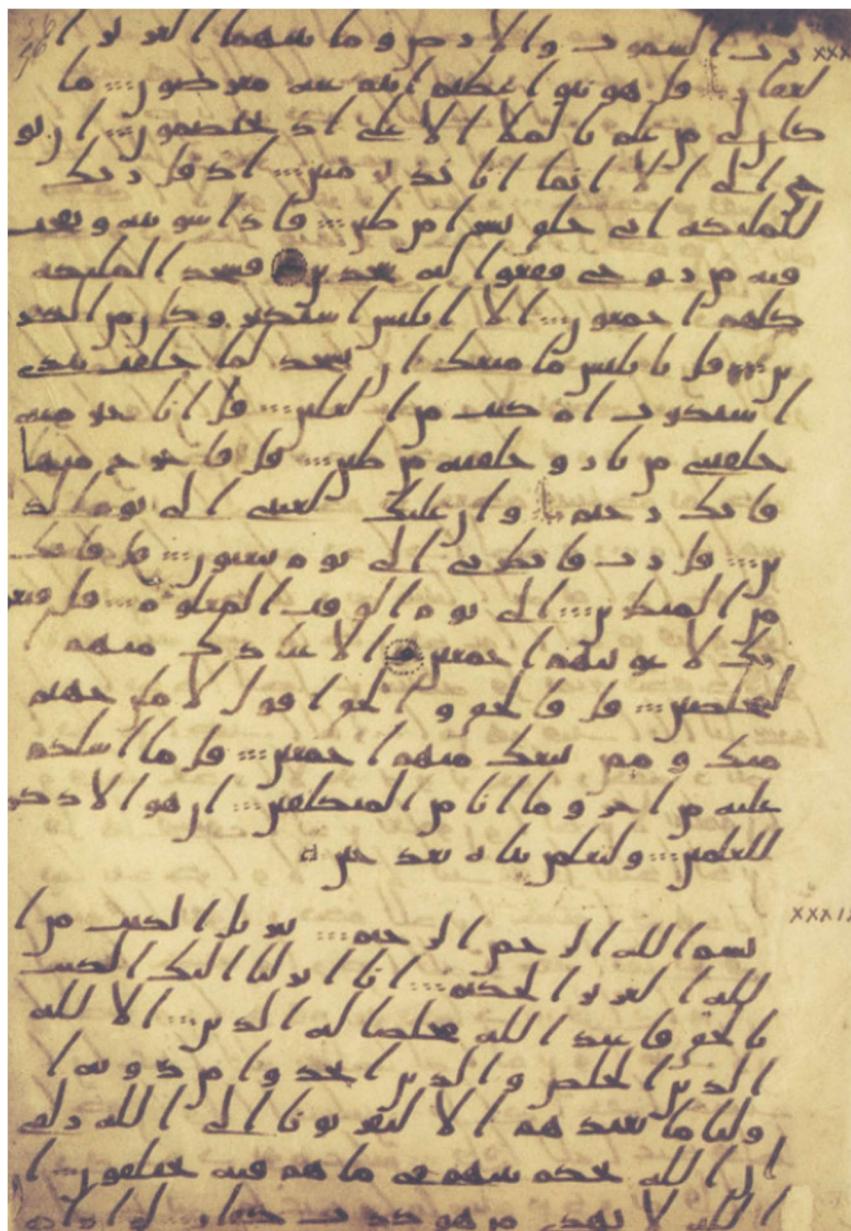


# Quand est-ce que le ductus consonantique du Coran a atteint sa forme finale ?

When did the consonantal skeleton of the Qur'an reach closure ?

Bulletin of the School of Oriental and African Studies 77 (2014)



Avec l'aimable autorisation de Nicolai Sinai (Oriental Institute, Université d'Oxford)

[nicolai.sinai@orinst.ox.ac.uk](mailto:nicolai.sinai@orinst.ox.ac.uk)

# Quand est-ce que le ductus consonantique du Coran a atteint sa forme finale ?<sup>1</sup>

Bulletin de l'École des études orientales et africaines 77 (2014)

Lien vers l'article original sur academia.edu :

[https://www.academia.edu/7372306/When\\_did\\_the\\_consonantal\\_skeleton\\_of\\_the\\_Quran\\_reach\\_closure\\_Bulletin\\_of\\_the\\_School\\_of\\_Oriental\\_and\\_African\\_Studies\\_77\\_2014\\_273\\_292\\_509\\_521](https://www.academia.edu/7372306/When_did_the_consonantal_skeleton_of_the_Quran_reach_closure_Bulletin_of_the_School_of_Oriental_and_African_Studies_77_2014_273_292_509_521)

## PREMIÈRE PARTIE

### Introduction

La Tradition islamique attribue la promulgation d'un squelette consonantique uniforme (*rasm*) du Coran au troisième calife 'Uthmān (r. 644–656). Le récit le plus connu de la normalisation du texte sacré des musulmans est mentionné dans deux relations rapportées, entre autres, par al-Bukhārī, avec des chaines de garants (*isnād*) qui passent par Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/741–2)<sup>2</sup>. D'après la première narration (*hadīth*), la normalisation aurait été initiée sous le règne du premier calife Abū Bakr (r. 632–634) à l'instigation de son futur successeur 'Umar, c'est alors que le scribe de Muḥammad, Zayd b. Thābit fut chargé de collecter toutes les révélations coraniques disponibles, en les transcrivant sur des feuillets de parchemin<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Je suis extrêmement reconnaissant à Robert Hoyland, Alan Jones, Christopher Melchert, Behnam Sadeghi et aux deux lecteurs anonymes pour leurs nombreuses corrections, objections et suggestions. Le lecteur doit noter que cet article a été soumis déjà en février 2013 et que seules des corrections mineures ont été apportées depuis lors.

<sup>2</sup> Al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-sahīh*, ed. by Muhibb al-Dīn al-Khaṭīb and Muhammād Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 4 vols., Cairo : al-Maṭba'a al-salafiyā, AH 1400, vol. 3, 337–8, no. 4986–7 (66 :3).

<sup>3</sup> La Tradition islamique est contradictoire sur la question de savoir si Zayd ou quelqu'un d'autre fut le premier à avoir recueilli le Coran (voir Alphonse Mingana, "The Transmission of the Kur'ān", *Muslim World* 7 (1917) : 223–232, at 224–5).

Quant à la deuxième tradition, elle décrit comment, lors d'une campagne en Arménie, qui aurait eu lieu en l'an 30/650-651<sup>4</sup>, le commandant Ǧudhayfa b. al-Yamān s'est alarmé de la grande divergence des récitations du Coran entre les contingents militaires d'Irak et de Syrie. Afin de promouvoir l'uniformité [de la récitation du Coran]<sup>5</sup>, 'Uthmān a ordonné que la recension de Zayd — qui aurait été gardée par Ǧafṣa, la fille de 'Umar — doit être copiée dans les codex appropriés (*maṣāḥif*) qui devaient être expédiés dans les différentes régions de l'empire. Les versions divergentes du texte devaient être brûlées.

Le débat moderne porte essentiellement sur la question de savoir si ce récit peut être considéré comme historiquement fiable, la discussion à ce propos a été initié par Paul Casanova et Alphonse Mingana, qui ont publié entre 1911 et 1916, des articles qui soutenaient que la codification du Coran n'avait eu lieu qu'à l'initiative du calife 'Abd al-Malik b. Marwān (685-705) et son gouverneur irakien al-Ḥajjāj b. Yūsuf, peut-être sur la base de « traditions antérieures »<sup>6</sup>. En revanche, Friedrich Schwally, dans son influente révision de Nöldeke dans « *Geschichte des Qorāns* » (1919), a accepté l'origine 'Uthmānienne du *rasm* standard<sup>7</sup>, une position qui est devenue la datation retenue par défaut par la plupart des chercheurs ultérieures.

Ce n'était qu'en 1977 qu'un retour de bâton contre cette position jugée optimiste se produisit. En effet, dans *Hagarism*, Patricia Crone et Michael Cook avançaient une datation au VIII<sup>e</sup> siècle pour la compilation du Coran<sup>8</sup>, et il en est de même pour John Wansbrough, qui dans son ouvrage *Quranic Studies*, qui repousse la clôture du texte encore plus loin, jusqu'à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Néanmoins, il faut noter que la datation très tardive de Wansbrough est de plus en plus considérée comme insoutenable<sup>10</sup>, les chercheurs enclins à douter des conclusions de Schwally sont à nouveau attirés par

<sup>4</sup> La campagne mentionnée dans le récit d'al-Zuhri est probablement à identifier avec une campagne qu'al-Ṭabarī rapporte dans les événements de l'an 30 de l'Hégire dans les Annales, éd. Par M. J. de Goeje et al., Leyde : Brill, 1879-1901, série 1, vol. 5, 2856 - voir aussi, Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, révisé par Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser et Otto Pretzl, 3 volumes, Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1938 (désormais : GdQ), vol. 2, 49.

<sup>5</sup> Selon al-Ya'qūbī (d. début du Xe siècle), 'Uthmān ordonna au peuple de réciter 'alā nuskhatin wāhidatīn (al-Ya'qūbī, *Historiae*, ed. M. Th. Houtsma, vol. 2, Leiden : Brill, 1883, 197).

<sup>6</sup> Mingana, "Transmission of the Kur'ān According to Christian Writers", *Muslim World* 7 (1917): 402-414, at 414, citant Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde: Étude critique sur l'Islam primitif*, Paris: P. Gauthier, 1911, 141-2.

<sup>7</sup> GdQ, vol. 2, 1-121.

<sup>8</sup> Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 17-18.

<sup>9</sup> John Wansbrough, *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford : Oxford University Press, 1977, 49.

<sup>10</sup> Voir par exemple Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins : The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton : Darwin Press, 1998, 35-63 et Patricia Crone, "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran", *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 18 (1994) : 1-37, here 16-18.

l'hypothèse d'une « date mi-omeyyade » pour la fixation du *rasm* coranique standard<sup>11</sup>. Par voie de conséquence, une datation conjecturale du Coran à l'époque de 'Abd al-Malik a acquis une popularité remarquable ces dernières années. Chase Robinson<sup>12</sup>, Alfred-Louis de Prémare<sup>13</sup>, David Powers<sup>14</sup> et Stephen Shoemaker<sup>15</sup>, tous estiment qu'une codification du Coran sous 'Abd al-Malik est beaucoup plus probable que sous 'Uthmān, ou du moins ces chercheurs estiment que le texte coranique était resté ouvert à une révision importante jusqu'aux alentours de l'an 700 EC.

L'époque où les islamologues étaient confrontés à un choix entre la datation coutumière du Coran à 650 EC (ou même plus tôt) et la datation très tardive de Wansbrough — désormais un homme de paille facilement vaincu — est donc révolue.

Certes, Harald Motzki a fait un cas convaincant pour retracer les traditions sur la collection du Coran sous Abū Bakr et sa diffusion officielle sous 'Uthmān du moins jusqu'à l'époque d'Ibn Shihāb al-Zuhrī<sup>16</sup>, supplantant ainsi l'affirmation de Mingana selon laquelle ces traditions ne sont pas attestées avant le IX<sup>e</sup> siècle. Pourtant, comme Shoemaker l'a souligné, à juste titre, ces résultats ne sont pas inconciliables avec l'hypothèse de Paul Casanova et d'Alphonse Mingana<sup>17</sup>. Plus pertinent encore pour le sujet qui nous préoccupe est le travail révolutionnaire réalisé par Behnam Sadeghi et Mohsen Goudarzi sur le célèbre palimpseste "Şan 'ā' 1", dont une grande partie est conservée dans « *Dār al-Makhtūṭāt* » à Şan 'ā', sous le nom de DAM 01-27.1<sup>18</sup>.

Les auteurs ont depuis édité quarante folios du script inférieur de ce manuscrit, qui constitue actuellement notre seul témoin matériel d'une recension non standard du squelette consonantique du Coran<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> Crone, "Two Legal Problems" (deux problèmes légaux).

<sup>12</sup> Chase Robinson, *'Abd al-Malik*, Oxford : Oneworld, 2005, 100–104.

<sup>13</sup> Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam : Entre écriture et histoire*, Paris : Éditions du Seuil, 2002,

278–323 ; id., *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris : Téraèdre, 2004 ; id., "Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran", in : *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, ed. By Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin, Berlin : Verlag Hans Schiler, 2005, 179–210.

<sup>14</sup> David S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men : The Making of the Last Prophet*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009.

<sup>15</sup> Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2012, 136–158.

<sup>16</sup> H. Motzki, "The Collection of the Quran : A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam* 78 (2001): 1–34.

<sup>17</sup> Shoemaker, *Death*, 148.

<sup>18</sup> Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Quran of the Prophet", *Arabica* 57 (2010): 343–436, at 344.

<sup>19</sup> Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, "Şan 'ā' 1 and the Origins of the Quran", *Der Islam* 87 (2012): 1–129.

Sadeghi has informed me that the Grand Mosque of Şan 'ā' houses forty more folios of the palimpsest.

Le type de texte attesté par le *scriptio inferior* ("C-1") est manifestement une version du Coran, comme nous allons le voir, mais qui présente de fréquentes divergences par rapport au *rasm* standard. Les différences en question vont de la personne grammaticale des verbes et des suffixes à l'omission, l'ajout et la transposition de mots et phrases brèves. Le C-1 présente également un ordre différent des sourates, bien que l'ordre des versets dans les sourates montre presque aucun écart par rapport au *rasm* standard<sup>20</sup>.

A ce propos, il est important de noter qu'il existe maintenant des preuves scientifiques considérables que le palimpseste est très ancien, avec Bergmann, Sadeghi a soumis un folio errant qui semble avoir appartenu à l'origine au palimpseste à une datation au radiocarbone, qui a donné une probabilité de 95 % que le parchemin ait été produit (c'est-à-dire que l'animal ait été tué) entre 578 et 669 EC ; la probabilité que le matériau soit antérieur à 655,5 EC est de 91,8 % (pour 660,5 EC : 95,5 %)<sup>21</sup>.

Si l'on fait l'hypothèse raisonnable que le parchemin a été utilisé relativement rapidement après la mort de l'animal\*, une datation pré-660 de ṣanā' 1 semble actuellement l'évaluation la plus plausible, malgré le fait que la datation au radiocarbone produit des dates trop précoces de plusieurs décennies<sup>22</sup>. Cela réduit considérablement l'éventail des hypothèses viables sur l'histoire du contenu textuel du Coran et rend hautement probable qu'en 660 une partie considérable du corpus coranique, bien qu'avec de nombreuses divergences, avait atteint un niveau largement familier dans sa forme.

On peut aussi suivre Sadeghi en acceptant que le palimpseste ne forme pas un *terminus post quem* pour le *rasm* standard : son effacement pour faire place à la version standard du Coran n'implique pas que ce dernier ne peut avoir surgi qu'après que le palimpseste ait été produit<sup>23</sup>, néanmoins, des experts comme Robinson ou Shoemaker insisteraient

<sup>20</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>21</sup> Sadeghi et Bergmann, "Codex", 348 et 353-4. Selon François Déroche, dans *Qur'ans of the Umayyads*:

*A First Overview*, Leiden : Brill, 2014, p.13, une datation au carbone de deux autres échantillons du palimpseste ṣanā' a été commandée par Christian Robin, donnant des fourchettes de dates : [543-643 CE] et étrangement [433-599 CE]. Déroche n'ayant pas donné de détails supplémentaires, il nous semble préférable pour l'instant de se fier aux résultats de Sadeghi et Bergmann, bien que des mesures supplémentaires soient sans doute nécessaires.

\***Note du traducteur** : pour l'établissement d'un *mushaf* officiel, l'abatage des moutons est spécialement réalisé pour cet effet ; par conséquent, l'usage de leurs peaux est assez précoce pour la confection du parchemin (F. Déroche, BNF : <http://classes.bnf.fr/dossiup/supports/art13d.htm> )

<sup>22</sup> Le parchemin d'un autre folio coranique ancien a été daté, avec une probabilité de 95,2%, de 609-94 ; voir Yasin Dutton, "An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating", *Journal of Qur'anic Studies* 9 (2007) : 57-87 à 63-4. Pour une discussion des limites de la datation au carbone, voir Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 11-14, notant, entre autres, que la datation au C14 du célèbre "Coran des Nourrices", qui selon son colophon a été achevé en 1020, a donné une fourchette de dates entre 871 et 986 CE, avec une probabilité de 95%. Voir aussi la note précédente.

<sup>23</sup> Sadeghi and Bergmann, "Codex", 383-4. Sadeghi's attempt to show that the standard *rasm* preserves an older prototype of the Quran more faithfully than C-1 will be discussed in the second part of this article.

probablement encore sur la possibilité que le *rasm* standard complet du Coran n'ait émergé que dans la deuxième moitié du VIIe siècle, peut-être à la suite d'une révision parrainée par l'État des recensions préexistantes, impliquant un dernier épisode d'activité éditoriale<sup>24</sup>. C'est l'"hypothèse qui postule que le texte coranique, bien qu'ayant atteint une forme reconnaissable en 660, continua d'être retravaillé et révisé jusqu'à environs 700 EC. Pour plus de commodité, je baptiserai ce scénario « **le modèle du canon émergent** ».

L'enjeu n'est évidemment pas mineur, puisque pendant les soixante ou soixante-dix ans qui ont suivi la mort de Muḥammad, une refonte importante de sa prédication originale aurait pu avoir lieu. La suite de cet article propose d'entreprendre une évaluation systématique des différents types d'arguments qui peuvent converger pour ou contre le modèle susmentionné.

## I. Preuve en faveur d'une clôture du « *rasm* » vers la fin du VIIe siècle

### 1-Preuve épigraphique

D'après son avis de construction, le Dôme du Rocher a été achevé en 72 AH = 691-2<sup>25</sup>. A l'intérieur du Dôme, l'une des arcades présente deux inscriptions en mosaïque composées d'une série de segments coraniques entrecoupés de plusieurs instances de la *basmala*, diverses formes de la *shahāda*, et bénédictions [formules d'eulogie] à l'égard de Muḥammad et de 'Isā (Jésus). Les parties omeyyades des plaques de cuivre sur l'entrée est et nord du Dôme enchaînent également un certain nombre de phrases coraniques<sup>26</sup>. Dans les deux cas, le matériel coranique diverge dans un certain nombre de cas du *rasm* standard : par exemple, une phrase de Q (64: 1) et deux autres de Q (57: 2) sont confondues en une déclaration de toute-puissance divine qui apparaît deux fois<sup>27</sup> ; et sur l'une des plaques de cuivre, Q (7: 156), une déclaration divine à la première personne,

<sup>24</sup> Voir par exemple, Robinson, 'Abd al-Malik, 104.

<sup>25</sup> Les inscriptions sont transcrives dans Christel Kessler, "Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock : A Reconsideration", Journal of the Royal Asiatic Society (1970) : 2-64 ; pour une traduction des inscriptions et des plaques, voir Estelle Whelan, "Forgotten Witness : Evidence for the Early Codification of the Quran", Journal of the American Oriental Society 118 (1998) : 1-14.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> La phrase *islahu l-mulku wa-lahu l-hamdu* [de Q (64 : 1) ; Q (57 : 2) commence par une phrase similaire *lahu mulku Isamawāti wa-l-ardiyuhyī wa-yumītu* [de Q (57:2)] *wa-huwa 'alā kulli shay'in qadīrun* [conclut à la fois Q (57 : 2 et Q (64 : 1)] (Kessler, "Abd al-Malik's Inscription", 4 et 9).

apparaît à la troisième personne (des observations similaires s'appliquent à l'utilisation du matériel coranique dans les premiers graffitis islamiques<sup>28</sup>). Pour Robinson, tout cela suggère que "les textes coraniques doivent être restés au moins partiellement fluides jusqu'à la fin du VIIe et au début du VIIIe siècle"<sup>29</sup>. Shoemaker emboîte le pas en qualifiant les inscriptions du Dôme du Rocher : « c'est peut-être le support le plus proéminent et incontournable » de la « relative instabilité du Coran au moment de la construction de l'édifice »<sup>30</sup>.

Certes, compte tenu de la forte probabilité d'une date antérieure à 660 de Ḫan'ā<sup>1</sup>, une telle instabilité devait avoir des limites claires, mais pour autant que le palimpseste ait été publié jusqu'à présent, il n'est pas, par exemple, inconciliable avec une affirmation hypothétique selon laquelle Q 112 pourrait être un texte marwanide en plus du Coran<sup>31</sup>, ou que la déclaration de la toute-puissance divine sur l'arcade du Dôme n'ont peut-être été retravaillés que par la suite dans les premiers couplets des sourates 64 et 57. Encore faut-il évidemment se demander si d'autres interprétations sont possibles.

Étonnamment, De Prémare est beaucoup moins sûr que Robinson et Shoemaker de la force probante des données épigraphiques<sup>32</sup> et il recommande de revoir une telle évaluation. Estelle Whelan a fait valoir que les divergences du type décrit ci-dessus peuvent être considérées comme résultant d'une adaptation des citations coraniques à leur contexte épigraphique, procédé également observable dans des inscriptions ultérieures<sup>33</sup>. Par exemple, une conversion de Q (7: 156) du premier au troisième personne aurait pu servir à la mettre en conformité avec la citation précédente Q (6 : 12), également à la troisième personne.

Même si l'explication de Whelan n'est peut-être pas la seule défendable, elle constitue certainement une manière parfaitement satisfaisante de rendre compte de la preuve : le rejet brutal par Shoemaker de son article comme une « plaidoirie spéciale » est donc une

<sup>28</sup> Robert Hoyland, "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997): 77–101, at 87–8.

<sup>29</sup> Robinson, *‘Abd al-Malik*, 103. Robinson also draws attention to similar divergences in early literary texts, such as Hasan al-Baṣri's letter to ‘Abd al-Malik (cf. Michael Cook, *The Koran: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 120–122).

<sup>30</sup> Shoemaker, *Death*, 148.

<sup>31</sup> Sur l'utilisation de Q 112 sur les pièces de monnaie marwanides, voir Stefan Heidemann, "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery", in: *The Qur'an in Context. Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery*, in: *The Qur'an in Context: Investigations into the Qur'anic Milieu*, ed. by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Leiden : Brill, 2010, 149–195, à 184–6.

<sup>32</sup> De Prémare, "Processus de Constitution", 183.

<sup>33</sup> Estelle Whelan, "Forgotten Witness", p.6.

manière très cavalière et inquiétante [pour la recherche]<sup>34</sup>. En substance, les données épigraphiques ne sont pas déterminantes et peuvent être compatibles à la fois avec la vision traditionnelle de la codification du Coran mais également avec le modèle du canon émergent.

## 2-Al-Hajjāj b. Yusuf et le Coran

Au moins deux gouverneurs omeyyades de Bassorah et de Kufa semblent avoir joué un rôle dans l'histoire textuelle du Coran.

**Le premier cas :** 'Ubaydallāh b. Ziyād (m. 67/686).

Selon un rapport qu'Ibn Abī Dāwūd fait remonter à son scribe Yazīd al-Fārisī, 'Ubaydallāh a ajouté *alfay harfīn* au codex, qui pourrait être soit traduit par "deux mille lettres" ou, plus remarquablement, comme « deux mille mots »<sup>35</sup>. Ibn Abī Dāwūd explique que ce que 'Ubaydallāh b. Ziyād a fait était de changer l'orthographe des mots « *qālū* » qui dérive de « q-l-w » et « *kānū* » qui vient de « k-n-w » en « q-'-l-w-' » et « k-'-n-w-' ». Il n'est pas évident à première vue, d'affirmer que cela reflète le sens originel de la tradition. De Prémare, manifestement attiré par une conception maximaliste de « *alfay harfīn* » comme étant "deux mille mots", rejette l'interprétation d'Ibn Abī Dāwūd au motif qu'une orthographe complète de « ā/ *alif* » se trouve déjà dans l'inscription de Mu‘āwiya sur un barrage près d'al-Tā'if, qui lui suggère qu'à l'époque de 'Ubaydallāh b. Ziyād, cette orthographe était devenue la norme dans les manuscrits coraniques et n'a donc plus besoin d'être promus<sup>36</sup>. Cependant, ce raisonnement est démenti par la variation dans l'orthographe des « *alif* » dans les premiers manuscrits coraniques<sup>37</sup>. À première vue, il y a donc autant de raisons de considérer le rapport comme associant 'Ubaydallāh à un passage croissant à l'orthographe pleine tout comme considérer qu'il reflète une refonte majeure de l'Écriture [le Coran]<sup>38</sup>.

<sup>34</sup>Shoemaker, *Death*, p. 321, n. 132.

<sup>35</sup> Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, ed. In Arthur Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices, Leiden: Brill, 1937, 117 (Arabic text).

<sup>36</sup> De Prémare, *Fondations*, 293–4.

<sup>37</sup> See Keith Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Lanham (Maryland): Lexington Books, 2011, 36–44; François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisinopetropolitanus*, Leiden: Brill, 2009, 51–75.

<sup>38</sup> Voir GdQ, vol. 3, 256. - Pour une interprétation différente de la tradition, qui présume la lecture *alifay harfīn*, "les deux alifs d'un mot", voir Omar Hamdan, Studien zur Kanonisierung des Koran textes : Al-Hasan al-Baṣris Beiträge zur Geschichte des Korans, Wiesbaden : Harrassowitz, 2006, 135-7. Selon Hamdan, ce que 'Ubaydallāh a fait, c'est d'émender *li-llāhi* dans Q (23: 87) et (23: 89) jusqu'à *allāhu* en insérant deux alifs. Cette interprétation a le mérite de permettre de voir comment Yazīd al-Fārisī a pu expliquer la mesure de 'Ubaydallāh en disant que ce dernier était né dans le quartier basran de Kalla' : la lecture *allāh* au lieu de *li-llāhi* semble

## Passons maintenant au second cas : al-Hajjāj b. Yusuf (m.95/714)

Le vif intérêt que le gouverneur iraqien de 'Abd al-Malik via al-Hajjāj, aurait porté au texte coranique<sup>39</sup>. On rapporte qu'al-Hajjāj a une fois convoqué un groupe de lecteurs [réцитateurs] du Coran afin de compter les consonnes, les mots et les versets du texte, et de le diviser en sections de longueur égale<sup>40</sup>. Il est également crédité d'avoir demandé à ses scribes, ou plus précisément un Naṣr b. 'Āsim (m. 89/707-8), élève d'Abū al-Aswad al-Du'ālī, pour introduire des signes diacritiques dans les manuscrits<sup>41</sup>. Ce qui pourrait constituer une synthèse secondaire de tels rapports a été fournie par l'exégète Ibn 'Atīyya (m. 541/1146-7), qui rapporte qu'al-Hajjāj, sur ordre de 'Abd al-Malik, a chargé al-Hasan al-Baṣrī et Yaḥyā b. Ya'mar de doter le Coran de signes diacritiques et de voyelles, puis il fait diviser le texte en *ahzāb*, et enfin il entame la rédaction d'un livre sur les variantes de lecture<sup>42</sup>. En outre, Ibn Abī Dāwūd, d'après le Basrien 'Awf b. Abī Jamīla (m. 147/764-5)<sup>43</sup>, transmet une liste de onze passages pour lesquels al-Hajjāj aurait « changé » le *rasm* 'Uthmānien, principalement en ajoutant ou en soustrayant des lettres simples<sup>44</sup>.

Les sources non islamiques sont plus radicales et dépeignent al-Hajjāj comme ayant joué un grand rôle dans la réécriture du texte islamique. L'apologète chrétien 'Abd al-Masīḥ al-Kindī affirme : « qu'il n'y a pas un seul codex où al-Hajjāj n'avait pas rajouté ou soustrait

avoir été une variante spécifiquement basrienne qui aurait été contenue dans le codex d'al-Hasan al-Baṣrī (Hamdan, Studien, 136) et dans le codex que 'Uthmān avait expédié à Basra (Michael Cook, "The Stemma of the Regional Codices of the Koran", *Graeco-Arabica* 9-10 (2004) : 89-104, à 94). Hamdan cite également une tradition transmise par al-Dānī qui affirme que 'Ubaydallāh a "ajouté deux alifs" à Q(23:87.89).

<sup>39</sup> Voir Hamdan, Studien, summarized in id., "The Second Maṣāḥīf Project : A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text", in : Neuwirth et al. (eds.), *The Qur'an in Context*, 795-835.

<sup>40</sup> Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥīf*, 119-20, et al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, édité par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 4 vol., Le Caire : Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1957-8, vol. 1, 249. Dans de nombreux manuscrits bibliques manuscrits bibliques, des comptes de mots similaires - appelés "final Masorah" - apparaissent à la fin des mushafs individuels (Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3e édition, Minneapolis : Fortress Press, 2012, 67).

<sup>41</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, éd. par İhsān 'Abbās, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1972 (selon le dernier tome), 8 volumes, tome 2, 32. Hamdan cite une tradition très similaire de Ḥamza al-Isfahānī (voir la citation arabe dans Studien, 146, n. 84). Sur Naṣr ibn 'Āsim, voir Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 11 vol., 1967-2000, vol. 9, 32-3.

<sup>42</sup> Ibn 'Atīyya, al-Muhrar *al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'āzīz*, édité par Aḥmad Sādiq al-Mallāh, 2 vols., Le Caire : al-Majlis al-ālā li-l-shū'ūn al-islāmiyya, 1974, vol. 1, 66-7. Sur Yaḥyā ibn Ya'mar (également élève d'Abū al-Aswad al-Du'ālī), voir Sezgin, *Geschichte*, vol. 9, 33-34. Si Hamdan a travaillé de manière pionnière sur une quantité massive de sources arabes, il procède sur la base d'une hypothèse discutable selon laquelle tous les rapports relatifs à l'intérêt d'al-Hajjāj pour le texte coranique ou à son interaction avec les spécialistes du Coran doivent être interprétés sur le modèle d'un projet éditorial unifié impliquant la nomination d'un "comité de projet", la mise en œuvre successive de divers "objectifs de projet", et enfin la publication des résultats. Ce cadre très ordonné semble s'inspirer d'Ibn 'Atīyya (sur la base duquel Hamdan, Studien, 140-1, date les mesures d'al-Hajjāj à 703-4), mais Hamdan n'aborde pas la possibilité que le récit ordonné de ce dernier puisse être une tentative rétrospective d'imposer une sorte d'ordre primordial au matériel concernant al-Hajjāj. Par exemple, à part Ibn 'Atīyya, les rapports décrivant comment al-Hajjāj a initié un comptage des consonnes du texte et sa division en sections ne mentionnent pas l'insertion de diacritiques, ni que ces mesures ont eu lieu à Wāsiṭ.

<sup>43</sup> Pour cela voir al-Mizzī, *Tāhdhib al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. by 'Awwād Ma'rūf, 35 vols., Beirut: Mu'assasat alrisāla, 1983-1992, vol. 22, 437-441.

<sup>44</sup> Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥīf*, 49-50 and 117-8 ; Hamdan, Studien, 166-170. Two examples are lam yatasanna >lam yatasannah (both words can be synonyms: Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, London : Williams and Norgate, 1863, 1149b) at Q(2: 259) and sharī'atan >shir'atan at Q(5: 48).

des passages » (des remaniements qui auraient directement concerné les Omeyyades et les 'Abbassides). Il fit ensuite envoyer six copies maîtresses en Égypte, Damas, Médine, La Mecque, Koufa et Bassorah, tandis que les "précédents codex" étaient effacés à l'huile bouillante, imitant ainsi l'action de 'Uthmān auparavant<sup>45</sup>.

Une accusation similaire apparaît dans une présumée lettre de l'empereur byzantin Léon III (717-741) au calife 'Umar II (717-720) qui est citée par le chroniqueur arménien du VIIIe siècle Lewond : « on connaît, entre autres, un certain al-Hajjāj, nommé par vous gouverneur de la Perse, qui a fait ramasser vos livres anciens, qu'il a remplacés par d'autres composés par lui-même, selon son goût, et qu'il a propagés partout dans votre nation<sup>46</sup> ».

Des étapes similaires, bien que moins radicales, sont également évoquées dans les textes islamiques. Les historiens Ibn Shabba (m. 262/875-6) et al-Samhūdī (m. 911/1506) affirment qu'al-Hajjāj fit envoyer des copies du Coran dans les principales villes de l'empire<sup>47</sup>. Al-Samhūdī, se basant sur Ibn Zabāla (m. après 199/814)<sup>48</sup> nous informe en outre qu'al-Hajjāj fut le premier à distribuer les *maṣāḥifs* non seulement aux métropoles (*ummahāt al-qurā*), comme 'Uthmān l'avait fait par le passé, mais aussi aux petites villes (*qurā*)<sup>49</sup>. Le fait qu'al-Hajjāj a envoyé un codex coranique jusqu'en Égypte est confirmé par Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 257/871), Ibn Duqmāq et al-Maqrīzī<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Mingana, "Transmission", 409, and Casanova, Mohammed, 119. Pour le texte arabe, voir George Tartar, Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife al-Ma'mun [sic!] (813-834) : Les Épîtres d'al-Hāshimī et d'al-Kindī, Thèse pour le Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Strasbourg 1977, 117-8.

<sup>46</sup> Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III", Harvard Theological Review 37 (1944): 269-332, at 298. Voir également Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton: Darwin Press, 490-501.

<sup>47</sup> Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna al-munawwara*, ed. by Fahim Muḥammad Shaltūt, 4 vols., Mecca: n. p., 1979, vol 1, 7-8; al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā bi-akhbār dār al-muṣṭafā*, ed. by Qāsim al-Sāmarrā'i, London: Mu'assasat al-furqān li-l-turāth al-islāmī, 5 vols., vol. 2, 457. See also Hamdan, Studien, 171, n. 198 and n. 200.

<sup>48</sup> Ibn Zabāla's, *Akhbār al-Madīna*, voir Harry Munt, "Writing the History of an Arabian Holy City: Ibn Zabāla and the First Local History of Medina", *Arabica* 59 (2012): 1-34.

<sup>49</sup> "Al-Hajjāj ibn Yūsuf a envoyé des *maṣāḥif* aux métropoles (*ummahāt al-qurā*), et il a envoyé un grand de ces *mushafāt* à Médine. Il fut le premier qui envoya des codex aux villes (*wa-huwa awwalu man arsala bi-l-maṣāḥif ilā l-qurā*) ..." - De Prémare soutient que cette déclaration contredit le récit traditionnel selon lequel 'Uthmān aurait envoyé des copies de sa recension aux capitales provinciales, car il résume le rapport d'al-Samhūdī comme décrivant "le premier envoi d'un *mushaf* officiel dans les capitales, alors que cette primeur est habituellement attribuée à 'Uthmān" ("Processus de Constitution", 200 ; De même, *Fondations*, 296). Or ce qui génère la prétendue contradiction n'est que le fait que de Prémare assimile ici les *qurā* aux "capitales" (le passage est traduit correctement, avec « *ummahāt al-qurā* » pour capitales et « *qurā* » pour villes, dans son livre "Processus de Constitution", 199, et *Fondations*, 461). Quelle que soit la façon dont on juge l'historicité des mesures de 'Uthmān, il n'y a sûrement aucune incohérence entre la proposition selon laquelle 'Uthmān a envoyé des codex coraniques dans les « *amṣār* » et la proposition selon laquelle al-Hajjāj a été le premier à distribuer des codex aux *qurā*.

<sup>50</sup> Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūh Miṣr wa-akhbāruhā*, ed. by Charles C. Torrey, New Haven: Yale University Press, 1922, 117-8, quoted after Mathieu Tillier, review of Deroche, « Transmission », *Journal of Qur'anic Studies* 13

(2011) : 109-115 ; Karl Vollers (ed.), *Description de l'Egypte par Ibn Doumak*, Cairo : Imprimerie nationale, 1893, vol. 1, 72 ; Mingana, "Transmission", 231 ; GdQ, vol. 3, 104, n. 1; Hamdan, Studien, 172, with n. 201; de Prémare, "Processus de Constitution", 198-9.

Apparemment, la stratégie de diffusion d'al-Hajjāj incluait également la nouveauté d'instituer la récitation du Coran basée sur le codex dans les mosquées<sup>51</sup>. Les sources islamiques rapportent également quelques mesures répressives : par exemple, al-Hajjāj aurait créé un petit groupe de travail chargé d'inspecter les codex coraniques et de détruire ceux qui étaient jugés "en désaccord avec le codex 'Uthmānien" (pour lesquels leurs propriétaires recevaient une amende de compensation de soixante dirhams)<sup>52</sup>; et al-Farrā' (m. 207/822-3) mentionne que le codex d'al-Hārith ibn Suwayd, qui était apparemment basé sur la recension d'Ibn Mas'ūd, a été "enterré pendant les jours d'al-Hajjāj"<sup>53</sup>.

Par ailleurs, Alfred-Louis de Prémare a compilé un certain nombre d'énoncés attribués à 'Abd al-Malik et à al-Hajjāj qui semblent à première vue étayer la supposition que les deux étaient engagés dans une importante activité rédactionnelle<sup>54</sup>. Parmi ces narrations se trouve un rapport dans *Ansāb al-ashrāf* d'al-Balādhurī dans lequel 'Abd al-Malik décrit le rôle important de Ramaḍān dans sa vie en disant que c'est durant ce mois-ci « *jama'tu l-Qur'āna* » ce qui signifie « recueilli » mais aussi « mémorisé » le Coran<sup>55</sup>. Et selon une tradition dans *Şahīh Muslim*, al-Hajjāj chargea un jour son auditoire lors d'un sermon : « *allifū l-Qur'āna kamā allafahu Jibrīl...*<sup>56</sup> » – une injonction que Alfred-Louis De Prémare traduit par : « Composez le Coran comme Gabriel l'a composé ». !" et considère avoir été « adressée aux scribes chargés de la tâche de la composition du Coran "ta'lif al-Qur'ān" »<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Al-Samhūdī, *Wāfi*, vol. 2, 456-7 (cf. Hamdan, Studien, 172). Cette information est citée sur l'autorité de Mālik, qui exprime ensuite sa désapprobation de l'innovation. Celle-ci est à son tour suivie d'une déclaration défendant la lecture des codex dans les mosquées, et d'une autre tradition, citée par Ibn Shabba, qui affirme que la pratique de la lecture du Coran dans les mosquées n'est pas une innovation, une pratique consistant à faire lire le Coran à partir d'un codex dans la mosquée chaque matin était déjà établie par 'Uthmān. La reconstruction la plus directe du matériel semble être que al-Hajjāj était en effet responsable de l'instauration de cette pratique, que son innovation est ensuite devenue un sujet de controverse, générant à la fois des commentaires favorables et défavorables. Ainsi, les défenseurs de la dite pratique ont finalement eu recours à la diffusion d'une tradition de légitimation en invoquant un précédent sous 'Uthmān.

<sup>52</sup> Hamdan, Studien, 170-1. Hamdan place ce rapport sous le titre "Diffusion des nouvelles copies du Coran produites pendant le projet "Maṣāḥif", mais ce lien n'est pas évident à partir de la citation elle-même. - Edmund Beck, "Der 'utmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts", *Orientalia nova series* 14 (1945), 355-373 suggère qu'al-Hajjāj a seulement tenté d'éliminer les codex utilisés pour la récitation publique et l'enseignement.

<sup>53</sup> Al-Farrā', *Ma'āni al-Qur'ān*, vol. 3, ed. by 'Abd al-Fattāḥ Ismā'īl Shalabī and 'Alī al-Najdī Nāṣif, Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, 1955-1972, 68 (ad Q 48:26). I owe this reference to Beck, "Der 'utmānische Kodex", 355, n. 4.

<sup>54</sup> De Prémare, "Processus de Constitution", p. 189-206.

<sup>55</sup> Mingana, "Transmission", 230 ; de Prémare, *Fondations*, 297. L'interprétation de l'énoncé par De Prémare est approuvée dans Etan Kohlberg and M. Ali Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification: Kitāb al-qirā'a* of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī, Leiden: Brill, 2009, 20.

<sup>56</sup> Muslim ibn al-Hajjāj, *Şahīh*, ed. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqī, 5 vols., Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1991, vol. 2, 942 (15:50).

<sup>57</sup> De Prémare, "Processus de Constitution", 200-1. De Prémare discute de deux autres déclarations attribuées à 'Abd al-Malik et al-Hajjāj (*ibid.*, 194-197 et 204-5), mais l'interprétation qu'il en fait ne me semble pas du tout convaincante.

## Que penser alors de tout cela ?

Le plaidoyer de Casanova et Mingana pour privilégier le récit d'al-Kindī sur les sources islamiques était en partie basé sur leur conviction que les premiers sont antérieurs aux seconds, hypothèse aujourd'hui obsolète<sup>58</sup>. Néanmoins, le fait que deux textes chrétiens qui ne sont manifestement pas interdépendants ainsi que divers textes islamiques attribuent simultanément à al-Ḥajjāj des mesures de diffusion et de suppression textuelles, indique fortement la vraisemblance des faits rapportés<sup>59</sup>.

Il convient également de noter que le fait qu'al-Kindī et Lewond dépeignent al-Ḥajjāj comme ayant révisé une écriture qui était déjà dans le domaine public (plutôt que de l'avoir composé ou compilé en premier lieu) est parfaitement cohérent avec le modèle du "canon émergent" décrit précédemment, selon lequel l'activité d'al-Ḥajjāj sous 'Abd al-Malik aurait constitué le terminus d'un processus qui a dû commencer plus tôt. Ainsi devrait-on voir les éléments que nous venons de présenter sur l'activité d'al-Ḥajjāj comme soutenant le modèle canonique émergent ?

En examinant les preuves, ce serait une erreur, je pense, que d'accorder trop d'importance aux déclarations attribuées à 'Abd al-Malik et al-Ḥajjāj. Car si la prétention du premier d'avoir entrepris le « *jam'* » du Coran durant Ramaḍān faisait référence à la codification au lieu de la mémorisation, la tradition ne documenterait vraisemblablement pas une réminiscence biographique non surveillée, mais elle est susceptible d'avoir pour origine une fière revendication de la part du calife, le mérite d'avoir recueilli les écritures islamiques. L'hypothèse du canon émergent implique que le texte coranique complété sous 'Abd al-Malik n'aurait pas été présenté comme un texte 'Uthmānien dès le départ, mais aurait pendant un certain temps été ouvertement présenté comme une réalisation marwanide, une étape dont la tradition en question constituerait le dernier vestige. Ce n'est que par la suite que l'entreprise de 'Abd al-Malik aurait été remplacée par la diffusion de récits fictifs sur la promulgation par 'Uthmān du *rasm* coranique. Cependant, un tel scénario, invite à se demander pourquoi la seule trace de la responsabilité de 'Abd al-Malik dans la codification de l'Écriture, qui aurait fait partie, à

---

<sup>58</sup> See Motzki, "Collection".

<sup>59</sup> Hoyland, *Seeing Islam*, *op.cit.*, 501.

l'époque, de la propagande officielle de l'État, est maintenant contenue dans un rapport isolé et très ambigu ?

En l'absence de preuves plus univoques, il semble donc tout à fait possible que la déclaration de 'Abd al-Malik signifie simplement : « Durant le mois Ramaḍān, j'ai fini d'apprendre le Coran par cœur »<sup>60</sup>. Quant au commandement d'al-Ḥajjāj : « *allifū l-Qur'āna kamā allafahu Jibrīl* », l'innocuité de la lecture « ordonnez le Coran comme Jibril l'a ordonné ! » dans le sens « récitez le Coran dans son ordre canonique ! »<sup>61</sup> ne doit pas être confondu avec l'invraisemblance, étant donné que la tradition décrit explicitement al-Ḥajjāj comme ayant « prononcé un sermon du haut de la chaire », la position de De Prémare qui suggère que nous sommes confrontés à une consigne donnée à une rédaction semble déplacée (un cas de pétition de principe ?), alors qu'une exhortation sur la façon de réciter l'Écriture serait clairement plus appropriée.

Le matériel restant sur al-Ḥajjāj, en particulier les rapports sur la destruction de codex et la diffusion d'autres, pourrait peut-être lu comme des réverbérations obliques du souvenir affligeant que le texte coranique avait autrefois subi une refonte significative.

Néanmoins, il convient de souligner, que là encore rien n'empêche une compréhension plus calme. Le rapport selon lequel al-Ḥajjāj a ordonné la destruction des codex « en désaccord avec le codex 'Uthmānien » concorde avec les informations sur son opposition farouche et celle de 'Ubaydallāh b. Ziyād à la recension d'Ibn Mas'ūd, qui était particulièrement populaire à Kufa<sup>62</sup>.

Par conséquent, le motif d'al-Ḥajjāj pour la suppression de certains manuscrits coraniques peut être compris tout simplement par sa volonté de renforcer la position d'une recension du Coran parmi plusieurs autres existantes<sup>63</sup>. À prendre les sources islamiques au pied de la lettre, notre meilleure estimation semble être que ces codex

<sup>60</sup> C'est ainsi que la tradition est comprise par al-Thā'libī, qui substitue khatantu en lieu et place de *jama'a* (*Latā'if al-ma'ārif*, éd. par Muhammad Ibrāhīm Salīm, Le Caire : Dār al-Talā'ī, 1992, 110). Notons que *jama'a* peut sans doute avoir le sens de "recueillir dans son cœur" = "apprendre par cœur", comme l'illustre al-Bukhārī, *Šaḥīh*, vol. 3, 348, no. 5036 (66 : 25), citant Ibn 'Abbās comme disant, *jama'a* *l-muḥkama fi 'ahdī rasūlī llāhi*, et Abū Nu'aym al-İsfahānī, *Hilyat al-awliyā' wa-tabaqāt al-āṣfiyā'*, 10 vols, Le Caire : Maktabat al-Khānji / Maṭba'a at al-Sā' āda, 1932-8, vol. 1, 285, se superposant à Ibn Mājah, *Sunan*, ed. Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, al-Riyāḍ : Maktabat al-ma'ārif li-l-nashr wa-l-tawzī', s. d., 239 (5: 178).

<sup>61</sup> Sans surprise, c'est ce que al-Nawawī suppose que le commandement doit signifier. Il cite une délibération d'al-Qādī Iyād quant à savoir si le commandement se réfère à l'ordre canonique des *sūra* ou, ce qui est jugé être le sens le plus évident, à l'ordre des versets au sein d'une *sūra* (cité dans *Šaḥīh Muslim*, vol. 2, 942, n. 1).

<sup>62</sup> Al-Ḥajjāj aurait menacé de décapiter quiconque réciterait la recension d'Ibn Mas'ūd et de "la retirer du codex, au besoin même [en la grattant] avec la côte d'un porc" (Ibn 'Asākir, *al-Tārikh al-kabīr*, vol. 4, éd. par 'Abd al-Qādir Badrān, Damas : Maṭba'a at Rawdat al-Shām, 1332, 69 ; pour d'autres invectives, voir de Prémare, "Processus de Constitution", 202-3 ; Sadeghi et Goudarzi, "Šan'a' 1", 28-9, n. 62). Sur la récitation provocante par 'Ubaydallāh ibn Ziyād des Q 113 et 114 (absents de la recension d'Ibn Mas'ūd), voir Hamdan, *Studien*, 137-8.

<sup>63</sup> Cf. Sadeghi and Bergmann, "Codex", 365, n. 36.

constituaien t une réédition du texte 'Uthmānien qui utilisait certains signes diacritiques<sup>64</sup> et marquait peut-être la subdivision du Coran en sections de longueur égale.

Que le texte d'al-Hajjāj renferme également des changements délibérés, quoique infimes, comme le rapporte Ibn Abī Dāwūd, est moins certain : dans certains cas, il peut n'avoir donné la préférence qu'à une variante déjà existante, alors que dans d'autres cas, la lecture supposée originale peut en fait, être secondaire, comme l'a bien argumenté Sadeghi<sup>65</sup>.

L'entreprise d'al-Hajjāj rappelle d'une certaine manière la destruction des codex sous 'Uthmān et la publication d'un texte officiel, l'objectif sous-jacent d'une telle republication du texte 'Uthmānien<sup>66</sup> aurait consisté à conforter son statut face aux recensions concurrentes. Cela aurait eu un sens politique en tant qu'affirmation du contrôle omeyyade, en particulier sur Kufa indisciplinée avec sa forte faction pro-'Alid, où la version d'Ibn Mas'ūd est restée en usage. La sollicitude d'al-Hajjāj pour le texte du Coran l'aurait également montré avec le Calife, comme de pieux gardiens de la révélation marchant sur les traces du premier membre de la famille omeyyade. Pour une lecture aussi calme, nous pouvons dire qu'al-Hajjāj a pu jouer un rôle dans l'imposition officielle du texte 'Uthmānien, mais il n'a pas forcément été à l'origine d'une révision significative de celui-ci. Enfin, les témoignages d'al-Kindī et de Lewond pourraient être considérés comme des tentatives polémiques d'exploiter ces événements, encore rappelé un siècle plus tard, afin de jeter le doute sur l'intégrité de l'Écriture sacrée des musulmans.

<sup>64</sup> Hamdan (Studien, 146-8) admet qu'al-Hajjāj a initié l'utilisation des diacritiques dans les manuscrits du Coran (vraisemblablement sur la base d'Ibn Khallikān et de Ḥamza al-Īṣfahānī), mais rejette l'affirmation d'Ibn 'Atīyya selon laquelle al-Hajjāj a également introduit les signes vocaliques. Cette opinion est confirmée par le fait que Yāḥyā ibn Ya'mar et Naṣr ibn 'Aṣim, les deux lecteurs de Coran basran qui sont présentés comme travaillant pour al-Hajjāj par Ibn 'Atīyya et Ibn Khallikān (voir n. 41 et n. 42 ci-dessus), tous deux figurent comme " la première personne à avoir des codex pointillés " dans les traditions citées par al-Dānī, al-Muḥkam fi naqṭ al-maṣāḥīf, éd. 'Izzat Hasan, Damas: Maṭbū'at Muḍīriyyat Iḥyā' al-Turāth al-Qadīm, 1960, 5-6 (texte principal). - Trois mises en garde s'imposent ici : (i) Les manuscrits et les papyri montrent qu'il serait anachronique de concevoir les codex d'al-Hajjāj comme entièrement pointillés (voir Small, Textual Criticism, 16-30 et Andreas Kaplony, "What Are Those Few Dots For ? Thoughts on the Orthography of the Qurra Papyri (709-710), the Khurasan Parchments (755-777) and the Inscription of the Jerusalem Dome of the Rock (692)", Arabica 55 (2008): 91-112). (ii) La mesure dans laquelle les manuscrits coraniques ont employé des signes diacritiques a continué à varier considérablement au cours des siècles suivants (cf. Small, Textual Criticism, 22-3, sur BNF Arabe 333c). (iii) Les signes diacritiques en tant que tels sont plus anciens ; voir Adolf Grohmann, Arabische Paläographie. II. Teil: Das Schriftwesen. Die Lapidarschrift, Vienne : Hermann Böhlau Nachf., 1971, 41 ; 'Ali ibn Ibrahim Ghabbān et Robert Hoyland, "The Inscription of Zuhayr, the Oldest Islamic Inscription (24 AH/AD 644-645), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State Nature of the Early Islamic State", Arabian Archaeology and Epigraphy 19 (2008) : 209-236).

<sup>65</sup> Voir Sadeghi et Bergmann, "Codex", 365, n. 36. La modification squelettique qui a le plus de chances de provenir d'une décision consciente de corriger le texte est la substitution présumée de « li-llāhi » en Q (23: 87-89 -par « allāh » : puisque les deux versets citent la réponse à une question précédente formée avec « man », la variante « allāh » rend certainement le texte plus fluide. Pourtant, déjà le codex 'Uthmānic envoyé à Bassora aurait eu « allāh » au lieu de « li-llāhi », et l'altération « li-llāhi » > « allāh » est également attribuée à 'Ubaydallah ibn Ziyād (voir ci-dessus, n. 38). Le texte d'Al Hajjāj a peut-être donc simplement avoir suivi une lecture basrane existante.

<sup>66</sup> Sur le dépôt de copies maîtresses comme forme de publication, voir Gregor Schoeler, "Writing and Publishing: On l'usage et la fonction de l'écriture dans les premiers siècles de l'Islam", Arabica 44 (1997) : 423-435.

Pour une seconde fois, hélas, notre résultat est peu concluant : comme les données épigraphiques, les traditions sur al-Ḥajjāj est compatible aussi bien avec le modèle du « canon émergent » qu'avec le point de vue traditionnel. Ce dernier scénario nous permettrait de prendre la plupart de ce que disent les sources islamiques au pied de la lettre, et on ne voit pas pourquoi, en l'absence de preuves convaincantes du contraire, cela ne devrait pas être notre position par défaut. Le premier point de vue, bien sûr, est beaucoup plus sensible à l'herméneutique du soupçon qui est devenue une partie si instinctive des habitudes de lecture des chercheurs modernes. Néanmoins, il semble discutable de maintenir, par principe, que face à plusieurs manières adéquates d'expliquer nos preuves, nous devrions choisir les plus iconoclastes. Même en suivant une lecture minimalistre, il apparaît que jusqu'à 700 manuscrits s'écartant de ce qui allait devenir le *rasm* standard, étaient encore suffisamment répandus, pour que des mesures ont été prises visant à renforcer la position du texte [officiel] dit « 'Uthmānien », ce qui n'est pas dénué de sens<sup>67</sup>. L'éloignement ultérieur de toutes les autres versions de l'Écriture coranique ne peut donc pas avoir eu lieu dans le sillage immédiat des actions de 'Uthmān, même si celles-ci sont considérées comme historiques.

Finalement est-ce que le *rasm* standard a reçu une poussée majeure sous al-Ḥajjāj et non pas sous 'Uthmān ?

Le fait que selon 'Awf b. Abī Jamīla, la recension du Coran par al-Ḥajjāj différait en deux lieux (23 : 87- 89 : Allāhu à la place de li-llāhi) du *rasm* standard semblerait indiquer que le texte que nous avons n'est pas identique à la version approuvée par al-Ḥajjāj<sup>68</sup>.

Il faut aussi noter le rapport d'Ibn 'Abd al-Ḥakam selon lequel l'envoi par al-Ḥajjāj d'un de ses codex en Égypte a été perçu comme un affront par le gouverneur 'Abd al-'Azīz b. Marwān, qui a alors fait produire son propre codex ; cela suggère que l'autorité d'al-Ḥajjāj en la matière était régionale et qu'il n'était pas en mesure de procéder à une normalisation de l'Écriture à l'échelle de l'empire<sup>69</sup>. Par conséquent, il ne faut probablement pas sous-estimer le rôle important que l'obtention sans contrainte de

<sup>67</sup> En 323/935 encore, le récitant de Coran Ibn Shannabūdh fut jugé pour avoir récité des variantes s'écartant du *rasm* standard (voir Christopher Melchert, " Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings ", *Studia Islamica* 91 (2000): 5-22). Notons toutefois qu'al Ḥajjāj semble avoir ciblé non seulement la récitation de variantes non 'Uthmāniennes, mais de codexes proprement non 'Uthmāniens.

<sup>68</sup> Voir supra, n. 65. Je dois ce point à un commentaire de Behnam Sadeghi.

<sup>69</sup> Une traduction française de ce passage est contenue dans la revue de M. Tillier sur Déroche (voir supra, n. 50), qui a été aimablement portée à mon attention par Marie Legendre.

l'acceptation populaire (du bas vers le haut) a probablement contribué à assurer l'ascendant ultime du *rasm* canonique, bien qu'en tandem avec les mesures du fonctionnaire al-Hajjāj.

## Autres sources chrétiennes.

Outre le témoignage de 'Abd al-Masīḥ al-Kindī, Mingana enquête également sur d'autres écrits sur l'islam primitif, comme le Dialogue entre le patriarche Jean d'Antioche (631-648) et un émir musulman<sup>70</sup> ou la chronique de John Bar Penkāyē (probablement écrite 687-8)<sup>71</sup>, et conclut que « les historiens chrétiens de tout le VIIe siècle n'avaient aucune idée que les conquérants « hagarènes » avaient Livre sacré »<sup>72</sup>. Un tel argument du silence est facile à contester<sup>73</sup>, d'autant plus qu'il est désormais contredit par la probabilité d'une prédatation de Ṣan'ā' avant 660 EC. Un chroniqueur comme John Bar Penkāyē, par exemple, va se concentrer davantage sur le fait de rapporter "les événements contemporains tels qu'ils ont eu un impact sur les communautés chrétiennes"<sup>74</sup> ; il est donc douteux que nous puissions nous attendre à ce qu'il discute du canon scripturaire des musulmans.

De Prémare, lui aussi, accorde une place importante aux sources chrétiennes<sup>75</sup>. A la suite de Crone et Cook<sup>76</sup>, il attire l'attention sur un texte syriaque de la première moitié du VIIIe siècle, il s'agit du débat entre un moine du Bêt Ḥālē et un notable arabe<sup>77</sup>, qui parle du Coran et de Sūrat al-Baqara comme deux textes distincts : « Je pense que même dans votre cas, Muhammad n'a pas enseigné toutes vos lois et commandements dans le Coran, mais vous en avez appris quelques-uns d'après le Coran ; et certains d'autres sont dans la sourate al-Baqara, et dans Gygy [l'évangile], et en Twrh [la Torah]. »<sup>78</sup>.

La déclaration pourrait être interprétée comme impliquant que le Coran qui était connu de l'auteur du texte n'était pas identique à notre Coran et constituait peut-être un précurseur littéraire de ce dernier. D'autre part, compte tenu du fait que la couche

<sup>70</sup> Pour le texte et sa datation consulter : On the text and the question of its date see Hoyland, *Seeing Islam*, 459–465.

<sup>71</sup> See Hoyland, *Seeing Islam*, *op.cit.*, 194–200.

<sup>72</sup> Mingana, "Transmission", 406.

<sup>73</sup> Motzki, "Compilation", 14.

<sup>74</sup> Sydney H. Griffith, "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Ḥālē and a Muslim Emir", *Hugoye* 3.1 (2000): 29–54, citing 34.

<sup>75</sup> De Prémare, "Processus de Constitution", 184–189.

<sup>76</sup> Crone and Cook, *Hagarism*, 17 with n. 14.

<sup>77</sup> Hoyland, *Seeing Islam*, *op.cit.*, 465–472.

<sup>78</sup> Cité (légèrement modifié) d'après Griffith "Disputing with Islam", 47-8. La fin de la phrase est confuse. "G-y-g-y" et "T-w-r-h" peuvent faire référence à l'Évangile (injil en arabe) et à la Torah (Hoyland, *Seeing Islam*, 471-2, et Griffith, "Disputing with Islam", 47).

inférieure du palimpseste *Šan‘ā'* contient une section de Q 2, l'auteur du débat a peut-être simplement mal interprété la façon dont il entendait les musulmans parlaient de certaines révélations contenues « dans le Coran », et d'autres dans « *Sūrat al-Baqara* ». Hoyland remarque que « dans la tradition musulmane aussi, il y a des indications que [Sūrat al-Baqara] avait un certain caractère distinctif » et attire l'attention sur le cri de guerre prétendument utilisé à Ḥunayn : « *yā aṣḥāba sūrati l-baqarah* »<sup>79</sup>. Pour un étranger, un tel slogan pourrait bien impliquer que *Sūrat al-Baqara* est une écriture musulmane indépendante.

Encore une fois, Alfred-Louis De Prémare tente de renforcer sa thèse avec le chapitre sur l'islam « *haeresibus* » de Jean de Damas (mort au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle)<sup>80</sup>, qui se réfère d'abord à un « livre » musulman (*biblos*) et mentionne ensuite quatre « écrits » (*graphē*) composé par Muḥammad<sup>81</sup>. Seuls trois de ces « écrits » portent des titres correspondant à des sourates, tandis que la quatrième, intitulé « l'écriture du chameau de Dieu » (*hē graphē tēs kamēlou theou*), peut vraisemblablement être reliée à l'histoire coranique du « chameau de Dieu » (*nāqat Allāh*), voir Q [(7 : 73), (11 : 64) et (91 : 13)] qui a été tuée par les Thamūd<sup>82</sup>. De Prémare soupçonne que cette « écriture du chameau de Dieu » peut avoir été un texte proto-coranique dont seuls des fragments sont entrés dans la recension canonique de l'Écriture islamique<sup>83</sup>. Il note également que dans sa discussion sur « l'écriture de les femmes » (= Q 4, *Sūrat al-Nisā'*?) Jean de Damas fait référence au mariage de Muḥammad avec la femme de Zayd, qui n'est pas mentionné dans Q 4 mais dans Q (33 : 37), et à la déclaration coranique selon laquelle "vos femmes sont une terre pour vous", qui se produit dans Q (2: 223). Ainsi, selon De Prémare, Jean de Damas doit parler « d'un texte dont l'organisation est sensiblement différente de celui de « la présente sourate 4 »<sup>84</sup>. Cependant, il est peu probable que le « *haeresibus* » ait été écrit avant les

<sup>79</sup> Hoyland, *Seeing Islam*, *op.cit.*, 471.

<sup>80</sup> L'authenticité du chapitre sur l'Islam/Coran a été contestée, mais voir la discussion dans Daniel J.c Sahas, *John of Damascus on Islam : The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden : Brill, 1972, 60-66. Pour la date de la mort de Jean de Damas, voir *ibid.*, 47-8, et Hoyland, *Seeing Islam*, 482-3.

<sup>81</sup> De Prémare, "Processus de Constitution", 186 ; Sahas, *John of Damascus*, 89–93.

<sup>82</sup> Sahas, *John of Damascus*, 91.

<sup>83</sup> De Prémare relève son hypothèse au commentaire de Muqātil ibn Sulayman sur Q (26: 155-158), dont il comprend qu'il conserve "les traces d'un texte antérieur aux différents passages coraniques actuels sur la chamele de Tamūd " (" Processus de Constitution ", 188). Il travaille beaucoup avec une analyse wansbroughienne du *Tafsīr Muqātil* ici, qui considère l'interposition parfois sans transition de brèves expansions et d'ajouts entre les segments scripturaires comme documentant une étape où le matériel proto-quaranique était encore étroitement lié au matériel protoexégétique (voir Wansbrough, *Quranic Studies*, 119-48). Pour une description différente de la composition littéraire du *Tafsīr Muqātil*, voir Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2009.

<sup>84</sup> De Prémare, "Processus de Constitution", 186.

années 730, c'est-à-dire à moins trois décennies après qu'al-Ḥajjāj ait soi-disant supervisé la rédaction finale du *rasm* standard. Postuler que Jean de Damas aurait, dans les années 730, fondé sa présentation de l'Islam sur une version pré-marwanide alors obsolète des souches du Coran crédulité. Toute l'entreprise l'a-t-elle dépassée ?

Pourquoi invoquerait-il une version plus ancienne du texte sans capitaliser polémiquement sur les mesures d'al-Ḥajjāj d'une manière similaire à al-Kindī ?<sup>85</sup>

Il nous semble donc préférable de supposer que la référence à une « écriture du chameau de Dieu » atteste simplement une ancienne sourate (pour Q 7, Q 11 ou Q 91) qui est ensuite tombé hors d'usage. Le fait que Jean de Damas attribue des passages d'autres sourates à Q 4 pourrait être une simple erreur causée par le titre de cette dernière ("les femmes") et l'idée fausse qui en résulte que toutes les déclarations coraniques importantes sur le mariage sont concentrées là-dedans.

L'adoption prudente par Chase Robinson d'une date marwanide pour la codification du Coran repose principalement sur des considérations générales de vraisemblance historique<sup>86</sup>. Selon Robinson, l'imposition d'un texte standardisé du Coran est difficilement envisageable sous 'Uthmān, qui était « profondément impopulaire » dans de nombreux milieux et gouvernait « un système politique qui manquait de nombreux instruments rudimentaires de coercition et ne faisait aucune tentative systématique de projeter des images de sa propre autorité transcendante, pas de pièces de monnaie, peu de bâtiments publics ou d'inscriptions »<sup>87</sup>. En revanche, la réforme de la monnaie d'Abd al-Malik et sa construction du Dôme du Rocher témoignent à la fois de son intérêt pour le déploiement d'un idiome spécifiquement islamique et de sa disposition des moyens nécessaires pour mener à bien de telles mesures, ce qui fait de son règne un contexte plus approprié pour la promulgation d'un texte uniforme du Coran.

L'acuité de ces propos est indéniable. Une façon d'accorder le propos serait évidemment de nier que 'Uthmān ait jamais entrepris la promulgation d'une version standard du Coran. Pourtant, il n'est pas évident que ce soit la seule conclusion possible.

<sup>85</sup> On pourrait rétorquer que le triomphe ultime du Coran marwanide n'est intervenu qu'après une lutte prolongée s'étendant sur plusieurs décennies (c'est-à-dire après les années 730), mais cela agraverait le défi d'expliquer pourquoi, à la fin, tous les groupes musulmans l'ont adopté à l'unanimité, sans laisser aucune trace littéraire de l'ensemble du processus. (Voir la deuxième partie de cet article).

<sup>86</sup> Robinson, *Abd al-Malik*, *op.cit.*, 100–104; cf. Kohlberg and Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, 20–23.

<sup>87</sup> Robinson, *Abd al-Malik*, *op.cit.*, 102.

Comme cela a été souligné ci-dessus, il semble qu'al-Ḥajjāj ait toujours jugé nécessaire de réprimer le texte d'Ibn Mas'ūd et de promouvoir celui de 'Uthmān. Cela crée en effet une forte impression que 'Uthmān n'a pas réalisé, ou pas entièrement, l'établissement d'une version du Coran, mais cela implique à peine qu'il n'aurait pas pu essayer. Robinson pourrait donc bien avoir raison d'insister sur le fait que 'Uthmān n'a peut-être pas été en mesure de faire respecter la seule obligation d'une recension du Coran ; tandis que 'Abd al-Malik, compte tenu de son auto-impérialisme et la présentation et la nature plus centralisée de l'État marwanide, auraient eu à la fois, le motif et les moyens de donner à la recension coranique qu'il a privilégié une impulsion considérable. Cependant, tout cela concerne principalement l'aspect de l'imposition ; il a des implications importantes pour la question quand et comment le *rasm* standard du Coran est devenu la seule version de l'Écriture faisant autorité, pas nécessairement pour la question de savoir quand et comment cette recension a atteint sa forme définitive.

### **3-Discontinuités entre la législation coranique et la loi islamique primitive**

Dans la dernière section de cette partie, je me tourne vers le cas de Patricia Crone pour une datation "mi-omeyyade" du Coran soutenue dans un article publié en 1994. Crone commence par passer en revue un certain nombre de termes et passages coraniques à propos desquels les exégètes islamiques s'appuient clairement sur des conjectures plutôt que sur un véritable souvenir de la signification originale du texte. Autrement dit, la tradition exégétique ne semble pas remonter aux premiers destinataires des récitations coraniques. Crone se concentre ensuite sur des lacunes similaires dans le domaine juridique, résumées dans le célèbre verdict de Joseph Schacht selon lequel « en dehors des règles les plus élémentaires, les normes dérivées du Coran ont été introduites dans le « droit Muhammadien » presque invariablement à un niveau secondaire »<sup>88</sup>.

Certes, Harald Motzki a maintenant soutenu que déjà le premier érudit mecquois 'Atā' ibn Abī Rabāḥ (m. 114 ou 115/732-734) a explicitement fondé certaines de ses opinions juridiques sur des versets coraniques<sup>89</sup>. Néanmoins, elle reste valable

---

<sup>88</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, corrected edition, 1953, 224.

<sup>89</sup> Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence : Meccan Fiqh before the Classical Schools*, translated by Marion H. Katz, Leiden : Brill, 2002, 108–117.

l'observation de Schacht selon laquelle, dans un certain nombre de cas, la tradition juridique islamique s'écarte manifestement des stipulations coraniques relativement sans équivoque.

Des exemples particulièrement frappants de ces discontinuités juridiques sont le refus de reconnaître les documents écrits comme preuve légale, contredisant Q (2 : 282) et la peine de la lapidation pour adultère, contredisant Q (24 : 2). Crone elle-même présente deux exemples supplémentaires :

-premièrement, l'expression *kitâb* dans Q (24: 33), que les exégètes islamiques comprennent généralement comme se référant à un document d'affranchissement, alors que le contexte semble clairement exiger le sens "contrat de mariage"; et deuxièmement, un certain nombre de traditions juridiques anciennes qui reflètent peut-être un stade précoce de la pensée juridique islamique, lorsque les déclarations coraniques attribuant les non-agnatiques parents d'un défunt, certaines parts fixes de la succession n'étaient pas encore prises en compte. Crone insiste sur le fait que de telles discontinuités, vues à travers le prisme du scénario conventionnel de la codification du Coran, produisent un dilemme insoluble. Ainsi, si on accepte l'hypothèse de bon sens que Muḥammad a mis en œuvre, ou du moins fait un effort significatif pour mettre en œuvre la législation coranique, alors des pratiques qui à un moment donné étaient conformes à la loi coranique (telles que l'acceptation de documents écrits comme preuve légale) ont dû, dans un laps de temps assez court, être remplacées par des pratiques qui ont violé la loi coranique, malgré le fait que les premiers musulmans auraient vraisemblablement su, et auraient été soucieux de suivre, les règles coraniques en question. De même, la compréhension originelle de certains passages coraniques a dû être perdue et remplacée par d'ingénieuses spéculations.

Patricia Crone trouve de tels développements déconcertants et propose à la place une date «mi-omeyyade pour la structuration de l'écriture canonique »<sup>90</sup> : « si... le Coran a été codifié et canonisé après les conquêtes, il cesse d'être problématique si la réception de sa législation relève d'un stade [de développement] secondaire. »<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Crone, "Two Legal Problems", *op.cit.*, 37.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 19.

L'article de Crone accumule donc des preuves circonstancielles indiquant une absence surprenante du Coran dans l'histoire intellectuelle islamique primitive. Il faut noter que le modèle canonique émergent, quels que soient ses mérites, ne fournit pas vraiment une explication satisfaisante à ces irrégularités. En effet, si le modèle canonique reflète la réalité historique, on aurait pu s'attendre à ce que les normes naissantes de la loi islamique aient trouvé leur place dans le texte coranique, à moins que l'on puisse introduire l'hypothèse alternative que les cercles responsables du développement précoce de la tradition juridique étaient distincts des cercles qui transmettaient le matériel proto-coranique. Encore plus convaincant, la datation au carbone des palimpsestes de *Şan'a'* rend très probable qu'en 660 une version largement familière du Coran était déjà connue et diffusée à grande échelle. En additionnant les arguments de Crone et la datation des palimpsestes, nous sommes donc confrontés à la question de savoir comment le Coran aurait pu être à la fois absent et présent au premier siècle islamique !

Ce qui peut être un paradigme utile est fourni par le récit conventionnel de la façon dont les œuvres d'Aristote ont refait surface à partir d'un oubli quasi total lorsqu'elles ont été rééditées par Andronicus de Rhodes dans la seconde moitié du premier siècle avant notre ère<sup>92</sup>. Bien que l'article de Crone n'aborde pas la question explicitement, il peut être interprété comme préconisant précisément un modèle « d'écritures cachées », selon lequel le *rasm* du Coran pourrait bien avoir atteint sa clôture dès 650, mais est néanmoins resté absent de l'histoire islamique jusqu'aux années 700, lorsqu'il fut secondairement coopté, sans grande révision, dans une tradition religieuse existante<sup>93</sup>.

Certes, le paradigme aristotélicien doit être considérablement atténué pour s'adapter à la situation du Coran : les codex les moins isolés ont dû circuler, à la fois à cause de *Şan'a'* 1 et parce qu'il semble excessif de rejeter le corpus substantiel et très spécifique d'informations trouvées dans les sources sur les recensions non 'Uthmāniennes, ou les rapports sur la destruction d'al-Ḥajjāj et enterrement de manuscrits scripturaires. Il est également probable que toutes les parties du corpus n'auraient pas été également

<sup>92</sup> Voir l'analyse critique de Jonathan Barnes, "Roman Aristotle", in: *Philosophia Togata II*, edited by Jonathan Barnes and Miriam Griffin, Oxford : Oxford University Press, 1997, 1–69.

<sup>93</sup> C'est ce que soulignent Sadeghi et Goudarzi ("Şan'a' 1", 3, n. 3), qui remarquent que Crone plaide plus pour "la canonisation tardive d'un texte largement stable" que pour "une date tardive pour la stabilité textuelle".

« cachées » : alors que les premiers musulmans connaissaient peut-être certains documents coraniques par cœur ; de manière générale, ils n'ont peut-être pas eu accès à des manuscrits complets du texte, ni ne les ont systématiquement étudiés, à la suite de quoi, certains passages auraient pu rester inertes au milieu de codex coraniques où personne, sauf un scribe occasionnel, ne s'est jamais aventuré.

Crone elle-même semble rejeter l'idée que le Coran aurait pu être à la fois présent (dans le sens d'être transmis par écrit et utilisé de manière sélective pour la récitation) et absent (dans le sens où des sections du texte n'étaient pas communément connues). De l'autre côté : comment les premiers musulmans auraient-ils pu « avoir une écriture contenant une législation sans la considérer comme une source de loi ? », demande-t-elle<sup>94</sup>

Pourtant, même aujourd'hui, il n'est pas rare de voir des croyants qui font allégeance à une écriture sans avoir une compréhension plus que superficielle de ce que dit réellement ce texte.

Les écrits sacrés, même s'ils sont reconnus par les croyants comme des réservoirs de vérité et des repères de conduite vertueuse, ne sont pas nécessairement traités comme des porteurs d'informations linguistiques concrètes. En particulier, si le principal domaine d'utilisation d'un texte sacré consiste en une récitation rituelle et dévotionnelle, comme cela semble avoir été le cas dans l'islam primitif<sup>95</sup>, sa fonction sémantique peut, dans une certaine mesure, être suspendue<sup>96</sup>. Certes, on peut douter que cela constitue une explication convaincante pour ignorer la portée normative d'injonctions simples comme Q (24 : 2) {La femme et l'homme coupables de fornication, fouettez-les chacun de cent coups}. Mais, comme nous l'avons noté plus haut, la connaissance du Coran par la plupart des premiers musulmans a pu se limiter à « quelques passages et prières favoris, ou à certains versets sélectionnés qui étaient réitérés comme textes de preuve dans les conflits

---

<sup>94</sup> Crone, "Two Legal Problems", *op.cit.*, 14. – The following two paragraphs are based on Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, 39–58 and 261–7.

<sup>95</sup> Comme le dit judicieusement Christopher Melchert, " le Coran n'était pas d'abord un recueil de propositions à consulter mais une liturgie à réciter " (" *Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings* ", *Studia Islamica* 91 (2000) : 5-22, citant 16). William Graham a constaté que dans les traditions prophétiques, le terme *qur'an* apparaît principalement dans le contexte de la prière et d'autres pratiques dévotionnelles (" *The Earliest Meaning of 'Quran'* ", *Die Welt des Islams* 23/24 (1984) : 361-77). Il ne s'agit pas nécessairement de nier qu'il ait pu y avoir un usage limité du matériel coranique dans la théologie et le droit islamiques primitifs, comme le reflète, par exemple, l'épître dite d'al-Hasan al-Baṣrī : mais l'épître - dont la datation précoce est critiquée dans Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History : Al-Hasan al-Baṣrī (m. 110/728) et la formation de son héritage dans la science islamique classique*. Leiden : Brill, 2006, 161-239 - montre tout au plus que face à une question théologique ou juridique controversée, les premiers musulmans se sont effectivement équipés de munitions scripturaires appropriées contre leurs adversaires, sans pour autant qu'ils auraient nécessairement soumis l'ensemble du corpus à une analyse soutenue.

<sup>96</sup> William Graham, *Beyond the Written Word : Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 110–5.

politiques et doctrinaux »<sup>97</sup>, alors que de nombreuses sections ont pu constituer de véritables angles morts. Il n'est donc pas surprenant que le processus par lequel la première communauté musulmane post-prophétique (dont la majorité n'était pas membre du conseil de l'élite archétypale de Médine) ait pris connaissance de ses écritures ait été extrêmement graduel, et qu'il ait pris la forme, non pas d'exégètes érudits travaillant systématiquement à travers le texte, mais de segments coraniques décontextualisés et de mots-clés agissant de manière imprévisible dans la conscience collective, où ils ont été inspiré, attiré ou fusionné avec une foule de récits populaires<sup>98</sup>

Patricia Crone a certainement raison d'insister sur le fait qu'un partisan du scénario traditionnel doit supposer que le statut du Coran était très différent du vivant de Muḥammad ; étant donné que ce dernier a vraisemblablement promulgué les révélations coraniques pour que les gens les comprennent et les suivent, les passages coraniques juridiquement pertinents ont dû, dans une certaine mesure, être appliqués, conférant au Coran le statut de " source ", plutôt que celui de simple " document ", pour reprendre les termes de John Burton<sup>99</sup>.

Par conséquent, les partisans d'une datation précoce du Coran se trouvent engagés dans une trajectoire évolutive menant à un stade où le Coran fonctionnait comme une source normative (du vivant de Muḥammad) à un stade où il ne fonctionnait pas - ou pas principalement ou invariablement - comme tel (au cours du septième siècle), à un stade où il était à nouveau pris au sérieux comme source de normes comportementales, et soumis à un décodage exégétique systématique (à partir du VIIIe siècle). Pourtant, un tel va-et-vient, bien que désordonné, ne serait pas historiquement incompréhensible.

En raison de la croissance rapide de la communauté islamique et de son expansion géographique sur une vaste zone, le corpus coranique aurait subi un désencaissement de grande ampleur. Ainsi, au lieu de considérer la Oumma post-conquête comme une extension de la Oumma prophétique, nous devrions peut-être les envisager — malgré

<sup>97</sup> Richard W. Bulliet, *Islam : The View from the Edge*, New York: Columbia University Press, 1994, 29. Voir aussi aussi les anecdotes indiquant une connaissance scripturaire très limitée de la part de certains premiers musulmans réunis *in GdQ*, vol. 2, 7–8.

<sup>98</sup> Cette description s'inspire de John Burton, selon lequelle les déclarations coraniques ne sont entrées dans le discours juridique islamique - c'est-à-dire n'ont pris le statut de source normative - qu'après avoir attiré une quantité substantielle d'amplification narrative (pour une illustration de ce point de vue, voir son "Law and Exegesis : The Penalty for Adultery in Islam", in: *Approaches to the Qur'an*, ed. by G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, London : Routledge, 1993, 269-284).

<sup>99</sup> Crone, "Two Legal Problems", 20Sur la distinction de Burton entre le Coran en tant que document et en tant que source voir son ouvrage : *The Collection of the Qur'an*, Cambridge University Press, 1977, 111 and 187.

certaines continuités personnelles – comme deux communautés distinctes, de la même manière que le christianisme hellénistique urbain était distinct du christianisme palestinien primitif plutôt que de son extension. Un tel changement de perspective remet en question l'hypothèse selon laquelle les normes coraniques qui, selon le modèle traditionnel, ont dû être mises en pratique dans le contexte archétypal de Médine, sont restées intactes, ou que le sens de certaines expressions coraniques a dû passer sans dommage de la communauté.

Bien que la tradition islamique s'attache généralement à dépeindre les premiers musulmans comme transmettant méticuleusement les souvenirs historiques et exégétiques des Compagnons du Prophète., il semble plus probable qu'à l'époque des conquêtes, la majorité des convertis n'étaient pas suffisamment préoccupés par l'interprétation du Coran pour que la compréhension de la communauté du Prophète soit pleinement préservée. Par conséquent, les musulmans ultérieurs ont dû redécouvrir et réinventer hermétiquement leurs écritures.

Pour conclure cette partie de l'article : toutes les données examinées jusqu'ici semblent compatibles avec la datation conventionnelle de la codification du Coran dans une version convenablement modifiée (diffusion de plusieurs recensions concurrentes même après 650, utilisation sélective et majoritairement liturgique du Coran jusqu'à la fin de le VIIe siècle). Le modèle canonique émergent reste certes dans la course, bien que ni les preuves épigraphiques ni littéraires rassemblées par ses partisans ne l'exigent à proprement parler, et les discontinuités juridiques et exégétiques mis au premier plan par Crone ne peut être concilié avec cela que si on introduit l'hypothèse auxiliaire que les cercles impliqués dans la transmission du matériel proto-coranique étaient séparés des cercles à l'avant-garde de la pensée juridique islamique primitive et indifférents à redresser ces morceaux du texte devenu inintelligible.

Dans la deuxième partie, je continuerai à discuter des arguments les plus importants à l'appui d'une date du milieu du VIIe siècle ou d'une date antérieure pour le *rasm* standard du Coran.



## DEUXIÈME PARTIE

### II. Preuves en faveur d'une clôture du Coran au milieu du VII<sup>e</sup> siècle

J'aborde maintenant les arguments qui peuvent être avancés à l'appui de la proposition selon laquelle le *rasm* standard du Coran a été achevé vers 650 EC. Les résultats de la datation au radiocarbone du palimpseste de Ḫanā<sup>1</sup> par Sadeghi et Bergmann sont évidemment pertinents ici, mais, comme nous l'avons souligné auparavant, ils n'excluent pas en soi, la possibilité que le *rasm* standard final du Coran n'ait pu émerger que dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle. En outre, la datation au radiocarbone des manuscrits coraniques n'en est qu'à ses débuts et peut produire des anomalies<sup>100</sup>. Des considérations supplémentaires, quoique moins directement scientifiques, ne sont donc certainement pas superflues.

#### 1- Attribution unanime du *rasm* standard à 'Uthmān

Le modèle du canon émergent implique que les traditions concernant la promulgation par 'Uthmān d'un *ductus consonantique* standardisé du Coran ne pouvait commencer à circuler qu'après la clôture supposée du *rasm* standard, c'est-à-dire après 700<sup>101</sup>. Pourtant, le *rasm* coranique qui fait autorité est unanimement attribué à 'Uthmān, non seulement par la tradition sunnite mais aussi par d'autres groupes islamiques, tels que les kharijites et les shī'ites. Toute tentative de concilier ces deux éléments se heurte à un double défi.

Tout d'abord, est-il historiquement crédible de supposer qu'un consensus panislamique sur la version canonique du texte coranique ait pu être atteint ? Et qui s'est formé à une époque où la communauté islamique s'était déjà répandue sur de vastes territoires, de l'Espagne à l'Iran, et s'était divisée en plusieurs groupes mutuellement hostiles ?

<sup>100</sup> Voir les notes 21 et 22 ci-dessus.

<sup>101</sup> Voir de Premare, *Aux origines*, *op.cit.*, 98.

Il semble peu probable qu'un calife comme <sup>c</sup>Abd al-Malik ait pu contraindre ses divers adversaires, dont certains n'ont pas hésité à prendre les armes, à adopter sa version de l'Écriture sacrée et l'attribuer à <sup>c</sup>Uthmān. Un défenseur du modèle du canon émergent pourrait répondre en suggérant que la plupart des musulmans ont été si rapidement gagnés au nouveau canon marwanide que même les groupes dissidents comme les proto-shīites n'ont pu échapper à l'attraction exercée par le texte majoritaire et la légende des origines qui l'accompagnait. Je concède qu'une telle image, bien qu'elle soit surprenante<sup>102</sup>, n'est pas carrément impossible, surtout si l'on accepte que le principal moyen par lequel le Coran a été présenté aux premiers musulmans aurait été la récitation de brefs passages de mémoire et à des fins rituelles, plutôt qu'une consultation systématique et fréquente de manuscrits complets.

Pourtant, même si le défi de brosser un tableau historique crédible de la diffusion du *rasm* standard est relevé (et les remarques précédentes ne font qu'indiquer un point de départ possible), une deuxième question se pose : comment se fait-il que la Tradition littéraire ne présente aucun vestige palpable de la véritable origine du *rasm* standard ?

Si la rédaction finale du Coran n'avait eu lieu que vers 700 ou plus tard, plutôt que sous <sup>c</sup>Uthmān, ne devrait-on pas s'attendre à ce qu'un certain écho de celle-ci survive au moins dans les sources shīites ou kharijites ? qui ne sont pas redevables au courant sunnite dominant sur l'histoire de l'islam ancien ?<sup>103</sup>

L'argument vient du silence, c'est certain, et il s'appuie sur la prémissse cruciale selon laquelle on peut faire confiance à la Tradition littéraire islamique pour préserver l'ensemble des points de vue des gens, au moins sur les événements publics majeurs, qui existaient au début du VIIIe siècle<sup>104</sup>. Cette confiance est-elle justifiée ?

Après tout, le fait que l'Exode et la conquête de Canaan par les Israélites auraient été des événements publics par excellence n'a pas empêché les spécialistes de la Bible de

<sup>102</sup> Pourquoi les Shi'ites n'ont-ils pas adopté l'une des autres recensions existantes (comme celle d'Ibn Mas'ud) comme texte canonique afin de se démarquer de la majorité proto-sunnite ? Pourquoi n'ont-ils pas remplacé la légende 'Uthmānienne des origines par une légende qui mettrait en scène 'Ali ?

<sup>103</sup> Voir Donner, *Narratives*, 26-28, qui souligne l'impossibilité d'une censure efficace à l'échelle de l'empire. Sadeghi souligne que la diffusion d'un texte marwanide du Coran aurait été un événement public dont un grand nombre de contemporains ont dû avoir connaissance et parler (Sadeghi et Bergmann, "Codex", 364-366, sur la base d'une remarque de Hossein Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Quran : A Brief Survey", *Studia Islamica* 77 (1993) : 5-39, à 13-4).

<sup>104</sup> Mon utilisation du terme " événement public " ici est inspirée par Sadeghi (voir note précédente).

soulever de très sérieux doutes quant à leur existence. Étant donné la diversité des points de vue politiques et doctrinaux exprimés dans la littérature islamique ancienne, on peut raisonnablement insister sur le fait que la Tradition islamique est d'un autre type que celle de l'ancien Israël : elle ne donne pas nécessairement l'impression d'être passée par un goulot d'étranglement dans la première moitié du VIIIe siècle, suffisamment étroit pour expliquer l'effacement de pratiquement toutes les traces de la façon dont le *rasm* canonique du Coran a réellement pris naissance et s'est répandu. Néanmoins, l'hypothèse selon laquelle la Tradition littéraire islamique enregistre tout l'éventail des opinions sur les événements publics majeurs qui existaient, disons, en 710, lorsque les gens étaient probablement encore conscients que le texte dit 'Uthmānien était de date récente, reste certainement discutable<sup>105</sup>. D'une manière générale, plus le niveau de l'histoire du salut est élevé, plus un événement est important, moins il semble possible que la vision majoritaire de cet événement ait pu complètement noyer les perspectives contraires. Il est donc utile de présenter et d'étoffer un courant de pensée brièvement esquissé par Gregor Schoeler qui, à mon avis, renforce considérablement l'argument de l'unanimité<sup>106</sup>.

En effet, Schoeler observe que la promulgation par 'Uthmān d'un *ductus consonantique* standardisé du Coran apparaît comme profondément controversée dans les sources. Par exemple, al-Fabari et al-Baladhuri, le présentent dans la défensive contre l'accusation d'avoir réduit le Coran à un seul livre (c'est-à-dire à une seule recension)<sup>107</sup> ou même d'avoir "brûlé le livre de Dieu" (c'est-à-dire ses recensions rivales)<sup>108</sup>, et Sayf ibn 'Umar transmet un discours de 'Ali défendant 'Uthmān contre l'invective "brûleur des codex" (*Harraq al-masāhif*)<sup>109</sup>. La tradition kharijite, elle aussi, le condamne pour avoir

<sup>105</sup> Par exemple, jusqu'à quelle époque du début du huitième siècle pouvons-nous retracer avec confiance l'hypothèse Shi'ite selon laquelle le *rasm* standard a été promulgué par 'Uthmān ? Il n'est pas évident que des auteurs du IXe siècle comme al-Sayyari et d'autres (voir Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, 25-6) relatent simplement ce que les Shi'ites du début du VIIIe siècle pensaient de l'origine du texte standard.

<sup>106</sup> Voir Gregor Schoeler, "The Codification of the Qur'an : A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough", in : Neuwirth et al. (eds.), *The Qur'an in Context*, 779-794, p. 787-8 ; cf. également Kohlberger Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, 22, n. 108.

<sup>107</sup> Al-Fabari, *Annales*, série 1, vol. 6, 2952 : "Le Coran était autrefois composé de différents livres (*kana I-Qur'anu kutuban*), mais vous les avez tous abandonnés, sauf un." 'Uthmān réagit en plaidant que "le Coran est unique et provient d'un seul [c'est-à-dire Dieu]".

<sup>108</sup> Al-Baladhuri, *Ansab al-ashraf*, vol. 4.1, édité par Ihsan 'Abbās, Wiesbaden : Franz Steiner, 1979, 552. 'Uthmān justifie sa décision d'uniformiser le texte coranique en rappelant comment les gens avaient l'habitude de diverger dans leurs lectures et se disaient les uns aux autres : "Mon Coran est meilleur que le tien !". L'incinération des codex rivaux en tant que tels est justifiée par le souhait de 'Uthmān qu'il ne reste que ce qui a été écrit sous les yeux du Messager de Dieu et qui était fermement établi dans les feuillets qui étaient chez 'A'isha [plutôt Hasfa]".

<sup>109</sup> Sayf ibn 'Umar, *Kitab al-ridda wa-I-futuh wa Kitab al-jamal wa-masir 'A'isha wa-'Ali*, éd. par Qasim al-Samarra'i, Leiden : Smitskamp Oriental Antiquarium, 1995, 51-2. Les excuses de 'Ali soulignent que 'Uthmān avait brûlé les codex en présence de tous les autres Compagnons, qui avaient auparavant approuvé son projet de "rassembler les gens autour d'un seul codex".

brûlé des codex coraniques<sup>110</sup>. Schoeler concède que les déclarations vendant les mesures de 'Uthmān sont probablement des fabrications apologétiques. Mais le fait même que des personnes aient pris la peine de les fabriquer présupposerait que l'accusation qu'elles sont censées dissiper — à savoir que 'Uthmān aurait "brûlé le livre de Dieu" — était bien présente. En d'autres termes, il s'agit d'une véritable controverse : il est hautement improbable que les hypothétiques initiateurs de la légende décrivant la promulgation par 'Uthmān d'un texte standard du Coran aient en même temps fait circuler des récits défendant les actions de 'Uthmān contre des accusations — qui sont plutôt sévères — qui n'avaient pas encore été formulées<sup>111</sup>. Mais s'il s'agit d'une véritable controverse sur la normalisation de 'Uthmān, celle-ci a de très bonnes chances d'être un fait historique plutôt qu'un fantasme omeyyade. Comme souvent, différentes histoires peuvent être construites autour des données littéraires. Par exemple, si l'on suppose que la croyance en la promulgation par 'Uthmān du *rasm* canonique n'est apparue que dans la seconde moitié du VIIe siècle ou plus tard, les traditions ci-dessus pourraient être le fruit d'une curiosité commune : à un moment donné, tout le monde en était venu à croire que 'Uthmān avait normalisé le Coran, et l'on savait également qu'il avait été impopulaire vers la fin de son règne au point qu'il a fini par être assassiné. Dans ce contexte, les gens ont pu spéculer sur les torts particuliers que ses ennemis auraient pu lui reprocher, et ont pu supposer que le fait d'avoir "brûlé le livre de Dieu" aurait sûrement figuré sur la liste\*. Les loyalistes omeyyades auraient alors pu réagir en adoptant des traditions destinées à disculper 'Uthmān de cette accusation. Ou peut-être, après que la légende de la normalisation du texte coranique par 'Uthmān a été lancée avec succès, les gens ont-ils réalisé qu'il y avait quelque chose de problématique en soi dans le fait de brûler des codex rivaux (puisque il s'agissait, après tout, de copies du Coran), ce qui a alors inspiré les traditions suivantes, l'ajout d'un passage approprié aux excuses de 'Uthmān.

<sup>110</sup> Patricia Crone et Fritz Zimmeermann, *The Epistle of Salim ibn Dhakwan*, Oxford : Oxford University Press, 2001, 189-90, n. 7.

<sup>111</sup> Un texte comparable, la *lettre juive hellénistique d'Aristéas*, qui décrit la genèse légendaire de la traduction grecque de la Torah, ne perd certainement pas de temps à inventer des objections possibles à l'entreprise de traduction de la Torah en grec, pour ensuite les réfuter catégoriquement.

\* **Note du traducteur** : en effet l'accusation contre 'Uthmān d'avoir « brûler les masāḥif» figure sur la liste des reproches formulées par les rebelles dans plusieurs narrations (voir par exemple : *Tārikh Ibn Kathir*, *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, vol. 7, p. 191, les événements de l'année 35, meurtre de 'Uthmān).

Cependant, en l'absence d'un support textuel concret, de telles intrigues semblent inutilement alambiquées. L'explication de loin la plus simple est certainement de supposer que 'Uthmān a effectivement approuvé officiellement une recension du Coran et détruit les copies concurrentes, et que cette mesure lui a valu d'être vilipendé dans certains milieux comme le "brûleur de codex".

Toutefois, deux choses méritent d'être soulignées. Premièrement, le fait que 'Uthmān ait propagé une version standardisée du Coran n'implique pas en soi que le *rasm* standard coranique n'ait pas subi des remaniements par la suite. Deuxièmement et surtout, la prudence exige que nous suspendions notre jugement sur tout ce qui va au-delà du noyau factuel plutôt limité, identifié ci-dessus ; il est impossible de déterminer de manière fiable si les mesures de 'Uthmān étaient une tentative de supprimer les querelles sur la lecture correcte du Coran, si c'est Hudhayfa qui a attiré son attention sur la question et si la recension qu'il a endossée était la transcription fidèle des feuilles qui étaient en possession de Ḥasfa et avaient été compilées sous le règne d'Abu Bakr. Pour autant que nous le sachions, le récit complet de la promulgation du texte 'Uthmānien pourrait regorger d'expansions, d'accrétiions et d'embellissements ultérieurs. Cette possibilité est renforcée par le fait qu'al-Zuhri, le lien commun des traditions sur l'initiative de normalisation de 'Uthmān, peut légitimement être soupçonné d'avoir été sensible aux exigences de "l'opportunisme d'État" omeyyade (Goldziher)<sup>112</sup>.

## 2- Arguments critiques du texte

Comme déjà signalé dans l'introduction, Sadeghi a souligné à juste titre que le fait que l'écriture inférieure de Ṣan'a' 1 ait été effacée pour faire place à la version standard du Coran n'implique pas que le type de texte attesté par la couche inférieure (C-1) soit antérieur au *rasm* standard. Il présente ensuite des preuves suggérant que le prototype commun dont descendent les deux récensions est en fait préservé plus fidèlement par le *rasm* canonique que par C-1. Son argument le plus impressionnant à cet effet consiste en une étude détaillée des principales variantes non orthographiques du *rasm* contenues

---

<sup>112</sup> Voir Michael Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri", *Journal of Semitic Studies* 41 (1996) : 21- 63.

dans le texte inférieur de neuf pages de *Şan'ā'* 1<sup>113</sup>. Selon Sadeghi, il est généralement plus probable que ces variantes soient issues du *rasm* canonique, ou d'un prototype qui lui correspondait plus étroitement qu'au C-1, que l'inverse. Cette évaluation repose sur l'hypothèse que les copistes des premiers manuscrits coraniques, qui, selon Sadeghi, travaillaient sous la dictée, auraient été plus enclins à abandonner de brefs segments textuels qu'à en rajouter, à moins qu'un ajout puisse être expliqué comme provenant d'une assimilation par inadvertance du verset en question à un verset similaire ou voisin<sup>114</sup>.

Ainsi, confronté à deux variantes de lecture, XY et X, pour un verset donné, et excluant l'existence de versets parallèles ou voisins affichant la formulation XY, Sadeghi considérerait *ceteris paribus* qu'un développement XY>X est un peu plus probable qu'un développement menant de X à XY (et qualifierait XY de " plus irréductible ")<sup>115</sup>. Cette hypothèse est basée sur le fait que les omissions peuvent être attribués à de simples erreurs de scribe, tandis que les ajouts qui ne sont pas dus à une assimilation accidentelle sont plus susceptibles d'avoir été délibérés<sup>116</sup> ; et bien que Sadeghi n'exclue pas que des expansions conscientes aient pu avoir lieu, il postule que les erreurs simples auraient été plus fréquentes. Dans ce contexte, Sadeghi a constaté que sur les quatorze principaux plus affichés par le *rasm* standard par rapport au C-1, au moins trois sont irréductibles<sup>117</sup>. En revanche, aucun des neuf avantages majeurs affichés par C-1 par rapport au *rasm* standard n'est irréductible, ce qui signifie que si l'on suppose que le *rasm* standard est primaire, le libellé de C-1 pourrait être issu du texte standard par le biais d'accidents de transmission répandus, plutôt que par le biais d'altérations moins fréquentes. Ceci, selon

<sup>113</sup> Sadeghi et Bergmann, "Codex", 399-405 et appendice 2 (422-433). Les quatre folios et demi analysés par Sadeghi contiennent Q 2:191-223, 5:41-54, 15:54-72, 63, 62, 89, et 90:1-6.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 387-8.

<sup>115</sup> La qualification " *ceteris paribus* " signifie que Sadeghi accepterait vraisemblablement une évolution textuelle menant de X à XY si cette dernière variante soutient une revendication juridique ou théologique explicitement débattue dans les sources littéraires. Le principe ci-dessus contredit la règle classique de la critique textuelle de *brevior lectio potior*, qui a cependant été critiquée par les spécialistes de la Bible également (voir Sadeghi, "Codex", 387, n. 84).

<sup>116</sup> Par exemple, une évolution de *min siyāmin aw ṣadaqatīn aw nusukīn* (le texte standard) à *min siyāmin aw nusukīn* (C-1) in Q (2: 196) serait explicable comme une omission accidentelle, alors que le développement inverse *min siyāmin aw nusukīn >min siyāmin aw ṣadaqatīn aw nusukīn* s'expliquerait mieux comme une expansion délibérée du texte destinée à sanctionner l'aumône comme moyen de compenser le rasage prématuré pendant le pèlerinage

<sup>117</sup> Voir Sadeghi et Bergmann, "Codex", 401. Les trois variantes en question sont les suivantes (les mots du textestandard qui sont absents du C-1 sont soulignés) : Q 2:196, deuxième variante (*min siyāmin aw ṣadaqatīn aw nusukīn*) ; Q 2: 217, première variante (*qul qitālūn fīhi kabīrun wa-ṣaddūn 'an sabīlī llāhi wa-kufrūn bihi wa-l-masjidī l-harāmi wa-ikhrāju ahlīhi minhū akbarū 'inda llāhi*) ; Q 2: 222 (texte standard : *fa-ṭazīlū l-nisā'a fī l-mahīdī wa-lā taqrabūhūnna, C-1: fa-lā taqrabū l-nisā'a fī mahīdihinna*). Deux variantes plus pertinentes se trouvent à Q 5: 42 (*fa-in jā'ūka fa-ḥkum baynahum*) et 63:1, mais Sadeghi concède que ces deux variantes devraient peut-être, être ignorées.

Sadeghi, crée une certaine présomption que la formulation du *rasm* standard est plus ancienne que celle de la couche inférieure du palimpseste<sup>118</sup>.

L'étude de Sadeghi, dont l'évaluation complète dépasse le cadre de cet article, marque certainement une avancée majeure : pour la première fois, des méthodes sophistiquées de critique textuelle ont été appliquées au Coran, ouvrant ainsi des voies prometteuses pour de futures recherches, indépendamment du fait de savoir si une analyse du reste de l'écriture inférieure du palimpseste confirmara la tendance détectée par Sadeghi<sup>119</sup>.

Sa conclusion provisoire selon laquelle la formulation du *rasm* standard semble être plus ancienne que celle du C-1 est également cohérente avec la conclusion de la section précédente. Cependant, on peut signaler quelques questions qui méritent une discussion plus approfondie. Avant tout, il serait important de préciser dans quelle mesure l'évolution XY>X doit être plus probable que l'évolution inverse pour que nous soyons convaincus que le fait que le manuscrit (A) présente un surplus de données "plus irréductibles" par rapport au manuscrit (B) indique réellement que m.(A) est plus ancien que le m. (B). Il faut également noter, comme le font Sadeghi et Goudarzi, que différentes parties d'un manuscrit pourraient appartenir à des familles textuelles différentes dont la valeur devrait être évaluée séparément<sup>120</sup>(un exemple biblique étant le Codex Alexandrinus).

Enfin, même si une présomption par défaut en faveur d'un *rasm* standard meilleur que celui de la couche inférieure du palimpseste de Șan'a' 1 était établie, cela n'exclut évidemment pas (et n'est pas considéré comme excluant par Sadeghi) que des passages particuliers aient pu faire l'objet d'une révision et d'une expansion ultérieures, bien que cette possibilité soit susceptible de se réduire encore — ou doit être confirmée — à mesure que le reste de l'écriture inférieure du palimpseste de Șan'a' 1 soit analysée.

---

<sup>118</sup> Sadeghi fournit également une analyse stemmatique du *rasm* standard, C-1, et des variantes du *rasm* attribuées à Ibn Mascud. Son point de départ consiste en l'observation qu'en cas de désaccord, le texte standard tend à être majoritaire, soit en faveur de C-1 contre Ibn Mascud, soit en faveur d'Ibn Mascud contre C-1 (Sadeghi et Bergmann, "Codex", 394 ; Sadeghi note que la même observation s'appliquerait s'il avait utilisé les variantes du *rasm* attribuées à Ubayy au lieu d'Ibn Mascud, voir *ibid.*, 399, n. 109). Sur cette base, Sadeghi finit par privilégier soit (i) un stemma dans lequel les trois recensions sont des descendants directs d'un prototype commun, le texte standard étant la transcription la plus fiable de cette source commune, soit (ii) un stemma dans lequel le *rasm* standard est un texte hybride qui suit les lectures majoritaires d'un certain nombre de codex compagnons préexistants.

<sup>119</sup> La nécessité d'une étude plus approfondie est soulignée dans Sadeghi et Bergmann, "Codex", 347 et 404.

<sup>120</sup> Voir Sadeghi et Goudarzi, Șan'a' 1", p. 22. On notera que les trois principales omissions du C-1, qui sont les plus évidentes, sont les suivantes constituent des "plus irréductibles" du *rasm* standard qui se trouvent relativement proches les uns des autres (2 :196.217.222).

### 3- Caractéristiques internes du Coran (I) : manque d'adéquation avec l'histoire de l'Islam après 650 EC.

Alors que les sections précédentes se sont concentrées sur les sources littéraires extra-Coraniques et sur les preuves manuscrites, la force du modèle du canon émergent peut également être sondée en examinant les caractéristiques internes du *rasm* standard lui-même. Une telle enquête procède de manière contrefactuelle, c'est-à-dire qu'elle implique une expérience de pensée consistant à essayer d'émettre une hypothèse sur le type de document que nous aurions pu nous attendre à ce que les rédacteurs présumés du Coran aient produit s'ils avaient été actifs jusqu'en 700 environ, puis à vérifier le résultat par rapport au type de texte reçu, auquel nous sommes actuellement confrontés.

L'argument le plus connu de ce genre est peut-être l'observation de Fred Donner selon laquelle, dans le Coran : « nous ne trouvons pas une seule référence à des événements, des personnalités, des groupes ou des questions qui appartiennent clairement à des périodes postérieures à l'époque de Muḥammad - les Abbassides, les Omeyyades, les Zubayrides, les Alides, la dispute sur le libre arbitre, la dispute sur les recettes fiscales et la conversion, les rivalités tribales, les conquêtes, etc »<sup>121</sup>.

Shoemaker a tenté de parer ce raisonnement en affirmant que le manque d'allusions du Coran à l'histoire islamique postérieure « peut simplement refléter le fait que le Coran est généralement n'est pas un texte prédictif »<sup>122</sup>. Par conséquent, les premiers musulmans qui ont potentiellement continué à façonner le corpus coranique après la mort de Muḥammad n'ont peut-être pas été tentés d'y insérer les aléas des événements ultérieurs, et l'absence de telles prédictions ne prouve pas qu'une édition posthume n'avait pas eu lieu. En effet, étant donné la rareté générale des noms et des dates dans le Coran, il est loin d'être

---

<sup>121</sup> Donner, *Narratives*, 49. - Shoemaker discute brièvement de Q 30: 2-4, qui, selon une lecture minoritaire, prédit la victoire islamique sur les Byzantins ("Les Romains ont vaincu / dans la partie proche du pays, mais après leur défaite, ils seront vaincus / dans quelques années"), ce qui en ferait un anachronisme. En revanche, la lecture majoritaire ("Les Romains ont été vaincus ils vaincront") est certainement préférable : il est plus facile d'imaginer que certains musulmans ont été tentés de transformer un verset qui faisait à l'origine allusion à la guerre entre Byzantins et Sassanides se terminant en 628 en une prédiction miraculeuse de la victoire islamique sur les Byzantins que de voir pourquoi une prédiction triomphante des conquêtes islamiques, que les musulmans ultérieurs ont clairement perçue comme une confirmation de la prétention de Muḥammad à la prophétie, aurait dû être transformée, par la majorité des lecteurs du Coran, en une référence à une obscure guerre préislamique. L'objection de Bell contre la lecture majoritaire selon laquelle il est "difficile d'expliquer l'intérêt favorable de Muḥammed pour la fortune politique de l'Empire byzantin" (cité dans Shoemaker, *Death*, 154) passe à côté d'une partie de l'intérêt du passage, à savoir que "la décision est avec Dieu, dans le passé et dans l'avenir" (ainsi Q 30:4). Les "fortunes politiques de l'Empire byzantin" sont ainsi présentées comme une illustration du contrôle universel de l'histoire par Dieu.

<sup>122</sup> Shoemaker, *Death*, 153.

évident que nous serions en droit d'attendre une mention explicite, par exemple, du contre-calife *‘Abdallah b. al-Zubayr*. D'autre part, la question en jeu n'est pas tant de savoir si le Coran contient ou non des anachronismes au sens strict, mais si nous pouvons y déceler des préoccupations qu'il vaut mieux comprendre comme étant celles de rédacteurs actifs dans la seconde moitié du VIIe siècle plutôt que celles de la communauté primitive mecquoise et médinoise.

Si le *rasm* coranique n'avait pas été clôturé avant environ 700, il semble étrange qu'il ne s'engage nulle part dans les développements majeurs qui ont défini l'histoire de l'Islam entre 630 et 700, en particulier la rapidité sans précédent avec laquelle une alliance de tribus "barbares" issues des franges des empires byzantin et sassanide s'est établie comme maître d'un immense territoire, et les disputes amères et les guerres civiles qui ont rapidement ravagé l'unité des conquérants !

Shoemaker fait également remarquer qu'en suivant la logique de Donner, "on pourrait de la même manière soutenir que l'Évangile selon Jean, qui n'attribue aucune prédiction à Jésus au-delà de sa propre vie (ou de quelques jours après), doit refléter fidèlement sa vie et son enseignement et dater de quelque temps avant 60 de notre ère"<sup>123</sup>, alors que la majorité des spécialistes dateraient bien sûr le texte trois ou quatre décennies plus tard. Pourtant, même l'Évangile de Jean, à l'occasion indique l'époque de sa composition. Par exemple, le récit de la guérison par Jésus d'un homme aveugle de naissance se termine par l'affirmation que « les Juifs étaient déjà convenus que quiconque confesserait que Jésus était le Messie serait chassé de la synagogue » Jean (9 : 22). Comme le commente Bart Ehrman, « nous savons qu'il n'y avait pas de politique officielle contre l'acceptation de Jésus (ou de toute autre personne) comme messie pendant sa vie. En revanche, certaines synagogues juives ont manifestement commencé à exclure les membres qui croyaient en la messianité de Jésus vers la fin du premier siècle. Ainsi, l'histoire reflète l'expérience de la communauté ultérieure qui se tenait derrière le quatrième évangile »<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Bart D. Ehrman, *The New Testament : A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 5<sup>th</sup> ed., New York/Oxford : Oxford University Press, 2012, 193-4. Voir également Jean (16 : 2), où Jésus prédit de manière anachronique qu'on vous chassera des synagogues". Bien que l'Évangile de Jean ne fasse pas référence à la destruction du Temple de manière aussi univoque que, par exemple, Matthieu 24 :1-2, de nombreux spécialistes considèrent que Jean (11 : 48) fait allusion à cet événement (Robert Kysar, "John, the Gospel of", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. By David N. Freedman, 6 vols, New York : Doubleday, 1992).

Par voie de conséquence, l'argument selon lequel, si le Coran a été un texte ouvert jusqu'à la seconde moitié du VIIe siècle, il devrait, comme d'autres écrits anciens, refléter le contexte historique dont il est censé être issu (même si ce n'est pas nécessairement par le biais de citations explicites) est toujours valable. Tant que les experts n'auront pas réussi à démontrer que certains passages coraniques — et de préférence, des passages ayant un profil stylistique et terminologique distinct ! — ne sont intelligibles, ou mieux intelligibles, que lorsqu'ils sont placés dans un contexte post-conquête, une datation du *rasm* standard avant 650 semble donc préférable d'un point de vue heuristique.

Cependant, si l'on déplace la charge de la preuve, il n'est pas évident que l'absence d'adéquation palpable du Coran avec l'histoire islamique post-prophétique, tout en excluant un remaniement majeur ultérieur du texte, exclut également des ajouts et des modifications mineurs : il n'y a rien de " hors période " dans le Coran.

L'histoire de Jésus et de la femme prise en adultère Jean (7: 53 — 8 : 11), souvent considérée comme un ajout ultérieur à l'Évangile de Jean en raison de son absence dans les premiers manuscrits du Nouveau Testament. Bien entendu, l'argument de l'unanimité évoqué dans la section précédente soulève de sérieuses questions quant à la manière dont les changements supposés avoir été apportés au *rasm* coranique aussi tard que *‘Abd al-Malik* auraient pu être adoptés de manière consensuelle par des groupes dissidents tels que les proto-shī‘ites.

Ainsi, pour renforcer la position selon laquelle le *rasm* standard du Coran s'était largement stabilisé au milieu du septième siècle, les deux sections suivantes examineront deux autres caractéristiques internes du corpus coranique (Il faut souligner que la conclusion d'une stabilisation précoce ne concerne pas les questions orthographiques, telles que l'orthographe du *a* long, qui ont continué à évoluer pendant beaucoup plus longtemps)<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Voir la note 37 *supra*.

## 4- Caractéristiques internes du Coran (II) : absence de cadrage narratif.

Le texte coranique présuppose clairement l'existence d'une figure individuelle de messager<sup>126</sup>, mais sont notoirement peu enclins à fournir des détails spécifiques à son sujet. C'est pourquoi l'exégèse islamique a trouvé dans la technique de la contextualisation biographique un outil herméneutique indispensable : des segments coraniques isolés sont clarifiés en les insérant dans un récit — qui semble souvent avoir été conçu sur mesure pour sa fonction exégétique — décrivant une situation particulière de la vie de Muḥammad<sup>127</sup>. Néanmoins, en dépit de leur utilité interprétative suprême, aucun récit contextualisant de ce type ne s'est infiltré dans le texte même du Coran<sup>128</sup>, ce qui suggère une date de clôture précoce.

Il est vrai que Shoemaker daterait l'émergence de récits sur Muḥammad incorporant des citations coraniques après 700<sup>129</sup>. Cependant, à mon avis, il est désormais raisonnablement certain que, dès la fin du septième siècle, des récits sur Muḥammad contenant des éléments coraniques étaient en circulation. Un épisode qui a fait l'objet d'un examen particulièrement approfondi est le récit de la première révélation de Muḥammad sur "le mont Ḥira", où Andreas Gorke et Gregor Schoeler ont pu faire remonter des éléments significatifs, y compris une citation coranique, au traditionnaliste médinois ʿUrwa b. al- Zubayr (m. 93/711-12 ou 94/712-13)<sup>130</sup>. Un autre épisode biographique intégrant des citations coraniques et l'histoire bien connue du scandale de ʿA'isha, que Gorke et Schoeler attribuent également à ʿUrwa<sup>131</sup>.

<sup>126</sup> Si le " Tu " coranique peut parfois être compris comme s'adressant à un croyant générique, à l'instar du commandement biblique " Tu ne tueras pas ! ". (Andrew Rippin, "Muḥammad in the Quran : Reading Scripture in the 21st Century", in : *La Biographie de Muḥammad : The Issue of the Sources*, édité par Harald Motzki, Leiden : Brill, 2000, 298-309), une telle interprétation est difficilement tenable pour l'ensemble du corpus.

<sup>127</sup> Voir Andrew Rippin, "The Function of *asbab al-nuzul* in Quranic exegesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988) : 1-20.

<sup>128</sup> Voir Daniel Madigan, "Reflections on Some Current Directions in Qur'anic Studies", *Muslim World* 85 (1995) : 345-362, à 353-4.

<sup>129</sup> Stephen J. Shoemaker, "In Search of ʿUrwa's *Sira* : Some Methodological Issues in the Quest for "Authenticity" in the life of Muḥammad", *Der Islam* 85 (2011) : 257-344, à 310-312.

<sup>130</sup> Voir Gregor Schoeler, *The Biography of : Nature et authenticité*, trad. par Uwe Vagelpohl, éd. par James E. Montgomery, Abingdon : Routledge, 2011, 38-79 ; Andreas Gorke et Gregor Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammds : Das Korpus ʿUrwa ibn az-Zubair*, Princeton : Darwin Press, 2008, 22-37. Pour une réponse à la critique de Shoemaker, voir Andreas Gorke, Harald Motzki et Gregor Schoeler, "First-century Sources for the Life of Muḥammad ? A Debate", *Der Islam* 89 (2012) : 2-59. Gorke et Schoeler, dans leur étude des traditions *sira* attribuées à ʿUrwa, soutiennent que l'origine ʿUrwanaise du rapport sur la première révélation de Muḥammad transmis sur l'autorité d'al-Zuhri < ʿUrwa < ʿA'isha (consistant, *entre autres*, en la rencontre de Muḥammad avec Gabriel, la révélation de Q (96:1-5), et l'accréditation du statut prophétique de Muḥammad par Waraqa b.Nawfal), est au moins partiellement confirmé par trois brefs rapports transmis sur l'autorité de Hisham ibn ʿUrwa < ʿUrwa. Ces derniers reprennent les certains des motifs du rapport d'al-Zuhri et emploient même certains des mêmes mots-clés et expressions, bien que leur propos diverge fréquemment. On peut donc soutenir que les traditions attribuées à Hisham constituent précisément la "preuve d'une transmission indépendante de ʿUrwa qui a contourné al-Zuhri" que Shoemaker exige ("In Search", 306). Comme le soulignent Gorke et Schoeler, les fragments de Hisham ibn ʿUrwa doivent avoir appartenu à un ensemble plus vaste et présupposent d'autres éléments du long récit d'al-Zuhri. Notons que le troisième des rapports de Hisham se termine par une référence à la révélation de Q 93.

<sup>131</sup> Gorke et Schoeler, *Die ältesten Berichte*, 145-62. Shoemaker n'émet pas de réserves majeures ici et accepte que la version de ʿUrwa inclut une référence à la révélation

La situation est donc la suivante : la réception islamique précoce du Coran montre une tendance à la narrativisation biographique du matériel coranique ; et en 700, un matériel narratif approprié sur Muḥammad contenant des citations scripturaires avait vu le jour, tandis que Muḥammad était également devenu un symbole politique important (en 685-686, un gouverneur iranien de ʿAbdallah b. al-Zubayr a frappé les premières pièces de monnaie existantes mentionnant Muḥammad<sup>132</sup>, et à partir de 691-2, les pièces de monnaie de ʿAbd al-Malik ainsi que les inscriptions du Dôme du Rocher invoquent Muḥammad en tant que figure religieuse fondamentale<sup>133</sup>). Comment expliquer, alors, que la Tradition islamique ait si scrupuleusement réussi à séparer les énoncés de son prophète et les récits exégétiques avec lesquels ces énoncés étaient beaucoup plus facilement compréhensibles ?

Comme le démontre la comparaison avec la Bible hébraïque, les collections de *logia* prophétiques semblent avoir une tendance naturelle à attirer les légendes sur la vie et l'époque du Prophète concerné<sup>134</sup>. Il est donc révélateur d'une stabilisation précoce du Coran que de telles attributions légendaires ne puissent apparemment plus être incorporées dans les écritures islamiques et qu'elles doivent être externalisées dans un recueil séparé de la littérature. Par exemple, ni le Coran ni le matériel des premiers chapitres du livre d'Isaïe ne suggèrent que le Prophète en question était un faiseur de miracles ; dans le cas d'Isaïe, cependant, c'est Isaïe 38 qui en fait un, alors que dans le cas de Muḥammad, cela se produit dans les hadiths<sup>135</sup>.

De tout ce qui précède, on retient l'impression constante que le texte coranique a dû se fixer assez tôt. On pourrait objecter que les hypothétiques rédacteurs marwanides du Coran ont pu éviter d'incorporer de véritables récits biographiques, parce qu'ils ne souhaitaient pas altérer le caractère général du texte en tant que recueil d'énoncés prophétiques. Sachant que le Coran est dépourvu des techniques les plus minimalistes de contextualisation biographique, comme l'insertion de suscriptions liant des passages

---

de Q (24 : 11) ("In Search", 321-6).

<sup>132</sup> Heidemann, "Coin Imagery", 167.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 170-4.

<sup>134</sup> Voir Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, édition révisée, Louisville (Kentucky) :Westminster John Knox Press, 100, sur les récits d'Isaïe 36-39.

<sup>135</sup> La divergence de compréhension de Muḥammad qui existe entre le Coran et les hadiths est soulignée dans Donner, *Narratives*, 50-52.

scripturaires spécifiques à certains événements de la vie de Muḥammad (contrairement à Isaïe (1 : 1), Jérémie (1 : 1-3), et les diverses suscriptions psalmiques associant le texte suivant à la vie de David)<sup>136</sup>. Le fait que le corpus coranique tel que nous l'avons reçu est remarquablement peu contaminé par des éléments biographiques comme ceux indiqués dans les textes de la Bible, mais aussi par ceux de la Bible, la date avancée du milieu du VIIe siècle pour le moment de la fixation du *rasm* standard est la meilleure explication de l'apparition des récits extra-coraniques plus tardifs mais aussi de certaines erreurs rédactionnelles mineures.

### III) Caractéristiques internes du Coran : l'absence de normalisation linguistique

Une troisième caractéristique du Coran qui implique une stabilisation assez précoce consiste en ses diverses "aspérités"<sup>137</sup>. Il s'agit, par exemple, de caractéristiques grammaticales archaïques qui n'ont pas été adaptées à l'usage ultérieur, comme l'emploi de "an" dans le sens de "de peur" ; par exemple : Q (4: 176) ou Q (16 : 15)<sup>138</sup>.

Le cas le plus frappant est sans doute fourni par une poignée de passages qui violent les règles de base de l'accord des cas en arabe classique : Q (2 : 177), Q (4: 162), Q (5: 69) et Q (20: 63)<sup>139</sup>. Ces versets semblent avoir déjà suscité l'indignation des premiers musulmans. A ce sujet, on rapporte que 'Uthmān lui-même, lorsqu'on lui

<sup>136</sup> Le cas des suscriptions psalmiques est brièvement repris dans Gabriel S. Reynolds, " Le problème de la chronologie du Coran ", *Arabica* 58 (2011) : 477-502, à 500-1, mais seulement pour souligner que, puisque la plupart des spécialistes bibliques critiques ne seraient pas disposés à considérer ces titres psalmiques comme des reflets de faits historiques, nous devrions être tout aussi méfiants à l'égard du lien que la tradition islamique établit entre le Coran et la vie de Muḥammad.

A cet égard, G.S Reynolds se demande donc de ce que nous pouvons apprendre du fait que, dans le cas des psaumes, de telles références biographiques ont été incorporées dans le texte scripturaire lui-même, alors que, dans le cas du Coran, elles ont été reléguées dans la littérature exégétique secondaire.

<sup>137</sup> L'expression est tirée de Cook, *Koran*, 134-5.

<sup>138</sup> Voir William Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, troisième édition, révisé par W. Robertson Smith et M. J. de Goeje, 2 volumes, Cambridge : Cambridge University Press, 1896, vol. 2, 27.

<sup>139</sup> Voir John Burton, "Linguistic Errors in the Quran", *Journal of Semitic Studies* 33/2 (1988) : 181-196. La lecture *Haṣṣ 'an Ḥaṣim* de Q (20 : 63) (*in hādhāni la-sāhirāni...*) n'est bien sûr pas, à proprement parler, incorrecte, car *in al- mukhaffaṣa* n'exige pas l'accusatif (voir Wright, *Grammar*, vol. 2, 81D). D'autre part, il est à noter qu'une majorité des lecteurs canoniques semble avoir lu *inna hadhāni*, au prix de la correction linguistique (Ahmad Mukhtar Umar et 'Abd al-'Al Salim Makram, *Mufjam al-qirā'at al-qur'āniyya*, 2<sup>nd</sup> ed., 8 volumes, Kuwait : Dhat al-Salasil, 1988, vol. 4, 89-90). Il doit donc y avoir eu une forte tradition orale en faveur de *inna* au lieu de *in al-mukhaffaṣa* ; et il semble probable que c'était la formulation originale, car c'est sûrement la *lectio difficilior*. Abu cAmr et d'autres lisent *inna hādhayn la-sāhirān*, probablement en allant tacitement à l'encontre du *rasm*. Ce qui est significatif dans le contexte actuel, c'est que cette tradition orale en faveur de *inna* n'a pas abouti à une modification du *rasm*.

a présenté les copies du Coran dont il avait ordonné la production, y a trouvé des expressions incorrectes, mais il a donné l'ordre de ne pas les changer « parce que les Arabes les rétabliront selon leurs langues » (préconisant ainsi une solution conforme à la distinction massorétique *Qre-Ktiv*<sup>140</sup>) ; et l'épouse de Muḥammad, c'A'isha, aurait fait un commentaire sur les erreurs dans certains versets sont : « l'œuvre des scribes ; ils l'ont mal écrit » disait-elle<sup>141</sup>. Bergstrasser a certainement raison de dire que les traditions qui enjoignent aux musulmans d'améliorer le texte coranique au fur et à mesure qu'ils le récitent, ou qui reconnaissent ouvertement que la parole de Dieu est contaminée par des fautes de frappe, sont probablement des traditions anciennes<sup>142</sup> et pourraient bien dater d'avant 700, ce qui indique que les gens n'ont pas eu à attendre l'avènement de Sibawayh pour remarquer les problèmes susmentionnés, et pourtant, ni al-Ḥajjāj, ni personne d'autre ne semble avoir jamais essayé de corriger le *rasm* de ces versets. Un cas similaire est celui de Q (3: 96), selon lequel « la première maison [de culte] quia été fondée pour l'humanité est celle de *bakka* ». Les exégètes islamiques proposent généralement que l'expression *bakka* est une variante de *makka*, c'est-à-dire la Mecque, mais ils sont obligés de construire des dérivations plutôt complexes de l'expression *bakka* afin de faire valoir leur point de vue. Ce qui aurait été de loin la manière la plus simple de remédier au problème, et probablement celle sur laquelle toutes les confessions islamiques majeures auraient pu s'entendre — à savoir, changer un *ba*" en un *mim* — n'était apparemment plus praticable au moment où les gens ont commencé à prêter une attention sérieuse au verset<sup>143</sup>. Dans la Bible hébraïque également, des expressions et des noms de lieux anormaux ou obscurs ont fréquemment été conservés, mais ils ont souvent donné lieu à des gloses interprétatives insérées dans le texte<sup>144</sup>, qui sont à l'évidence absentes du Coran<sup>145</sup>.

<sup>140</sup> Voir Paul Jouon et Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome : Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006, 65-6. Pour un certain nombre d'exemples dans lesquels les premiers lecteurs du Coran ont adopté cette procédure, voir Beck, "Der cutmanische Kodex", et id. "Die Kodizesvarianten der Amṣār", *Orientalia nova series* 16 (1947) : 353-376, à 357-8.

<sup>141</sup> *GdQ*, vol. 3, 1-6.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 4

<sup>143</sup> Crone, "Two Legal Problems", 20, fait une observation similaire en ce qui concerne certains des termes notoirement opaques que l'on trouve dans le Coran, qui n'ont pas non plus été changés en termes plus intelligibles.

<sup>144</sup> Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford : Oxford University Press, 1988, 44-65.

<sup>145</sup> August Fischer a soutenu que Q(101: 10-11) constitue une glose ultérieure ("Eine Quran-Interpolation", *Orientalistische Studien Theodor Noldeke zum siebzigsten Geburstag gewidmet*, édité par Carl Bezold, Gießen : Alfred Topelmann, 1906, 2 volumes, vol. 1, 33-55), mais voir mes commentaires à

La persistance du choc textuel indiqué par des exemples comme ceux qui précèdent s'explique le plus facilement comme la réaction de la communauté islamique primitive à la mort du messager charismatique qui avait été la seule personne dotée de l'autorité pour publier et modifier les révélations divines. Quoi qu'il en soit, il va de soi que si al-Ḥajjāj ou quelqu'un d'autre avait révisé le texte coranique vers 700, même à une échelle très mineure, les passages tels que ceux mentionnés ci-dessus auraient été les premiers à être modifiés, ce qui n'aurait nécessité que l'échange de quelques lettres et aurait donc pu se produire presque instinctivement.

## Conclusion

Il faut admettre que l'argument de la fin de la section précédente n'est pas inattaquable.

Premièrement, peut-on être sûr qu'il n'y a pas eu d'autres passages du genre de ceux présentés ci-dessus qui ont été corrigés [comme Q (48 : 24), où l'on obtient *makka* au lieu de *bakka*] ?

Deuxièmement, même si l'on admet que la majeure partie du corpus coranique devait exister avant al-Ḥajjāj et que ce dernier n'a pas corrigé les parties existantes du texte, cela exclut-il l'insertion de nouveaux éléments ? En d'autres termes, peut-on exclure que le Coran ait pu constituer un corpus littéraire textuellement stable mais susceptible d'être complété ?

De telles objections soulèvent évidemment un dilemme en matière de charge de la preuve : devons-nous exiger des partisans de l'opinion conventionnelle selon laquelle le *rasm* standard du Coran a été fixé vers 650, qu'ils produisent une preuve concluante de l'absence d'ajouts ultérieurs, ou devons-nous au contraire exiger des érudits qui insistent sur la possibilité d'ajouts ultérieurs qu'ils prouvent que de tels ajouts existent effectivement ? Je dirais que la seconde position est plus raisonnable : si les seuls cygnes que nous connaissons sont des cygnes blancs, c'est aux partisans de l'existence des cygnes noirs qu'incombe, légitimement, de plaider en faveur de cette affirmation.

---

<http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/101/vers/1>, dans la section "Literarkritik" .

De même, tant qu'aucun passage coranique présentant un profil stylistique et terminologique distinct n'a été placé de manière convaincante dans un contexte de la fin du VIIe siècle, la datation traditionnelle du *rasm* standard vers 650 ou avant (à l'exception de certaines caractéristiques orthographiques) devrait être notre datation par défaut<sup>146</sup>. En supposant une datation du milieu du VIIe siècle, peut-on remonter plus loin ? Même si l'on souscrit pleinement à l'hypothèse selon laquelle le texte standard du Coran préserve plus fidèlement que le C-1 le prototype textuel commun aux deux textes, et que l'on attribue, selon une probabilité de 3/1, un *terminus ante quem* de 646 à Șan'ā' 1<sup>147</sup>, ce prototype ne peut avoir atteint sa clôture qu'à la fin des années 630. Ainsi, il semble sage de concéder que pendant la première décennie environ après l'année traditionnelle de la mort de Muḥammad, l'héritage littéraire de ce dernier n'a peut-être pas encore été entièrement fixé<sup>148</sup>.

Il y a néanmoins de bonnes raisons de croire que la disposition des versets dans la plupart des sourates remonte à l'époque de Muḥammad. Sadeghi et Goudarzi ont souligné la convergence générale entre les variantes présentées par l'écriture inférieure du palimpseste de Șan'ā' et ce que la littérature des *qirā'āt* nous apprend sur le spectre des variantes caractérisant les premières étapes de la transmission du Coran<sup>149</sup>. Sur la base des seules sources littéraires, nous pouvons également accepter que les différentes recensions aient été en désaccord sur l'inclusion d'une poignée de courtes sourates (Q 1, 113, 114, ainsi que sourate *al-Khalīfah* et sourate *al-Hafṣ*)<sup>150</sup>. Mais, ni le C-1, ni les sources littéraires ne révèlent de véritable désaccord sur le contenu de chaque sourate<sup>151</sup>, ce qui accrédite l'idée qu'au moins la majorité d'entre elles existaient avant la mort de Muḥammad. Il convient de répéter que cela n'exclut pas que les textes existants aient pu, dans une certaine mesure, être élargis, remaniés et mis à jour au cours de la première décennie post-prophétique.

<sup>146</sup> Comme je l'ai souligné plus haut, le scénario conventionnel, s'il doit être concilié avec certaines des données étudiées dans cet article, devra être modifié à deux égards : premièrement, les mesures de 'Uthmān, quelles qu'elles aient été, ne semblent pas avoir immédiatement supplanté des recensions rivales ; deuxièmement, pendant une grande partie du VIIe siècle, le Coran a peut-être été utilisé principalement pour la récitation rituelle et dévotionnelle, et non comme une source normative, certaines parties du corpus étant peut-être rarement récitées et transmises uniquement par écrit.

<sup>147</sup> Sadeghi et Bergmann, "Codex", 353.

<sup>148</sup> Contre *ibid.*, 406-10.

<sup>149</sup> Sadeghi et Goudarzi, Șan'ā' 1", 19.

<sup>150</sup> Voir Jeffery, *Materials*, 21-23 et 180-1 ; *GdQ*, vol. 2, 33-8 et 40-42.

<sup>151</sup> Voir Sadeghi et Goudarzi, Șan'ā' 1", 23.

En fin de compte, c'est avant tout l'analyse littéraire rigoureuse de chaque sourate individuelle qui peut déterminer, s'il y a des raisons de soupçonner qu'elle a pu subir une altération ou une expansion post-prophétique précoce.



## Sources primaires :

Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. 4.1, edited by ‘Abbās, Iḥsān (Wiesbaden: Franz Steiner, 1979), 552.

Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-ṣahīh*, ed. Muhibb al-Dīn al-Khaṭīb and Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, 4 vols (Cairo: al-Maṭba‘a al-salafiyya, A H 1400), vol. 3, 337–8, no. 4986–7 (66.3).

Al-Farrā’, *Ma‘ānī al-Qur’ān*, vol. 3, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl Shalabī and ‘Alī al-Najdī Nāṣif (Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-‘āmma li-l-kitāb), 1955–72, 68 (*ad* Q 48:26).

Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl*, ed. Ma‘rūf, ‘Awwād, 35 vols (Beirut: Mu'assasat al-risāla, 1983–1992), vol. 22, 437–41.

Al-Ṭabarī reports for A H 30 in *Annales*, ed. M. J. de Goeje et al. (Leiden: Brill, 1879–1901), series 1, vol. 5, 2856.

Al-Samhūdī, *Wafā’ al-wafā bi-akhbār dār al-muṣṭafā*, ed. Qāsim al-Sāmarrā‘ī (London: Mu'assasat al-furqān li-l-turāth al-islāmī), 5 vols, vol. 2, 457.

Al-Ya‘qūbī (d. early tenth century) ‘Uthmān ordered the people to recite ‘alā nuskhatin wāḥidatin (al-Ya‘qūbī, *Historiae*, ed. Houtsma, M. Th., vol. 2, Leiden: Brill, 1883, 197).

Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, 119–20, and al-Zarkashī, al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 4 vols (Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1957–8), vol. 1, 249.

Ibn ‘Aṭīyya, al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz, ed. Ṣādiq al-Mallāh, Ahmād, 2 vols (Cairo: al-Majlis al-a‘lā li-l-shu‘ūn al-islāmiyya, 1974), vol. 1, 66–7.

Ibn Dāwūd, Abī, *Kitāb al-maṣāḥif*, ed. in Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur’ān: The Old Codices* (Leiden: Brill, 1937) [Google Scholar](#), 117 (Arabic text).

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, ed. ‘Abbās, Iḥsān (Beirut: Dār Ṣādir, 1972 (according to the last volume)), 8 vols, vol. 2, 32.

Ibn Shabba, *Ta’rīkh al-Madīna al-munawwara*, ed. Fahīm Muḥammad Shaltūt, 4 vols (Mecca: n.p., 1979).

Ibn Zabāla's lost *Akhbār al-Madīna* see now Munt, Harry, "Writing the history of an Arabian holy city: Ibn Zabāla and the first local history of Medina", *Arabica* 59, 2012, 1–34.

Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūh Miṣr wa-akhbāruhā*, ed. Torrey, Charles C. (New Haven: Yale University Press, 1922), 117–8;

Yahyā ibn Ya‘mar (also a student of Abū al-Aswad al-Du‘alī) see Sezgin, *Geschichte*, vol. 9, 33–4.

Muslim ibn al-Hajjāj, *Şahīḥ*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, 5 vols (Beirut: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1991).

## Références Bibliographiques

August Fischer has argued that Q 101:10–11 constitute a later gloss ("Eine Qorān-Interpolation", in Bezold, Carl (ed.), *Orientalistische Studien* Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburstag gewidmet (Gießen: Alfred Töpelmann, 1906), 2 vols, vol. 1, 33–55).

Barnes, Jonathan, "Roman Aristotle", in *Philosophia Togata* II, ed. Barnes, Jonathan and Griffin, Miriam, Oxford: Oxford University Press, 1997, 1–69.

Burton, John, "Linguistic errors in the Qur'ān", *Journal of Semitic Studies* 33/2, 1988, 181–96.

Blenkinsopp, Joseph, *A History of Prophecy in Israel*, revised edition (Louisville, KY: Westminster John Knox Press), 100, on the narratives in Isaiah 36–9.

Beck, "Der ‘uṭmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts", *Orientalia Nova Series* 14, 1945, 355–73, and id., "Die Kodizesvarianten der Amṣār", *Orientalia nova series* 16, 1947, 353–76, at 357–8.

Bulliet, Richard W., *Islam: The View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994).

Casanova, Paul, *Mohammed et la fin du monde: Étude critique sur l'Islam primitif* (Paris: P. Gauthier, 1911), 141–2.

Crone, Patricia, "Two legal problems bearing on the early history of the Qur'ān", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, 1994, 1–37, at 20.

Crone, Patricia and Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 17–18.

Crone, Patricia and Zimmermann, Fritz, The *Epistle of Sālim ibn Dhakwān* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 189–90, n. 7.

Déroche, François, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino-petropolitanus* (Leiden: Brill, 2009), 51–75.

—, *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*, Leiden: Brill, 2014: 13).

De Prémare, Alfred-Louis, *Les fondations de l'islam: Entre écriture et histoire* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), 278–323;

—, *Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris: Téraèdre, 2004);

—, “Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran”, in Ohlig, Karl-Heinz and Puin, Gerd-R. (eds), *Die dunklen Anfänge: Neue Fishbane, Michael, Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 44–65.

Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), 35–6.

Dutton, Yasin, “An Umayyad fragment of the Qur'an and its dating”, *Journal of Qur'anic Studies* 9, 2007, 57–87.

Ehrman, Bart D., *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 5<sup>th</sup> ed. (New York and Oxford: Oxford University Press, 2012), 193–4.

Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2005), 179–210.

Griffith, Sydney H., “Disputing with Islam in Syriac: the case of the monk of Bêt Hälê and a Muslim emir”, *Hugoye* 3.1, 2000, 29–54.

Graham, William, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press), 110–5.

Görke, Andreas and Schoeler, Gregor, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair* (Princeton: Darwin Press, 2008), 22–37.

Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices* (Leiden: Brill, 1937), 21–3 and 180–1.

Jeffery, Arthur, “Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III”, *Harvard Theological Review* 37, 1944, 269–332

Joüon, Paul and Muraoka, Takamitsu, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006), 65–6.

Hoyland, Robert, “The content and context of early Arabic inscriptions”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1997, 77–101.

Hamdan, Omar, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes: Al-Hasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 135–739.

Hamdan, *Studien*, summarized in Hamdan, “The second *Maṣāḥif* project: a step towards the canonization of the Qur'anic text”, in Neuwirth et al. (eds), *The Qur'ān in Context*, 795–835.

Heidemann, Stefan, “The evolving representation of the early Islamic empire and its religion on coin imagery”, in Neuwirth, Angelika, Sinai, Nicolai and Marx, Michael (eds), *The Qur'ān in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2010), 149–95, at 167.

Kessler, Christel, “Abd al-Malik's inscription in the Dome of the Rock: a reconsideration”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1970, 2–64. Whelan, Estelle, “Forgotten witness: evidence for the early codification of the Qur'ān”, *Journal of the American Oriental Society* 118, 1998, 1–14.

Kohlberg, Etan and Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Revelation and Falsification: The Kitāb al-qirā'āt of Ahmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leiden: Brill, 2009, 25–6.

Madigan, Daniel, "Reflections on some current directions in Qur'anic studies", *Muslim World* 85, 1995, 345–62, at 353–4.

Mingana, Alphonse, "The transmission of the Kur'ān", *Muslim World* 7, 1917.

Motzki, Harald, "The collection of the Qur'ān: a reconsideration of Western views in light of recent methodological developments", *Der Islam* 78, 2001, 1–34.

—, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, translated by Katz, Marion H. (Leiden: Brill, 2002), 108–17.

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorāns*,  
revised by Schwally, Friedrich, Bergsträsser, Gotthelf and Pretzl, Otto, 3 vols  
(Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909–38, henceforth *GdQ*), vol. 2, 49.

—, *Geschichte des Qorāns*,  
revised by Schwally, Friedrich, Bergsträsser, Gotthelf and Pretzl, Otto, 3 vols  
(Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909–38, henceforth *GdQ*), vol. 3, 1–6.

Lecker, Michael, "Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī", *Journal of Semitic Studies* 41, 1996, 21–63.

Powers, David S., *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009).

Rippin, Andrew, "Muhammad in the Qur'ān: reading scripture in the 21st century", in Motzki, Harald (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden: Brill, 2000, 298–309.

Rippin, Andrew, "The Function of *asbāb al-nuzūl* in Qur'ānic exegesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51, 1988, 1–20.

Robinson, Chase, *'Abd al-Malik* (Oxford: Oneworld, 2005), 100–4

Sadeghi, Behnam and Bergmann, Uwe, "The codex of a companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet", *Arabica* 57, 2010, 343–436.

Sadeghi, Behnam and Goudarzi, Mohsen, "Ṣanā' 1 and the origins of the Qur'ān", *Der Islam* 87, 2012, 1–129.

Sadeghi and Bergmann, "Codex", 399–405 and appendix 2 (422–3). The four-and-a-half folios analysed by Sadeghi contain Q 2:191–223, 5:41–54, 15:54–72, 63, 62, 89, and 90:1–6.

Sadeghi and Bergmann, "Codex", 348 and 353–4.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, corrected edition, 1953).

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 11 vols, 1967–2000, vol. 9, 32–3.

Stefan, "The evolving representation of the early Islamic empire and its religion on coin imagery", in Neuwirth, Angelika, Sinai, Nicolai and Marx, Michael (eds), *The Qur'ān in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2010), 149–95.

Sadeghi and Bergmann, "Codex", 401. The need for further study is emphasized in Sadeghi and Bergmann, "Codex", 347 and 404.

Shoemaker, *Death*, 153.

Schoeler, Gregor, "The codification of the Qur'an: a comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough", in Neuwirth et al. (eds), *The Qur'ān in Context* (Leiden: Brill, 2010), 779–94.

Schoeler, Gregor, *The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*, trans. Vagelpohl, Uwe, ed. Montgomery, James E. (Abingdon: Routledge, 2011), 38–79.

Shoemaker, Stephen J., "In search of 'Urwa's *Sīra*: some methodological issues in the quest for 'authenticity' in the life of Muḥammad", *Der Islam* 85, 2011, 257–344, at 310–12.

Shoemaker, Stephen J., *The Death of a Prophet: The End of Muḥammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 136–58.

Small, Keith, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts* (Lanham, MD: Lexington Books, 2011), 36–44.

Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd edition, Minneapolis: Fortress Press, 2012, 67.

Vollers, Karl (ed.), *Description de l'Egypte par Ibn Doukmak* (Cairo: Imprimerie nationale, 1893).

Wright, William, *A Grammar of the Arabic Language*, third edition, revised by Smith, W. Robertson and de Goeje, M. J., 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1896), vol. 2, 27

Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 49

William Graham "The earliest meaning of 'Qur'ān'", *Die Welt des Islams* 23/24, 1984, 361–77°.



© Nicola Sinai

[www.ahmedamine.net](http://www.ahmedamine.net)

25/08/2023