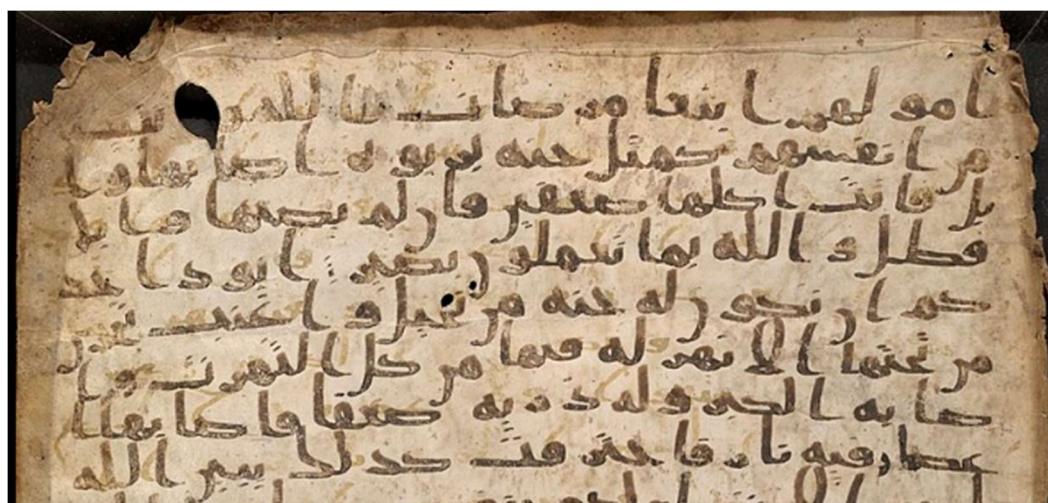


Au-delà du codex de 'Uthmān : le rôle de l'autosimilarité dans la préservation de l'intégrité textuelle du Coran



Article de **Jawhar M. Dawood**

Dans : [Islamic Studies Journal](#)

Publié dans Brill en accès libre, le 26 novembre 2024

Présenté par Ahmed Amine

www.ahmedamine.net

15/04/2025

Au-delà du codex 'Uthman : le rôle de l'auto-similarité dans la préservation de l'intégrité textuelle du Coran

ما قبل المصحف العثماني: وظيفة التكرار في المحافظة على سلامة النص القرآني

جوهر محمد داود

Dans : [Revue d'études islamiques](#)

Auteur: Jawhar M. Dawood

Date de publication en ligne en accès libre le: 26 novembre 2024

https://brill.com/view/journals/isj/1/2/article-p104_2.xml#d14794928e1782

Abstrait

Self-similarity is the most pervasive feature of the Qur’ān and demands an explanation. Western scholarship generally maintains that self-similarity indicates the Qur’ān’s oral origins. In contrast, this article argues that self-similarity is evidence of an initial written origin of the Qur’ān that played a crucial role in giving the text its distinct identity and safeguarding it from corruption. The article is divided into three sections. The first introduces the concept of self-similarity, briefly defining it and reviewing Western scholarship that has dealt with self-similarity. The second section examines how self-similarity functions within the Qur’ān by analyzing eleven samples of parallel passages, thereby substantiating the study’s central claim. The third section concludes that the Qur’ān was not subject to later editing and that the ‘Uthmānic Codex was copied from an earlier written exemplar.

Keywords: Qur’ān; textual integrity; ‘Uthmānic Codex; canonization; standardization; San‘ā’
Palimpsest; طرس صناعي; توحيد النص; التقين; المصحف العثماني; القرآن; سلامة النص

Résumé

L'auto-similarité est la caractéristique la plus répandue du Coran et exige une explication. Les chercheurs occidentaux soutiennent généralement que l'auto-similarité indique l'origine orale du Coran. En revanche, cet article soutient que l'auto-similarité est la preuve d'une origine écrite initiale du Coran qui a joué un rôle crucial en donnant au texte son identité distincte et en le préservant de la corruption. L'article est divisé en trois parties. La première introduit le concept d'auto-similarité, le définit brièvement et passe en revue les études occidentales qui ont traité de l'auto-similarité. La deuxième partie examine comment l'auto-similarité fonctionne dans le Coran en analysant onze échantillons de passages parallèles, corroborant ainsi l'affirmation centrale de l'étude. La troisième partie conclut que le Coran n'a pas fait l'objet d'éditions ultérieures et que le Codex 'Uthmānic a été copié à partir d'un exemplaire écrit antérieur.

Mots-clés : Coran ; intégrité textuelle ; Codex ‘Uthmanique ; canonisation ; normalisation ; San‘ā’
Palimpseste ; طرس صناعي ; توحيد النص ; التقين ; المصحف العثماني ; القرآن ; سلامة النص

Introduction

Le Coran se définit lui-même comme un Ecrit/Kitāb auto-similaire : « Dieu a révélé le plus beau des discours: un Ecrit [qui est] auto-similaire, souvent répété (*allāhu nazzala ahsana al-hadīthi kitāban mutashābihan mathāniya*)».¹ Cette définition met non seulement en évidence la caractéristique la plus répandue du Coran, mais implique également que son auto-similarité est à la fois intentionnelle et intrinsèque à sa conception. Le terme *mutashābihan* peut désigner à la fois la similitude et l'équivoque. Dans ce contexte, il fait référence aux passages étonnamment similaires répétés tout au long du Coran, qui peuvent parfois être si semblables qu'ils déroutent le lecteur.

Pour élucider ce sens, l'adjectif *mutashābihan* est suivi par *mathāniya* « répété [en parallèle] », indiquant que le sens équivoque voulu ne correspond pas à une ambiguïté de sens mais à l'étroite ressemblance dans l'apparence des passages coraniques.

En substance, l'auto-similarité et la répétition sont synonymes dans le Coran. Des mots, des phrases, des versets entiers sont répétés, créant une tapisserie d'éléments auto-similaires tissés tout au long du texte. Alors que la répétition est souvent considérée comme un défaut de composition, l'expression « le plus beau discours (*ahsana al-hadīth*) » suggère que la beauté du Coran réside précisément dans son auto-similarité.² Cette perspective remet en question la perception négative courante de la répétition et redéfinit notre compréhension de son rôle dans le texte. Cet article montrera que l'auto-similarité, en tant que phénomène central, reflète non seulement la formation originale du Coran, mais joue également un rôle essentiel dans la préservation de son intégrité textuelle.³

1. L'impact de l'auto-similarité sur la recherche moderne

L'auto-similarité du Coran a profondément influencé la recherche occidentale moderne. Les principales théories sur sa formation et ses origines sont essentiellement des réactions à la répétition du texte. Par exemple, l'hypothèse radicale de John Wansbrough postulait que le Coran s'est cristallisé des siècles plus tard que ne le prétendent le récit traditionnel et qu'il a émergé au sein de communautés sectaires mésopotamiennes plutôt qu'au Hedjaz. L'interprétation de Wansbrough du phénomène de répétition dans le Coran, l'a conduit à postuler sa théorie sur les origines [multiples] du Coran. Il y voyait la preuve d'un « développement organique » à partir de collections de *logia* initialement séparées , affirmant qu'un texte plus unifié aurait réduit cette redondance.⁴ Il a en outre soutenu que la très grande fréquence des formules et des systèmes de formules dans le Coran « pourrait indiquer non seulement une longue période de transmission mais aussi de composition orale ».⁵ Cependant, cette hypothèse n'a pas été acceptée par tous. Par exemple, Fred Donner n'était pas d'accord avec l'idée de Wansbrough selon laquelle le Coran se serait cristallisé des siècles après la vie du Prophète, mais il plaidait d'avantage l'idée que sa formation aurait pu se produire dans un laps de temps plus court – trente ans plutôt que deux cents ans.⁶ En outre, les deux érudits s'accordaient sur le fait que le Coran pourrait être né d'une composition orale, Fred Donner a même proposé une analogie frappante :

« Différents enregistrements du discours électoral d'un politicien prononcé sur quelques jours ou semaines ».⁷

Devin J. Stewart a critiqué l'hypothèse de John Wansbrough, en particulier son analyse de l'histoire de Shu'ayb dans la sourate al-Shu'arā (Q.26:178–88). Wansbrough considérait cette version comme la moins cohérente et potentiellement la plus ancienne, suggérant une origine primitive.⁸ Neanmoins, Stewart a fait valoir de manière convaincante que chaque récit de l'histoire de Shu'ayb est adapté au contexte dans lequel il apparaît.⁹ Il a suggéré que l'interprétation erronée de Wansbrough provenait de l'analyse des histoires de manière isolée.¹⁰ Tout en étant partiellement d'accord avec l'analogie de Donner sur la composition orale, Stewart a proposé sa propre version raffinée et plus réaliste : un sermon (*khutba*) où la production de différentes versions des mêmes histoires prophétiques aurait pu impliquer une préparation écrite, orale ou mentale plutôt qu'une performance improvisée.¹¹

L'hypothèse de Wansbrough n'a pas été totalement rejetée. Seul l'aspect qui ne s'appuie pas sur des preuves textuelles ou des données historiques a été remis en question, à savoir la proposition concernant le déplacement temporel et spatial des origines du Coran. Cet aspect de son hypothèse a été définitivement discrédiété après la découverte de manuscrits coraniques datant du premier siècle de l'islam.¹² Cependant, l'autre aspect, lié à la composition orale, continue de faire l'objet de reformulations dans les études contemporaines. Les chercheurs l'utilisent toujours comme un outil puissant, non seulement pour expliquer l'auto-similarité, mais aussi pour explorer les origines du Coran.

Une illustration notable de ce phénomène est le travail d'Islam Dayeh, qui a examiné de près l'intertextualité de sept sourates adjacentes dans le *mushaf*, traditionnellement *hawāmīm* (Coran 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46), toutes commençant par les lettres déconnectées *ḥā-mīm*.¹³ En utilisant la théorie formelle de la composition orale lancée par Milman Parry (m. 1935) et développée plus tard par son disciple Albert Lord (m. 1991),¹⁴ Dayeh a étudié les expressions et phrases parallèles qui apparaissent dans ces sourates. Son objectif était de discerner des traces de composition orale dans ces sourates en analysant les modèles récurrents d'expressions spécifiques. Dayeh a vu une ressemblance frappante entre le concept d'auto-similarité (*mutashābih*) dans le Coran et la théorie de la formule de Parry, bien que cette dernière soit conçue pour fonctionner exclusivement *dans les mêmes conditions métriques*, qui ne s'appliquent pas en réalité au Coran puisqu'il manque de systèmes métriques.¹⁵ Milman Parry a défini la formule dans les poèmes homériques comme « un groupe de mots qui est régulièrement employé *dans les mêmes conditions métriques* pour exprimer une idée essentielle donnée ».¹⁶ Néanmoins, Dayeh a soutenu que des résidus de littérature orale et de langage formel sont discernables dans le Coran, tout en reconnaissant simultanément les limites de la théorie et en conseillant la prudence dans son application au Coran.¹⁷

Andrew G. Bannister, qui a rigoureusement tenté d'appliquer la théorie de Milman Parry au Coran dans son livre *An Oral-Formal Study of the Qur'ān*, en a fourni un autre exemple bien significatif. À l'aide d'une base de données informatisée englobant l'ensemble du corpus coranique, il a observé la récurrence de phrases spécifiques, telles que *al-ladhīna āmanū wa-'amilū al-ṣāliḥātī*, *'alā kulli shay'in qadīr* et *fī sabīl illāh*, dans tout le Coran. À partir de cette observation, il a déduit que le Coran présente une nature hautement formelle, bien qu'aucune de ces phrases ne possède de valeur métrique - un critère essentiel pour qu'un texte soit classé comme formel selon la définition de Parry.¹⁸

Cependant, l'objectif principal de l'ouvrage était d'expliquer les variations trouvées dans les sept récits de l'histoire d'Iblīs et d'Adam. L'auteur postulait que ces variations découlaient de la composition orale de l'histoire à grande vitesse sous la pression de la performance, portant ainsi « la marque d'être des variantes de performance ».¹⁹ Néanmoins, Bannister est tombé dans le même piège analytique que Wansbrough. Il a analysé les différentes versions de l'histoire de manière isolée plutôt que de les examiner dans leur cadre contextuel. Au lieu de considérer les histoires dans leurs contextes respectifs, il les a juxtaposées et comparées les unes aux autres, sans faire aucun effort pour expliquer pourquoi, par exemple, Iblīs emploie une diction [élocution] dans une sourate et une autre dans une autre ?²⁰.

Le fait que Bannister soit tombé dans le même piège analytique que Wansbrough est révélateur des difficultés persistantes dans la compréhension de l'auto-similarité dans le Coran par les chercheurs occidentaux au cours des cinquante dernières années. Bien qu'il existe des points de vue divergents et des débats en cours, l'hypothèse de la composition orale de Wansbrough continue d'être l'hypothèse dominante, même parmi des chercheurs comme Devin Stewart, qui a préconisé l'examen des différentes versions d'une même histoire dans le Coran dans leurs contextes spécifiques. Une voix dissidente notable est celle d'Angelica Neuwirth, qui a suggéré avec prudence que les sourates ultérieures²¹ sont caractérisées par une structure complexe et dépourvues de dispositifs techniques mnémotechniques, ont pu être immédiatement fixées par écrit ou peuvent même avoir été des compositions écrites dès le départ.

S'appuyant sur la suggestion de Neuwirth, cet article propose un nouveau paradigme visant à améliorer notre compréhension de la nature et de la fonction de l'auto-similarité dans le Coran, en particulier son rôle dans la préservation de l'intégrité du texte. L'article soutient qu'il est possible d'arriver à la forme originale du Coran grâce à une analyse minutieuse des caractéristiques d'auto-similarité et de démontrer que les *sourates individuelles, telles qu'elles existent aujourd'hui, sont apparues comme des unités textuelles unifiées et indépendantes bien plus tôt que la date de transcription 'Uthmānienne*, communément acceptée et datée vers 30 AH / 650 CE.²²

La méthode utilisée pour y parvenir consiste à examiner de près les textes auto-similaires dans le vocabulaire du Coran dans son ensemble et dans le vocabulaire des sourates individuelles. À l'aide de preuves textuelles, l'article démontre que la structure du texte coranique est si complexe qu'elle ne peut être le produit d'une composition ou d'une transmission orale. Le texte présente un niveau de planification et d'organisation très sophistiqué, suggérant qu'il s'agissait d'une composition écrite dès le départ. Il porte la marque d'un livre qui avait un plan détaillé de sa composition réelle.

2. L'auto-similarité à l'œuvre dans le Coran

Tout en conservant sa diction globale, chaque sourate du Coran présente sa propre diction distincte. Par exemple, l'expression « *al-ladhīna āmanū wa-‘amilū al-ṣāliḥāti* » est caractéristique de la diction auto-similaire coranique, apparaissant cinquante fois dans les sourates mécquoises et médinoises . Inversement, l'expression « *al-ladhīna āmanū wa-‘amilū al-ṣāliḥāti* » suivie de « *sa-nudkhiluhum* » est spécifique à la sourate al-Nisā' (Q.4:57,122), car elle n'est attestée nulle part ailleurs. De même, de manière plus subtile, l'expression « *alladhīna āmanū wa-‘amilū al-ṣāliḥāti* », précédée de la particule « *fā-* », apparaît deux fois dans la sourate al-Hajj (Q.22 : 50, 56) et ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Coran.

Ces exemples illustrent comment le Coran crée sa diction par la répétition. Les thèmes majeurs du Coran, tels que les récits prophétiques, l'eschatologie, la polémique, les signes de la création et les affirmations de la révélation (pour paraphraser Neuwirth), sont constamment répétés.²³ Ces thèmes sont exprimés dans des mots, des phrases et des structures syntaxiques très similaires, bien que pas tout à fait identiques.²⁴ C'est de cette répétition sans fin qu'émerge l'auto-similarité du Coran, conduisant à la naissance de la diction coranique distincte. C'est aussi à cause de cette répétition sans fin que les lecteurs voient le Coran partout en son sein.

Pour apprécier l'intensité de la répétition dans le Coran, il est important de noter qu'il contient environ 78 000 mots, avec environ 1850 entrées lexicales uniques, dont environ 455 *hapax legomenon* . Les noms propres ne sont pas inclus dans ce décompte.²⁵ Le rapport entre les mots uniques et le nombre total de mots est de 40:1, ce qui signifie que chaque entrée lexicale unique est répétée quarante fois en moyenne.²⁶ Cette gamme limitée de vocabulaire produit un texte de la taille et de la portée du Coran, ce qui explique pourquoi le Coran est si autoréférentiel.

Ce niveau élevé de répétition remplit au moins deux fonctions. Tout d'abord, il crée une identité textuelle indubitable pour le Coran, le rendant immédiatement reconnaissable et distinct de tout autre texte. Cette identité unique permet d'éviter toute confusion entre le Coran et d'autres écrits. Ensuite, il établit des phrases fixes qui reviennent tout au long du texte, n'autorisant que des combinaisons de mots spécifiques et excluant celles qui ne sont pas utilisées dans le Coran. La deuxième fonction requiert une illustration qui sera fournie par trois exemples : deux tirés du Palimpseste de Şan‘ā’ et un troisième issu de sources littéraires.

Le premier est la phrase fixe « confirmant ce qui (*muṣaddiqan li-mā*) », qui apparaît onze fois dans les sourates mécquoises et médinoises et est invariablement suivie de « avec vous/eux (*ma‘akum/ma‘ahum*) » ou « avant lui/moi (*bayna yadayhi/yadaya*) ». Un exemple de cela est le Coran 5:46, qui dit : « confirmant ce qui est venu avant lui dans la Torah (*muṣaddiqan li-mā bayna yadayhi min al-tawrātī*) ». Cependant, le texte inférieur reconstitué du palimpseste de Şan‘ā’ viole

cette règle universelle dans Q.5:46 en lisant : « confirmant ce que Nous avons révélé (*muṣaddiqan li-mā anzalnā*) », suggérant un écart par rapport au style coranique qui est plus probablement une erreur.

Le deuxième exemple est l'expression fixe « après ce qui vous est parvenu [singulier/pluriel]/lui/eux (*min ba 'di mā jā'aka/jā'atkum/jā'at'hu/jā'at'hum*) », qui revient douze fois dans les *sourates* mecqoises et médinoises et est toujours suivie de « de la connaissance (*min al-'ilm*) » ou de « la connaissance (*al-'ilm*) » ou de « des preuves évidentes (*al-bayyināt*) ». L'une de ces occurrences est le Q.2:209, qui se lit comme suit : « après que des preuves évidentes vous soient parvenues (*min ba 'di mā jā'atkum al-bayyinātu*) ». Le texte inférieur du palimpseste Ṣanā' s'écarte de cette norme dans Q.2:209 et se lit comme suit : « après que la guidance vous soit venue (*min ba 'di mā jā'akum al-hudā*) »,²⁸ ce qui indique une déviation du style coranique et suggère une erreur potentielle.

Le troisième exemple est le mot « chemin (*ṣirāt*) », qui revient quarante-cinq fois dans le Coran. Chaque fois qu'il est associé à la guidance, le seul verbe qui l'accompagne est « guider (*hadā*) », qui apparaît vingt-trois fois, comme dans « Guide-nous vers le droit chemin (*ihdina al-ṣirāṭa al-mustaqīm*) ». Cependant, il n'apparaît jamais associé à d'autres synonymes tels que « guider (*arshada*) » ou « montrer (*baṣṣara*) ». Par conséquent, les lectures « Guide-nous vers le droit chemin (*arshidna al-ṣirāṭa al-mustaqīm*) » et « Montre-nous le droit chemin (*baṣṣirna al-ṣirāṭa al-mustaqīm*) » – attribuées respectivement à Ibn Mas'ūd (m. 32 AH/653 CE) et Thābit al-Bunānī (m.127 AH ??/745 CE), n'auraient pas pu faire partie du Coran comme le prétend la tradition parce qu'elles enfreignent la loi des phrases fixes.²⁹

Après avoir exposé ces grands concepts, l'article examinera maintenant des cas spécifiques d'auto-similarité au sein du Coran, couvrant diverses sourates et thèmes. Il analysera onze échantillons sélectionnés – limités à ce nombre en raison de contraintes d'espace – qui présentent des versets parallèles uniques partageant un thème commun et un vocabulaire interconnecté. Malgré ces relations complexes, chaque verset conserve ses caractéristiques lexicales distinctes, l'ancrant fermement dans sa sourate respective.

2.1. Les *āyāt-s* désormais signes Q.5:36, Q.13:18 et Q.39:47

<p>[5] المائدة 36 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أَنَّهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلُهُ مَعَهُ لَيُفْدَنُوا بِهِ مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ</p>	<p>[13] الرعد 18 لِلَّذِينَ اسْتَحْجَبُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنِي وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَحْجِبُوا لَهُ لَوْلَا أَنَّهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلُهُ مَعَهُ لَيُفْدَنُوا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَا وَلَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسُ الْجِهَادُ</p>	<p>[39] الرمر 47 وَلَوْلَا أَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلُهُ مَعَهُ لَأُفْدَنُوا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبِئْدًا لَهُمْ مَنْ اللَّهُ مَا لَمْ يَكُونُ لَهُ يَحْتَسِرُ</p>
---	---	---

Ces trois versets sont tirés de trois sourates différentes . Le premier appartient à une sourate médinoise , tandis que le deuxième et le troisième sont tirés de sourates mecqoises . Malgré leurs sourates et leurs périodes historiques différentes, elles véhiculent le même message : même si les mécréants possédaient le monde entier et son équivalent, en l'offrant en rançon pour échapper au châtiment sévère du Jour du Jugement, Dieu ne l'accepterait pas d'eux.

Les trois sourates suivent un modèle similaire, chacune comportant trois sections. La première décrit l'identité de ceux qui seront punis (mécréants ou malfaiteurs), la deuxième présente le concept de rançon et la troisième décrit le châtiment imminent. Au centre des trois sourates se trouve la phrase

« tout ce qui est sur terre et son équivalent (*mā fī al-ardi jamī‘an wa-mithlahū ma‘ahū*) », qui est propre à ces trois sourates et ne se trouve nulle part ailleurs dans le Coran.

De plus, les trois versets emploient des mots et des expressions similaires. Le premier et le deuxième verset partagent les mots « punition (*adhāb*) » et « Jour de la Résurrection (*yawm al-qiyāma*) ». Le deuxième et le troisième partagent le mot « sévérité (*sū’*) », tandis que tous les trois partagent le verbe « offrir en rançon (*iftadā*) ». Ils sont si similaires dans le thème, le vocabulaire et la rime qu'ils pourraient facilement échanger leurs positions, le premier verset remplaçant le deuxième ou le troisième sans perturber le sens global des sourates respectives. La question clé ici est : comment ces versets ont-ils été assignés à leurs sourates respectives ? Pour répondre à cette question, nous devons examiner chaque verset dans sa sourate respective.

Dans la sourate *al-Mā’da*, Q.5:36, le verbe passif « être accepté (*tuqubbila*) » est utilisé dans la phrase « cela ne serait pas accepté d'eux (*mā tuqubbila minhum*) ». Il est remarquable que cette sourate renferme également le même verbe passif « et cela fut accepté de l'un d'eux (*fatuqubbila min ahadihimā*) » dans Q.5:27, créant une symétrie unique et exclusive à cette sourate. En d'autres termes, la forme passive au passé de ce verbe *tuqubbila* n'apparaît que dans ces deux versets du Coran.

Dans la sourate *al-Ra‘d*, Q.13:18, on trouve la phrase « sévérité du jugement (*sū’ al-hisāb*) ». Il est intéressant de noter que l'expression exacte *sū’ al-hisāb* réapparaît dans Q.13:21, créant ainsi une autre symétrie distinctive sans équivalent dans le Coran.

Dans la sourate al-Zumur, Q.39:47, on trouve l'expression « la sévérité du châtiment au Jour du Jugement (*sū’ i-l-‘adhābi yawm al-qiyāma*) ». La même expression *sū’ i-l-‘adhābi yawm al-qiyāma* apparaît dans un contexte différent dans Q.39:24, également dans la même sourate , créant ainsi une autre symétrie unique. De plus, dans Q.39:24, la phrase « et il fut dit aux malfaiteurs (*wa-qīla li-l-ṣālimīna*) » résonne, faisant écho à la phrase *li-l-ladhīna ẓalamū* du Q.39:47 et unifiant l'identité de ceux qui méritent une punition sévère dans les deux versets . De manière similaire, le Q.5:36 fait référence à « ceux qui ont mécré (*al-ladhīna kafarū*) », car la sourate a une fréquence plus élevée de la racine *kfr* par rapport aux deux autres sourates combinées.

Il ressort clairement de cette analyse que, malgré les similitudes thématiques et lexicales entre les trois versets , chaque verset est intimement lié à sa sourate respective et ne peut être interchangé sans perturber la symétrie qu'il forme avec ses homologues. De toute évidence, chaque verset est méticuleusement conçu pour s'harmoniser avec la diction de sa sourate . Par exemple, *‘adhābi yawm al-qiyāma* et *sū’ i-l-‘adhābi yawm al-qiyāma* sont si similaires en termes de thème et de vocabulaire qu'ils pourraient, en théorie, être interchangés sans impact sémantique significatif. Cependant, un tel échange n'est pas possible car il perturberait la symétrie de leurs sourates respectives , comme indiqué précédemment.Cette précision suggère un niveau sophistiqué de planification et d'organisation, indiquant que le Coran était une composition écrite plutôt qu'un texte improvisé oralement, et qu'il a été composé selon un plan détaillé, garantissant que chaque composant était placé précisément dans le texte.

De plus, l'intégration transparente d'un verset d'une sourate médinoise avec des versets mequois , tout en préservant l'intégrité textuelle, est d'une profonde signification. Elle rassure les érudits comme Nicolai Sinai, qui spéculent sur la préservation des premières révélations dans la conscience des premiers musulmans, en particulier avant la transcription de la commission de ‘Uthmān.³⁰ À présent, la réponse à notre question précédente sur le critère utilisé dans le Coran pour attribuer des versets à leurs sourates respectives doit être claire. Ce critère est la diction de chaque sourate , qui régit strictement les versets qui lui appartiennent et celles qui n'y appartiennent pas. Cette affirmation sera encore renforcée par les cas qui suivent.

2.2. Les signes Q.7:16, Q.15:39, Q.38:82 et Q.17:62

[7]	الأعراف	16 قال فِيمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ
[15]	الحجر	39 قال رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَرِّنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا غَوْيَنَّمْ أَجْمَعِينَ
[38]	ص	82 قَالَ فَيَعْزِّزُكَ لَأَغْوِيَنَّمْ أَجْمَعِينَ
[17]	الإسراء	62 قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لِئَنِّي أَخْرَجْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَكَنَّ دُرْسَتَهُ إِلَّا قَلِيلًا

Ces quatre versets proviennent des variantes du récit d'Adam et d'Iblīs, que l'on trouve dans quatre sourates distinctes . Elles font partie du célèbre dialogue entre Dieu et Iblīs, et rapportent le discours de ce dernier, comme en témoigne leur initiation par le verbe « Il dit (*qāla*) ». Ces versets ont été sélectionnées pour l'analyse car, sur les sept versions du récit dans le Coran, ce sont les seules où Iblīs jure de tenter et d'égarer les êtres humains, poussé par son désir de vengeance après son expulsion du Paradis. Ce qui est remarquable dans les discours rapportés d'Iblīs dans ces quatre versets , c'est qu'il emploie un langage différent à chaque fois, en sélectionnant soigneusement un vocabulaire qui correspond à la diction de chaque sourate .

Dans sourate *al-A'rāf*, Q.7:16, Iblīs déclare : « Pour m'avoir égaré, je vais certainement m'asseoir en embuscade sur ton droit chemin (*fa-bimā aghwaytanī la-aq'udanna lahūm śirātaka al-mustaqīm*) ». Cette déclaration montre clairement son défi, démontrant sa détermination inébranlable à mettre sa menace à exécution.

En effet, sa menace se réalisera dans Q.7:86, Shu'ayb fait une allusion frappante à cette menace en empruntant les mots d'Iblīs, en déclarant : « Et ne vous asseyez pas sur chaque chemin, menaçant et détournant du chemin d'Allāh ceux qui croient en Lui et cherchant à le rendre tortueux (*wa-lā taq'udū bi-kulli śirātin tū 'idūna wataṣuddūna 'an sabīli-llāhi man āmana bihī wa-tabghūnahā 'iwajan*)».

Le prophète Shu'ayb emprunte deux mots au discours d'Iblīs : « s'asseoir (*qa'ada*) » et « chemin (*śirāt*) », impliquant remarquablement que son peuple ne suit pas seulement le chemin d'Iblīs mais agit également comme ses agents sur terre, accomplissant ainsi sa menace primordiale pour l'humanité. Bien que le mot *qa'ada* apparaisse 21 fois et *śirāt* 45 fois dans le Coran, ce n'est que dans ces deux cas (Q.7:16 et 86) qu'ils co-apparaissent, formant un lien exclusif entre les deux versets et les deux récits. De plus, Iblīs et Shu'ayb n'emploient ces mots qu'à ces deux endroits du Coran, ce qui indique une sélection délibérée du vocabulaire dans ces deux sections de la sourate . En effet, pour comprendre la signification de l'allusion de Shu'ayb, il faut comprendre la menace initiale d'Iblīs au début de la sourate .

Dans sourate *al-Hijr*, le verset 39, Iblīs fait un vœu : « Seigneur, parce que je m'égare, je vais certainement embellir pour eux le chemin de l'égarement sur la terre, et je les égarerai tous (*rabbi bi-mā aghwaytanī la-'uzayyinanna lahūm fī al-ardī wa-la-'ughwiyannahum ajma'īn*)». Dans cette déclaration, Iblīs adopte une nouvelle stratégie pour tenter les humains : il va embellir le chemin de l'égarement pour le rendre attrayant pour eux. Cette déclaration remet directement en cause la déclaration antérieure de Dieu dans les versets Q.15:16-17: « Et Nous avons placé dans le ciel des constellations d'étoiles et Nous les avons embellies pour qu'on les regarde. Et Nous l'avons protégé de tout diable maudit (*wa-laqad ja'alnā fī al-samā'i burūjan wa-zayyannāhā li al-nāzirīn. Wa-hafīz nāhā min kulli shayṭānin rajīm*) ». Il est évident qu'Iblīs limite ses activités trompeuses à la terre puisqu'il n'aura pas accès au ciel, car il est protégé de tout diable maudit. De plus, ses activités de parure pour égarer les gens contrastent fortement avec la parure du ciel par Dieu avec des étoiles pour guider les gens vers le droit chemin.

Il est intéressant de noter que la décoration du ciel avec des étoiles et sa protection contre les diables ne sont pas mentionnées dans toutes les sourates qui contiennent le récit d'Adam-Iblīs, sauf dans la sourate *al-Hijr*.

Dans sourate *Sād*, verset Q.38:82, Iblīs déclare avec défiance : « Par Ta Gloire, je les égarerai tous (*qāla fa-bi-‘izzatika la-‘ughwiyannahum ajma‘īn*) ». Ce verset a intrigué les commentateurs, car Iblīs semble à la fois glorifier et défier Dieu dans le même souffle l'expression *fa-bi-‘izzatika* est généralement comprise comme signifiant qu'Iblīs jure par la Gloire de Dieu. Cependant, la lecture de cette phrase en conjonction avec le Q.38:2 : « Mais ceux qui ne croient pas sont dans la gloire personnelle et la dissension (*bali al-ladhīna kafarū fī ‘izzatin wa-shiqāq*) » peut apporter un éclairage sur le sens du verset . Iblīs semble dire qu'il tentera les humains de revendiquer la gloire de Dieu pour se venger de sa propre gloire perdue. Avec cette interprétation, Q.38:2 peut être considéré comme l'accomplissement réel de la menace primordiale d'Iblīs. Cette interprétation est encore renforcée par le fait que Dieu est décrit comme *al-‘azīz* à deux endroits dans la même sourate Q.38:9 et 66. De plus, le mot *‘izzah* n'apparaît pas dans toutes les sourates qui contiennent le récit d'Adam-Iblīs, sauf dans la sourate *Sād*.

Dans sourate *al-Isrā'*, Q.17:62, Iblīs déclare sur un ton de défi : « vois-tu celui que tu as honoré au-dessus de moi ? Si Tu me retardes jusqu'au Jour de la Résurrection, je mettrai sûrement ses descendants sous mon emprise, à l'exception de quelques-uns (*qāla a-raytaka hādha al-ladhī karramta ‘alayya la-‘in akhakhartanī ilā yawmi al-qiyāmati la-‘ahtanikanna dhurriyyatahū illā qalilā*). Le premier aspect notable de ce texte est la justification par Iblīs de son ressentiment, citant que Dieu a honoré (*karrama*) Adam au-dessus de lui. Cela fait directement référence à la déclaration de Dieu dans Q.17:70 : « En effet, nous avons honoré les enfants d'Adam (*wa-laqad karramnā banī ādama*) ». L'expression *banī ādama* est ici significative car la colère d'Iblīs dans cette sourate est dirigée spécifiquement contre les descendants d'Adam, contrairement aux trois autres versets où il menace de « les égarer tous » en général. Il est remarquable que le verbe *karrama* , dans cette forme géminée, avec le double (*r*), n'apparaisse que dans ces deux positions Q.17:62 & Q.17:70, reliant les versets à la fois lexicalement et thématiquement. De plus, Iblīs utilise le *hapax legomenon* « mettre une bouchée dans la bouche d'un cheval (*ihtanaka*) » au lieu de « tenter (*aghwā*) », faisant peut-être allusion à la réponse de Dieu dans Q.17:64 à son défi : « et attaque-les avec tes chevaux (*wa-ajlib ‘alayhim bi-khaylika*) ». De plus, il dit : « si tu me retardes (*la-‘in akhakhartanī*) » là où on s'attendrait à ce qu'il dise : « si tu me donnes un sursis (*la-‘in anzartanī*) », car « donne-moi un sursis (*anzirnī*) » est le mot qu'il emploie dans les autres sourates (Q.7:14 ; 15:36 ; 38:79). La raison en est semble-t-il que le mot *al-ākhirah* , qui signifie retarder, revient sept fois dans cette sourate . Enfin, bien que ce verset puisse être attribué à la sourate *al-Isrā'* de manière presque mécanique en raison de sa rime *illā qalilā* , qui apparaît quatre fois dans la même sourate , la sélection des mots individuels dans le verset ne peut pas être purement mécanique ; elle est strictement régie, comme nous l'avons vu, par le langage de la sourate .

Ainsi, un examen attentif des quatre discours d'Iblīs révèle que les différentes versions de l'histoire d'Adam et d'Iblīs ne sont pas intégrées dans leurs sourates respectives uniquement par le marqueur de discours commun *wa-ihd* , comme une analyse superficielle des textes pourrait le laisser entendre.³¹ Au contraire, elles sont entrelacées dans leurs contextes respectifs par un réseau complexe de mots, de phrases et de thèmes. Avec ces caractéristiques complexes, elles portent la marque d'un texte écrit dont la composition présente un niveau sophistiqué de planification et d'exécution, et non d'un texte produit à la hâte sous la pression d'une performance orale improvisée en direct.³² Cela contraste avec le processus décrit par Milman Parry, qui souligne les limites auxquelles sont confrontés les poètes oraux par rapport à ceux qui écrivent leurs lignes.

A la différence du poète qui écrit ses vers, ou même les dicte, il ne peut pas penser sans hâte au mot suivant, ni changer ce qu'il a fait, ni, avant de continuer, relire ce qu'il vient d'écrire. Même si l'on voulait l'imaginer faisant ses vers seul, on ne pourrait pas supposer la lente recherche du mot suivant,

la réflexion sur les vers qui viennent d'être faits, la mémorisation de chaque vers. Bien que le poète ait une mémoire hors du commun, il ne peut, sans papier, faire de ses propres mots un poème d'une certaine longueur.

2.3. Les signes Q.7:82, Q.27:56, Q.29:29

[7] الأعراف	82	وَمَا كَانَ جَوَابُ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قُرْبَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَطْهِرُونَ
[27] النمل	56	فَمَا كَانَ جَوَابُ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ آلَ لُوطٍ مِّنْ قُرْبَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَطْهِرُونَ
[29] العنكبوت	29	أَنَّكُمْ لَقَاتُونَ الرِّجَالَ وَتُقْتَلُونَ السَّيِّلَ وَتَأْتُونَ فِي تَادِيْكُمُ الْمُنْكَرِ فَمَا كَانَ جَوَابُ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِّنَ الصَّادِقِينَ

Les trois versets susmentionnés font partie de diverses interprétations de l'histoire de Loth dans le Coran, racontée dans trois *sourates* différentes. Elles ont toutes en commun une phrase : « Mais la seule réponse de son peuple fut de dire (*wa- / fa-mā kāna jawāba qawmihī illā an qālū*) ». Dans les deux premiers *versets* (Q.7:82, 27:56), cette phrase est suivie du verbe impératif « chasse (*akhrijū*) », tandis que dans le dernier verset (Q.29:29), elle est suivie de la phrase impérative « fais venir sur nous le châtiment d'Allāh (*i'itinā bi- 'adhābi 'llāhi*) », ce qui s'écarte de la norme. Le but de cette déviation est de reproduire l'expression « comme le châtiment d'Allāh (*ka- 'adhābi 'llāhi*) » qui apparaît dans le verset Q.29:10 mais pas dans les deux autres sourates, établissant ainsi un lien unique entre les deux versets éloignés dans la même *sourate*. De plus, la racine *krij*, qui apparaît treize fois dans la sourate *al-A'rāf* et six fois dans la sourate *al-Naml*, n'apparaît pas du tout dans la sourate *al-'Ankabūt*. Ceci constitue une autre raison pour laquelle la sourate *al-'Ankabūt* évite l'utilisation de l'expression standard « chasser (*akhrijū*) ». Il est intéressant de noter que le mot « abomination (*munkar*) », que l'on trouve dans le verset Q.29:29, apparaît également dans le verset Q.29:45, où il est associé au mot « indécence (*fahshā'*) », reliant ainsi fermement les deux versets. Il est à noter que si le mot *munkar* apparaît une fois dans le verset Q.157:7, c'est en lien avec « ce qui est coutumier et communément admis (*ma'rūf*) ». Cependant, comme il n'apparaît qu'une seule fois dans la sourate *al-A'rāf*, il n'a pas le pouvoir cohésif qu'il détient dans la sourate *al-'Ankabūt*.

2.4. Les signes Q.27:83 & Q.41:19

[27] النمل	83	وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوَزَّعُونَ
[41] فصلت	19	وَيَوْمَ نَحْشُرُ أَعْدَاءَ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوَزَّعُونَ

Ces deux versets présentent des similitudes frappantes, commençant par « quand Nous rassemblerons (*wa-yawma naḥshuru*) » et se terminant par « et ils seront [conduits] en rangs (*fa-hum yūza'ūn*) », tous deux centrés sur le rassemblement des gens le Jour du Jugement. Cependant, ils diffèrent dans les phrases qui séparent ces extrémités. Malgré leur ressemblance, chaque verset est fermement ancré dans sa sourate respective par des caractéristiques lexicales distinctes. Tout d'abord, le verset Q.27:83 est lié à sa sourate par deux éléments clés : l'expression récurrente *fa-hum yūza'ūn*, qui apparaît également dans Q.27:17, et l'expression « de tous (*min kull*) », que l'on trouve trois fois dans cette sourate (Q.27:16, 23, 83) mais absente dans la sourate *fuṣṣilat*. Deuxièmement, le verset 19 de la sourate *fuṣṣilat* (Q.41:19), est uniquement lié à sa sourate par l'expression «ennemis d'Allāh (*a'dā' allāh*) », qui apparaît également dans le verset 28 de la même sourate, établissant un lien exclusif entre les deux versets, car on ne le trouve nulle part ailleurs dans le Coran.

En ce qui concerne la question de l'interchangeabilité, ces deux versets sont particulièrement intrigants en raison de leurs similitudes déroutantes. Ils sont si semblables que l'on pourrait placer l'une à la place de l'autre sans perturber le sens du récit dans l'une ou l'autre des deux sourates . Cela est facilité par trois facteurs : premièrement, leurs débuts (*wa-yawma nahshuru*) et leurs fins (*fa-hum yūza 'ūn*) identiques ; deuxièmement, leur message eschatologique commun ; et troisièmement, le fait que les deux sont suivis de la phrase « Jusqu'à ce que (*hattā idhā*) » dans Q.27:84 et Q.41:20.

Cela rend l'échange non seulement fluide et plausible, mais aussi particulièrement tentant pour le transcripteur. Néanmoins, malgré les similitudes frappantes qui auraient pu facilement dérouter les scribes, chaque verset a été placé avec précision dans sa sourate respective. Cela suggère que l'attribution des versets à leurs sourates n'était pas le résultat d'une décision consciente de ceux qui ont transcrit le texte. Cela indique plutôt une préservation fidèle du texte tel qu'il a été dicté à l'origine par le Prophète.

2.5. Les signes Q.6:56 et Q.40:66

<p>56 [الأنعام] قُلْ إِنِّي نُهِيَتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَبْعِي أَهْوَاءَكُمْ فَقَدْ ضَلَّلُتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهَنْدِسِينَ</p>	<p>66 [غافر] قُلْ إِنِّي نُهِيَتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أَسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ</p>
---	---

Les deux premières moitiés des versets sont identiques : « Dis : « Il m'est interdit d'adorer ceux que vous invoquez en dehors d'Allâh » (*qul innī nuhītu an a'buda al-ladhīna tad'ūna min dūni 'llāhi*). » Cependant, les secondes moitiés contiennent des caractéristiques lexicales distinctes qui ancrent fermement chaque verset dans sa sourate respective . Dans le verset Q.6:56, les expressions *qul lā* et *wa-mā ana* apparaissent respectivement cinq et trois fois dans la sourate al-An'ām, mais sont absentes de la sourate Ghāfir. En revanche, dans Q.40:66, l'expression « preuves évidentes de mon Seigneur (*al-bayyinātu min rabbī*) », prononcée par le Prophète, fait écho à la phrase *bi-'lbayyināti min rabbikum* du verset Q.40:28, prononcée par un croyant du peuple de Pharaon (*mu'min min āli fir'awn*) pour défendre Moïse. L'utilisation de cette phrase par le Prophète suggère une imitation délibérée de Moïse en s'adressant à son propre peuple. Il convient de noter que l'expression *al-bayyināt* (sous cette forme plurielle avec l'article défini *al*) suivie de « de [son] Seigneur (*min rabb*) » n'apparaît que dans ces deux versets (Q.40:28, 66) dans tout le Coran, établissant ainsi une connexion lexicale et thématique unique.

Malgré ces parallèles complexes, chaque verset est précisément placé dans sa sourate respective . Cette répartition exacte suggère que le texte a été fixé par écrit dès le début, excluant la possibilité d'une édition ou d'une rédaction ultérieure.³⁴ Cela indique en outre que des éléments subtils, tels que *bayyināt min rabb* , étaient très probablement hors de portée des premiers scribes du texte pendant ou après la vie du Prophète. De plus, rien dans les sources littéraires ne permet de penser que ces scribes étaient conscients de ces caractéristiques linguistiques ou qu'ils ont organisé les versets dans les sourates en se basant sur cette connaissance.

2.6. Les signes Q.28:60 et Q.42:36

<p>60 [القصص] وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِيَّتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ۖ أَفَلَا يَتَعْقِلُونَ</p>	<p>36 [الشورى] فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ</p>
--	---

Les deux versets dans sourates *al-Qaṣas* et *al-Shūrā* font partie des textes les plus déconcertants du Coran. Il est facile de les confondre et de les placer par erreur dans la mauvaise sourate . Leur déclaration d'ouverture, « Et ce qui vous a été donné, c'est la jouissance de la vie présente (*wa-/fa-mā ūtūtum min shay'in fa-matā'u al-hayāti al-dunyā*) », ajoute de la confusion. Dans le premier verset , l'expression « son ornement (*wa-zīnatuhā*) » apparaît, alors qu'elle est absente dans le second. Comme c'est souvent le cas, la résolution de cette confusion réside dans la diction de chaque sourate .

La déclaration d'ouverture du verset Q.28 :79, qui décrit l'étalage ostentatoire de Koré de ses biens matériels, stipule : « et il sortit devant son peuple dans sa parure (*fa-kharaja 'alā qawmihī fī zīnatihī*) ». Cela justifie non seulement la présence de *wa-zīnatuhā* dans le verset 60, mais améliore également notre compréhension du verset . En effet, c'est seulement en faisant référence au verset 79 que nous pouvons pleinement apprécier la profondeur du verset 60. En revanche, le terme « parure (*zīna*) » ou tout dérivé de sa racine n'apparaît pas dans la sourate 42 (*al-Shūrā*).

De plus, les deux versets partagent la même affirmation : « et ce qui est auprès d'Allāh est meilleur et plus durable (*wa-mā 'inda 'llāhi khayrun wa-abqā*) ». Cependant, ils divergent après cette affirmation. Le verset Q.28:60 se termine par la question rhétorique : « N'utiliserez-vous pas la raison (*a-falā ta'qilūn ?*) ». Bien que l'expression *a-falā* apparaisse trois fois dans la sourate *al-Qaṣas*, elle est absente de la sourate *al-Shūrā*. De plus, la racine '*q-l*' n'est pas présente dans sourate *al-Shūrā*. En revanche, le verset Q.42:36 se termine par la phrase : « pour ceux qui croient et placent leur confiance en leur Seigneur (*li-alladhīna āmanū wa-'alā rabbihim yatawakkalūn*) ». Cette phrase est une parallèle à une phrase similaire prononcée par le Prophète qui conclut le verset Q.42:10: « C'est Allāh, mon Seigneur, en qui je place ma confiance, et vers Lui je retourne (*dhālikumu 'llāhu rabbī 'alayhi tawakkaltu wa-ilayhi unīb*) », reliant ainsi ces deux versets et encourageant les croyants à suivre l'exemple du Prophète. En revanche, la racine *w-k-l* n'est pas présente dans la sourate *al-Qaṣas*.

2.7. Les signes Q.2:119 et Q.35:24

[2] البقرة 119 إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِّيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ

الجَهَنَّمِ

[35] فاطر 24 إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِّيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مَنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَ

فِيهَا نَذِيرٌ

Dans ces deux versets relativement brefs, on observe une interaction intrigante entre un verset meccois et autre médinois. Cette interaction illustre le modèle coranique, où un segment d'un verset meccois est intégré à un nouveau verset dans une sourate médinoise. La déclaration d'ouverture, « Certes, Nous t'avons envoyé avec la vérité comme annonciateur et avertisseur (*innā arsalnāka bi-al-haqqi bashīran wa-nadhīrā*) », est empruntée au verset Q.35:24 et utilisée comme déclaration d'ouverture pour Q.2:119. Malgré leur ouverture commune, les versets conservent leur caractère distinctif grâce au style spécifique de leurs sourates respectives. Dans la dernière partie du verset Q.2:119, l'expression « et vous ne serez pas interrogés (*wa-lā tus'alū*) » crée une symétrie unique avec l'expression identique « et vous ne serez pas interrogés sur ce qu'ils faisaient (*wa-lā tus'alūna 'ammā kānū ya'malūn*) » trouvée dans les sourates 2:134 et 141. La structure syntaxique de *wa-lā tus'alū* démontre sa puissance de cohésion par son apparition exclusive dans ces trois endroits de la sourate *al-Baqarah* (Q.2:119, 134) ^[41].

De même, dans la dernière partie de Q.35:24, des éléments lexicaux l'ancrent à sa sourate respective . Premièrement, le terme « un avertisseur (*nadhīr*) » apparaît six fois dans la sourate *Fātir*, alors qu'il n'apparaît qu'une seule fois dans la sourate *al-Baqarah*, manquant ainsi du même pouvoir de cohésion dans cette dernière. Deuxièmement, le mot *nadhīr* co-apparaît avec le terme « nation/nations (*umma/umam*) » dans Coran 35:24 et 42, marquant les seules occurrences dans le Coran où ces deux mots sont utilisés ensemble, établissant ainsi un lien distinctif entre

les versets . Par conséquent, tandis que la sourate *Fātir* conserve son caractère mecquois, la sourate *al-Baqarah* médinoise intègre habilement la déclaration mecquoise empruntée dans son contexte plus large. Ce niveau sophistique d'interaction entre deux sourates de périodes et de contextes différents indique une organisation méticuleusement contrôlée du Coran dans son ensemble.

2.8. Les signes Q.16:58 et Q.43:17

النحل	[16]
[43]	الزخرف

58 وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًا وَهُوَ كَظِيمٌ
 17 وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ
 مُسْوَدًا وَهُوَ كَظِيمٌ

Ces versets bien connus partagent une formulation et une structure presque identiques, ne différant que dans leur partie médiane. Les deux *versets* condamnent la manière honteuse avec laquelle les gens de l'Arabie préislamique réagissaient à la nouvelle de la naissance d'une femme. Le Coran 16:58 dit : « Et quand l'un d'eux reçoit la bonne nouvelle de [la naissance] d'une femme, son visage s'assombrit, tandis qu'il réprime sa tristesse (*wa-idhā bushshira ahaduhum bi-al-unthā zalla wajhuhū muswaddan wa-huwa kazīm*). » Le Coran 43:17 dit exactement la même chose, mais au lieu de « d'une femme (*bi-al-unthā*) », on peut lire : « de ce qu'il attribue au Tout Miséricordieux (*bi-mā daraba li al-rahmāni mathalan*) ». Cette différence de formulation, comme il est clair maintenant, provient du style unique de chaque sourate .

Le mot « femelle (*unthā*) » est choisi dans le verset 16, 58, car il apparaît dans le verset 16, 97, affirmant le droit égal des hommes et des femmes à une bonne vie dans ce monde et à des récompenses généreuses dans l'au-delà pour leurs bonnes actions. Bien que le mot « femelles (*ināth*) » soit mentionné en rapport avec les anges dans le verset 43, 19, la forme singulière « femelle (*unthā*) » ne se trouve pas dans la même sourate . De même, l'expression *bi-mā daraba li al-rahmāni mathalan* est utilisée dans Q 43:17 parce que le mot *al-rahmān* est fréquemment utilisé dans cette *sourate* , qui a la deuxième plus forte concentration du mot (sept fois) dans le Coran, la plus élevée étant dans la sourate Maryam (seize fois), alors qu'on ne le trouve nulle part dans la sourate al-Nahl.

2.9. Les signes Q.31:33 et Q.35:5

القمان	[31]
فاطر	[35]

33 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشُوا يَوْمًا لَا يَبْعُرِي وَاللَّهُ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَاللَّهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرِّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرِّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ
 5 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرِّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرِّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ

Ces deux versets offrent un exemple intéressant de la manière dont une signification exprimée de manière concise dans un verset est davantage élaborée dans un autre en divisant le verset le plus court en deux et en insérant des détails supplémentaires au milieu. Q.35:5 dit : « (« Ô hommes, en effet, la promesse d'Allāh est la vérité, alors ne laissez pas la vie mondaine vous tromper et ne vous laissez pas tromper au sujet d'Allāh par le Trompeur (*yā ayyuha al-nāsu inna wa'da 'llāhi haqqun fa-lā taghurrannakumu al-hayātu al-dunyā wa-lā yaghurrannakum*). *bi-'llāhi al-gharīr*) . ».

De même, le verset Q.31: 33 commence par « Ô humanité (*yā ayyuha al-nāsu*) », mais il diverge en insérant la déclaration suivante : « craignez votre Seigneur et redoutez le jour où aucun père ne sera d'aucune utilité pour son fils, et aucun fils ne servira à son père en aucune façon (*ittaqū rabbakum wa-khshāw yawman lā yajzī . wālidun 'an waladīhī wa-lā mawlūdūn huwa jāzin 'an wālidīhī shay'an*). » Il reprend ensuite là où il a divergé et continue jusqu'à la fin. Si nous devions supprimer cette déclaration insérée, les deux versets deviendraient identiques, ce qui suggère que l'insertion pourrait être une interpolation ultérieure qui pourrait être omise sans laisser de trou.³⁶

Cependant, un examen attentif du vocabulaire de la sourate révèle que cette insertion fait partie intégrante de la sourate , renforçant un message précédemment transmis dans un verset antérieur. Le verset 31:14, dit : « Et Nous avons commandé à l'homme d'« honorer » ses parents. Sa mère l'a porté faiblesse sur faiblesse, et son sevrage a lieu à deux ans. Soyez donc reconnaissants envers Moi et envers vos parents. C'est vers Moi qu'est le retour final (*wa-waṣṣayna al-insāna bi-wālidayhi hamalathu ummuḥū wahnan 'alā wahniṇ wa-fiṣāluhū fī 'amayni ani 'shkur lī wa-liwālidayka ilayya al-maṣīr*) ». Ce verset ne met pas seulement l'accent sur le devoir d'honorer ses parents, mais place également l'obligation de gratitude envers Dieu au même niveau que celle des parents. Il conclut par une subtile mise en garde selon laquelle le jugement final incombe à Dieu, ce qui implique que les gens doivent rendre des comptes sur la façon dont les gens ont traité leurs parents dans la vie présente. Le verset 31:33 fait écho à ce thème, affirmant que les enfants et les parents, malgré leur lien étroit dans ce monde, ne seront pas utiles les uns aux autres au Jour du Jugement. Le lien lexical unique réside dans la mention des parents et des enfants, « parent/enfant (*wālid/mawlūd*) », dans les deux versets (Q 31:14, 33), alors que ces termes sont absents dans la sourate *Fatīr*.

2.10. Les signes Q.18:36 et Q.41:50

36	[18]	الكهف	وَمَا أَظْنُنَّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنْقَلَّا
50	[41]	فصلت	وَلَئِنْ أَذْفَنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظْنُنَّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لِلْحُسْنَى فَلَنْتَبَثِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذَاقُنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ

Ces deux versets présentent un cas très intéressant. Alors que dans le cas précédent, un verset est divisé en deux pour être rempli de détails supplémentaires, dans le cas présent, un verset indépendant est modifié pour faire partie d'un autre verset dans une sourate différente . Cela suppose que la sourate *al-Kahf* est antérieure à la sourate *Fuṣṣilat*. Inversement, si l'on suppose que la sourate *al-Kahf* est postérieure, une partie d'un verset est utilisée pour composer un nouvel verset indépendant . Quelle que soit la chronologie des sourates , les deux versets dépeignent un portrait de l'arrogance humaine sous l'influence de la richesse et d'une bonne vie. Dans Q.18:36, le propriétaire des Deux Jardins dit : « Je ne pense pas non plus que l'Heure viendra 'un jour' et même si je suis ramené à mon Seigneur, je trouverai certainement un meilleur retour que cela (*wa-mā azunnu al-sā'ata qā'imatan wa-la-'in rūdīdū ilā rabbī la-ajidanna khayran minhā munqalabā*). » Dans Q.41:50, un homme qui a goûté à la miséricorde de Dieu après avoir traversé des épreuves dit : « Et je ne pense pas que l'Heure viendra 'un jour' ; et si je suis ramené à mon Seigneur, il y aura pour moi auprès de Lui le meilleur' (*wa-mā azunnu al-sā'ata qā'imatan wa-la-'in ruji'tu ilā rabbī inna lī 'indahū la-al-husnā*). » Il est intéressant de noter que *rūdīdū* et *ruji'tu* sont tous deux des synonymes parfaits et peuvent être utilisés de manière interchangeable sans entraîner de changement de sens.

La question ici est : pourquoi *rūdītū* est-il attribué à Q.18:36 et *rujī 'tu* à Q.41:50, malgré leur parfaite synonymie ? Et pourquoi aucune des interprétations largement acceptées (*qirā'āt mashhūra*) ou des interprétations irrégulières (*qirā'āt shādhīha*) n'a jamais interchangé les deux mots ?³⁷ La réponse se trouve dans le langage de la sourate , comme démontré tout au long des cas précédents.

Q.18:36 emploie *rūdītū* plutôt que *rujī 'tu* parce que la racine *rdd* est un élément essentiel du langage de la sourate . Tout d'abord, l'expression « alors il sera ramené à son Seigneur (*thumma yuraddū ilā rabbihī*) » apparaît dans Q.18:87 où *Dhū al-Qarnayn* emprunte les mots du propriétaire des Deux Jardins. Cet emprunt est unique car c'est seulement dans ces deux versets que le verbe *radda* , à la fois dans ses formes active et passive, est utilisé suivi de l'expression *ilā rabb* dans tout le Coran.

Cette singularité est obtenue bien que la racine *rdd* revienne cinquante-neuf fois dans le Coran, et malgré l'occurrence de « Et puis ils seront ramenés à Allāh, leur véritable Seigneur (*thumma ruddū ila 'llāhi mawlāhūmu al-haqqa*) » en Q.6:62, où *ruddū* est suivi de *ila 'llāhi* et non de *ilā rabbihim* . Cela indique que l'expression *ilā rabb* est réservée à l'usage exclusif de la sourate *al-Kahf*. De plus, nous trouvons dans la même sourate (Q.18:64) : « Ils retournèrent donc, en suivant leurs traces (*fa-'rtaddā 'alā āthārīhimā qaṣṣāṣā*) », où *fa-'rtaddā* peut être remplacé par *fa-raja 'ā* . Cependant, cette substitution n'a pas eu lieu car *raja 'ā* ne fait pas partie de la diction de la sourate *al-Kahf*. En revanche, le verbe *rujī 'tu* est utilisé dans Q.41:50 parce qu'il fait écho à la phrase « et vers Lui vous serez ramenés (*wa-ilayhi turja 'ūn*) » dans Q.41:21, qui donne une description vivante d'une scène eschatologique, impliquant que l'homme arrogant de Q.41:50 fera face au Jour du Jugement au même sort que celui des personnes décrites dans Q.41:21.

L'attribution des termes parfaitement synonymes *rūdītū* et *rujī 'tu* à leurs sourates respectives , en adhérant strictement au vocabulaire spécifique de chaque sourate , révèle des informations profondes sur les origines du Coran. Tout d'abord, elle démontre clairement que la diction de chaque sourate contrôle strictement le processus de sélection du vocabulaire. En outre, elle remet en cause la vision islamique traditionnelle communément admise selon laquelle les premiers musulmans utilisaient des mots synonymes de manière interchangeable lors de la récitation du Coran. Ce contrôle strict suggère que le Coran n'a pas été un « texte multiforme », car une véritable multiformité nécessiterait l'utilisation interchangeable de synonymes.

Si des synonymes aussi précis que *rūdītū* et *rujī 'tu* ne peuvent pas se substituer l'un à l'autre dans des contextes thématiques identiques, il s'ensuit que des synonymes moins précis, tels que *halumma*, *ta 'ala*, *aqbil*, *ilayya*, *qaṣdī*, *nahwī* et *qurbī* , destinés à transmettre le sens de « s'approcher » ou « se rapprocher », auraient encore moins de chances d'être substitués.³⁹De plus, les contraintes structurelles de la composition coranique, en particulier ses modèles de rimes, limitent encore davantage l'utilisation de synonymes. Par exemple, des mots comme *al-fil*, *abābīl*, *sijjīl* et *kawthar* manquent d'alternatives appropriées qui puissent conserver non seulement leur valeur sémantique mais aussi leur harmonie rythmique au sein du texte. Cela est vrai pour de nombreux autres mots, en particulier les noms propres.

2.11. Les signes Q.6:83 et Q.12:6

<p>الأنعام 83 وَتَلَكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ</p>	<p>[6]</p>
<p>يوسف 6 وَكَذَلِكَ يَحْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُؤْمِنُ بِعِنْدَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَنَّهَا عَلَى أَبْرَاهِيمَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ</p>	<p>[12]</p>

Ces deux versets offrent une occasion unique d'examiner l'un des exemples les plus déroutants d'auto-similarité dans les phrases de conclusion de verset . La première (Q.6:83) se termine par « *En vérité, ton Seigneur est Sage, Omniscient* (*inna rabbaka ḥakīmun ‘alīm*) », et la seconde (Q.12:6) par « *En vérité, ton Seigneur est Omniscient, Omniscient* (*inna rabbaka ‘alīmun ḥakīm*) ». Ces deux phrases de conclusion ont la même structure syntaxique, le même nombre de mots et les mêmes attributs divins : ‘alīm et ḥakīm . La seule différence réside dans l'ordre de ces attributs. Dans Q.6:83, ḥakīm vient en premier, tandis que dans Q.12:6, c'est ‘alīm qui vient en premier. Ce dernier ordre est le plus courant dans le Coran. Étant donné que les ‘alīm et les ḥakīm sont tous deux des attributs divins et se terminent tous deux par -īm , changer leur ordre n'aurait aucun effet sémantique ou rythmique significatif sur le verset . Pourtant, la diction de la sourate est si sensible qu'elle ne permet même pas la transposition de ces attributs divins identiques.

L'intention derrière l'attribution de ḥakīm ‘alīm à la sourate *al-An‘ām* et de ‘alīmun ḥakīm à la sourate *Yūsuf* est démontrée par le fait que le même ordre de mots de ces attributs se retrouve à des positions différentes dans chaque sourate . Dans la sourate *al-An‘ām*, *inna rabbaka hakīm ‘alīm* se trouve à la fin de Q.6:128, qui est identique à la phrase finale de Q.6:83. Cette phrase est unique à cette sourate et n'apparaît nulle part ailleurs dans le Coran. De plus, dans Q.6:139, « Certes, Il est Sage, Omniscient (*innahū hakīm ‘alīm*) » se trouve avec *ḥakīm* apparaissant en premier.

D'autre part, dans la sourate *Yūsuf*, *innahū huwa al-‘alīmu al-ḥakīm* apparaît à deux endroits distincts, Q.12:83 et Q.12:100, ‘alīm apparaissant en premier dans les deux cas. Il est à noter que la dernière phrase verset Q.12:83 est prononcée par Jacob, le père de Joseph, comme une expression d'espoir, tandis que celle de la sourate12, verset 100 est prononcée par Joseph lui-même lors de la réalisation de cet espoir lorsque la famille est réunie en Égypte après des années de séparation. De plus, l'expression *innahū huwa al-‘alīmu al-ḥakīm* est propre à la sourate *Yūsuf* et n'est attestée nulle part ailleurs dans le Coran.

Ainsi, les deux attributs divins apparaissent trois fois dans chaque *sourate* dans le même ordre, ce qui démontre clairement que le vocabulaire de la *sourate* ne permet pas la substitution de mots parfaitement synonymes, tels que *rūdītta* et *rujī tu* que nous avons vus plus haut, ni la transposition de mots identiques, tels que ‘alīm et ḥakīm , comme dans le cas présent. Cette grande sensibilité du vocabulaire de la *sourate* indique que le Coran était un texte rigidement fixé dès sa création, une constatation qui contredit l'opinion communément répandue, tant dans la tradition musulmane que dans les études modernes, selon laquelle le Coran était à l'origine récité sous différentes formes. Une version du célèbre *ḥadīth al-ahruf al-sab‘ah* affirme que le Prophète autorisait l'utilisation d'expressions alternatives pour conclure un verset , à condition que le sens général du texte soit maintenu et qu'aucun verset de miséricorde ne soit conclue par une punition ou vice versa. Selon cette tradition, des expressions telles que *ghafūrān rahīmā*, ‘azīzan ḥakīmā et ‘alīman ḥakīmā étaient toutes des alternatives valables pour compléter un verset .⁴⁰ De toute évidence, au vu de notre analyse, cette tradition est incompatible avec la diction du Coran et est probablement une fabrication ultérieure pour justifier la multiplicité des traditions de lecture (*qirā’āt*).⁴¹

Dans la recherche moderne, ces phrases conclusives des versets ont fait l'objet de nombreux débats et spéculations. Dans son livre aujourd'hui quelque peu dépassé, *Introduction au Coran* , W. Montgomery Watt les qualifiait de « phrases détachables »⁴² . Angelika Neuwirth les appelait *des clausule* qui reviennent à la fin des longs versets dans les sourates de la fin de la période mequoise et médinoise , offrant un ajout interprétatif ou un commentaire sur le contenu du verset⁴³ . Plus intéressant encore, François Deroche a accordé une attention particulière à ces *clausule* et a soutenu que, dans le processus éditorial ultérieur, elles « offraient la flexibilité nécessaire pour intégrer [...] des phrases toutes faites dans le corps des révélations coraniques »⁴⁴ . S'appuyant sur des sources littéraires, notamment la version du *ḥadīth al-ahruf al-sab‘ah* mentionnée plus haut et sur des preuves manuscrites, Deroche a avancé que les *clausules* n'étaient pas seulement utilisées dans le processus

éditorial pour donner aux sourates leur forme finale, mais étaient également insérées spontanément dans des passages lors des récitations.⁴⁵

Pour étayer son argument selon lequel le Coran était fluide dans les premières décennies de l'islam,⁴⁶ Déroche a cité de nombreux exemples de divergences entre le texte 'Uthmāniq et les premiers manuscrits, à savoir le Parisino-Petropolitanus et le Palimpseste de Şan'ā'. Par exemple, en utilisant ce dernier, il a observé que la Q 9:11 (dans le Fol. 5v, ligne 11) se termine par « afin que vous puissiez raisonner (*la 'allakum ta 'qilūn*) », alors que dans le Coran elle se termine par « pour un peuple qui sait (*liqawmin ya 'lamūn*) ». Il a souligné que l'expression *la 'allakum ta 'qilūn* apparaît huit fois dans le Coran et le verbe *ta 'qilūn* vingt-quatre fois, précédé de *a-falā* dans treize cas.⁴⁷ Cependant, il ne dit rien de l'expression coranique *liqawmin ya 'lamūn* dans Q 9:11, laissant au lecteur l'impression que *la 'allakum ta 'qilūn* est la formule que le dictionnaire du Coran prend en charge.

Pour bien saisir l'approche de Déroche en matière d'analyse textuelle, il faut examiner attentivement sa méthodologie. Il est à noter qu'il n'a pas comparé une clause à une autre, c'est-à-dire *wa-nufaṣṣilu al-āyāti li-qawmin ya 'lamūn* du Coran à *yufaṣṣilu 'llāhu al-āyāti la 'allakum ta 'qilūn* du manuscrit. Au lieu de cela, il a divisé ce dernier en deux segments et a ensuite comparé la phrase tronquée *la 'allakum ta 'qilūn* à ses parallèles dans le Coran, impliquant qu'il s'agit de la phrase de conclusion correcte compatible avec la diction coranique. Cependant, il n'a pas appliqué la même méthodologie à la clause coranique . Cette approche semble être motivée par deux facteurs principaux. Premièrement, tronquer la clause lui permet d'ajuster les données pour produire un résultat qui correspond à son hypothèse. Deuxièmement, appliquer la même procédure à l'autre clause donnerait le résultat opposé.

Si nous appliquons la même procédure, nous constatons que l'expression « pour un peuple qui sait (*li-qawmin ya 'lamūn*) » apparaît huit fois dans le Coran, dont cinq fois précédée du verbe « détailler (*faṣṣala*) » et du mot « signes (*āyāt*) ». En d'autres termes, si nous comparons « et Nous détaillons les signes pour des gens qui savent (*wa-nufaṣṣilu al-āyāti li-qawmin ya 'lamūn*) » dans le verset Q.9:11 avec ses parallèles dans le Coran, « Nous avons détaillé les signes pour des gens qui savent (*qad faṣṣalna al-āyāti li-qawmin ya 'lamūn*) » se trouve dans Q.6:97, « ainsi détaillons-Nous les signes pour des gens qui savent (*ka-dhālika nufaṣṣilu al-āyāti li-qawmin ya 'lamūn*) » dans Q.7:32, et « Il détaille les signes pour des gens qui savent (*yufaṣṣilu al-āyāti li-qawmin ya 'lamūn*) » dans Q.10:5. En revanche, l'expression « afin que vous raisonnez (*la 'allakum ta 'qilūn*) », qui apparaît également huit fois dans le Coran, n'est jamais précédée du verbe *faṣṣala* . Au contraire, elle est précédée du mot « signes (*āyāt*) » dans quatre cas (Q.2:73, 242 ; Q.24:61 ; Q.57:17), du verbe « clarifier (*bayyana*) » dans trois cas (Q.2:242 ; Q.24:61 ; Q.57:17), et de l'expression « un Coran arabe (*qur'ānan 'arabiyyan*) » dans deux cas (Q.12:2 ; Q.43:3). Cela signifie que dans le dictionnaire coranique, l'expression *la 'allakum ta 'qilūn* est associée aux mots *bayyana*, *āyāt* et *qur'ānan 'arabiyyan* , mais jamais au verbe *faṣṣala* .

Ainsi, contrairement au résultat de Déroche, une application égale de la même procédure aux deux clauses donne un résultat qui favorise clairement la phrase conclusive de l' verset *wa-nufaṣṣilu al-āyāti li-qawmin ya 'lamūn* (Q.9:11) que l'on trouve dans le Coran aujourd'hui et exclut clairement la phrase *la 'allakum ta 'qilūn* . De plus, le verbe « raisonner (*'aqala*) » ne fait pas partie de la diction de la sourate al-Tawbah, ce qui démontre une fois de plus que *la 'allakum ta 'qilūn* ne peut appartenir à cette sourate .

Conclusions et implications

Le Coran se définit comme étant auto-similaire, et cette auto-similarité, à son tour, façonne son identité, préservant son intégrité textuelle et son caractère distinctif. En utilisant l'auto-similarité comme cadre d'analyse, nous avons désormais accès à de nouvelles perspectives sur la forme originale du texte sacré des musulmans et la disposition de ses passages dans diverses sourates. Ce cadre analytique offre une compréhension plus approfondie de la structure et de la composition uniques du texte coranique, révélant la complexité de sa conception.

L'analyse des onze cas examinés dans cette étude suggère fortement que le Coran était un texte écrit dès sa création, plutôt qu'oralement composé et transmis. Une telle précision textuelle, avec ses structures lexicales élaborées, n'aurait pas pu être obtenue par composition et transmission orales. La nature rigide du texte remet donc en cause les théories de la fluidité, des formes multiples, de la codification ultérieure, de la canonisation et de l'intervention éditoriale.⁴⁸

Au contraire, la transcription et la canonisation du Coran se sont probablement produites simultanément, fonctionnant à la fois comme un processus unique et comme deux aspects interdépendants du même phénomène. Dans son ductus consonantique (*rasm*), le Coran tel que nous le connaissons aujourd'hui semble avoir émergé comme un texte canonisé dès le départ. En revanche, les traditions de lecture (*qirā'āt*) – une couche élaborée de détails orthographiques et récitatifs appliqués au *rasm* par les générations ultérieures – ont mis des siècles à se stabiliser et n'ont généralement pas altéré l'écriture consonantique.

De plus, il semble que le *Codex 'Uthmānien* ait été copié à partir d'un exemplaire écrit antérieur, méticuleusement organisé, peut-être sur un matériau uniforme tel que le cuir, par opposition à l'assortiment désorganisé de matériaux comme des branches de palmier, des pierres et des os souvent mentionnés dans les récits traditionnels.⁴⁹ Cela remet en question l'authenticité du récit traditionnel de la collection coranique, tel que transmis par Muḥammad b. Muslim b. Shihāb al-Zuhrī (m. 124 AH / 741–42 CE).⁵⁰

Les légères divergences verbales constatées à quelques endroits dans les *codex* régionaux (*masāhif al-amṣār*) envoyés par 'Uthmān aux principales villes semblent être des erreurs de copistes. Ces divergences, qui ne concernent que les particules grammaticales et les pronoms – tels que *min* (Q.9:100), *huwa* (Q.57:24), *fa-* (Q.42:30) et *wa-* (Q.3:133)⁵¹ – mais jamais un mot complet, peuvent être expliquées à l'aide du modèle d'auto-similarité appliqué dans cette étude. De même, les divergences observées entre le texte inférieur du palimpseste de Ṣan'a' et le *codex* 'Uthmānien peuvent également être expliquées à l'aide de la même méthode.

En résumé, les résultats de cette étude compliquent considérablement « le rêve le plus cher »⁵² de ceux qui cherchent à produire une édition critique du Coran, le rendant extrêmement difficile, voire impossible à réaliser. À la lumière de ces résultats, la recherche de l'*Ur-Qur'ān* semble vaine, car le Coran dans sa forme actuelle correspond étroitement au texte récité par le Prophète, malgré les divergences relevées précédemment. Toute édition qui altère l'équilibre délicat du texte actuel risque d'invalider l'intégrité d'une nouvelle édition critique.

Par exemple, la phrase « Ô mon peuple, adorez Allāh ; vous n'avez pas d'autre divinité que Lui (*yā qawmi 'budū 'llāha mā lakum min ilāhin ghayruhu*) » apparaît huit fois dans le Coran dans trois sourates (Q.7: 59, 65, 73, 85) ; (Q.11: 50, 61, 84) et (Q.23: 23) prononcées par Noé, Hūd, Ṣalīh et Shu'ayb. Cependant, dans Q.29:36, Shu'ayb s'écarte de ce modèle en disant : « Ô mon peuple, adorez Allāh et attendez le Jour dernier (*yā qawmi 'budū 'llāha wa-rjū al-yawma al-ākhira*) ». Au lieu d'utiliser la phrase familière, Shu'ayb s'inspire d'un verset antérieur de la sourate Q.29:5 : « Quiconque espère la rencontre d'Allāh – en vérité, le terme décrété par Allāh arrive (*man kāna yarjū liqā'a 'llāhi fa-inna ajala 'llāhi la-ātin*). » Les deux versets partagent le thème de l'espoir et de l'anticipation du Jour Dernier et emploient le verbe « espérer (*rajā*) », qui apparaît vingt-deux fois

dans le Coran et deux fois dans la sourate *al-‘Ankabūt* (Q.29:5,36), mais jamais dans les autres sourates où l'on utilise *mā lakum min ilāhin ghayruhu* .

Ainsi, ce qui pourrait à première vue ressembler à une aberration textuelle est en fait un choix structurel soigneusement élaboré visant à préserver l' intégrité textuelle et thématique de la sourate . Ce niveau de précision est un élément que ceux qui espèrent produire une édition critique du Coran doivent prendre en compte avant d'engager de précieuses ressources – à la fois matérielles et humaines – dans un tel projet.

Notes :

1 Coran 39:23.

2 Theodor Nöldeke a critiqué la répétition dans le Coran, en particulier pendant sa deuxième période mecquoise, affirmant qu'elle rendait le style ennuyeux, prosaïque et carrément ennuyeux. Voir Theodor Nöldeke et al., *The History of the Qur’ān* . éd. et trad. Wolfgang H. Behn (Leyde et Boston : Koninklijke Brill, 2013), 117.

3 Dans ma thèse de doctorat, j'ai démontré que la répétition constitue le fondement de l'unité de la sourate , en fournissant de nombreux exemples et une analyse détaillée de trois *sourates* complètes : *al-Tawbah* (Q.9), *Yūsuf* (Q.12) et *al-Kahf* (Q.18). Voir Jawhar M. Dawood, *Lexical Cohesion in the Qur’ān. The Surah: Disjointed or Interwoven?* (PhD. Diss, University of Aberdeen, 2019).

J'ai développé cette thèse dans ma monographie arabe, *Nazm al-Qur’ān* , avec de nombreux exemples, un accent particulier sur la structure narrative du Coran et une analyse plus détaillée de trois sourates complètes : *al-An‘ām* (Q.6), *al-Kahf* (Q.18) et *Yūsuf* (Q.12). Voir Jawhar M. Dawood, *Nazm al-Qur’ān : Qirā'a Jadīda fī Tajānusi Īqā'ihi wa-Talāhumi Binā'ihi* (Beyrouth : Institution Mominoun sans frontières pour la publication et la distribution, 2022).

4 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, trans. Andrew Rippin (Amherst, NY: Prometheus, 2004), 50.

5 Wansbrough, *Ibid.*, 48.

6 Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Gerlach Press, 2021), 37.

7 Fred M. Donner, “The Qur’ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata,” in *The Qur’ān in Its Historical Context*, ed. Gabriel Reynolds (London: Routledge, 2007), 34.

8 Devin J. Stewart, “Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur’ān,” in *Quranic Studies Today*, ed. Angelika Neuwirth and Michael Anthony Sells (London: Routledge, 2016), 27.

9 *Ibid.*, 28.

10 *Ibid.*, 30.

11 *Ibid.*, 45.

12 Sur les multiples études historiques, orthographiques, paléographiques et codicologiques remettant en cause l'hypothèse de Wansbrough, voir Hythem Sidky, «On the Regionality of Qur’ānic Codices », *Journal of the International Qur’ānic Studies Association* 5, no. 1 (December 20, 2020); 133–210.

13 Islam Dayeh, “AL-HAWĀMĪM: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs,” in *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (Leiden: Brill, 2009), 468.

14 *Ibid.*

15 Devin J. Stewart a soutenu que le Coran présente une forme de structure métrique basée sur l’accent, ou *saj'*. Cependant, son argument n’est pas convaincant car la métrique basée sur l’accent est un concept littéraire qu’il a lui-même développé et qui n’a aucun précédent dans la langue arabe. En effet, il a arbitrairement rejeté la prosodie établie d’al-Khaṭīb al-Farāhīdī (mort en 170 AH / 791 CE) et a proposé une nouvelle triade de prose, de poésie et de *saj'* pour remplacer la dichotomie traditionnelle entre prose et poésie. Voir Devin J. Stewart, « Saj' in the Qur’ān: Prosody and Structure », *Journal of Arabic Literature* 21, no. 2 (January 1990); 101–139.

16 Milman Parry, “Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I. Homer and Homeric Style,” *Harvard Studies in Classical Philology* 41 (1930), 80.

17 Dayeh, “al-Hawāmīm,” 469f.

18 Andrew G. Bannister, *An Oral-Formulaic Study of the Qur’ān* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014), 149ff.

19 *Ibid.*, 30, 271.

20 Nicolai Sinai a consacré une certaine attention à la diction de l’histoire d’Adam et d’Iblīs, mais son objectif principal était d’explorer l’intertextualité thématique entre le Coran et les traditions judéo-chrétiennes. En ce qui concerne les chevauchements lexicaux, il a également juxtaposé les différentes versions au lieu de les considérer dans leurs *sourates* respectives. De plus, il s’est principalement appuyé sur la longueur moyenne des versets d’une *sourate*, qui est un critère plutôt mécanique, pour déterminer si la version de l’histoire est ancienne ou tardive. Nicolai Sinai, *The Qur’ān: A Historical-Critical Introduction* (Édimbourg : University Press, 2017), 150 et suivantes.

21 Angelika Neuwirth, « Structural, Linguistic and Literary Features », in *The Cambridge Companion to the Qur’ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 101.

22 Behnam Sadeghi et Mohsen Goudarzi ont présenté un argument similaire, bien que pour des raisons et des conclusions différentes, basé sur leur analyse comparative des textes supérieurs et inférieurs du palimpseste de Ṣan‘ā’. Voir Behnam Sadeghi et Mohsen Goudarzi, « Ṣan‘ā’ 1 and the Origins of the Qur’ān », *Der Islam* 87, no. 1–2 (1er février 2012), 8.

23 Neuwirth, « Structural, Linguistic and Literary Features », 108.

24 Donner, « Recent Scholarship », 35.

25 Wansbrough, *Quranic Studies*, 117.

26 *Ibid.*

27 Behnam Sadeghi et Uwe Bergmann, « The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur’ān of the Prophet », *Arabica* 57, no. 4 (2010), 431.

28 *Ibid.*, 430. Ces deux exemples ne suffisent pas à affirmer que toutes les déviations du texte inférieur du Palimpseste de San‘ā’ suivent le même modèle. Des recherches plus approfondies sont nécessaires pour mieux comprendre la nature du texte inférieur et ses déviations par rapport au texte coranique.

29 Makki b. Hammūsh al-Qaysī Ibn Abī Ṭālib, *al-Ibānah ‘an M‘āni al-Qirā’āt* (Le Caire : Dār Nahḍat Mṣir l’al-Ṭab‘ wa al-Nashr, nd), 126.

30 Sinaï, *The Qur’ān*, 150 et *passim*.

31 Bannister, *Oral-Formulaic Study*, 3 et *passim*.

32 *Ibid.* , 75 et *passim*.

33 Parry, « Studies in the Epic Technique », 77.

34 François Deroche, qui semble ignorer ces caractéristiques lexicales complexes, a soutenu que « les sourates ont été assemblées, grâce à un processus éditorial opérant sur elles individuellement, modifiant progressivement leurs configurations originales ». Voir François Deroche, *The One and the Many: The Early History of the Qur’ān* (Yale University Press, 2022), 38.

35 Nāfi‘ et Ya‘qūb lisent ceci comme « et ne demandez pas (*wa-lā tas’al*) » à l’impératif au lieu de la forme passive, tandis que le reste des lecteurs lisent comme « et on ne vous demandera pas (*wa-lā tus’alu*) » à la forme passive. Cette dernière interprétation est non seulement plus logique, mais s’aligne également sur le fait que tous les réciteurs lisent Q.2:134 et 141 à la forme passive. Voir Ahmad b. Muḥammad al-Bannā, *Iḥāf Fudalā’ al-Bashar bi- al-Qirā’āt al-Arba’ata ‘Ashar* (Beyrouth, Liban : ‘Ālam al-Kutub, 1987), 414.

36 Par exemple, Nicolaï Sinaï a suggéré que le verset Q.37:102 pourrait être retiré de son contexte textuel sans laisser de vide discordant dans le récit. Cependant, contrairement à cette affirmation, une telle suppression arbitraire perturbe en effet la cohérence du texte. Plus précisément, dans Q.37:105, le terme « rêve (*ru'yā*) » ne peut être pleinement compris sans référence à la phrase précédente « J’ai vu en rêve (*innī arā fī al-manāmi*) » dans Q.37:102, qui sert de référence anaphorique. Voir Sinaï, *The Qur’ān*, 92 et suivantes. De même, Sinaï a soutenu que Q.3:7–9 n’ont été intégrées dans la sourate qu’à un stade éditorial tardif pour justifier l’ambiguïté du Coran. Voir, Sinaï, *The Qur’ān*, 55. Cependant, ce qui lui a échappé est que ces trois versets sont liés à la sourate par un réseau complexe de connexions lexicales. Par exemple, l’expression « ceux qui sont bien versés dans la science (*al-rāskhūna fī al-‘ilmi*) » apparaît deux fois dans la sourate Āl-‘Imrān (Q.3: 7, 162) et est unique à la diction de cette sourate . Un autre exemple est l’expression « pour un jour au sujet duquel il n’y a pas de doute (*li-yawmin lā rayba fihi*) », qui apparaît également deux fois dans la sourate (Q.3: 9, 25) mais n’est attestée nulle part ailleurs dans le Coran. Il est difficile d’imaginer que les éditeurs présumés étaient conscients de ces caractéristiques lexicales subtiles lorsqu’ils ont inséré ces versets dans la sourate . De plus, la suppression de Q.3 : 7 à 9 créerait un vide thématique évident, perturbant le flux du récit. Dans le Coran, la phrase « En vérité, ceux qui ne croient pas (*inna alladhīna kafarū*) », qui commence Q.3:10, apparaît le plus souvent dans la sourate Āl-‘Imrān (cinq fois sur dix-huit). Cette phrase fait souvent suite à une allusion à ceux qui croient, comme l’illustre la sourate 3, verset 10.

37 Aucune des principales sources de *qirā’āt* ne mentionne ces deux mots comme ayant une formulation différente. Voir Abū Bakr b. Aḥmad Mūsā b. al-‘Abbās Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt* (Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, sd), 390, 578 ; Muḥammad b. Muḥammad Ibn al-Jazārī, *al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashar* (Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, nd), 1785, 1895 ; al-Banna, *Iḥāf*, 214, 445.

38 Yasin Dutton a défendu avec véhémence la conception musulmane traditionnelle selon laquelle le Coran, avant la transcription ‘uthmanienne, existait sous forme de texte multiforme. Voir Yasin Dutton, « Orality, Literacy and the ‘Seven Aḥruf Hadīth」, *Journal of Islamic Studies* 23, no. 1 (2012) : 1-49.

39 Il s’agit de mots synonymes fournis par al-Ṭabarī pour défendre son interprétation de la tradition des « Sept variantes (*al-aḥurfa sab‘ā*) » et sa théorie selon laquelle le Coran était récité sous différentes formes avant que le calife ‘Uthmān n’en choisisse une seule et en fasse un seul *mushaf* .

Voir Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’awīl Āy al-Qur’ān* (Le Caire : Dār Hajar li'l-Ṭibā'a wa'l-Nashr wa'l-Tawzī' wa-'l-lān, 2003), 1:52.

40 Cette version du *ḥadīth al-ahurf al-sab‘a* est transmise sous l'autorité d'Abū Hurayra (m. 59 AH / 679 CE) et d'Ubayy b. Ka'b (m. 30 AH / 649 CE). Voir Yūsuf b. 'Abd Allāh al-Nimrī Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa‘ min al-Ma‘ānī wa 'l-Asānīd* (Londres : Mu'assasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī, 2017), 5:594.

41 Après un examen attentif de la chaîne de transmission (*isnād*) et du corps du texte (*matn*) des différentes versions de ce *hadīth*, Shady Hekmat Nasser a déclaré que cette version était une fabrication ultérieure. Voir Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhuh* (Leyde et Boston : Brill, 2013), 28.

42 W. Montgomery Watt et Richard Bell, *Introduction to the Qur’ān* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 1970), 71.

43 Angelika Neuwirth, *The Qur’ān and Late Antiquity: A Shared Heritage* (Oxford University Press, 2019), 195; Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2015), 391.

44 François Déroche, *The One and the Many*, 217.

45 *Ibid.*, 238.

46 *Ibid.*, 199.

47 *Ibid.*, 211.

48 Stephen J. Shoemaker, *Creating the Qur’ān: A Historical-Critical Study*, première édition (Oakland, Californie : University of California Press, 2022), 204–229 ; Dutton, « Orality, Literacy and the 'Seven Alhruf' Ḥadīth », 42–45 ; Nicolai Sinai, « Process of Literary Growth and Editorial Expansion in Two Medinan Surahs », dans *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur’ān*, éd. Carol Bakhos et Michael Cook (Oxford : Oxford University Press, 2017), 69–106.

49 Nöldeke et al., *History / Histoire du Coran*, 232.

50 Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124 AH / 741–42 CE) est le seul à avoir transmis le récit le plus complet de la compilation du Coran. Voir Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 613. De plus, après une étude approfondie de l'*isnād* et du *matn* du récit de la compilation du Coran, Harald Motzki a identifié al-Zuhrī comme le lien commun où se croisent différentes lignes de transmission. Voir Harald Motzki, « The Collection of the Qur’ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments », *Der Islam* 78, no. 1 (1er janvier 2001), 22.

51 Abū 'Amr 'Uthmān b Sa'īd al-Dānī, *al-Muqni‘ fī Ma‘rifat Marsūm Maṣāḥif Ahl al-Amṣār* (Riyad : Dār al-Tadmuriyya, 2010), 571ff.

52 Fred Donner, « Recent Scholarship », 43.

53 Il convient de noter que le verbe « reporter (*arjā* ou *arja‘a*) » apparaît dans le verset 7, 111, en lien avec l'histoire de Moïse et de Pharaon. Cependant, il est distinct du verbe « espérer (*rajā*) ».

Références bibliographiques:

- Al-Bannā, Aḥmad b. Muḥammad. *Iḥāf Fudalā’ al-Bashar bi al-Qirā’āt al-Arba’ata ‘Ashar*. Beirut, Lebanon: ‘Ālam al-Kutub, 1987.
- Bannister, Andrew G. *An Oral-Formulaic Study of the Qur’ān*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2014.
- Al-Dānī, Abū ‘Amr ‘Uthmān b Sa‘īd. *al-Muqni’ fī Ma‘rifat Marsūm Maṣāḥif Ahl al-Amṣār*. Riyadh: Dār al-Tadmuriyya, 2010.
- Dayeh, Islam. “ĀL-HAWĀMĪM: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs,” in *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx. Leiden: Brill, 2009.
- Déroche, François. *The One and the Many: The Early History of the Qur’ān*. Yale University Press, 2022.
- Donner, Fred M. “The Qur’ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata,” in *The Qur’ān in Its Historical Context*, ed. Gabriel Reynolds. London: Routledge, 2007.
- Donner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Gerlach Press, 2021.
- Dutton, Yasin. “Orality, Literacy and the ‘Seven Aḥruf’ Ḥadīth,” *Journal of Islamic Studies* 23, no. 1 (2012): 1–49.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf b. ‘Abd Allāh al-Nimrī. *al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa’ min al-Ma‘āni wa ’l-Asānīd*. London: Mu’assasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī, 2017.
- Ibn Abī Ṭālib, Makkī b. Ḥammūsh al-Qaysī. *al-Ibānah ‘an M‘āni al-Qirā’āt*. Cairo: Dār Nahḍat Miṣr li’l-Ṭab‘ wa’l-Nashr, n.d.
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad. *al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashar*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.
- Ibn Mujāhid, Abū Bakr b. Aḥmad Mūsā b. al-‘Abbās. *Kitāb al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Motzki, Harald. “The Collection of the Qur’ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments,” *Der Islam* 78, no. 1 (January 2001).
- Nasser, Shady Hekmat. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhīh*. Leiden and Boston: Brill, 2013.
- Neuwirth, Angelika. “Structural, Linguistic and Literary Features,” in *The Cambridge Companion to the Qur’ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Neuwirth, Angelika. *Scripture, Poetry, and the Making of a Community*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2015.
- Neuwirth, Angelika. *The Qur’ān and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Oxford University Press, 2019.
- Nöldeke, Theodor, et al. *The History of the Qur’ān*, ed. and trans. Wolfgang H. Behn. Leiden and Boston: Koninklijke Brill, 2013.
- Parry, Milman. “Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I. Homer and Homeric Style,” *Harvard Studies in Classical Philology* 41 (1930).

- Sadeghi, Behnam and Uwe Bergmann, “The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur’ān of the Prophet,” *Arabica* 57, no. 4 (2010).
- Sadeghi, Behnam and Mohsen Goudarzi. “Ṣan‘ā’ 1 and the Origins of the Qur’ān,” *Der Islam* 87, no. 1–2 (February 2012).
- Shoemaker, Stephen J. *Creating the Qur’ān: A Historical-Critical Study*. Oakland, California: University of California Press, 2022.
- Sidky, Hythem. “On the Regionality of Qur’ānic Codices,” *Journal of the International Qur’ānic Studies Association* 5, no. 1 (December 20, 2020): 133–210.
- Sinai, Nicolai. “Process of Literary Growth and Editorial Expansion in Two Medinan Surahs,” in *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur’ān*, ed. Carol Bakhos and Michael Cook. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Sinai, Nicolai. *The Qur’ān: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: University Press, 2017.
- Stewart, Devin J. “Saj̄ in the Qur’ān: Prosody and Structure,” *Journal of Arabic Literature* 21, no. 2 (January 1990): 101–139.
- Stewart, Devin J. “Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur’ān,” in *Quranic Studies Today*, ed. Angelika Neuwirth and Michael Anthony Sells. London: Routledge, 2016.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’awīl Āy al-Qur’ān*. Cairo: Dār Hajr li’l-Ṭibā‘a wa’l-Nashr wa’l-Tawzī‘ wa-’l-I‘lān, 2003.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, ed. Andrew Rippin. Amherst, NY: Prometheus, 2004.
- Watt, W. Montgomery and Richard Bell. *Introduction to the Qur’ān*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.