans son livre », fournirait une indication du même genre<sup>40</sup>. Il y a aussi les découvertes numismatiques datant de l'époque omeyyade, étudiées par Crone–Hinds, avec mention du nom de Muḥammad en tant qu'Envoyé de Dieu et des citations coraniques<sup>41</sup>. Il y a ensuite la tradition littéraire et les évidences textuelles. Des rapports concernant la collecte systématique du Coran, plus particulièrement sous les califats d'Abū Bakr et de 'Uthmān, se rencontrent dans des sources aussi anciennes qu'*al-Ridda wa l-futūḥ* attribué à Sayf b. 'Umar (m. 184/800)<sup>42</sup>, *al-Jāmi'* de 'Abdallāh b. Wahb (m. 197/812)<sup>43</sup>, le *Musnad* d'al-Ṭayālīsī (m. 204/820)<sup>44</sup>, ou le *Kitāb faḍā'il al-qur'ān* d'Abū 'Ubayd al-Qāsim b. al-Sallām (m. 224/838)<sup>45</sup>. Dans son récent ouvrage déjà mentionné, H. Motzki montre de manière convaincante que la quasi-totalité de ces rapports sont dus au savant et traditionniste Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742)<sup>46</sup>. Cela nous ramène encore une fois, comme l'avait soutenu Alphonse Mingana<sup>47</sup>, au temps des premiers omeyyades marwānides. C'est une date fort ancienne mais tout de même plusieurs décennies après le temps du troisième calife. Quelques dizaines d'années qui comptent comme plusieurs siècles tant, entre les deux époques, les énormes conséquences des guerres civiles et des grandes et fulgurantes conquêtes ont bouleversé l'histoire et les mentalités des premiers musulmans.

## II Incertitudes et contradictions des sources islamiques

Tout comme la recherche occidentale qui en est le lieu d'examen, la tradition textuelle islamique renferme des zones d'ombre et des contradictions discrètes mais significatives. Celles-ci semblent indiquer que la mise par écrit définitive du Coran s'est effectuée plus tard que ce qu'en prétendra finalement « l'orthodoxie » musulmane.

Voyons d'abord très brièvement le récit le plus récurrent de la tradition islamique sur la collecte et la mise par écrit du Coran<sup>48</sup>. Selon les versions devenues dominantes, après la mort

<sup>39</sup> A. Grohmann, *Arabic Papyri from Khirbet el-Mird*, Leuven 1963, surtout pp. xi–xii ; M.J. Kister, "On an Early Fragment of the Qur'ān", in *Studies...Presented to L. Nemoy*, Ramat-Gan 1982, pp. 43–49.

<sup>40</sup> M. Hinds–H. Sakkout, "A Letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra Concerning Egyptian–Nubian Relations in 141/758", in W. al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥṣān 'Abbās*, Beyrouth 1981, surtout pp. 218.

<sup>41</sup> P. Crone–M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986, pp. 24–26. Voir aussi M. Cook, *Early Muslim Dogma*, pp. 16–18.

<sup>42</sup> Pour l'édition voir ci-dessus ; pour les rapports concernant la collecte du Coran, voir pp. 48sq., surtout rapports n°s 50 et 52.

<sup>43</sup> Ed. M. Muranyi, vol. 1, Wiesbaden 1992, pp. 274–79 (fol.5b–6b).

<sup>44</sup> Ed. Haydarabad, 1321/1903, p. 3.

<sup>45</sup> Il existe du *Kitāb Faḍā'il al-qur'ān*, trois éditions : éd. W.S. Ghāwījī, Beyrouth 1411/1991 (en 2 vols.) ; éd. A. al-Khayyāfī, Maroc 1415/1995 et éd. M. al-'Aṭīya *et al.*, Damas 1415/1995. Pour la question qui nous occupe voir les deux premiers chapitres de l'ouvrage.

<sup>46</sup> H. Motzki, "The Collection of the Qur'ān", 22–29.

<sup>47</sup> Ci-dessus note 12 et le texte afférent.

<sup>48</sup> Sur les innombrables sources rapportant ces données voir par ex. M. Rāmyār, *Tārīkh e qor'ān*, Téhéran 1346 solaire/1968, pp. 320–335 ; Gh. Qaddūrī al-Ḥamad, *Rasm al-muṣṣḥaf*, Bagdad 1402/1982, pp. 91–152, et plus particulièrement pp. 100–128. Aussi A. Welch, « al-Qur'ān », *EI2*, surtout pp. 404–409.



du Prophète, il n’y avait aucun codex complet du Coran dûment autorisé par ce dernier. Des extraits plus ou moins longs étaient retenus par ses différents Compagnons, dont certains inscrits sur toutes sortes de support. Une première recension fut décidée par le premier calife Abū Bakr, sur le conseil du futur second calife ‘Umar et exécutée par le scribe du Prophète Zayd b. Thābit, d’abord réticent. Elle donna lieu à la compilation d’un exemplaire, un codex que la tradition appelle souvent « le codex (qui se trouve) entre les deux couvertures ». Après la mort de ‘Umar, cet exemplaire resta dans sa famille puisque sa fille Ḥafṣa, une des épouses du Prophète, en hérita. A côté de ce codex, existaient d’autres corpus dus aux initiatives des personnages de premier plan dont les plus connus sont ‘Alī b. Abī Ṭālib, Ubayy b. Ka‘b, ‘Abdallāh b. Mas‘ūd ou encore Abū Mūsā al-Ash‘arī. Sur un conseil de son célèbre général Ḥudhayfa, le troisième calife ‘Uthmān se décida à faire établir une recension officielle du texte du Coran, celle qu’on appelle le « recueil modèle » ou encore la recension ou la Vulgate ‘uthmānienne. La tâche revint encore à Zayd b. Thābit, aidé cette fois-ci par une commission formée par des hommes de Quraysh (curieusement les sources ne sont pas unanimes sur leur nombre ni leur identité). Celle-ci prit pour base de son travail le codex qui se trouvait auprès de Ḥafṣa, fille de ‘Umar. Le calife donna ensuite un caractère officiel et obligatoire à cette recension. Il envoya des copies du texte élaboré dans les différentes capitales des provinces de l’empire où elles devaient servir d’exemplaires de référence. Pour parachever son œuvre, il donna enfin l’ordre d’anéantir les autres recensions. Comme nous le verrons par la suite, cette recension officielle mit plusieurs siècles pour être acceptée par tous les musulmans comme *textus receptus*.

Voyons maintenant rapidement quelques éléments des rapports anciens qui posent question. D’abord, au niveau philologique, les termes les plus importants de notre enquête paraissent ambigus à l’époque ancienne, à commencer par le mot *qur’ān* lui-même. En effet, le terme peut désigner des propos provenant de Muḥammad. Dans certaines traditions, *qur’ān* semble être un nom générique pour indiquer tout ce que l’on a entendu du Prophète (dans ce cas, nous écrivons « coran » avec un c minuscule). Selon un propos rapporté par Ibn Sa‘d, Salima al-Jarmī dit : « J’ai collecté de Muḥammad *beaucoup de corans (qur’ānan kathīran)* »<sup>49</sup>. En fait, la distinction claire entre *ḥadīth* et Coran, le premier désignant les propos du Prophète et le second les paroles de Dieu, semble tardive<sup>50</sup>. Par exemple, dans une épître attribuée à l’imam des zaydites, Zayd b. ‘Alī, nous rencontrons deux *ḥadīth*-s qui commencent par la phrase « Muḥammad a dit... » et dont les contenus respectifs se trouvent, avec de très légères adaptations stylistiques, dans les versets coraniques 5,56 et 21,24<sup>51</sup>. Dans le sens inverse, dans le verset Q. 21,4, les lectures hésitent entre *qāla* et *qul* et les commentateurs sont loin d’être unanimes pour savoir s’il s’agit d’un propos du Prophète ou

<sup>49</sup> Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. I. ‘Abbās, Beyrouth 1406/1985, VII/pp. 89–90. Il est vrai que la phrase peut également signifier « j’ai recueilli de la bouche de Muḥammad beaucoup de passages du Coran » ; ce qui montre aussi que le terme « coran » aurait pu être ambigu à l’époque.

<sup>50</sup> W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague 1977, pp. 9–39 (chapitre: “Revelation in Early Islam”); voir aussi Id., *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge–New York.

<sup>51</sup> Cité par M. Cook, *Early Muslim Dogma*, pp. 16–17.

d'une injonction divine. Alfred Louis de Prémare a étudié un autre exemple pertinent de l'indécision initiale entre « coran » et « ḥadīth » à travers les fameux sermons que le Prophète auraient prononcés peu avant sa mort et que la tradition a appelés « sermons de l'adieu » (*khufbat al-wadā'*). En effet, certaines phrases de ces sermons, en particulier ce qui touche les femmes et les mois sacrés, se retrouvent avec de très légères variantes, dans le Coran<sup>52</sup>. Enfin, nous avons l'exemple énigmatique des *ḥadīth qudsī*, propos venant de Dieu dont la transmission est attribuée à Muḥammad et qui n'ont pourtant pas trouvé leur place dans le Coran<sup>53</sup>.

De Prémare a également souligné le caractère problématique de la racine *jama'a* dans l'expression récurrente *jam' al-qur'ān*<sup>54</sup>. La racine contient évidemment le sens de « collecter, rassembler, recueillir », mais beaucoup de lexicologues musulmans nous disent qu'elle peut également signifier « mémoriser, retenir et apprendre par cœur », alors qu'il existe un verbe spécifique dans ce dernier sens, à savoir *ḥafiẓa*. Ainsi, dans bon nombre de récits, nous dit-on que le Coran fut d'abord « rassemblé dans la poitrine des hommes » – i.e. mémorisé – et puis « collecté » – i.e. rassemblé – par l'un ou l'autre des Compagnons de Muḥammad. Certes, cela peut être le reflet de la dialectique de l'oral et de l'écrit, mais il semble que l'ambiguïté marquant le verbe *jama'a* est volontaire et qu'elle ait eu pour origine le souci d'échapper aux contradictions les plus manifestes qui existaient dans les récits concernant la rédaction du Coran, ou bien on avait l'intention d'occulter les conflits qui faisaient rage à ce sujet entre les différentes tendances politico-religieuses. Ainsi, 'Alī aurait-il dit avoir collecté un Coran complet dans un codex, aussitôt après la mort de Muḥammad. Or, Ibn Abī Dāwūd qui rapporte la tradition dans ses *Maṣāḥif* précise tout de suite qu'ici l'expression *jama'tu l-qur'ān kullahu* signifie « j'ai appris le Coran par cœur en entier »<sup>55</sup>. Pour ajouter encore plus à la difficulté, le Coran lui-même dit : *innā 'alaynā jam'ahu wa qur'ānahu* (Q. 75,17 ; littéralement : « à nous incombent son rassemblement/mémorisation et son 'coran' »). Qui parle et que veulent dire ici les termes *jam'* et *qur'ān* ? Les exégètes sont loin d'être unanimes.

Autre point énigmatique : de nombreux récits rapportent que lorsque Abū Bakr et 'Umar convoquèrent Zayd b. Thābit pour le charger de la mise par écrit du Coran, celui-ci se serait d'abord fâché en s'écriant : « Vous voulez faire ce que l'Envoyé de Dieu lui-même n'a pas

<sup>52</sup> Pour les phrases coraniques sur les femmes (Q. 4,15.19.34) et les mois sacrés (Q. 9,36–37) incorporées dans le texte du sermon, voir par exemple Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. al-Saqqā' et al., Le Caire, rééd. 1375/1955, II/pp. 603–606. A ce sujet voir A.–L. de Prémare, « Comme il est écrit », l'histoire d'un texte », in *SI* 70 (1989) 27–56 ; Id., « Le discours–testament du prophète de l'islam » in F. Sanagustin (éd.), *Paroles, signes, mythes : Mélanges offerts à Jamel Eddine Bencheikh*, Damas 2001, pp. 301–330.

<sup>53</sup> W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, pp. 9–48.

<sup>54</sup> A.–L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, Paris 2002, pp. 283–285 ; certaines données concernant l'histoire de la rédaction du Coran dans cet ouvrage sont maintenant réunies dans Id., *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris 2004.

<sup>55</sup> Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. A. Jeffery in *Materials for the History of the Text of the Qur'ān. The Old Codices*, Le Caire 1936, Leyde 1937, p. 10.

fait ? »<sup>56</sup>. Muḥammad aurait-il voulu ainsi garder principalement le Coran à l'état de récitation orale (ou bien un livre unique ?), comme ce fut le cas pour la poésie ?<sup>57</sup> Dans ce cas, les travaux du Père Edmund Beck retrouvent toute leur pertinence. Beck a été en effet le premier à avoir reconnu la grande similitude entre les premiers « récitants du Coran » (*qārī*, pl. *qurrā*) et les antiques *rāwī*, pl. *ruwā*, les transmetteurs, surtout de manière orale, de la poésie arabe archaïque de la période préislamique<sup>58</sup>. Or, pour les *ruwā*, les variantes de la poésie, que l'on discernait principalement dans la récitation, n'étaient non seulement pas un défaut mais par contre souhaitables puisqu'elles permettaient l'amélioration du poème. Selon E. Beck, il est tout à fait possible que les premiers *qurrā*, dont l'activité s'exerça au moins jusqu'au milieu du 2<sup>e</sup>/8<sup>e</sup> siècle, aient considéré les variantes des diverses récitations, consignées tant bien que mal dans les différentes recensions du Coran, comme un avantage pour améliorer le niveau linguistique de ce dernier. D'où peut-être le ḥadīth attribué au Prophète et particulièrement prisé des premiers *qurrā* : « Dans le *muṣḥaf* il existe des expressions dialectales (*lahm*) mais les Arabes vont les régulariser »<sup>59</sup>. Ces récitants-lecteurs, experts de la langue arabe, sont parfois appelés par les sources « les Gens de la langue arabe » (*aṣḥāb al-‘arabiyya*) ; ce sont eux qui, selon al-Ṭabarī, auraient violemment reproché à ‘Uthmān la mise en place officielle de sa vulgate : « Le Coran était plusieurs. Tu les a abandonnés à l'exception d'un seul »<sup>60</sup>. Un écho de la plainte faite au troisième calife se retrouve également dans un propos, rapporté par plusieurs sources sous différentes formes, attribué à ‘Abdallāh, le fils pieux de ‘Umar b. al-Khaṭṭāb et figure admirée des *qurrā*, lorsqu'il s'adresse à ‘Uthmān : « Ne laisse personne te dire qu'il détient la totalité du texte du Coran en sa possession. Comment peut-on savoir ce que c'est que la totalité du Coran ? Beaucoup de choses du Coran ont disparu à jamais (*qad dhahaba minhu qur’ānun kathīrun* ; littéralement : « il a disparu de lui beaucoup de corans »)<sup>61</sup>. D'autres rapports font également état de la suppression des parties du Coran mais aussi des ajouts. D'abord les suppressions : Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām (154–244/770–858) signale, dans ses *Faḍā’il al-qur’ān*, un certain nombre de « censures » effectuées dans le texte coranique dont certaines datent

<sup>56</sup> Al-Ṭayālisī, *Musnad*, p. 3 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Beyrouth 1413/1993, vol.1/p. 10 (n° 58), p. 13 (n°77), V/pp. 188–189 (n° 21700) ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, III/392–93 ; Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, pp. 7–8.

<sup>57</sup> Sur l'opposition à la mise par écrit du Ḥadīth comme des enseignements sacrés aux premiers temps de l'islam voir le substantiel article de M. Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, in *Arabica* 44 (1997) 437–530 ; aussi M.J. Kister, “*lā taqra’ū l-qur’āna ‘alā l-muṣḥafiyīn wa lā taḥmilū l-‘ilma ‘ani-l-ṣaḥafiyīn* ...Some Notes on the Transmission of Ḥadīth”, in *JSAI* 22 (1998) 127–162.

<sup>58</sup> E. Beck, “Der ‘uthmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts”, in *Orientalia* 14 (1945) 355–373 ; Id., “Arabiyya, Sunna und ‘Āmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts”, in *Orientalia* N.S. 15 (1946) 180–224, surtout pp. 209sq ; Id., « Die Kodizesvarianten der *Amṣār* », in *ibid.* 16 (1947) 353–376.

<sup>59</sup> Voir al-Farrā’, *Ma’ānī l-qur’ān*, éd. Najātī-Najjār, Le Caire 1972sq., II/p. 183.

<sup>60</sup> Al-Ṭabarī, *Ta’rīkh al-rusul wa l-mulūk*, éd. De Goeje et al., Leyde 1879–1901, I/p. 2952.

<sup>61</sup> Par ex. al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān*, éd. M.A.–F. Ibrāhīm, Le Caire, rééd. 1974–75, III/pp. 81–82 (chapitre 47). Cfr. M. Muranyi, *‘Abdallāh b. Wahb, al-Jāmi’*. *Die Koranwissenschaften*, Wiesbaden 1992, p. 283, fol. 3b, n° 17.

d'avant le califat de 'Uthmān<sup>62</sup>. Les deux courtes sourates « al-ḥafd » et « al-khal' », ayant fait partie de la recension de Ubayy b. Ka'b, ainsi que d'autres petits textes attribués aux codex de 'Alī ou de 'Umar, n'ont finalement pas été incorporés dans la version finale du Coran<sup>63</sup>. Il en est de même pour quelques versets : celui de la lapidation (*āyat al-rajm*), ou bien la sentence : « Si le fils d'Adam avait deux vallées d'or, il en voudrait une troisième / seule la terre peut remplir le ventre du fils d'Adam / Dieu se tourne vers celui qui se tourne (vers Lui) »<sup>64</sup>. Beaucoup d'autres « textes manquants » à la version définitive sont cités, sur plusieurs dizaines de pages, dans *Geschichte des Qorāns*, pour ne citer que ce seul ouvrage<sup>65</sup>.

Quant aux ajouts, certains khārijites, les 'Ajārīda, considéraient la sourate Joseph comme apocryphe et ajoutée postérieurement aux véritables révélations faites au Prophète<sup>66</sup>. Et puis Ibn Mas'ūd aurait considéré comme des prières, et non des révélations coraniques, la première sourate (*al-Fātiḥa*) ainsi que les deux dernières, dites *al-mu'awwidhatān*, de la vulgate officielle<sup>67</sup>.

Le fait que la codification définitive du texte coranique ait été liée à des tensions politico-religieuses est illustré par un récit rapporté par plusieurs sources, à commencer par Bukhārī, dans son *Ṣaḥīḥ*, ou Ṭabarī dans son commentaire coranique<sup>68</sup> : Ḥudhayfa, le général participant à la conquête de l'Arménie dans les années 25–26/645–646, est effrayé par les divergences de ces soldats, pour la plupart originaires d'Irak, en ce qui concerne la récitation du Coran. Il supplie alors le calife 'Uthmān de constituer une version écrite et unifiée du Coran : « Unifie cette communauté avant qu'elle ne diverge sur son Livre comme ont divergé (sur leurs propres Livres) les juifs et les chrétiens ». Ṭabarī précise que, dans cette armée, le conflit avait éclaté au sujet du texte coranique entre les Irakiens et les Syriens (est-ce à dire entre les partisans de 'Alī et les Omeyyades, partisans de 'Uthmān, ou encore entre le clan des Banū Hāshim et celui des Banū Umayya ?).

<sup>62</sup> Ces parties supprimées sont réunies dans A. Jeffery, "Abū 'Uбайд on the Verses Missing from the Qur'ān", in *MW* 28 (1938) 61–65.

<sup>63</sup> A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, pp. 180–181. Voir aussi al-Suyūfī, *al-Itqān*, I/p. 226 (chapitre 19) ; Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 188–189.

<sup>64</sup> Ces versets, ne figurant donc pas dans la vulgate 'uthmānienne, sont rapportés par al-Sayyārī (voir notre texte, traditions n°s 421 et 430 et les sources présentées dans nos commentaires). Sur le second (que certaines sources divisent en trois sentences distinctes, tout en hésitant sur leur identité : verset coranique, *ḥadīth* prophétique, *ḥadīth qudsī*?) voir C. Gilliot, « Un verset manquant du Coran ou réputé tel », in M.T. Urvoy (éd.), *En hommage au Père Jacques Jomier, o.p.*, Paris 2002, pp. 73–100. Pour les sources citant le « verset de la lapidation », voir aussi C. Gilliot, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », in De Smet, G. de Callatay and JMF Van Reeth (eds), *Al-Kitāb : la sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles etc., 2004, pp. 203–204 (l'ensemble de l'article pp. 185–231).

<sup>65</sup> Vol. I/pp. 234–261.

<sup>66</sup> Voir Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes (Kitāb al-Milal wa l-niḥal)*, vol. I ; Paris-Louvain 1986, trad. D. Gimaret et G. Monnot, pp. 394 et 397 ; voir aussi maintenant H. Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ān. A Brief Survey", in *SI* 77 (1993) 23 (l'ensemble de l'article pp. 5–39).

<sup>67</sup> Jeffery, *op.cit.*, p. 21 ; M. Rāmyār, *Tārīkh e qor'ān*, pp. 362–66 ; voir aussi M. Cuypers, « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », in *Al-Kitāb : la sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, pp. 233–272.

<sup>68</sup> Voir par ex. Ibn Shabba, *Ta'rikh*, III/998–99. Cf. Nöldeke et al., *Geschichte des Qorāns*, II/pp. 48sqq. ; R. Sayed, *Die Revolt des Ibn al-Ash'ath und die Koranleser*, Freiburg–im–Brigau 1977, pp. 43sqq.

Juste après la mort du Prophète, les Arabes, d’habiles commerçants, étaient devenus de grands conquérants, disposant au bout de quelques courtes années de pouvoirs et de fortunes absolument gigantesques. Parmi ces richissimes hommes de pouvoir, quelques-uns semblent avoir réuni en leur personne plusieurs éléments déterminants pour ce qui est la problématique de la recension définitive du Coran. Synthétisant les travaux antérieurs et continuant leurs méthodes, notamment ceux de P. Casanova, A. Mingana et de Crone–Cook, De Prémare dégage plus particulièrement les portraits de trois personnalités de premier ordre<sup>69</sup> :

1– d’abord ‘Ubaydallāh b. Ziyād, célèbre et cruel gouverneur omeyyade d’Irak (de 56 à 67/675 à 686). Petit-fils d’Abū Sufyān, appartenant donc à la puissante famille régnante, il était un de ces riches commerçants devenus de puissants conquérants. Après la conquête de la Transoxiane, il occupa le poste stratégique de gouverneur d’Irak sous les califats de Mu‘āwiya et de Yazīd 1<sup>er</sup>. ‘Ubaydallāh b. Ziyād était en même temps un grand lettré, faisant partie des « experts en langue arabe » (*aṣḥāb al-‘arabiyya*). Abū l-Faraj al-Iṣfahānī dans ses *Aghānī*<sup>70</sup> ainsi que Yāqūt dans ses *Udabā’*<sup>71</sup> lui consacrent chacun quelques lignes. Or, Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī écrit que ‘Ubaydallāh b. Ziyād était intervenu dans l’établissement du texte coranique. Il avait chargé son secrétaire persan, Yazīd b. Hurmuz al-Fārisī, d’y apporter de nombreuses additions : « ‘Ubaydallāh ajouta (*zāda*) deux mille *ḥarf* (mots, lettres ou expressions ?) au codex » racontait Yazīd<sup>72</sup>. Bien sûr, le secrétaire n’apporte aucune précision ni sur l’identité du codex en question ni sur la nature des ajouts dont il parle. En plus, l’ambiguïté, sûrement volontaire, du mot *ḥarf* laisse la porte ouverte à toutes sortes d’hypothèses.

2– Le deuxième personnage est encore un gouverneur de l’Irak omeyyade, le non moins célèbre al-Ḥajjāj b. Yūsuf. Il devint gouverneur sous le règne de ‘Abd al-Malik b. Marwān (calife de 65 à 86/685 à 705), le second et sans doute le plus important calife de la dynastie omeyyade des marwānides. Ce fut en effet à cette époque que se manifestèrent les premiers courants de réflexion dogmatique après les conquêtes, courants tous profondément concernés par le problème de la légitimité politico-religieuse. Durant cette période d’incessantes guerres civiles, l’enjeu des textes scripturaires aurait pris une importance capitale. Al-Ḥajjāj fut le vainqueur du calife rival Ibn al-Zubayr qui se trouvait à la Mekke. Après plus de dix ans (62 à 73/681 à 692) le pouvoir califal retrouvait ainsi son unité. Al-Ḥajjāj était, lui aussi, homme de lettre, un des grands connaisseurs de la langue arabe. Ṭabarī dans son Histoire<sup>73</sup> et Jāḥiẓ dans son *Bayān*<sup>74</sup> reproduisent quelques exemples de sa prose flamboyante. Or, encore une

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 292–301.

<sup>70</sup> Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī*, éd. ‘A. ‘A. Muḥannā–S. Jābir, Beyrouth, I–XXVII, 1992, XVIII/pp. 262–263.

<sup>71</sup> Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Udabā’*, éd. de Beyrouth 1991–93, 6 vols., V/pp. 639–640.

<sup>72</sup> Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 117.

<sup>73</sup> Ed. De Goeje, II/pp. 823–824.

<sup>74</sup> Al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa l-tabyīn*, éd. ‘A.M. Hārūn, Le Caire 1395/1975, I/pp. 393–ç’. et II/pp. 137–140.

fois Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, mais aussi Ibn Khallikān<sup>75</sup>, nous renseignent qu'al-Hajjāj b. Yūsuf avait eu, lui aussi, des interventions massives sur le texte coranique. Selon des récits parfois contradictoires, il aurait rectifié les lectures divergentes, mis en ordre certaines sourates ou certains versets, perfectionné l'orthographe par l'introduction des points diacritiques et des voyelles jusque-là inexistantes. D'après un rapport d'al-Samhūdī, historien de la cité de Médine, magistralement analysé par A. Mingana<sup>76</sup>, al-Hajjāj avait établi sa propre recension coranique dont il aurait envoyé un exemplaire dans chacune des capitales des grandes provinces de l'empire islamique pour l'officialiser aux dépens des recensions antérieures qu'il fit d'ailleurs détruire en Irak<sup>77</sup>. Selon certains récits, il fut le premier à avoir pris cette initiative. Selon d'autres rapports, il répétait ainsi le geste de 'Uthmān en faisant détruire les codex concurrents. D'après d'autres enfin, les autres recensions continuèrent à circuler et ce fut sous les Abbassides que le codex d'al-Hajjāj fut définitivement écarté<sup>78</sup>.

3- Le troisième personnage est le calife 'Abd al-Malik lui-même. L'enquête historiographique de de Prémare, tout comme avant lui l'étude de Gerald Hawting sur l'histoire omeyyade ou celle de Yehuda Nevo sur les inscriptions de l'époque, montrent que le temps de 'Abd al-Malik aurait été décisif dans l'élaboration de l'islam doctrinal<sup>79</sup>. En ce qui concerne la constitution définitive du texte coranique, il y a d'abord cette déclaration du calife, rapportée par plusieurs sources : « Je crains de mourir pendant le mois de Ramadan ; c'est durant ce mois que je suis né ; durant ce mois que j'ai été sevré et durant ce mois que j'ai collecté (*jama'tu*) le Coran »<sup>80</sup>. Bien sûr, ici aussi nous pouvons penser que le sens de la racine *jama'a* peut être sujet à débat ; mais ce que nous savons déjà au sujet des interventions des deux gouverneurs d'Irak à cette même époque sur le texte coranique semble indiquer qu'ici le terme ne signifie pas « mémoriser, apprendre par cœur », mais plutôt « collecter, mettre en ordre ».

D'autres aspects remarquables du règne de 'Abd al-Malik sont vraisemblablement en relation directe avec notre problématique. Les inscriptions du Dôme du Rocher, finement analysées par Christel Kessler et Oleg Grabar, ont été exécutées sur l'ordre de ce calife<sup>81</sup>. Elles paraissent être la première réelle illustration datée d'une définition dogmatique de l'unicité théologique selon l'islam : « Dis : Dieu est l'Unique, Il est l'Impénétrable (?), Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré et n'a pas d'associé » (*qul huwa allāhu aḥad allāhu ṣ-*

<sup>75</sup> Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, *Kitāb al-maṣāḥif*, pp. 119-120 ; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth 1977-78, II/p. 32.

<sup>76</sup> Al-Samhūdī, *Wafā l-wafā bi akhbār dār al-muṣṭafā*, éd. M. 'Abd al-Ḥamīd, 4 vols. en 3 tomes, réimpression Beyrouth 1984, II/pp. 667-668 ; A. Mingana, "The Transmission of the Kur'ān", *passim*.

<sup>77</sup> Voir aussi E. Beck, "Die Kodizesvarianten der *Amṣār*", surtout pp. 371-76.

<sup>78</sup> R. Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 75-78 ; De Prémare, *Les fondations*, p. 296. Voir aussi al-Samhūdī, *Wafā l-wafā*, II/667-68 (rapporté d'Ibn Shabba).

<sup>79</sup> G. Hawting, *The First Dynasty of Islam : The Umayyad Caliphate AD 661-750*, s.n. 'Abd al-Malik ; Y. Nevo, "Towards a Prehistory of Islam", in *JSAI* 17 (1994) 108-141 ; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, pp. 297sqq.

<sup>80</sup> Trad. De Prémare, *ibid.* p. 297. Voir Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, vol. II, éd. Zakkār-Zirikli, Wiesbaden 1979, p. 264 ; Ibn al-'Ibrī (Bar Hebraeus), *Ta'rīkh mukhtaṣar al-duwal*, éd. Ā. Salḥānī, Beyrouth 1890 - rééd. Téhéran 1370s./1991-, p. 194 ; al-Tha'ālibī, *Laṭā'if al-ma'ārif*, trad. anglaise de C.E. Bosworth, Edinburgh 1968, p. 109 ; voir aussi M. Sharon, "The Umayyads as *ahl al-bayt*", in *JSAI* 14 (1991) p. 131, note 37 (l'ensemble de l'article pp. 115-152).

<sup>81</sup> C. Kessler, "'Abd al-Malik's Inscriptions in the Dome of the Rock: A Reconsideration", in *JRAS* 1970, pp. 2-41 ; O. Grabar, *La formation de l'art islamique*, Paris 1987 (1ère éd. en anglais : 1973), pp. 61-67 ; Id., "Qubbat al-Ṣakhra", *EI2*, s.n.

*ṣamad lam yalid wa lam yūlad wa lam yakun lahu kufw'an aḥad*). Le texte est précédé, à l'intérieur du Dôme, sur la face externe sud de l'arcade octogonale, par la *basmala* (la formule « Au Nom de Dieu le Clément le Miséricordieux ») et la formule unicitaire « il n'y a de Dieu hormis Allāh qui n'a pas d'associé ». Cet ensemble, sauf la dernière formule, constitue bien entendu la sourate 112, *al-ikhhlās*. Mais pourquoi cette divergence par rapport au texte coranique ? Pourquoi la formule qui suit immédiatement la *basmala* manque-t-elle à la sourate ? Dans un travail aussi minutieux et autant étalé dans le temps, il ne peut s'agir d'une négligence. Est-ce parce que le texte coranique n'était pas encore définitivement établi ?<sup>82</sup> Mis à part l'aspect doctrinal, on sait aussi le caractère polémique de ce texte. En effet, à part des textes déclaratifs, les inscriptions du Dôme du Rocher comportent des textes polémiques de ce genre, plus particulièrement dirigés contre le dogme trinitaire et la christologie chrétienne.

Par ailleurs, selon les études de Amikam Elad et de Yehuda Nevo, les premières vraies glorifications de Muḥammad, en tant que le prophète d'une religion indépendante du judaïsme et du christianisme, datent, elles aussi, de l'époque de 'Abd al-Malik<sup>83</sup>. L'histoire de l'islam primitif lui doit en effet quelques décisions capitales :

1- l'arabisation de la langue de l'administration, jusque-là assurée par les anciens fonctionnaires byzantins et/ou iraniens dans leurs langues respectives ;

2- l'officialisation du statut des « protégés » (*dhimmī*), juifs, chrétiens et probablement zoroastriens aussi, avec l'application de l'impôt de capitation (*jizya*) comme marque de leur sujétion au pouvoir islamique et leur donnant le droit d'être protégé par celui-ci ;

3- la création d'une monnaie islamique propre, sans représentation figurée et frappée uniquement de formules religieuses en arabe<sup>84</sup>.

Dans ce contexte, le calife et d'autres hommes de pouvoir qui l'entouraient ne pouvaient pas ne pas être attentifs à cet aspect fondamental du pouvoir qu'est la maîtrise des croyances et le fait que celle-ci ne peut être effective qu'à travers la maîtrise et donc la codification des Écritures, surtout dans une société où les mouvements politico-religieux dissidents sont très nombreux. Un Livre scripturaire unique, indépendant des Écritures antérieures, en l'occurrence celles des juifs et des chrétiens, codifié selon les dogmes étatiques, est la meilleure garantie de la sécurité doctrinale et donc politique. Il est intéressant de noter que la seconde source scripturaire de l'islam, c'est-à-dire, le *Ḥadīth* semble, lui aussi, avoir commencé à prendre son caractère systématique à partir de l'époque de 'Abd al-Malik. On sait, grâce à Goldziher, qu'une mise par écrit timide du *Ḥadīth*, avait commencé avant cette date<sup>85</sup>, mais les études de Michael Lecker et de Harald Motzki ont montré que le premier à avoir consigné systématiquement par écrit le *Ḥadīth* aurait été Ibn Shihāb al-Zuhrī, contraint par le calife Hishām (règne de 105 à 127/724 à 743), mais déjà savant de cour à l'époque du

<sup>82</sup> R. Blachère signale également un autre problème concernant cette sourate, à savoir que la recension d'Ibn Mas'ūd comportait *al-wāḥid* au lieu de *al-ṣamad* (*Le Coran*, Paris 1949, II/p. 124, note 2). Les six inscriptions intérieures du Dôme présentent d'autres divergences mineures avec les versets correspondants ; v. De Prémare, *Les fondations*, pp. 298-99.

<sup>83</sup> A. Elad, "Why Did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim Sources", in J. Raby-J. Johns (eds.), *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford 1992, pp. 33-58; Y. Nevo, "Towards a Prehistory of Islam", pp. 110, 114 et 122.

<sup>84</sup> G. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, pp. 63-66; De Prémare, *Les fondations de l'islam*, pp. 194, 301 et 424.

<sup>85</sup> I. Goldziher, "Ueber die Entwicklung des Ḥadīth", in *Muhammadanische Studien*, II/pp. 1-274, surtout la première partie.

père de ce dernier, à savoir ‘Abd al–Malik<sup>86</sup>. Ainsi, l’initiative de la constitution d’un codex coranique officiel, commencée apparemment sous le califat de ‘Uthmān, semble avoir trouvé son achèvement pendant le règne de ‘Abd al–Malik ou un peu plus tard<sup>87</sup>. Entre temps, avec les conquêtes et la volonté des dirigeants musulmans de distinguer clairement leur religion du judaïsme et du christianisme, un progressif travail rédactionnel – avec composition, réécriture, stylisation, élaboration, rectification, etc. – aurait eu lieu<sup>88</sup>.

La tradition islamique, dans son immense majorité, insiste sur la très grande ancienneté de la mise en place de la version officielle du Coran (initiative commencée dès Abū Bakr et ‘Umar et finalisée par ‘Uthmān), puisqu’elle sait pertinemment que plus cette mise en place est tardive, plus le risque de *taḥrīf* (falsification) est grand. Cependant, malgré toutes les tentatives d’occulter les divergences de la part des auteurs « orthodoxes », l’examen des hésitations ou des contradictions que charrient les sources montre clairement que dès le départ un grand mouvement de protestation prit forme contre la version officielle du Coran. En effet, dans une société où les différentes recensions auraient été des instruments de légitimation de divers groupes politico–religieux, la version dite ‘uthmānienne aurait mis plusieurs siècles pour être unanimement acceptée par tous les musulmans. Selon Ibn al–Nadīm, au 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle, il y avait encore des exemplaires du codex coranique non officiel de Ubayy b. Ka‘b dans la région de Baṣra en Irak du sud<sup>89</sup>. Le symbole sans doute le plus significatif de la circulation des recensions parallèles jusqu’à une date tardive est la double condamnation d’Ibn Miqṣam et d’Ibn Shannabūdh au début du 4<sup>e</sup>/10<sup>e</sup> siècle pour avoir pratiqué des « lectures » non–canoniques. A la fin du même siècle, en 398/1007, une polémique éclata entre sunnites et shī‘ites de Bagdad au sujet du caractère licite ou illicite du codex d’Ibn Mas‘ūd. Un tribunal sunnite ordonna finalement sa destruction<sup>90</sup>. Tout cela tend à montrer que pendant près de trois siècles et demi, plusieurs Corans, différents dans leur forme et leur contenu, étaient en circulation sur les terres d’islam avant que la version officielle ne soit imposée à tous par le pouvoir abbasside.

---

<sup>86</sup> M. Lecker, “Biographical Notes on Ibn Shihāb al–Zuhrī”, in *JSS* 41/1 (1996) 21–63 (repris dans *Jews and Arabs in Pre– and Early Islamic Arabia*, Aldershot 1998, article 16); H. Motzki, “The Collection of the Qur’ān...”, pp. 22–29.

<sup>87</sup> Nous disons « peut-être un peu plus tard », car certaines rares informations semblent l’induire. Par exemple Jean Damascène, après avoir quitté les Omeyyades qu’il servit entre 700 et 705, c’est–à–dire vers la fin du règne de ‘Abd al–Malik, a écrit un traité contre l’islam où il donne l’impression qu’à cette époque le texte du Coran n’aurait pas été encore tout à fait stabilisé (Jean Damascène, *Ecrits sur l’Islam*, Paris 1992, pp. 210–227).

<sup>88</sup> Voir maintenant C. Gilliot, « Le Coran, fruit d’un travail collectif ? » in *Al–Kitāb : la sacralité du texte dans le monde de l’Islam*, pp. 185–231.

<sup>89</sup> Ibn al–Nadīm, *al–Fihrist*, éd. R. Tajaddud, réimpr. Beyrouth 1417/1996, pp. 42–43.

<sup>90</sup> M. Rāmyār, *Tārīkh e qor’ān*, p. 362.