

# ARCHIMÈDE N°10

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

2023

Anne-Sylvie BOISLIVEAU  
Hassan BOUALI  
Mathilde BOUDIER  
Claude CALAME  
Hassan CHAHDI  
Giulia DE PALMA  
Nico DOGAER  
Guillaume DYE  
Michaël GIRARDIN  
Sven GÜNTHER  
Paul HEILPORN  
Steven C. JUDD  
Daniela LEFÈVRE-NOVARO  
Karin MACKOWIAC  
Alix PEYRARD  
Evelyne PRIOUX  
Éric VALLET  
Franck WASERMAN  
Julien ZURBACH



Directeur de publication : Michel HUMM  
Directrice de la revue : Sandra BOEHRINGER  
Rédacteurs en chef : Sylvain PERROT & Airton POLLINI

# ARCHIMÈDE N°10

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE 2024

## DOSSIER THÉMATIQUE 1 LE CORAN EN CONTEXTE(S) OMEYYADE(S)

- 1** Anne-Sylvie BOISLIVEAU, Mathilde BOUDIER et Éric VALLET  
Le Coran en contexte(s) omeyyade(s) : introduction
- 22** GUILLAUME DYE  
Quelques questions sur les contextes du Coran
- 34** Hassan BOUALI  
Enjeux politiques et processus de légitimation autour du Coran dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle
- 49** Steven C. JUDD  
AL-ḤAĠĠĀĠ B. YŪSUF and the Umayyad QUR'ĀN in Syrian Historiography
- 60** Hassan CHAHDI  
La canonisation des variantes de lecture coraniques en question : remarques sur la mémorisation intégrale du Coran et les critères de sélection des qurrā'
- 77** DOSSIER THÉMATIQUE 2  
HISTORIOGRAPHIE DE LA FISCALITÉ ANTIQUE
- 157** VARIA

## DOSSIER THÉMATIQUE 1

## LE CORAN EN CONTEXTE(S) OMEYYADE(S)

dir. Anne-Sylvie BOISLIVEAU et Mathilde BOUDIER

**Anne-Sylvie BOISLIVEAU**Maîtresse de conférences,  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 Archimède

asboisliveau@unistra.fr

**Mathilde BOUDIER**Maîtresse de conférences, Université  
Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
UMR 8167 Orient & Méditerranée  
(Islam médiéval)

mathilde.boudier@univ-paris1.fr

**Éric VALLET**Professeur, Université de  
Strasbourg - UR 1340  
Groupe d'études orientales,  
slaves et néo-helléniques (GÉO)

e.vallet@unistra.fr

## RÉSUMÉ

Le contexte historique de la genèse du Coran constitue une question centrale dans les recherches islamologiques sur le texte fondateur de l'islam, d'autant plus vive qu'il n'existe pas de consensus sur une reconstruction scientifique de ce contexte. Placer le Coran « en contexte(s) » apparaît donc comme un terrain propice au dialogue entre islamologie et histoire. Cette introduction revient d'abord sur les enjeux propres à l'histoire première du Coran, c'est-à-dire à sa composition et à sa canonisation, avant d'évoquer comment ces enjeux s'articulent au contexte omeyyade. L'idée initiale d'un colloque organisé en juin 2021, qui consistait à appréhender l'histoire du Coran dans le contexte de la Syrie-Palestine à l'époque omeyyade (661-750), a finalement ouvert à la possibilité d'un regard multi-situé sur les développements omeyyades autour du Coran, à travers la confrontation des sources dans leur diversité et l'élargissement à un horizon impérial.

## MOTS-CLÉS

Coran,  
Omeyyades,  
histoire des débuts  
de l'islam,  
Syrie-Palestine,  
canonisation,  
transmission,  
réception,  
empire arabo-islamique.

## THE QUR'ĀN IN Umayyad CONTEXT(S)

The historical context of the genesis of the Qur'ān is a central issue within the field of Islamic Studies dealing with the founding text of Islam – even more so that no consensus on an academic reconstruction of this context has been reached. To set the Qur'ān « within its context(s) » appear therefore as an adequate ground for dialogue between History and the study of the religion of Islam. This introduction first describes what is at stake within the early history of the Qur'ān, i.e. its composition and canonisation, and then evokes how these issues relate to the Umayyad context. The initial idea of the conference that took place in June 2021, which was to address this topic within the limited framework of Syria-Palestine during the Umayyad period (661-750), eventually led to the possibility of a multi-situated view on the Umayyad developments regarding the Qur'ān, through confronting the sources in their diversity, in a wider, imperial horizon.

## KEYWORDS

Qur'ān,  
Umayyads,  
Early Islamic History,  
Syria-Palestine,  
Canonisation,  
Transmission,  
Reception,  
Arab-Islamic Empire.

Le contexte historique de la genèse du Coran constitue une question centrale dans les recherches islamologiques sur le texte fondateur de l'islam, d'autant plus vive qu'il n'existe pas de consensus sur une reconstruction scientifique de ce contexte. Placer le Coran « en contexte(s) » apparaît donc comme un terrain propice au dialogue entre islamologie et histoire [1].

Un tel dialogue demeure une nécessité et un défi. De fait, au sein de l'islamologie, définie comme l'étude académique du fait musulman, certains travaux peuvent avoir tendance à négliger l'ancrage historique de leur objet. La spécialisation de plus en plus poussée de la recherche contemporaine, qui implique pour le chercheur de commencer par acquérir la maîtrise des méthodes, des sources et de l'épistémologie de sa discipline académique, s'accompagne logiquement d'une maîtrise inégale des autres disciplines. Plongé par exemple dans la profondeur de la compréhension de grands textes de la pensée islamique tels l'encyclopédie des *Iḥwān al-Ṣafā'*, ou les ouvrages d'Ibn 'Arabī ou de Suhrawardī, un islamologue peut ne pas toujours appréhender avec précision l'ancrage de ces textes dans le concret de la vie de leurs auteurs, de ceux qui en ont éventuellement passé commande, de ceux qui les ont diffusés, ou encore des groupes et populations les recevant et les utilisant.

Sur le plan institutionnel, dans le contexte français tel que décrit par le Cahier du GIS Moyen-Orient et Mondes Musulmans sur l'islamologie [2], les deux champs de l'islamologie et de l'histoire semblent avoir été longtemps éloignés l'un de l'autre : dans le cadre de l'étude du fait religieux (l'islamologie), textes et concepts sont parfois regardés comme s'ils

étaient intemporels, tandis que le champ des études historiques a pu avoir tendance à écarter l'étude du fait religieux en tant que tel, hors de ses implications sociales et politiques. Pour pallier ces tendances, un réel travail interdisciplinaire (islamologie, histoire, histoire des religions, archéologie, etc.) est indispensable [3], impliquant de ne pas seulement emprunter des résultats aux autres disciplines, mais de reconnaître la part d'incertitude, voire de spéculation, de ces derniers. Toute étude du Coran dans sa période de genèse se situe donc « au bord de la falaise », pour reprendre l'expression qu'utilise Roger Chartier pour désigner les défis et les risques de l'histoire culturelle, et plus largement de toute histoire qui s'intéresse à des « biens symboliques », dont l'analyse risque en permanence de réifier le sens, de sombrer dans la reconstruction téléologique, ou encore de réduire leur portée à une seule de leurs facettes, de leurs dimensions [4].

Ce risque de cloisonnement entre disciplines se double d'autres clivages au sein même des spécialistes « coranologues », entre ceux qui étudient les traces matérielles du Coran (codicologie, épigraphie), ceux qui se consacrent à l'étude du texte en tant que tel (philologie, lexicologie, rhétorique, linguistique, structure, contenu théologique etc.), ceux qui se penchent sur les liens entre le Coran et les différents textes et images en circulation dans le Proche-Orient de l'Antiquité tardive (judaïsme et christianisme notamment), ceux qui étudient ses interprétations à différentes époques jusqu'à aujourd'hui, ou encore ceux qui envisagent les réceptions de l'objet religieux au sein des rituels et des pratiques sociales.

[1] Pour reprendre le titre d'un article récent de Tommaso Tesei, « The Qur'ān(s) in Context(s) » (Tesei 2021) et de trois ouvrages collectifs d'importance au sein des études coraniques récentes (REYNOLDS (éd.) 2008, NEUWIRTH, SINAI, MARX (éd.) 2010, REYNOLDS (éd.) 2011a).

[2] À paraître en 2023 sur le site web du GIS (Groupement d'Intérêt Scientifique). La première publication de ce groupement, le Livre blanc des études françaises sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans, édité en 2014, <http://majlis-remomm.fr/72324>, notait quant à lui une certaine séparation, au sein des filières d'enseignement

universitaire en France jusqu'alors, entre, d'une part les études de langues et littératures (arabe, etc.) – où ont généralement lieu les enseignements en islamologie – et d'autre part les études d'histoire consacrées au monde arabo-musulman (p. 25-26).

[3] À l'université de Strasbourg, par exemple, un Institut thématique interdisciplinaire abordant de façon croisée l'histoire de diverses religions, y compris l'islam, a été créé en 2021 (HiSAAR : [hisaar.unistra.fr](http://hisaar.unistra.fr)).

[4] CHARTIER 1998.

En ce qui concerne l'étude de l'histoire première du Coran, ces cloisonnements sont à déplorer particulièrement. L'enquête sur cette histoire première requiert en effet la participation de toutes les disciplines concernées. Pour autant, une telle fécondation croisée des champs d'études demeure un défi. À titre d'exemple, l'historienne Patricia Crone (1945-2015) a reconnu avoir négligé la lecture approfondie du texte coranique dans une première période de sa carrière ; plus tard, ayant pris conscience de ce manque, notamment à la lecture de l'ouvrage *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* de Gerald Hawting [5], elle s'est intéressée de près au contenu du texte coranique pour en dégager, en historienne, d'importants travaux [6]. Cela montre l'enjeu que représente la lecture systématique et approfondie du Coran (et d'autres textes classés comme « religieux ») par les historiens, et, en regard, celui que représente la mise en contexte de la composition, canonisation et réception première du Coran, autant d'éléments à évaluer en tant que processus historiques. En outre, du fait de l'état de la documentation aux débuts de l'islam, tout chercheur devra encore faire droit à la part d'incertitude qui caractérise le contexte de la composition des sources relatives à cette période haute.

Le colloque organisé à l'Université de Strasbourg en juin 2021 [7], qui a abouti au présent dossier, visait à susciter tout spécialement un espace de débats scientifiques liant islamologie et disciplines historiques sur l'histoire première du Coran : afin d'éviter de retrouver les cloisonnements susmentionnés, cet objet – trop large pour un seul colloque – avait été volontairement circonscrit à un espace-temps restreint : la période du califat omeyyade, de 661 à 750 de l'ère commune dans l'espace de la Syrie-Palestine (cf. *infra*). L'objectif était que les participants, contraints par une telle limitation, pussent davantage confronter leurs approches et apports disciplinaires. Si le colloque n'a pas confirmé la place centrale de la Syrie-Palestine dans l'histoire omeyyade du Coran, il a en revanche permis d'approfondir le dialogue entre islamologie et histoire : indéniablement, resserrer la focale de l'histoire du Coran sur la période du califat omeyyade a finalement impliqué de prendre en considération un espace plus large, partant de la Syrie-Palestine, cœur de ce califat, et incluant au moins les principales

régions voisines (Iraq, Arabie, Égypte), et d'adopter une chronologie plus souple, dans la perspective d'une histoire impériale de l'islam des deux premiers siècles.

Dans cette introduction, nous reviendrons d'abord sur les enjeux propres à l'histoire première du Coran, c'est-à-dire à sa composition et à sa canonisation, avant d'évoquer comment ces enjeux s'articulent au contexte omeyyade. Nous montrerons alors comment l'idée initiale du colloque de juin 2021 a finalement ouvert à la possibilité d'un regard multi-situé sur les développements omeyyades autour du Coran, au-delà de la seule Syrie-Palestine. Le parti-pris du colloque, au-delà du dialogue fondateur entre histoire et islamologie, a en effet permis de favoriser une appréhension plurielle, voire polyphonique de la fabrique du Coran, mobilisant plusieurs contextes géographiques à la fois discontinus et reliés entre eux. Par un questionnement sur les différentes facettes de ce que l'un des participants au colloque a pu appeler le « Coran fantôme » de l'âge omeyyade, à la fois présent et largement insaisissable dans sa forme matérielle jusqu'à la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, il s'est en définitive agi de dépasser les visions simplificatrices et monolithiques qui ont souvent eu cours sur la genèse du texte.

## HISTOIRE DE LA COMPOSITION ET CANONISATION DU TEXTE CORANIQUE

Dans l'enquête sur l'histoire première d'un texte, notamment d'un texte fondateur, on distingue souvent par commodité la phase de composition de ce texte – le fait qu'un ou plusieurs auteurs pensent puis rédigent et/ou énoncent à l'oral les propos qui le constituent –, puis celle de sa canonisation – le fait que le texte soit officiellement fixé (généralement en lien avec un pouvoir politique et/ou religieux) et qu'on lui confère une autorité, théoriquement reconnue par la suite par une majorité de personnes au sein d'un mouvement, d'une religion. Or, du point de vue de l'historien, nul ne sait avec certitude à quelle période exacte chacune des parties du Coran a été composée, par qui et comment. La canonisation du Coran est également un processus complexe, qui peine à être évalué.

[5] HAWTING 1999.

[6] CRONE 2016, p. xii-xiv.

[7] Intitulé « La Syrie omeyyade, un contexte pour le Coran ? », ce colloque a été organisé par Mathilde Boudier et Anne-Sylvie Boislieu grâce à une subvention obtenue

auprès du programme « Islam, religion et société » (Ministère de l'Intérieur, DPLJ, Bureau des cultes) et s'est tenu à l'Université de Strasbourg en présentiel et distanciel les 2-3-4 juin 2021.

## D'UNE VISION CONFESIONNELLE PRÉDOMINANTE AU FOISONNEMENT DES QUESTIONNEMENTS ACADÉMIQUES

Rappelons la vision islamique majoritaire aujourd'hui [8]. Elle considère le Coran comme révélé par Dieu au prophète Muḥammad dans la région du Hedjaz entre 610 et 632, et mis par écrit soit en partie avant sa mort soit uniquement après. La composition du Coran est très majoritairement considérée, en islam, comme une « non-composition », ou du moins celle d'un texte qui ne serait pas composé par des humains, sauf en ce qui concerne quelques points mineurs comme l'agencement et les titres des sourates, la numérotation des versets, etc. Nous savons qu'il a existé d'autres visions islamiques, mais elles sont très généralement écartées, du moins dans le discours sunnite actuel.

En ce qui concerne la canonisation du texte, la thèse qui semble s'imposer aujourd'hui en islam majoritaire, notamment parce que transmise par le traditionniste al-Buḥārī (m. 256/870) [9] et l'exégète al-Ṭabarī (m. 310/923) dans leurs ouvrages faisant autorité pour l'orthodoxie sunnite actuelle, est la suivante : le Coran aurait été mis par écrit tout d'abord par différents compagnons ; puis par une commission dirigée par Zayd b. Ṭābit sur ordre du premier successeur de Muḥammad à la tête de l'État arabo-islamique, Abū Bakr (r. 11-13/632-634) ; puis à nouveau par une commission également dirigée par Zayd et sur ordre du troisième successeur, 'Uṭmān b. 'Affān (r. 23-35/644-656). Le *muṣḥaf* (au sein de la tradition islamique, ce nom s'est imposé comme celui du manuscrit du Coran rassemblé en un codex) ainsi élaboré par décision de 'Uṭmān est, par la suite, majoritairement vu comme le texte coranique canonique, du moins en ce qui concerne son *rasm*, c'est-à-dire son « squelette consonantique » – le texte n'ayant pu être noté qu'en écriture défective, conformément aux pratiques d'écriture en alphabet arabe à cette époque.

Diverses possibilités de prononciation de ce « squelette consonantique » ont été reconnues comme canoniques à diverses périodes à la suite de la formalisation des « sept variantes de lectures » (*qirā'āt*) par le savant Ibn Muḡāhid (m. 324/936) ; valorisée par le pouvoir politique abbasside de l'époque, la canonisation d'un nombre restreint de variantes de lectures en écarte d'autres considérées comme non-canoniques. Les versions du Coran qui circulent aujourd'hui, dont la vulgate qui suit l'édition imprimée au Caire de 1923-1924 (édition dite « d'al-Azhar », « égyptienne » ou « du roi Fu'ād ») établie à partir de la variante de lecture attribuée au transmetteur Ḥafṣ [10], sont considérées conformes au *muṣḥaf* dit « de 'Uṭmān ».

Cette version confessionnelle majoritaire de l'histoire première du texte pose certains problèmes si on la mesure à l'aune d'une enquête historique telle qu'on l'entend aujourd'hui. D'une part, elle ne prend pas en compte l'ensemble de la tradition islamique, laquelle contient, comme indiqué plus haut, des récits de collecte du Coran et des visions de la composition du texte plus diversifiés [11]. Par exemple, certaines versions donnent des rôles de composition ou de collecte à des personnes différentes – entre autres la compilation par le Prophète lui-même ou au contraire, bien après sa mort –, ou encore admettent l'idée que dans les premiers temps il était possible de transmettre le Coran selon le sens (*bi-l-mā'nā*) et non selon la lettre (c'est-à-dire que des synonymes pouvaient être employés) [12]. Un dernier exemple, toujours issu de la tradition islamique, est que s'y exprime l'idée, certes de façon minoritaire mais non moins réelle, que Muḥammad était l'auteur du Coran ; la logique invoquée est qu'étant prophète, il avait non seulement reçu un influx (*ta'yīd*) de la part de la Parole (ou Intellect), source ultime de la révélation, mais possédait également la capacité de le composer (*ta'rif*), contrairement aux autres hommes [13]. Il convient également de prendre en compte le fait que la tradition islamique a évolué et est composée de textes tributaires de leur propre contexte,

[8] Pour des exposés critiques de cette vision confessionnelle majoritaire actuelle, cf. par exemple MOTZKI 2001, p. 6 ; DÉROCHE 2005, p. 69 sq. ; BERG 2018, p. 37-38 ; DYE 2019a, p. 741 sq. ; DYE 2019b, p. 856 sq. ; SHOEMAKER 2022, p. 17 sq. Parfois cette vision traditionnelle se trouve présentée comme étant l'histoire du Coran, y compris dans des ouvrages universitaires ; il en est ainsi dans le chapitre introductif, écrit par Tamara Sonn, du manuel sur le Coran édité par Andrew Rippin (SONN 2009, p. 5-6) ; T. Sonn précise qu'il s'agit là d'un exposé selon la tradition mais n'évoque pas d'approches alternatives de l'histoire du texte. D'autres chapitres du même ouvrage envisagent l'histoire du texte de façon plus critique (notamment ceux de A. Shnizer, F. Déroche, H. Berg, et A. Hakim).

[9] Par convention, la première date correspond au calendrier hégirien, la seconde à l'ère commune.

[10] Cette édition de 1923-1924, très largement diffusée, ne représente toutefois qu'une version, basée sur des sources islamiques tardives, de la variante de lecture attribuée à Ḥafṣ et n'a pas fait l'unanimité : une autre édition basée sur la variante de Ḥafṣ, publiée au Caire en 1952, présente quelques variations avec celle de 1923-1924, notamment en ce qui concerne l'orthographe et la numérotation des versets. Cf. RIPPIN 2005, p. 295.

[11] Cf., parmi d'autres : BERG 2018, p. 38-39.

[12] SCHOELER 2006, p. 20.

[13] DE SMET 2014, p. 234.

comme l'a notamment montré Viviane Comerro [14]. Par exemple, on peut poser l'hypothèse que le transmetteur de hadith Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. 124/741-742) a pu ajouter des éléments au hadith narrant l'épisode de la collecte attribuée à 'Uṭmān, en fonction du contexte particulier dans lequel lui-même se trouvait, projetant rétrospectivement ses propres préoccupations sur l'action qu'avait pu entreprendre 'Uṭmān [15]. Or ce contexte est celui de la cour califale omeyyade : al-Zuhrī, venu de Médine à Damas sous le règne de 'Abd al-Malik, demeura jusqu'à sa mort un « savant de cour » au service des Omeyyades [16]. D'autre part, la version confessionnelle majoritaire pose certains problèmes techniques ou chronologiques, comme par exemple l'inadéquation entre le motif allégué par le souverain 'Uṭmān pour son entreprise de compilation du Coran – à savoir, vouloir créer un texte unique en vue d'une récitation unifiée – et la réalité des manuscrits de l'époque, à l'écriture défective, qui ne pouvaient, précisément, pas garantir de prononciation unifiée [17]. Une autre contradiction réside dans le fait que certaines variantes vues comme canoniques selon la théorie d'Ibn Muğāhid ont en réalité un « squelette consonantique » qui diffère (très légèrement) de l'une à l'autre.

#### TRAVAUX CONTEMPORAINS SUR LA COMPOSITION ET LA CANONISATION DU TEXTE CORANIQUE

Depuis le début du présent siècle, et surtout ces dernières années, un certain nombre d'études académiques ont tenté – à la suite de leurs prédécesseurs [18] comme Gustav Weil (1808-1889), Theodor Nöldeke

(1836-1930), Richard Bell (1876-1852), Alphonse Mingana (1878-1937) ou John Wansbrough (1928-2002) – de reconstituer l'histoire de la composition et de la canonisation du Coran.

#### QUELQUES ÉTUDES RÉCENTES SUR L'HISTOIRE DU TEXTE

Tout d'abord, signalons des travaux collectifs publiés à partir des années 2000 qui peuvent aider à saisir où en est le champ des études coraniques sur ce point. *L'Encyclopaedia of the Qur'ān* [19], point d'étape important dans les études coraniques, parue entre 2001 et 2006 et rassemblant les contributions d'environ 275 chercheurs, n'a consacré que peu d'entrées, dispersées, à l'histoire première du texte [20]. À sa suite, plusieurs ouvrages collectifs en études coraniques contiennent des articles qui résument l'état des lieux de la recherche sur ces questions ou proposent de nouvelles hypothèses issues de leur étude spécifique sur l'un ou l'autre aspect de ces questions : *The Cambridge Companion to the Qur'ān* (2006) [21] ; *The Blackwell Companion to the Qur'ān* (2006) [22] ; *Results of contemporary research on the Qur'ān* (2007) [23] ; *The Qur'ān in its Historical Context* (2008) [24] ; *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (2010) [25] ; *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its Historical Context 2* (2011) [26] ; *Routledge Handbook on Early Islam* (2018) [27] ; *The Oxford Handbook of Qur'ānic Studies* (2020) [28], entre autres [29]. Un article directement consacré à la canonisation du Coran a été publié en 2013 dans la troisième édition, en ligne, de *l'Encyclopedia of Islam* [30].

[14] COMERRO 2012.

[15] « Vers la fin de sa vie, Zuhrī a connu en revanche [par rapport à l'époque de 'Uṭmān] un état plus développé de l'écriture et de la pratique scribale qui autorisaient effectivement à noter le texte de manière beaucoup moins ambiguë : c'est peut-être la familiarité avec ces manuscrits coraniques beaucoup plus précis qui a influencé son récit, qui est une combinaison d'informations d'origines diverses. [référence à COMERRO 2012, p. 201]. [...] Le récit remontant à Zuhrī de la collecte réalisée à l'initiation de 'Uṭmān est de toute évidence une réécriture post eventum contaminée par des données postérieures. » DÉROCHE 2019, p. 137.

[16] JUDD 2014, p. 52-61.

[17] DÉROCHE 2005, p. 72 et cf. supra, note 15 ; également DYE 2019b, p. 879, renvoyant à POWERS 2011, p. 161.

[18] Pour un état des lieux des études réalisées jusqu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, on pourra se référer par exemple à MOTZKI 2001, 2006, BÖWERING 2008, SCHOELER 2010, BERG 2018.

[19] McAULIFFE (éd.) 2001-2006.

[20] Par exemple les articles de John Burton, « Collection of the Qur'ān » ; Frederik Leemhuis, « Codices of the Qur'ān » ; Harald Motzki, « Muṣḥaf » ou François Déroche, « Manuscripts of the Qur'ān ».

[21] McAULIFFE (éd.) 2006, qui contient deux chapitres « Creation of a fixed text » (GILLIOT 2006), et « Alternative accounts of the Qur'ān's formation » (MOTZKI 2006).

[22] RIPPIN (éd.) 2009 (1<sup>e</sup> éd. 2006).

[23] KROPP (éd.) 2007 qui contient notamment un article de Claude Gilliot.

[24] REYNOLDS (éd.) 2008, qui contient plusieurs articles dont « Recent Research on the Construction of the Qur'ān » (BÖWERING 2008).

[25] NEUWIRTH e.a. (éd.) 2010, qui contient deux articles « The Second Maṣāḥif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'ānic Text » (HAMDAN 2010) et « The codification of the Qur'ān: a comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough » (SCHOELER 2010).

[26] REYNOLDS (éd.) 2011a.

[27] BERG (éd.) 2018a.

[28] SHAH & ABDEL HALEEM (éd.) 2020.

[29] Cf. également les ouvrages collectifs de la collection Inarah, souvent qualifiés de « sceptiques » (OHLIG & PUIN (éd.) 2010, GROSS & OHLIG (éd.) 2010, GROSS & KERR (éd.) 2021).

[30] AL-AZMEH 2013.

Le programme de recherche *Corpus Coranicum* [31], lancé par A. Neuwirth depuis 2007 en Allemagne, œuvre à offrir par son site web, à travers plusieurs bases de données, l'accès aux textes des manuscrits coraniques anciens avec leurs variantes, à des variantes de lectures (*qirā'āt*) transmises par la tradition, à divers corpus de l'Antiquité tardive présentant des liens intertextuels avec le Coran, et enfin à un nouveau commentaire du Coran élaboré par une équipe de chercheurs qui s'efforcent de reconstruire une chronologie du développement du texte coranique en affinant l'ordre chronologique des sourates et des versets proposé par Theodor Nöldeke – l'hypothèse étant celle d'une composition du Coran du vivant de Muḥammad.

Avec un angle d'approche en partie différent, la publication du *Coran des Historiens* [32] dirigée par Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye, à Paris, en 2019, a marqué une étape, visant à rassembler l'ensemble des travaux universitaires non-confessionnels effectués sur chaque sourate ou passage coranique en un commentaire linéaire du Coran. Ce commentaire est précédé d'un bilan relativement complet des différents contextes religieux, sociaux, politiques, communautaires, linguistiques du monde dans lequel le Coran a été composé (sous la forme d'un premier volume « Études sur le contexte et la genèse du Coran », republié en 2022 [33]). Il s'en dégage la nécessité de considérer en même temps contextes politiques et sources textuelles diverses (Coran, historiographies et traditions de tous milieux) et de n'éluider aucun questionnement. Cette dynamique de travaux mêlant débuts de l'islam et composition/canonisation du Coran se poursuit, comme on peut le voir par exemple avec la publication d'ouvrages collectifs tels *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts* en 2021 [34] ou de *Early Islam. The Sectarian Milieu of Late Antiquity?* en 2023 [35].

Certains travaux individuels des deux dernières décennies développent plus directement des hypothèses précises sur les modalités et surtout la datation de la canonisation du Coran. Sans chercher ici l'exhaustivité, mentionnons-en quelques-uns parmi les plus significatifs.

En France, François Déroche, codicologue, a réévalué

l'histoire de la canonisation du texte en rassemblant différents éléments provenant d'études récentes [36] qui analysent de manière critique les traditions islamiques d'une part et les manuscrits d'autre part : son ouvrage *Le Coran. Une histoire plurielle* (2019) [37] constitue un bilan fort appréciable de la question de la composition et de la canonisation du texte dans sa complexité et ouvre des perspectives nouvelles dans une optique dépassionnée.

Parmi les travaux de chercheurs qui plaident pour une composition du texte du vivant de Muḥammad, assortis ou non d'une canonisation plus ou moins pendant le règne du calife 'Uṭmān, donc au milieu du VII<sup>e</sup> siècle, on peut noter le double article de Nicolai Sinai, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? » (2014) [38]. S'appuyant notamment sur les travaux de Behnam Sadeghi et de ses collaborateurs [39], ainsi que sur ceux de Fred Donner [40], Gregor Schoeler [41], Harald Motzki [42] ou Andreas Görke [43], N. Sinai y défend sa propre ligne, estimant qu'en l'absence de preuves de l'ajout au Coran de portions de textes appartenant de manière décisive à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, il convient de tenir la vision traditionnelle de datation de la canonisation du texte (soit vers 650 ou même avant) comme hypothèse par défaut – N. Sinai précise toutefois qu'il parle-là de la canonisation du *rasm* (le « squelette consonantique » du texte coranique, et non du texte vocalisé avec signes diacritiques et orthoépiques, fixé plus tard et qui seul permet une lecture unifiée du point de vue du sens). N. Sinai accepte donc l'idée, comme la plupart des historiens, qu'une canonisation à l'époque de 'Uṭmān n'aurait pas permis une prononciation unifiée – alors qu'il s'agit là, comme mentionné *supra*, de ce qui aurait motivé l'action de 'Uṭmān selon ce qu'en dit la tradition. N. Sinai ajoute qu'il pense que l'on pourrait même remonter vers la fin des années 630 pour la date de la canonisation du *rasm* – même s'il n'apporte pas d'argumentation aussi développée que pour une datation vers 650 –, et que donc probablement, ce n'est que pendant une dizaine d'années après la mort de Muḥammad que le squelette consonantique du texte coranique a pu être éventuellement modifié (« *expanded, reshaped and updated* ») [44].

[31] [corpuscoranicum.de](http://corpuscoranicum.de)

[32] AMIR-MOEZZI & DYE 2019.

[33] AMIR-MOEZZI & DYE 2022.

[34] BJERREGAARD MORTENSEN, DYE, OLIVER, TESI (éd.) 2021.

[35] DYE (éd.) 2023.

[36] Notamment COMERRO 2012, NASSER 2013, CHAHDI 2016 – ainsi que des travaux sur les manuscrits qu'on peut tous citer ici.

[37] DÉROCHE 2019.

[38] SINAI 2014a, 2014b. Cf. également SINAI 2017.

[39] Notamment SADEGHI 2010.

[40] DONNER 1998. Fred Donner a également publié une autre étude sur ces questions : DONNER 2010.

[41] SCHOELER 2010.

[42] MOTZKI 2001.

[43] GÖRKE & SCHOELER 2008 ; GÖRKE, MOTZKI, ET SCHOELER 2012.

[44] SINAI 2014b, p. 521.



Il estime que la majorité des sourates étaient déjà complètes du vivant de Muḥammad, ainsi que l'arrangement des versets de la plupart des sourates.

Le positionnement de N. Sinai concorde avec l'idée d'Angelika Neuwirth d'un Coran ancré dans le développement d'une première communauté de disciples autour d'un « proclamateur » (*proclaimer*) du texte (qui serait *a priori* le prophète Muḥammad) ; le texte serait le fruit d'un dialogue, ou d'une « négociation » progressive, entre ce proclamateur et sa communauté [45], selon un développement chronologique reconstruit à la suite des suggestions initiales de T. Nöldeke.

Certains chercheurs adoptent des visions proches de la chronologie supposée par N. Sinai mais avec des nuances. Ainsi, Tommaso Tesei, tout en se ralliant à l'idée de l'émergence d'une vulgate coranique dès le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, appelle à ne pas négliger les bouleversements qui sont survenus entre la mort du Prophète en 632 et le règne du troisième calife : le mouvement de conquêtes hors d'Arabie, qui projette et disperse la communauté muhammadienne dans diverses régions, de l'Égypte à l'Iran, et amène de nouveaux membres issus d'horizons divers à s'y agréger. La part des personnes ayant eu un contact direct avec le Prophète décroît alors drastiquement : « Ce sont les conditions parfaites pour la perte, la dilution ou même la distorsion de la mémoire historique ». Selon lui, un important remaniement du corpus coranique a pu avoir lieu dans cet intervalle de temps [46]. Par ailleurs, plusieurs chercheurs estiment que le contexte de formation d'une partie du texte coranique était fortement teinté de préoccupations apocalyptiques [47] : Zishan A. Ghaffar [48] ou Daniel Beck [49] voient certaines parties du Coran comme des réponses eschatologiques ou réactions à un contexte lié à la guerre entre Perses sassanides et Byzantins, laquelle s'est produite au début de la période supposée de composition du Coran, et a conduit notamment à l'invasion perse de la Palestine en 614.

Dans le premier de ses deux articles, N. Sinai réfute les arguments de la principale thèse opposée à la sienne : non plus la datation tardive qui avait été proposée par John Wansbrough, désormais dépassée par

les connaissances que nous avons des anciens manuscrits coraniques, mais une datation de la canonisation du texte à l'époque du calife 'Abd al-Malik (685-705). Cette thèse alternative, que N. Sinai baptise « *the emergent canon model* », implique l'idée que le texte ait pu encore subir des modifications y compris dans son *rasm* jusqu'aux années 700 [50]. De fait, d'autres travaux ont adopté une vision relativement opposée quant à la datation de la canonisation : ainsi ceux d'Alfred-Louis de Prémare (1930-2006) [51], Guillaume Dye [52] ou Stephen Shoemaker [53] notamment. Nous reviendrons sur ces hypothèses ci-dessous, dans la partie consacrée à la temporalité omeyyade.

À tous ces travaux [54] s'ajoutent de nombreux apports ne visant pas à offrir un scénario global de la composition ou canonisation du Coran mais contribuant néanmoins à sa contextualisation : sont à mentionner particulièrement ceux analysant les inscriptions proto-islamiques, ceux évaluant l'évolution de la langue arabe des débuts de l'islam, ceux concourant à l'enquête sur la vie de Muḥammad, et enfin ceux évaluant toutes formes d'intertextualité (lien entre le Coran et des textes le précédant) et d'intratextualité au sein du corpus coranique (cf. *infra*). Notamment, certains chercheurs se sont engagés dans une réflexion, à divers degrés et avec diverses hypothèses plus ou moins acceptées [55], sur un possible lien entre le Coran et un arrière-plan syriaque, à cause de la forte intertextualité entre le texte fondateur de l'islam et des œuvres de la tradition chrétienne syriaque – qui n'est cependant pas la seule aire culturelle avec laquelle une certaine intertextualité se dessine.

#### UN CHAMP DIVISÉ

Un mot s'impose à propos des divisions au sein du champ des études coraniques, et de l'étude des débuts du monde musulman de manière plus générale. Elles ont été décrites [56] comme une polarisation entre travaux « sceptiques » (pour leur scepticisme général envers les sources de la tradition islamique, travaux

[45] NEUWIRTH 2010 (2019), 2011, 2014.

[46] Tesei 2021, p. 200-201. Voir aussi Prémare 2004, p. 82.

[47] Dont Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paul Neuenkirchen, Stephen Shoemaker.

[48] Ghaffar 2020. Cf. compte-rendu (Zellentini 2021).

[49] Beck 2018. Cf. compte-rendu (Rikab 2020).

[50] Sinai 2014a, p. 276.

[51] Prémare 2002, 2004, 2010.

[52] Dye 2015, 2019a, 2019b, (éd.) 2023 ; Bjerregaard

Mortensen, Dye, Oliver & Tesei (éd.) 2021.

[53] Shoemaker 2022.

[54] Auxquels on peut ajouter, parmi d'autres, Donner 1998, 2010, Sadeghi 2010, Pohlmann 2012, Al-Azmei 2013, 2014a, 2014b, ou encore Anthony 2020.

[55] Notamment Jan van Reeth, Christoph Luxenberg (dont les travaux ont été controversés), et plus récemment Emran El Badawi, Paul Neuenkirchen, Julien Decharneux. Cf. également l'article de G. Dye dans ce dossier.

[56] Entre autres, Berg 2000.

appelés par certains « révisionnistes » ou « déconstructionnistes » [57] et travaux « optimistes » (pour leur optimisme concernant la possibilité que la tradition islamique offre des informations sur la réalité historique). De tels désaccords sont normaux et même souhaitables, et ils montrent la diversité de la recherche – l’essentiel étant de ne pas substituer des présupposés confessionnels ou idéologiques aux hypothèses heuristiques nécessaires à une démarche scientifique. Dans les faits, la latitude des positions des chercheurs est large et fluctuante entre ces deux pôles : d’une part, la tonalité, *a priori* « sceptique », de certains travaux, peut aller de pair avec un usage régulier – certes critique mais qui n’en est pas moins intense – des hadiths et autres récits (*aḥbār*) de la tradition islamique [58] ; et d’autre part, les chercheurs, par définition, cherchent, et par conséquent il peut arriver, au fil de leur carrière, qu’ils orientent de façon nouvelle leurs travaux en fonction de l’évolution des publications, des mises au jour de sources matérielles et d’éditions de sources textuelles [59].

Cependant, il est à noter que ce n’est pas le fait de s’inscrire dans un courant ou un autre, plus ou moins proche de l’un de ces pôles, qui détermine nécessairement les conclusions des travaux sur les débuts de l’islam. Certes les travaux « optimistes » auront tendance à privilégier un Coran entièrement composé à l’époque de Muḥammad et selon une chronologie « mecquoise » puis « médinoise », et une canonisation décisive par ‘Uṯmān, mais des travaux « sceptiques » peuvent également adopter le cadre spatio-temporel de la vie de Muḥammad comme lieu et période de composition du texte et celui du règne de ‘Uṯmān comme période de sa canonisation. De même, les travaux « optimistes », malgré leur proximité avec le récit traditionnel sur les débuts de l’islam, n’en adoptent pas nécessairement les idées religieuses, notamment sur l’origine divine du texte [60]. Au total, les chercheurs d’aujourd’hui produisent des conclusions souvent divergentes, ou prudentes, sur la question de la datation et des modalités de la composition et de la canonisation du Coran – tout comme leurs prédécesseurs des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles [61]. Malgré les manières différentes dont ils conçoivent l’histoire de la naissance de l’islam, tous tentent d’ancrer leurs travaux sur le Coran dans cette histoire – laquelle

est également l’objet de débats quant à la possibilité même de son écriture.

## QUEL CONTEXTE OMEYYADE POUR LE CORAN ?

Comme indiqué *supra*, l’un des points qui retiennent l’attention des chercheurs d’aujourd’hui est la temporalité de la canonisation : s’est-elle produite à l’époque de ‘Uṯmān ou plus tard ? François Déroche suggère que ce qui s’est passé – en matière de Coran – sous le califat de ‘Uṯmān trouve une forme de continuité dans ce qui s’est passé à la période omeyyade :

« La tradition, qui attribue à ‘Uṯmān le mérite de la mise par écrit, contient vraisemblablement une bonne part de vérité. Les Omeyyades, auxquels il était apparenté, ont prolongé son œuvre en améliorant la notation et en poursuivant l’effort pour imposer un texte unique. » [62]

À partir des *aḥbār* divers sur la collecte du Coran, Alfred-Louis de Prémare écrit de manière plus tranchée qu’il convient d’envisager la

« constitution d’un Coran officiel (...) contrôlée de point en point par la famille omeyyade, depuis ‘Uṯmān jusqu’à ‘Abd al-Malik en passant par Mu‘āwiya et Marwān » [63].

L’histoire du texte coranique jalonne ainsi celle de la famille omeyyade, du califat de ‘Uṯmān à la dynastie de Damas, justifiant de porter le regard sur cette période pour tenter d’évaluer les évolutions de l’état, du statut et de la réception du Coran entre le milieu du VII<sup>e</sup> et le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle.

### LE CALIFAT OMEYYADE ET SA PÉRIODISATION

Rappelons brièvement la chronologie de l’histoire politique de cette période. Si la dynastie des Banū Umayya, ou Omeyyades, est issue de la victoire de Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān contre ‘Alī lors de la première *fitna* (35-40/656-661), l’exercice de la fonction de calife par un membre du clan qurayshite des Banū Umayya remonte plus haut : le troisième calife

[57] Cf. NEUWIRTH 2008, p. 21.

[58] On pense par exemple aux travaux de Claude Gilliot qui utilise les textes islamiques des premiers siècles.

[59] Ainsi l’exemple du témoignage de Patricia Crone, donné plus haut.

[60] Les travaux d’Angelika Neuwirth, *a priori* plutôt classables comme « optimistes », semblent décrire le texte comme une réponse du « proclamateur » à des questions

que se pose son auditoire suite à l’écoute de premiers morceaux du texte, et plus largement une réponse à une vaste pensée nourrie des religions tardo-antiques (juive, chrétienne, etc.). NEUWIRTH 2010, 2014.

[61] BURTON 1977 et WANSBROUGH 1977, par exemple, arrivaient à des conclusions de datation très différentes.

[62] DÉROCHE 2019, p. 164.

[63] PRÉMARE 2004, p. 90.

‘Uṭmān b. ‘Affān (23-35/644-656) était membre de ce clan. La période des Sufyanides, composée du long règne de Mu‘āwīya (41-60/661-680) et de ses deux successeurs, qui voit la poursuite des conquêtes, est caractérisée par l’installation du nouveau pouvoir dans l’espace syrien. Damas devient en effet la capitale de l’empire arabo-islamique en formation lorsque Mu‘āwīya, gouverneur de Syrie depuis 18/639, accède à la tête de l’empire, en 40-41/661. La période sufyanide se termine par une crise de succession qui se mue en guerre civile, la « deuxième *fitna* », marquée par l’écrasement du mouvement de Ḥusayn fils de ‘Alī à Karbalā’ (61/680), par la révolte du contre-calife ‘Abd Allāh b. al-Zubayr à partir du Hedjaz (prenant de l’ampleur à la même période), et par l’établissement sur le trône omeyyade, en 64/684, de Marwān b. al-Ḥakam (m. 65/685). Ce dernier était membre d’une autre branche de la famille, appelée marwanide par les historiens, qui restera au pouvoir jusqu’à la fin de la dynastie. La deuxième *fitna* ne se clôt qu’avec la victoire de son fils, ‘Abd al-Malik, sur Ibn al-Zubayr en 73/692, rétablissant la domination omeyyade sur l’empire. Le règne du calife ‘Abd al-Malik (65-86/685-705) et celui de son successeur al-Walīd (86-96/705-715) sont considérés comme un moment d’affirmation de la puissance de l’État amorçant certains changements marquants, comme une importante réforme de l’armée permettant la relance spectaculaire des conquêtes, une plus grande efficacité dans la collecte des impôts, la mise en valeur de la religion musulmane, une politique de propagande, de construction monumentale et de marquage des routes, un nouveau monnayage, et le renforcement de l’usage de l’arabe dans l’administration. Leurs successeurs, dont ‘Umar II (‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz) (99-101/717-720), ou plus tard Hišām b. ‘Abd al-Malik (105-125/724-743), ou encore Marwān II (b. Muḥammad b. Marwān) (127-132/744-750), eurent à faire face à diverses révoltes, jusqu’aux troubles qui précipitèrent la chute de la dynastie et son remplacement par les Abbassides (132/750) [64].

L’accent mis sur la période marwanide, dont l’importance pour le Coran sera approfondie plus loin, ne doit pas faire négliger ce qui s’est produit en amont, entre la mort de Muḥammad et le règne de ‘Uṭmān, intervalle de temps marqué par les conquêtes hors d’Arabie et donc propice au remaniement du corpus coranique – selon l’hypothèse de T. Tesei mentionnée *supra* –, puis au cours de la première *fitna* et sous le règne de Mu‘āwīya. Autrement dit, plutôt que de reprendre la césure dynastique traditionnelle de 41/661, la réflexion sur le Coran gagne à intégrer dans « la continuité d’une expérience omeyyade » [65] le governorat de Mu‘āwīya en Syrie dès 17/639, le règne de l’Omeyyade ‘Uṭmān (25-35/644-656), la première *fitna* (35-41/656-661) et le califat omeyyade proprement dit (41-132/661-750).

#### L’« HYPOTHÈSE MARWANIDE »

Concernant l’histoire de la canonisation du Coran, un certain nombre de chercheurs ont formulé ce qui a été appelé « l’hypothèse marwanide » (Berg) ou « le modèle du canon émergent » (Sinai) [66]. Selon cette hypothèse, la période du califat omeyyade – notamment la seconde *fitna* et les règnes de ‘Abd al-Malik et d’al-Walīd –, constituerait un moment majeur de la canonisation et/ou de la diffusion du Coran [67], voire, selon certains chercheurs, un moment majeur de sa composition. Cette hypothèse est liée à l’idée que ‘Uṭmān n’aurait joué qu’un rôle minime dans la canonisation du Coran [68]. Le puissant gouverneur de l’Iraq, al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, y est souvent retenu pour son intervention dans les modalités d’écriture et de diffusion du texte coranique. Al-Ḥaǧǧāǧ, en accord avec le calife ‘Abd al-Malik, aurait ainsi réalisé un véritable programme de transformation tant du texte coranique que de sa diffusion. Selon certaines hypothèses, ce « *Second Maṣāḥif Project* » aurait consisté à rassembler dans la ville nouvellement fondée d’al-Waṣīṭ, en 84-85/703-704 [69], quelques savants religieux de l’époque, dont al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), pour qu’ils procèdent à

[64] Parmi de nombreux travaux sur la période omeyyade, signalons HAWTING 1986 ; MICHEAU 2012 ; BIANQUIS e.a. 2012 ; ROBINSON 2005 ; ROBINSON (éd.) 2010 ; BORRUT 2011, 2019 ; JUDD 2014 ; HOYLAND 2018 (2015) ; MARSHAM (éd.) 2021.

[65] L’expression citée est empruntée à BORRUT 2019, p. 279, qui l’emploie à propos des prolongements andalous de la dynastie après 132/750, avec les Omeyyades de Cordoue.

[66] BERG 2018b ; SINAI 2014a, 2014b.

[67] PRÉMARE 2010, p. 197 ; DÉROCHE 2014, p. 139 ; DYE 2019b, p. 888, p. 903.

[68] DYE 2019b, p. 867 sq. S. Shoemaker écrit : « The myth of ‘Uthmān’s establishment of the now canonical Qur’an seems [...] highly improbable. [...] the Qur’an’s composition under ‘Abd al-Malik and al-Ḥajjāj carries a high degree of historical probability. » SHOEMAKER 2022, p. 67. Le premier savant occidental à avoir affirmé cette hypothèse est probablement Paul Casanova (CASANOVA 1911) ; il a été notamment suivi par Alphonse Mingana (cf. MOTZKI 2001, p. 8-10).

[69] HAMDAN 2010, p. 801. M. Tillier discute la date proposée par O. Hamdan et évoque une date alternative vers 75/694. TILLIER 2022, p. 54-55.

l'établissement d'une version unique du texte coranique qui serait ensuite envoyée dans les provinces, l'enjeu étant notamment d'exclure la recension concurrente du Compagnon Ibn Mas'ūd [70]. Le débat est encore ouvert sur les formes et l'étendue exacte des modifications effectuées sur le texte coranique sur ordre d'al-Ḥaǧǧāǧ ou de 'Abd al-Malik, voire d'autres gouvernants de l'époque. Ces modifications peuvent aller de l'introduction de diacritiques ou de signes orthoépiques à une véritable (ré)écriture. Reste également à évaluer l'effectivité de la promotion de cette (nouvelle ?) version du texte.

Quant aux raisons exactes de ces possibles actions et à leurs conséquences, elles sont aussi sujet d'enquête et de débats entre chercheurs. François Déroche estime que les deux buts sont l'uniformisation du texte coranique et le renforcement du prestige de la dynastie omeyyade [71]. Omar Hamdan y voit également un besoin de restaurer ce prestige et la confiance des sujets [72], mais aussi, plus précisément une réponse au conflit entre les Omeyyades et les chiites de Kūfa [73]. Guillaume Dye, adoptant par ailleurs une perspective différente, expose des raisons relativement proches : d'une part une logique « supersessionniste » qui serait portée par 'Abd al-Malik (l'islam devant remplacer judaïsme et christianisme) [74] et d'autre part, le besoin de 'Abd al-Malik de trouver une légitimité face à ses ennemis pro-chiites d'Iraq – lesquels revendiquent pour eux l'héritage du Prophète. C'est à ses ennemis d'hier, les Zubayrides et l'élite religieuse de Médine, que 'Abd al-Malik emprunte cette légitimité, à savoir la focalisation sur la personne du prophète Muḥammad et sur le texte du Coran vu comme l'héritage de celui-ci : le calife en quête d'autorité se les serait alors appropriés [75].

Qu'en est-il du rapport au Coran des califes omeyyades à la période sufyanide ? Les sources concernant le rapport de Mu'āwīya au Coran étant bien plus ténues, les chercheurs n'ont pas élaboré jusqu'ici d'« hypothèse sufyanide » sur le modèle de « l'hypothèse marwanide » ; cependant, elle peut être également envisagée [76].

[70] HAMDAN 2010, p. 799.

[71] DÉROCHE 2014, p. 139.

[72] HAMDAN 2010, p. 799.

[73] Ibid., p. 798.

[74] DYE 2019b, p. 903-904.

[75] Ibid., p. 904-906.

[76] Dans le présent dossier, deux contributions vont dans ce sens : Hassan Bouali interroge la place du Coran dans la politique de Mu'āwīya et une possible activité rédactionnelle à la période sufyanide. Hassan Chahdi, quant à lui, suggère que l'effacement de la figure de Mu'āwīya au profit de celle de 'Uṭmān dans les traditions musulmanes ultérieures relatives à la transmission du Coran masque un critère

## LE CORAN DANS LA SOCIÉTÉ OMEYYADE

Au-delà de la datation du processus de composition et de canonisation du texte coranique, se pose une autre question : celle de la place du Coran dans les pratiques politiques et religieuses – mais aussi sociales et privées – et dans la pensée des groupes et individus musulmans, qu'ils proviennent de familles musulmanes (ou proto-musulmanes) anciennes ou aient adhéré à l'islam plus récemment, au cours de l'époque omeyyade. Le rôle des autorités politiques et religieuses omeyyades est décelable, à partir de l'époque marwanide, dans la « coranisation » du discours politico-religieux, qui amène à renommer en fonction du lexique coranique des institutions centrales pour le fonctionnement de l'État (*ḥalīfa*, *ǧihād*) et à reformuler des notions centrales pour la définition de l'islam (telles que la *fitna*) [77]. L'emploi de termes coraniques pour remodeler la justice et ses procédures dans un sens islamique a été plus précisément montré à partir de papyrus judiciaires égyptiens d'époque marwanide [78]. La place du Coran dans les pratiques sociales des musulmans et des non-musulmans est une question encore relativement peu étudiée mais qui a toute sa légitimité : elle constitue l'un des aspects de la co-production de l'empire islamique entre élites conquérantes (et leurs descendants) et populations conquises [79]. Ce type d'étude croise nécessairement les interrogations sur le processus progressif de conversion à l'islam des populations et sur l'islamisation des régions conquises. Les rapports au Coran, le fait que lui soit attribué un statut de texte sacré, « révélé », « Parole de Dieu », peuvent avoir été influencés par les religions présentes sur les territoires conquis, en particulier le christianisme ; la forte présence de ces thèmes dans le texte canonique du Coran soulève des questions et implique soit que les parties du texte les contenant aient été composées tardivement – l'on revient alors à l'épineuse question de sa datation –, soit que la confrontation des musulmans à ces religions pendant

implicite mais réel de validation des « lecteurs » dans la tradition sunnite : derrière leur accord avec « 'Uṭmān », c'est leur positionnement dans la première *fitna*, contre 'Alī et parmi les partisans de Mu'āwīya, qu'il faudrait lire. [77] Voir DONNER 2011, p. 82-90, qui en fait un élément important de la redéfinition de la première communauté monothéiste des « croyants » (*mu'minūn*) en celle, définie par la référence au Coran et au prophète Muḥammad, des « musulmans » (*muslimūn*).

[78] TILLIER 2013, p. 25-28, partiellement repris dans TILLIER 2017, p. 67.

[79] NEF 2021, p. 4 ; plus généralement TANNOUS 2018.

une longue période à partir des conquêtes engendre une plus forte adhésion à des thèmes déjà exprimés dans le texte. Un domaine à évaluer plus particulièrement concerne les pratiques rituelles impliquant le Livre sacré, par sa présence/présentation matérielle lors du culte, sa lecture en public, sa psalmodie, sa citation ou paraphrase dans des sermons, ou sa citation à l'écrit sur des graffiti [80] – et ce, tant dans ces religions déjà présentes que dans l'islam naissant. Il semble par exemple que les lectures publiques du Coran à partir de copies officielles du texte aient été mises en place à l'époque d'al-Ḥaǧǧāǧ, probablement à son initiative [81]. Là encore, considérer plus spécifiquement la période omeyyade fait sens.

Ainsi, bien que la version confessionnelle admise aujourd'hui à propos de la formation du Coran écarte l'époque omeyyade comme lui étant chronologiquement postérieure, une histoire critique de la formation du texte à cette période s'avère susceptible d'apporter un éclairage crucial sur l'histoire du texte, au sens large. Il en est de même concernant l'espace géographique circonscrit que nous avons choisi pour le colloque de 2021, la Syrie-Palestine : la version confessionnelle l'écarte comme étant un contexte différent de celui du Hedjaz, traditionnellement considéré comme le berceau du Coran. Toutefois, du simple fait des conquêtes, doublé d'un déplacement de la capitale, la Syrie-Palestine et les autres provinces de l'empire islamique méritent d'être également considérées comme des « contextes du Coran », quel que soit l'état de canonisation et de diffusion de celui-ci.

## L'APPORT DU COLLOQUE : DU CROISEMENT DES SOURCES À L'HORIZON IMPÉRIAL

La rencontre scientifique dans le cadre du colloque de juin 2021 a permis de confronter utilement des points de vue et des approches en apparence opposés, mais qui se sont révélés en définitive plus proches que ce que l'on pouvait imaginer au fil des discussions. Un premier point de consensus large de la recherche actuelle concerne le recours nécessaire à une pluralité de sources, rigoureusement confrontées les unes aux autres.

## PLURALITÉ ET CONFRONTATION DES SOURCES

L'étude de l'histoire de la composition du texte coranique, de sa mise par écrit ou rédaction, puis de sa canonisation, nécessite l'exploitation de toutes les sources possibles. Il apparaît commode d'en distinguer trois ensembles.

Un premier ensemble de sources est constitué des versions canoniques et non-canoniques du texte coranique lui-même. Le texte en effet porte des traces d'ajouts, de retraites, de déplacements, etc. Les études sur la structure rhétorique du texte – la disposition du texte, ou *nazm* – notamment au sein d'une sourate, laquelle semble conçue comme une unité forte dans le texte coranique [82], ne contredisent pas nécessairement l'idée que les textes aient pu subir des modifications substantielles à différents moments de leur histoire. En effet, certaines études décrivent la structure de la plupart des sourates comme étant « concentrique » ou « en miroir » [83], et suggèrent que des ajouts d'éléments ont pu avoir lieu d'une manière qui ne détruit pas l'unité de la sourate (l'ajout d'un élément a pu être contrebalancé par un ajout parallèle dans la structure de la même sourate) [84] ; par ailleurs, l'unité de la sourate n'est pas nécessairement considérée comme détruite lorsque l'ajout a lieu à la fin [85]. La recherche des traces de modifications du texte se fait en examinant les césures, les différences de style, les modifications des situations d'énonciations ou de sujet, des changements de vocabulaire, etc. Certaines études s'attachent à retracer la chronologie relative des passages coraniques, reprenant une question présente dans la tradition islamique : le classement des sourates (et parfois de versets) en deux périodes dites « mecquoise » et « médinoise », en lien avec la période supposée de révélation au prophète Muḥammad selon son établissement à La Mecque puis à Médine. Qu'elle soit acceptée – selon des nuances variées – ou non par les chercheurs [86], cette possibilité d'une « chronologisation » du corpus coranique a une place dans la réflexion sur l'histoire de la composition du Coran. Certains chercheurs ont effectué des analyses du possible développement – voire, de commentaires internes des répétitions

[80] Cf. notamment les travaux de Frédéric Imbert, dont IMBERT 2022.

[81] DÉROCHE 2014, p. 141-142 ; TILLIER 2022, p. 55-56.

[82] Cf. les travaux d'Angelika Neuwirth, Michel Cuypers ; et ceux de Mustansir Mir à la suite d'Amin Aḥsan Iṣlāḥī.

[83] Cf. CUYPERS 2012. Dans les milieux anglophones, certains chercheurs, dont Raymond K. Farrin (FARRIN 2010,

p. 18) parlent de « ring composition » ou « ring structure ».

[84] Cf. CUYPERS 2012.

[85] Comme cela semble être le cas de Q73, 20, long verset à la fin d'une sourate dont les autres versets sont très brefs.

[86] Cf. STEFANIDIS 2008 ; SINAI 2010 ; NEUWIRTH 2010 ; REYNOLDS 2011b.

et reprises – de certains éléments (vocabulaire, formulations, récits, personnages, prescriptions, etc.) au sein du corpus, phénomène qualifié de divers noms : « intratextualité », aspects « synoptiques » (G. Dye), « *transdiscursivity* » (Michael A. Sells), « *doublets* » (G. Reynolds), « *inner-qur'ānic interpretation* » (N. Sinai), ou encore « métatextualité interne » (G. Gobillot). Ces analyses peuvent également apporter leur pierre à l'édifice de l'histoire de la composition du texte, de surcroît lorsqu'elles sont complétées par une étude intertextuelle, c'est-à-dire lorsque c'est le développement de la réponse du texte coranique à des concepts préexistants dans l'histoire de la pensée (notamment juive et chrétienne) qui est scruté par les chercheurs [87]. À cela s'ajoute le travail sur le discours du Coran sur sa propre canonisation : l'idée que le Coran est revêtu d'autorité serait déjà énoncée dans le texte coranique lui-même, comme le montrent certains pans des études sur « l'autoréférence » coranique [88]. Cela est la trace du fait que le ou les auteur(s), ou bien ceux qui ont retouché le texte, portai(en)t ce souci de l'autorité du texte et peut nous informer, indirectement, sur l'histoire de sa canonisation. Ce premier ensemble textuel – le corpus coranique en tant que tel – a été toutefois peu abordé au cours du colloque, probablement en raison du nombre relativement réduit d'islamologues et de spécialistes du texte coranique présents.

Pour scruter plus précisément le rapport entre « texte » et « contexte », la mobilisation de deux autres ensembles de sources était indispensable.

Tout d'abord, les traces matérielles. Au premier rang de celles-ci se trouvent bien sûr les manuscrits coraniques proprement dits, dont les plus anciens sont parvenus jusqu'à nous sous forme de fragments non complets et non datés [89]. Si la plupart sont des vestiges de codex, la communication d'Arianna d'Ottone Rambach a rappelé l'existence de rouleaux coraniques datables paléographiquement des VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Vient ensuite tout objet ou construction qui a servi de support au texte coranique : roches, bâtiments, amulettes, etc. Les sources épigraphiques, comprenant à la fois inscriptions officielles et graffiti informels, sont

un précieux complément [90], même si, face à des textes brefs, on peut s'interroger : telle formule est-elle gravée en tant que citation coranique ou bien était-elle en circulation avant l'existence du Coran [91] ? Plusieurs interventions du colloque comme celles de Mehdy Shaddel (sur la transformation de l'islam en religion universelle, à partir de nombreuses inscriptions récemment découvertes dans la péninsule Arabique), Sean W. Anthony (sur les formulations « post-coraniques » du rôle eschatologique de Muḥammad, à partir d'inscriptions arabes de la Syrie omeyyade) ou encore Paul Neuenkirchen (sur les inscriptions portées sur des bols magiques proches des sourates finales) ont mis en valeur notamment un matériau épigraphique qui a connu des enrichissements notables au cours des dernières années.

Enfin, un troisième type de source pouvant aider à la reconstitution des débuts de l'histoire du Coran est constitué des divers textes – non nécessairement religieux – relevant des sources littéraires au sens large (*literary sources*) et contenant des éléments de tradition racontant (ou donnant, sans que ce soit leur objectif, des informations sur) la composition, la canonisation, la transmission et la réception du texte coranique. La plupart de ces données prennent la forme d'anecdotes ou informations qui ont pu circuler et se fixer sous forme de courtes unités narratives (*matn* du hadith ou *ḥabar*) au sein de recueils de hadith ou d'autres ensembles (chroniques, grammaire et lexicographie, traités de droit, etc.). Ces traditions ne nous sont généralement parvenues que dans des mises en forme postérieures à l'époque qu'elles décrivent. Nous sommes donc en grande partie tributaires, pour la période du pouvoir méridional comme pour la période omeyyade, de la réécriture opérée par les milieux savants d'époque abbasside au cours des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. La question de la transmission et de l'authenticité des traditions est donc cruciale, que les récits portent sur le Coran ou sur l'histoire omeyyade de manière plus générale : ils sont susceptibles d'avoir été remaniés ou forgés pour correspondre à la vision – des origines ou de la dynastie omeyyade déchu – élaborée sous le califat abbasside. Cela ne signifie pas pour autant que ces traditions transmises par les

[87] Par exemple SCHMID 2016 ou KOŁOSKA 2016 évaluant respectivement l'évocation coranique de la femme de Loth et celle de Jonas, et posant des hypothèses sur la manière dont la réponse du texte coranique à des traditions préexistantes évolue.

[88] L'idée générale d'un discours du Coran sur lui-même se trouve entre autres en germe dans PRÉMARE 2004 au chapitre 5 « Les débats sur le Coran... dans le Coran », p. 101 sq. Elle a été travaillée par MADIGAN 2001, WILD 2006, SINAI

2006, 2010, BOISLIVEAU 2011, 2014. Sur les liens entre développement du texte et autoréférence, cf. BOISLIVEAU 2010 (partie III), SINAI 2010, 2018, et GOBILLOT 2021.

[89] Voir, entre autres, CELLARD 2019, et de manière plus générale les travaux de François Déroche, Eléonore Cellard, Asma Hilali, Behnam Sadeghi, Alba Fedeli, etc.

[90] Voir, entre autres, les travaux de Frédéric Imbert, Ahmad al-Jallad, Christian Robin.

[91] Voir, entre autres, DYE 2019b, p. 884.

sources littéraires soient à écarter en bloc, mais elles doivent être exploitées avec précaution. Les confronter entre elles, et confronter leurs utilisations qui diffèrent entre les disciplines traditionnelles du savoir religieux permet d'éclairer les enjeux qu'elles véhiculent, comme le montre par exemple Hassan Chahdi à propos des contradictions au sein de la tradition musulmane entre critères de validation des transmetteurs du hadith (permettant de l'authentifier) et critères de sélection des « lecteurs » du Coran (permettant d'accepter ou de rejeter leurs variantes de lectures). L'analyse que mène Hassan Bouali des enjeux politiques autour du Coran sous Mu'awiya, puis pour 'Abd Allāh b. al-Zubayr, s'appuie aussi sur l'analyse de traditions, notamment celles rassemblées dans le *Kitāb al-maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī (m. 316/929) [92].

La prise en compte des traditions émanant de milieux minoritaires musulmans, ou non musulmans (qui constituaient encore à l'époque omeyyade une majorité démographique à l'échelle de l'empire), est également importante. Des traditions textuelles diverses, non spécifiquement musulmanes, apportent ainsi un témoignage quant à l'état du texte coranique à telle ou telle époque. On pense ici par exemple aux évocations de la sourate al-Baqara (Q2 dans le Coran canonique) ou d'autres sourates comme livres indépendants séparés du « Coran », évocations présentes dans différents textes chrétiens, et qui ont suscité des débats quant à leur interprétation [93] – ou plus largement, à la place de la notion d'« Écriture » dans les polémiques et le débat inter-confessionnel mené par les auteurs chrétiens, étudiés au cours du colloque par Bastien Dumont.

Ajoutons que les traces de l'histoire et de la réception du Coran dans les *literary sources* peuvent également s'exprimer, hors des anecdotes sur sa canonisation, par diverses allusions au Coran, des reprises de son vocabulaire ou de son style, des emprunts thématiques, des mentions témoignant du statut qu'on lui accorde, etc. L'enquête sur la diffusion de « citations » et motifs coraniques dans la société omeyyade a été prolongée lors du colloque du côté de la poésie arabe – source

encore insuffisamment interrogée et exploitée dans son rapport au religieux – grâce à la communication de Mohamed Bakhouch.

Ainsi, comme ces trois types de sources sont à explorer, une étude sérieuse des premiers temps de l'histoire du Coran ne peut faire l'économie d'inviter les différents spécialistes, tant les islamologues appartenant au champ des études coraniques que les historiens, archéologues, épigraphistes, historiens de l'art, linguistes, à confronter leurs travaux et hypothèses. Le colloque de juin 2021 a démontré le caractère fructueux d'un tel dialogue, à la source de deux « déplacements » majeurs. D'une part, la confrontation des différents types de sources amène à distinguer plus nettement pendant la majeure partie de la période omeyyade différents phénomènes, qui n'ont convergé que tardivement. Plus qu'un « Coran » stable et fixe, c'est un véritable « fait/phénomène coranique » aux facettes multiples qui se donne à lire à travers la diversité des supports et des sources. Le « Coran » est à la fois une constellation matérielle largement éclatée (fragments, « citations », rouleaux, codex) ; une *performance* orale valorisée ou parfois dévalorisée en tant que pratique pieuse et rituelle (éventuellement mentionnée par des poètes comme al-Uqayṣir al-Asadī (m. 80-81/699), cité dans la communication de Mohamed Bakhouch), et un discours idéologique, celui du *kitāb Allāh*, l'« Écriture de Dieu » s'imposant aux hommes, sans nécessairement renvoyer à un texte matériellement écrit, mais à une série d'unités textuelles (injonctions, récits, prescriptions, etc.) révélées. L'âge omeyyade constitue de ce point de vue un moment essentiel où ces trois dimensions distinctes du « fait coranique », au-delà de leur présentation dans le corpus coranique canonique [94], deviennent plus visibles dans les sources, avant de se nouer au cours de la période dans une combinaison de plus en plus indissoluble sous la forme de la canonisation d'un texte écrit, de pratiques de récitation et d'un discours d'autorité scripturaire.

D'autre part, la prise en compte d'un large éventail de sources amène également à replacer le Coran dans un horizon culturel plus étendu. Dans l'une des

[92] Sur cet ouvrage, voir PRÉMARE 2002, p. 355 (n°17).

[93] Cf. PRÉMARE 2004, p. 94-96 ; SHOEMAKER 2022, p. 51-53. À la suite d'Alphone Mingana (cf. MOTZKI 2001, p. 9), puis de de Prémare (op. cit.), Dye et Shoemaker donnent plusieurs exemples de textes non islamiques qui seraient les témoins d'une canonisation ou d'une forme du Coran qui diffèrent de la vision islamique traditionnelle majoritaire (DYE 2019b, p. 891 sq. et SHOEMAKER 2022, p. 53 sq.) ; à l'inverse, d'autres chercheurs ne voient pas ces témoignages comme contredisant la vision traditionnelle de l'histoire (MOTZKI 2001 ; SINAI 2014a, p. 285-287). D'autres encore estiment que, les chrétiens arabophones

de l'époque citant semble-t-il leurs propres livres sacrés de manière également peu précise, l'approximation avec laquelle le contenu du Coran est mentionné ne refléterait pas la circulation de versions non canoniques du Coran mais serait potentiellement un indice des pratiques de leurs contemporains musulmans (WILDE 2011).

[94] Le Coran n'évoque sa propre récitation que dans de moindres proportions que son aspect d'Écriture révélée – laquelle est fortement présente (cf. MADIGAN 2001, BOISLIVEAU 2014, à la suite des travaux de Richard Bell, Angelika Neuwirth ou William A. Graham notamment) ; sa propre matérialité n'est que suggérée (cf. Q98, 2 ; Q25, 5).

deux interventions liminaires du colloque, l'historien Antoine Borrut a ainsi proposé, de manière suggestive, d'envisager la mise par écrit et la canonisation du texte coranique à l'âge omeyyade comme l'une des manifestations d'un processus plus large de « textualisation », en s'inspirant de l'approche de Ronit Ricci sur l'adoption de la culture arabe en Asie du Sud-Est [95]. En opérant des rapprochements parlants avec d'autres domaines du savoir (astronomie), Antoine Borrut démontre l'importance de ce processus qui visait à « doter cette société nouvelle d'un socle textuel pour lui donner une continuité culturelle ». Loin de déboucher sur l'imposition d'un « texte » unique, ce phénomène se traduisait au contraire par une pratique d'accumulation de textes de natures diverses, dans des versions elles-mêmes diverses, laissant la place à des transmissions mixtes mêlant oral et écrit [96], une pratique du « patchwork » selon l'expression introduite de son côté par Guillaume Dye, qui fait sens aussi dans le domaine de l'architecture ou du discours politique.

#### LE « PHÉNOMÈNE CORANIQUE » DANS L'ESPACE OMEYYADE : ENJEUX LOCAUX ET IMPÉRIAUX

Si le « siècle omeyyade » au sens large représente une phase chronologique importante dans la canonisation, voire dans la composition même du texte coranique (voir *supra*), l'extension géographique croissante de l'empire au cours de la même période multiplie les contextes alors rencontrés par le « phénomène coranique ». L'hypothèse de travail du colloque de 2021 était que l'espace syrien (Bilād al-Šam ou Syrie-Palestine) à l'époque omeyyade était un cadre pertinent de réflexion sur le processus aboutissant au Coran comme texte canonique. Les différentes interventions présentées lors du colloque ont toutefois montré qu'il était indispensable de replacer cet espace central du califat dans un horizon géographique plus large, incluant les principales régions environnantes (Arabie, Iraq, Égypte) dans une « fabrique impériale » complexe et polycentrique du Coran comme référence et comme objet.

La centralité de la Syrie dans l'empire islamique, qui résulte de l'accession à la fonction califale de Mu'āwiya, jusqu'alors gouverneur de cette province, ne se réduit pas au choix de Damas comme capitale [97]. En effet, le pouvoir des califes et des princes omeyyades est

en partie itinérant, et ce au sein et dans les limites de l'espace syrien, ce qui inclut en particulier les zones steppiques où l'archéologie a mis au jour les vestiges de résidences princières aux fonctions multiples, les fameux « châteaux du désert ». Le patrimonialisme omeyyade, entendu comme l'appropriation familiale du pouvoir, passe par l'investissement de divers lieux qui deviennent autant de centres du pouvoir [98]. Ainsi émergent des formes de contrôle de l'espace syrien qui diffèrent de celles des autres provinces dans lesquelles, à l'époque omeyyade, le pouvoir est très largement délégué à des gouverneurs jouissant d'une grande autonomie – tout en étant choisis pour leur fidélité, garantie de la cohésion de l'ensemble impérial [99]. Dans quelle mesure cette structuration du pouvoir dans l'espace syrien a-t-elle eu un impact sur la production du corpus coranique ? Les recherches présentées lors du colloque n'ont pas permis d'apporter d'éléments significatifs pour répondre à cette question, en dehors de l'usage monumental bien connu de fragments de discours coraniques à Jérusalem, ou du fonds exceptionnel de la Qubbat al-ḥazna de la Grande mosquée des Omeyyades, renvoyant également vers une forme de centralité damascène (ce qu'a montré la contribution d'Arianna d'Ottone Rambach).

Il convenait donc d'adopter un autre angle d'approche de l'espace syrien. Si la Syrie a été amplement étudiée comme centre du pouvoir omeyyade, elle n'en demeure pas moins une région de l'empire parmi d'autres. Étudier l'empire islamique en formation depuis ses provinces : cette ambition est partagée par de nombreux travaux de recherche récents, quoiqu'ils prennent souvent l'Égypte comme terrain premier du fait de l'abondance de la documentation papyrologique dans cette région. Une telle approche permet de faire droit à la pluralité au sein de l'empire, héritée des contextes antérieurs, d'éviter d'extrapoler une situation décrite localement par les sources à l'ensemble du califat, et, plus encore, de mettre en évidence les formes de polycentrisme au sein du califat, c'est-à-dire l'existence de plusieurs pôles en relation non seulement avec le centre syrien de l'empire, mais entre eux – ces circulations contribuant à la création d'une culture et de pratiques impériales [100].

Cette approche peut-elle être appliquée au Coran ? Certaines sources littéraires médiévales y incitent, en distinguant des traditions locales à propos du Coran.

[95] RICCI 2011.

[96] SCHOELER 2002.

[97] MICHEAU 2022.

[98] BORRUT 2019b, p. 255-266 ; BORRUT 2011, p. 383-443.

[99] Voir par exemple, sur le gouvernorat de 'Abd al-'Azīz b. Marwān en Égypte, MABRA 2017.

[100] TILLIER ET NEF 2011.



Les *aḥbār* relatifs au Coran chez Sayf b. ‘Umar (m. 180/796-7) et Ibn Šabba (m. 262/876) donnent des détails sur les codex concurrents, en circulation dans les villes-garnisons (*amṣār*), censés avoir ensuite été détruits par ‘Uṣmān [101], tandis que les divergences entre codex coraniques d’Iraq, de Syrie et du Hedjaz sont toujours notées dans le *Kitāb al-maṣāḥif* d’Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī (m. 316/929) [102]. Dans un article récent où il pose la question d’une « tradition coranique égyptienne » à l’époque omeyyade, Mathieu Tillier se place ainsi dans la lignée des études sur les spécificités des milieux savants égyptiens qui éclairent les « dynamiques régionales de production du savoir religieux » [103]. Il met en évidence le rôle des gouverneurs successifs de l’Égypte – ‘Abd Allāh b. ‘Amr, ‘Uqba b. ‘Āmir, ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān – dans la promotion de tel ou tel codex coranique, ce qui lui permet de montrer que l’autorité du calife en la matière pouvait, dans les provinces éloignées, demeurer limitée. Mathieu Tillier formule enfin, à partir de l’opposition entre les Compagnons du Prophète ‘Uqba b. ‘Āmir et Ibn Mas‘ūd sur la recension du Coran, l’hypothèse d’une « confrontation à plus grande échelle entre des traditions coraniques régionales divergentes » [104]. Pour la Syrie, la même question pourrait être posée autour du codex attribué à Ubayy b. Ka‘b, l’un des « scribes de l’inspiration », qui aurait fait autorité dans la région [105]. Ces approches font droit à la diversité des situations nées des conquêtes et de leurs différents acteurs. L’étude de la distribution spatiale des vestiges matériels coraniques (manuscrits, inscriptions) dans l’espace syrien reste encore à mener, de même que celle des « communautés textuelles » constituées par la transmission, la récitation ou l’enseignement coranique.

Mais étudier l’empire par ses provinces implique aussi de prendre en compte les spécificités religieuses, sociales et culturelles portées par les populations conquises. C’est ainsi que l’existence de manuscrits coraniques sous la forme de rouleaux, dont des fragments ont été conservés dans la Qubbat al-ḥazna de Damas et datés paléographiquement des VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, évoqués par A. d’Ottone Rambach dans sa communication présentée lors du colloque, peut être reliée à la production de rouleaux liturgiques en grec dans les communautés chrétiennes de Syrie, au cours de la même période [106]. Les échos les plus anciens

de l’argumentation des chrétiens convertis à l’islam face aux membres de leurs anciennes Églises relèvent également du contexte syrien : ces arguments nous sont accessibles indirectement, à travers les réponses qu’y fait le moine Anastase le Sinaïte dans son *Hodegos* composé à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, analysées par Bastien Dumont dans sa communication [107]. De tels exemples montrent la fécondité du décloisonnement entre traditions manuscrites ou écrits théologiques issus d’un même espace-temps, celui de la Syrie-Palestine des deux premiers siècles de l’Islam.

Si l’espace syrien est au centre de la construction politique omeyyade, l’écroulement de celle-ci au cours de la troisième *fitna* et de la « révolution abbasside » aboutit à un déplacement du centre de l’empire islamique vers l’Iraq – Kūfa, puis Bagdad (145/762). Or c’est dans l’historiographie abbasside, au sein de laquelle l’espace syrien n’est plus qu’une région marginalisée, que le récit canonique de la formation du Coran s’établit définitivement, dans un contexte marqué par l’oblitération de la mémoire omeyyade [108]. Cet état de fait donne un grand intérêt aux sources syriennes plus tardives, qui peuvent dans une certaine mesure donner accès à des noyaux historiques anciens d’œuvres composées en Syrie omeyyade et par la suite perdues, et du moins fournissent un contrepoint aux sources bagdadiennes [109]. L’article de Steven Judd, dans ce dossier, témoigne de cet enjeu historiographique. Ainsi, l’attention portée à la Syrie amène à élargir le champ de vision à l’horizon impérial issu des conquêtes du VII<sup>e</sup> siècle.

Le colloque de juin 2021, en testant l’hypothèse d’une centralité syrienne dans la fabrique omeyyade du Coran, et ses limites, aura ainsi constitué en définitive un jalon vers une histoire multi-située du phénomène coranique. Si les communications ont valorisé l’époque marwanide, aucun des intervenants n’en a fait le moment d’« invention » du Coran : tous ont reconnu qu’il y avait un « avant », et que cette période s’inscrivait dans une évolution de plus longue durée plongeant ses racines au moins dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle qui offre les premières traces – ténues mais réelles – d’un phénomène coranique protéiforme, répondant à des constructions de l’autorité nouvelles au niveau local et global, qui restent encore largement à étudier.

[101] PRÉMARE 2004, p. 73-77 et 81-83.

[102] D’après TILLIER 2022 p. 39.

[103] TILLIER 2022, p. 40.

[104] TILLIER 2022, p. 46.

[105] PRÉMARE 2004, p. 80 et 86-87.

[106] D’OTTONE RAMBACH 2022, part. p. 132.

[107] DUMONT 2022.

[108] BORRUT 2011.

[109] Voir sur Ibn ‘Asākir : LINDSAY 2001 ; JUDD ET SCHEINER 2017.

## LE PRÉSENT DOSSIER

On trouvera dans le présent dossier, recueillant une partie des communications, l'écho de ces différentes réflexions et directions de recherche. Le premier article, de Guillaume Dye, reprend la question, fondamentale, des possibles contextes pour la composition du texte coranique. Les autres articles soulignent les enjeux de pouvoir et de mémoire, pour utiliser des concepts chers à Antoine Borrut [110], liés au Coran. Le second article, écrit par Hassan Bouali, livre une analyse des aspects politiques liés à la maîtrise du Coran à l'époque de Mu'āwiya et lors du conflit qui opposa Omeyyades et Zubayrides. Le suivant, par Steven C. Judd, retrace la façon dont l'historiographie syrienne médiévale nuance le portrait du tyranique gouverneur al-Ḥaǧǧāǧ par la valorisation de son rôle dans la préservation du Coran « omeyyade » hérité de 'Uṭmān. Enfin, le dernier article, composé par Hassan Chahdi, analyse quelques points importants de la

manière dont la tradition islamique sunnite regarde la transmission des variantes de lecture (*qirā'āt*) du Coran, dont les critères allégués pour le choix des transmetteurs du texte coranique (*qurrā'*) et l'identité des Compagnons considérés comme ayant appris le Coran par cœur du vivant de Muḥammad.

Ce dossier n'a pu inclure certains domaines d'étude tels la codicologie, l'épigraphie, les études rhétoriques et philologiques du texte coranique, l'analyse des œuvres artistiques et littéraires (corpus poétique) ou encore l'histoire et la pensée religieuse des communautés juives et chrétiennes de la région ; certaines des contributions relevant de ces domaines et présentées au colloque qui l'a précédé sont accessibles de différentes manières [111]. Par ce dossier, nous espérons, grâce à ses études ciblées et originales, apporter notre contribution à l'enquête, longue et complexe, sur la place réelle du Coran dans la vie politique et sociale de l'empire arabo-islamique en construction. ■

[110] BORRUT 2011 : *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809).

[111] La quasi-totalité des communications du colloque sont à ce

jour visibles en ligne sur la télévision de l'université de Strasbourg (<http://www.canalc2.tv/video/16016>) et sur Youtube ; certaines sont disponibles par écrit : D'OTTONE RAMBACH 2022, DUMONT 2022, NEUENKIRCHEN (soumis pour parution).

- AL-AZMEH, Aziz, 2013**, « Canon and canonisation of the Qur'ān, in the Islamic religious sciences », dans Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas & Everett Rowson (éd.), *Encyclopaedia of Islam Three*. Consulté le 23 décembre 2021.
- AL-AZMEH, Aziz, 2014a**, *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Berlin, Gerlach Press.
- AL-AZMEH, Aziz, 2014b**, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge, Cambridge UP.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & DYE, Guillaume (dir.), 2019**, *Le Coran des historiens*, Paris, Cerf, 3 vols. [vol.1. *Études sur le contexte et la genèse du Coran* ; vols. 2a et 2b *Commentaire et analyse du texte coranique*].
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & DYE, Guillaume (dir.), 2022**, *Histoire du Coran. Contexte, origine, rédaction*, Paris, Cerf.
- ANTHONY, Sean W., 2020**, *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam*, Oakland, University of California Press.
- BECK, Daniel, 2018**, *Evolution of the Early Qur'ān. From Anonymous Apocalypse to Charismatic Prophet*, New York, Peter Lang.
- BERG, Herbert, 2009** (1<sup>e</sup> éd. 2000), *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, London, Routledge.
- BERG, Herbert (éd.), 2018a**, *Routledge Handbook on the Early Islam*, London, Routledge.
- BERG, Herbert, 2018b**, « The Collection and Canonization of the Qur'ān » dans BERG, Herbert, (éd.), *Routledge Handbook on Early Islam*, London, Routledge, p. 37-48.
- BIANQUIS, Thierry, GUICHARD, Pierre et TILLIER, Mathieu (dir.), 2012**, *Les débuts du monde musulman (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF.
- BJERREGAARD MORTENSEN, Mette, DYE, Guillaume, OLIVER, Isaac W., TESI, Tommaso (éd.), 2021**, *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter.
- BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, 2010** [année de soutenance], « *Le Coran par lui-même* » : l'autoréférence dans le texte coranique, thèse de doctorat, Université Aix-Marseille I, Aix-en-Provence.
- BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, 2011**, « Canonisation du Coran... par le Coran ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, p. 153-168.
- BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, 2014**, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Brill.
- BORRUT, Antoine, 2011**, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden, Brill.
- BORRUT, Antoine, 2019**, « De l'Arabie à l'empire. Conquête et construction califale dans l'islam premier », dans Mohammad-Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, Paris, Cerf, vol.1, p. 247-289.
- BORRUT, Antoine, 2019b**, « Pouvoir mobile et construction de l'espace dans les premiers siècles de l'Islam », dans S. Destephen, J. Barbier et F. Chaussou (dir.), *Le gouvernement en déplacement. Pouvoir et mobilité de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, PUR, p. 243-267.
- BÖWERING, Gerhard, 2008**, « Recent Research on the Construction of the Qur'ān », in Gabriel S. Reynolds (éd.), *The Qur'ān in its Historical Context*, London, Routledge, p. 70-87.
- BURTON, John, 1977**, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge UP.
- CELLARD, Eléonore, 2019**, « Les manuscrits coraniques anciens », dans Amir-Moezzi, Mohammad-Ali & Dye, Guillaume (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, Cerf, p. 663-706.
- CHAHDI, Hassan, 2016** [année de soutenance], *Le Muṣḥaf dans les débuts de l'islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā'āt, rasm et fawāsil*, thèse de doctorat histoire et philologie, EPHE, Paris.
- CHARTIER, Roger, 1998**, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel.
- COMERRO, Viviane, 2012**, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, Orient-Institut Beirut / Würzburg, Erlon Verlag.
- CRONE, Patricia, 2016**, *The Qur'ānic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes*, Volume 1, Hanna Siurua (éd.), Leiden, Brill.
- CUYPERS, Michel, 2012**, *La composition du Coran. Nazm al-Qur'ān*, Pendé (France), Gabalda et Cie.
- DE SMET, Daniel, 2014**, « Le Coran : son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées », dans Daniel De Smet & Muhammad Ali Amir-Moezzi (éd.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, Cerf, p. 231-268.

- DÉROCHE, François, 2005**, *Le Coran*, Paris, PUF.
- DÉROCHE, François, 2014**, *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview*, Leiden, Brill.
- DÉROCHE, François, 2019**, *Le Coran, une histoire plurielle. Essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil.
- DONNER, Fred Mc Graw, 1998**, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, The Darwin Press.
- DONNER, Fred Mc Graw, 2010**, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- DONNER, Fred Mc Graw, 2011**, « Qur'anicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, p. 79-92.  
DOI : [10.4000/remmm.7085](https://doi.org/10.4000/remmm.7085)
- D'OTTONE RAMBACH, Arianna, 2022**, « Early Qur'anic Scrolls from the Qubbat al-khazna and their links with the Christian Manuscript Tradition of Greek-Byzantine Scrolls », *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 1.1-2, p. 118-132.  
DOI : [10.33366/jlaibs.2022.0007](https://doi.org/10.33366/jlaibs.2022.0007)
- DUMONT, Bastien, 2022** [année de soutenance], *La polémique chalcédonienne et l'émergence d'une nouvelle organisation de l'Église au Proche-Orient durant le premier siècle de la domination islamique (des années 660 à 710)*, thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- DYE, Guillaume, 2015**, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », dans Christian Brouwer, Guillaume Dye, Anna van Rompaey (dir.), *Hérésies. Une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, p. 55-104.
- DYE, Guillaume, 2019a**, « Le corpus coranique : contexte et composition », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, Cerf, p. 733-846.
- DYE, Guillaume, 2019b**, « Le corpus coranique : questions autour de sa canonisation », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, Cerf, p. 847-918.
- DYE, Guillaume (éd.) 2023**, *Early Islam. The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, Brussels, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- FARRIN, Raymond K., 2010**, « Surat Al-Baqara: A Structural Analysis », *Muslim World* 100 (1), p. 17-32.
- GHAFFAR, Zishan Ahmad, 2020**, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext: Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren*, Leiden, Ferdinand Schöningh / Brill.
- GILLIOT, Claude, 1996**, « Muḥammad, le Coran et les 'contraintes de l'histoire' », dans Stefan Wild (éd.), *The Qur'an as Text*, Leiden, Brill, p. 3-26.
- GILLIOT, Claude, 1998**, « Les «informateurs» juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, p. 84-126.
- GILLIOT, Claude, 2004**, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », dans De Smet, Daniel, De Callatay, Godefroy, Van Reeth, J.M.F. (éd.), *Al-Kitāb : La sacralité du texte dans le monde de l'islam*, Bruxelles, Acta Orientalia Belgica, p. 185-231.
- GILLIOT, Claude, 2006**, « Creation of a fixed text », dans Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge companion to the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 41-58.
- GIS MOYEN-ORIENT ET MONDES MUSULMANS, 2014**, *Livre blanc des études françaises sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans*. [majlis-remomm.fr/72324](https://majlis-remomm.fr/72324)
- GIS MOYEN-ORIENT ET MONDES MUSULMANS, à paraître**, *Cahier du GIS : L'islamologie dans l'enseignement supérieur et la recherche publique en France*. [majlis-remomm.fr](https://majlis-remomm.fr).
- GOBILLOT, Geneviève, 2021**, « Les commentaires du Coran transmis dans le *muṣḥaf* : témoignages des conditions historiques de la première diffusion du texte à une communauté en formation ? », dans Markus Groß & Robert M. Kerr (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion VI. Vom umayyadischen Christentum zum abbasidischen Islam*, Berlin et Tübingen, Schiler & Mücke, p. 334-382.
- GÖRKE, Andreas & SCHOELER, Gregor, 2008**, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*, Princeton, The Darwin Press.
- GÖRKE, Andreas, MOTZKI, Harald, et SCHOELER, Gregor, 2012**, « First-century sources for the life of Muhammad? A debate », *Der Islam* 87, p. 2-59.
- GROSS, Markus, & OHLIG, Karl-Heinz (éd.), 2010**, *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Verlag Hans Schiler.
- GROSS, Markus, & KERR, Robert M. (éd.), 2021**, *Die Entstehung einer Weltreligion VI. Vom umayyadischen Christentum zum abbasidischen Islam*, Berlin et Tübingen, Schiler & Mücke.
- HAMDAN, Omar, 2010**, « The Second *Maṣāḥif* Project: A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, & Michael Marx (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden, Brill, p. 795-836.

- HAWTING, Gerald, 1986**, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, Croom Helm.
- HAWTING, Gerald, 1999**, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge University Press.
- HOYLAND, Robert, 2018**, *Dans la voie de Dieu : la conquête arabe et la création d'un empire islamique, VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles* (traduit de l'anglais par B. Frumer), Paris, Alma éditeurs (traduction de : 2015, *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford).
- IMBERT, Frédéric, 2022**, « Invoquer et réciter. Traces d'oralité dans les graffiti des premiers siècles de l'Islam », *MIDÉO* 37, p. 127-159.
- JUDD, Stephen C., 2014**, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwānid Caliphate*, London, Routledge.
- JUDD, Steven & SCHEINER, Jens (éd.), 2017**, *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Leyde-Boston, Brill.
- LINDSAY, James E. (éd.), 2001**, *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, Princeton, Darwin Press.
- KOLOSKA, Hannalies, 2019 (1<sup>e</sup> éd. 2016)**, « The Sign of Jonah: Transformations and Interpretations of the Jonah Story in the *Qur'ān* », dans Angelika Neuwirth & Michael A. Sells (éd.), *Qur'ānic Studies Today*, Abdingdon, Routledge, p. 82-101.
- KROPP, Manfred S., 2007**, *Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historical-critical text of the Qur'ān*, Beirut/Würzburg, Orient-Institut / ElonVerlag.
- MABRA, Joshua, 2017**, *Princely Authority in the Early Marwānid State: the Life of 'Abd al-'Aziz ibn Marwān*, Piscataway, Gorgias Press.
- MADIGAN, Daniel A., 2001**, *The Qur'ān's self-image: writing and authority in Islam's scripture*, Princeton, Princeton UP.
- MARSHAM, Andrew (éd.), 2021**, *The Umayyad World*, London, Routledge.
- McAULIFFE, Jane Dammen (éd.), 2001-2006**, *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 6 vols.
- McAULIFFE, Jane Dammen (éd.), 2006**, *Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge University Press.
- MICHEAU, Françoise, 2012**, *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre.
- MICHEAU, Françoise, 2022**, « Damas, capitale des Omeyyades ? », dans M. Boudier, A. Caire, E. Collet, N. Lucas (éd.), *Autour de la Syrie médiévale. Études offertes à Anne-Marie Eddé*, Louvain, Peeters (Orient & Méditerranée 39), p. 37-64.
- MOTZKI, Harald, 2001**, « The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments », *Der Islam* 78, 1, p. 1-34.  
DOI : [10.1515/islm.2001.78.1.1](https://doi.org/10.1515/islm.2001.78.1.1)
- MOTZKI, Harald, 2006**, « Alternative accounts of the Qur'ān's formation », dans McAuliffe, Jane Dammen (éd.), *Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge University Press, p. 59-75.
- NEF, Annliese, 2021**, *Révolutions islamiques. Émergences de l'Islam en Méditerranée (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École française de Rome.
- NASSER, Shady H., 2013**, *The Transmission of the Variant readings of the Qur'ān. The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*, Leiden, Brill.
- NEUWIRTH, Angelika, 2008**, « „In the Full Light of History“. The *Wissenschaft des Judentums* and the Beginnings of Critical *Qur'ān* Research », dans Dirk Hartwig et al. (éd.), „*Im vollen Licht der Geschichte*“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Baden-Baden, Ergon.
- NEUWIRTH, Angelika, 2010**, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin, Insel Verlag. (trad. anglaise : 2019, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*, Oxford, Oxford University Press).
- NEUWIRTH, Angelika, 2011**, *Der Koran. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung*, Berlin, Verlag der Weltreligionen. (trad. anglaise : 2022, *The Qur'an. Text and Commentary. Volume 1, Early Meccan Suras: Poetic Prophecy*, New Haven, Yale University Press).
- NEUWIRTH, Angelika, 2014**, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community. Reading the Qur'an as a Literary Text*, Oxford University Press.
- NEUWIRTH, Angelika, SINAI, Nicolai, et MARX, Michael (éd.), 2010**, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden, Brill.
- OHLIG, Karl-Heinz & PUIN, Gerd-R. (éd.), 2010**, *The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History*, Amherst (N.Y.), Prometheus Books; (trad. anglaise de 2006, *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Schiler).
- POHLMANN, Karl-Friedrich, 2012**, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG.
- POWERS, David S., 2009**, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- PRÉMARE, Alfred-Louis de, 2004**, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre.

- PRÉMARE, Alfred-Louis de, 2002**, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil.
- PRÉMARE, Alfred-Louis de, 2010**, « Abd al-Malik b. Marwān and the process of the *Qur'ān's* composition », dans Karl-Heinz Ohlig & Gerd-R. Puin (éd.), *The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History*, Amherst (N.Y.), Prometheus Books, p. 189-221 (traduction de : « 'Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran », dans Karl-Heinz Ohlig & Gerd-R. Puin (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2005 (3<sup>e</sup> ed. 2007), p. 179-210).
- REYNOLDS, Gabriel Said (éd.), 2008**, *The Qur'ān in its Historical Context*, London, Routledge.
- REYNOLDS, Gabriel Said (éd.), 2011a**, *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context 2*, London, Routledge.
- REYNOLDS, Gabriel Said, 2011b**, « Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica* 58, p. 477-502.
- RICCI, Ronit, 2011**, *Islam translated. Literature, Conversion and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*, Chicago, University of Chicago Press.
- RIKAB, Waleed, 2020**, « Review of Daniel BECK, *Evolution of the Early Qur'ān* », *Review of Qur'anic Research* 6/8. [www.iqsaaweb.org](http://www.iqsaaweb.org)
- RIPPIN, Andrew, 2005**, « Tools for the Scholarly Study of the Qur'ān », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 5, p. 294-300.
- RIPPIN, Andrew (éd.), 2009** (1<sup>e</sup> édition 2006), *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, Chichester (UK), Wiley-Blackwell.
- ROBINSON, Chase F., 2005** (reprint 2019), *'Abd al-Malik*, London, Oneworld Publications.
- ROBINSON, Chase F. (éd.), 2010**, *The New Cambridge History of Islam*, (vol. 1: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries), Cambridge, Cambridge University Press.
- SADEGHI, Behnam & BERGMANN, Uwe, 2010**, « The Codex of a Companion of the Prophet and the *Qur'ān* of the Prophet », *Arabica* 57, p. 343-436.
- SCHMID, Nora K., 2019** (1<sup>e</sup> éd. 2016), « Lot's Wife: Late Antique Paradigms of Sense and the *Qur'ān* », dans Angelika Neuwirth & Michael A. Sells (éd.), *Qur'anic Studies Today*, Abingdon, Routledge, p. 52-81.
- SCHOELER, Gregor, 2002**, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France.
- SCHOELER, Gregor, 2006**, *The Oral and the Written in Early Islam*, Uwe Vagelpohl (trad.), James E. Montgomery (éd.), Abingdon, Routledge.
- SCHOELER, Gregor, 2010**, « The codification of the *Qur'ān*: a comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough », in Angelika Neuwirth e.a. (éd.), *The Qur'ān in Context*, Leiden, Brill, p. 779-794.
- SHAH, Mustafa & ABDEL HALEEM, Muhammad (éd.), 2020**, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press.
- SHOEMAKER, Stephen J., 2022**, *Creating the Qur'an. A Historical-Critical Study*, Oakland, University of California Press.
- SINAI, Nicolai, 2006**, « Qur'ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization », dans Stefan Wild (éd.), *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 103-134.
- SINAI, Nicolai, 2010**, « The Qur'an as Process », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, & Michael Marx (éd.), *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden, Brill, p. 407-439.
- SINAI, Nicolai, 2014a**, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77/ 2, p. 273-292.  
DOI : [10.1017/S0041977X1400010X](https://doi.org/10.1017/S0041977X1400010X)
- SINAI, Nicolai, 2014b**, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part II », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77/3, p. 509-521.  
DOI : [10.1017/S0041977X14000111](https://doi.org/10.1017/S0041977X14000111)
- SINAI, Nicolai, 2017**, *The Qur'an. A Historical-Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh UP.
- SINAI, Nicolai, 2018**, « Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation », dans Georges Tamer, e.a. (éd.), *Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient*, Berlin, De Gruyter, p. 253-288.  
DOI: [10.1515/9783110564341-013](https://doi.org/10.1515/9783110564341-013)
- SONN, Tamara, 2009 (2006)**, « Introducing », dans Andrew Rippin (éd.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, Chichester (UK), Wiley-Blackwell.
- STEFANIDIS, Emmanuelle, 2008**, « The Qur'ān Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorāns'* Chronological Reordering », *Journal of Quranic Studies* X (II), p. 1-22.
- TANNOUS, Jack, 2018**, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton.
- TESEI, Tommaso, 2021** « The Qur'ān(s) in Context(s) », *Journal Asiatique* 309/2, p. 185-202.
- TILLIER, Mathieu, 2013**, « Du pagarque au cadī : ruptures et continuités dans l'administration judiciaire de la Haute-Égypte (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup>/VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle) », *Médiévales*, 64, p. 19-36.

**TILLIER, Mathieu, 2017**, *L'Invention du cadī. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'islam*, Paris, Publications de la Sorbonne.

**TILLIER, Mathieu, 2022**, « Une tradition coranique égyptienne ? Le codex de 'Uqba b. 'Āmir al-Ġuhānī », *Studia Islamica* 117, p. 38-63.

DOI : [10.1163/19585705-12341456](https://doi.org/10.1163/19585705-12341456)

**TILLIER, Mathieu et NEF, Anliese, 2011**, « Introduction. Les voies de l'innovation dans un empire islamique polycentrique », *Annales Islamologiques* 45, p. 1-19.

**WANSBROUGH, John, 1977**, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford, Oxford University Press.

**WILD, Stefan (éd.), 2006**, *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden, Harrassowitz.

**WILDE, Clare, 2011**, « Early Christian Arabic Texts: Evidence for non-'Uthmānic Qur'ān codices, or early approaches to the Qur'ān? », dans Gabriel S. Reynolds, *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context 2*, p. 358-371.

**ZELLENTIN, Holger, 2021**, « Review of Zishan Ahmad GHAFAR, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext* », *Review of Qur'anic Research* 7/5. [www.iqsaweb.org](http://www.iqsaweb.org)

## QUELQUES QUESTIONS SUR LES CONTEXTES DU CORAN

Guillaume DYE

Professeur d'islamologie  
Université libre de Bruxelles (ULB), Faculté de Philosophie et Sciences sociales  
CIERL Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité

*Guillaume.Dye@ulb.be*

## RÉSUMÉ

Cet article étudie la manière dont il convient de penser l'articulation entre le texte coranique et son contexte supposé. En examinant trois types de tensions entre le Coran et le contexte de La Mecque et de Médine, qui concernent des aspects géographico-sociaux, religieux (l'arrière-plan chrétien) et socio-culturels (l'utilisation de l'écrit (*literacy*) et l'oralité), l'article montre que, tout en conservant l'idée que le mouvement de Muḥammad a pris naissance en Arabie occidentale, on doit abandonner l'idée du Coran comme miroir de la prédication de Muḥammad et reconnaître que le corpus coranique a en fait plusieurs contextes.

## MOTS-CLÉS

Coran,  
origines de l'islam,  
Arabie,  
Antiquité tardive,  
christianisme antique,  
*literacy*  
(capacité à utiliser l'écrit),  
oralité.

## SOME ISSUES ABOUT THE CONTEXTS OF THE QUR'ĀN

This article explores how to think about the articulation between the Qur'anic text and its supposed context. By examining three types of tensions between the Qur'ān and the context of Mecca and Medina, which pertain to geographical-social, religious (the Christian background) and socio-cultural (literacy and orality) aspects, the article shows that, while we should keep the idea that Muḥammad's movement originated in Western Arabia, we should give up the idea of the Qur'ān as a mirror of Muḥammad's preaching and acknowledge that the Qur'anic corpus displays in fact multiple contexts.

## KEYWORDS

Qur'ān,  
Islamic origins,  
Arabia,  
Late Antiquity,  
Ancient Christianity,  
Literacy,  
Orality.



L'intitulé du colloque (*La Syrie omeyyade : un contexte pour le Coran ?*) qui a précédé l'actuel dossier donne le sentiment d'une bouffée d'air frais, alors que les spécialistes du texte coranique et ceux des disciplines voisines dialoguent encore trop peu [1]. Cette situation soulève des problèmes variés : d'une part, certaines analyses du Coran (pas forcément les moins répandues) peuvent être fondées sur des hypothèses historiques assez aventureuses ; d'autre part, les historiens sont souvent amenés, lorsqu'ils utilisent le Coran comme une source pour écrire l'histoire du VII<sup>e</sup> siècle, à reprendre mécaniquement une vision traditionnelle, mais discutable, du Coran. Élargir le champ d'investigation lorsqu'il s'agit d'étudier le contexte, ou plutôt les contextes, du Coran, présenter les problèmes toujours ouverts (et non les fermer trop hâtivement), est donc bienvenu.

Je ne discuterai pas ici la question du *statut social* du Coran dans la société omeyyade [2]. Mon propos sera plutôt d'examiner l'articulation texte/contexte, pour ouvrir la voie à une prise en compte plus résolue de l'importance du contexte omeyyade, ou au moins d'un contexte postérieur aux conquêtes arabes, dans la constitution du corpus coranique.

La plupart des recherches menées sur le Coran depuis deux décennies ont abondamment insisté sur le fait que le Coran était un « texte de l'Antiquité tardive » (on peut toutefois se demander si la formule n'est pas devenue un slogan un peu creux). Le fait que le Coran reflète, reprenne, se réapproprie, discute, le cas échéant critique ou subvertisse, les traditions bibliques vivantes (juives et chrétiennes) du Proche-Orient tardo-antique, est généralement admis [3]. On trouve en effet dans le Coran de nombreux récits mettant en scène des personnages appartenant aux corpus bibliques et parabibliques, ainsi que des réfé-

rences constantes à des thèmes centraux de ces corpus (eschatologie, unicité de Dieu, polémique contre les incroyants et les idolâtres, création et miséricorde divines, prophétie, alliance, etc.). On rencontre aussi des textes dont le style ou le contenu rappelle les Psaumes (par exemple Q16,1-34 ; Q55), ainsi que des formules liturgiques qui évoquent les liturgies juives et chrétiennes. Enfin, la « culture légale » du Coran s'inscrit, à divers égards, dans celle du judaïsme et du christianisme anciens [4]. Cette insistance sur la culture biblique du Coran ne nie pas le substrat arabe préislamique, mais le situe dans une perspective différente de celle qui est impliquée par les récits de la tradition islamique. On peut donc suivre Shoemaker quand il propose de décrire le Coran comme un « écrit apocryphe biblique arabe », [5] même si je parlerais plutôt d'un « corpus apocryphe arabe », pour insister sur la multiplicité des genres littéraires présents dans le Coran et sur l'idée que le Coran rassemble des textes d'origines plus variées qu'on ne le pense parfois [6].

Ce lien avec le judaïsme et le christianisme ne vaut pas que sur un plan quantitatif ; il est aussi remarquable sur un plan qualitatif, puisque le texte témoigne, dans certaines strates, d'une connaissance précise des traditions et arguments juifs et chrétiens, que le Coran utilise selon ses propres perspectives rhétoriques [7]. Quels sont alors les théories et modèles qui peuvent nous permettre de penser l'articulation entre un texte et son contexte, et ainsi mieux comprendre le contexte du Coran ? [8]

Une première approche consiste à minorer considérablement les éléments du Coran qui le rattachent aux courants religieux principaux du Proche-Orient de la fin de l'Antiquité, et à prendre pour point de départ une certaine idée de l'Arabie préislamique,

[1] Le présent article peut être vu comme un post-scriptum aux réflexions développées dans DYE 2019A, DYE 2019B, DYE 2021A. Sauf lorsqu'un bref rappel est nécessaire pour l'intelligibilité du propos, je renverrai le lecteur aux discussions plus détaillées qui se trouvent dans ces articles, et m'efforcerai ici de préciser et compléter certaines des thèses qui y sont développées. Ce travail doit aussi beaucoup aux nombreuses conversations que j'ai eu le privilège d'avoir ces deux dernières années avec Stephen Shoemaker.

[2] Sur ce sujet, voir DYE 2019B, p. 883-891.

[3] Voir, entre autres, REYNOLDS 2010, NEUWIRTH 2010, AMIR-MOEZZI et DYE 2019.

[4] Cf. POWERS 2019.

[5] Cf. SHOEMAKER 2021. Rappelons ce qu'il faut entendre par « apocryphes bibliques » : « anonymous or pseudepigraphical texts [...] that maintain a connection with the books of the New Testament as well as the Old Testament because they are devoted to events described or mentioned in these

books, or because they are devoted to events that take place in the expansion of events described or mentioned in these books, because they focus on persons appearing in these books » (art. cit., p. 33).

[6] Sur la notion de corpus coranique, cf. DYE 2019A, p. 785-806.

[7] Cf. par exemple POHLMANN 2015, REYNOLDS 2014, DYE 2021B, DYE 2022.

[8] En d'autres termes, mon propos dans cet article n'est pas de reprendre l'ensemble du dossier concernant le contexte du Coran, notamment son arrière-plan syriaque (sur ces questions, voir par exemple les études réunies dans REYNOLDS 2008, REYNOLDS 2011, et en français, VAN REETH 2006, GILLIOT 2011, AMIR-MOEZZI et DYE 2019). Il s'agit seulement de réfléchir aux manières les plus pertinentes et rigoureuses de penser l'articulation entre « texte » et « contexte », et notamment ce qu'il est légitime et possible de déduire d'un texte sur son contexte supposé.

pour tout interpréter en conséquence. Cela règle *a priori* la question du contexte – le Coran est vu comme le reflet de la prédication de Muḥammad dans les sociétés, définies comme « tribales », de La Mecque et de Médine [9]. J'ai la plus grande sympathie pour l'anthropologie historique et l'usage des outils des sciences sociales dans l'étude des textes anciens (et de tels travaux restent rares quand il est question du Coran et des débuts de l'islam [10]), mais il convient que les outils tirés des sciences sociales soient pertinents [11], que le texte coranique soit approché avec des outils suffisamment critiques [12], et que les relations entre éléments relatifs à l'anthropologie historique et analyse textuelle soient conçues de façon convaincante [13].

Une deuxième stratégie soutient que puisque le Coran est en « dialogue » avec les traditions juives et chrétiennes, il naît dans un contexte de fortes interactions avec les juifs et les chrétiens – conclusion qui paraît parfaitement légitime. Mais si l'on part également du principe que le Coran est né en Arabie occidentale, et reflète l'expérience de la communauté autour de Muḥammad à La Mecque puis à Médine, entre 610 et 632, on devra en déduire que l'Arabie occidentale était amplement judaïsée et christianisée. Autrement dit, alors que dans la première stratégie, c'était une certaine conception du contexte (polythéiste, tribal, etc.), qui dictait ce que devait dire le Coran, ici, c'est le contenu du Coran qui est censé nous renseigner sur l'Arabie occidentale au VI<sup>e</sup> siècle, et notamment sur La Mecque et Médine.

Ces approches me semblent faire preuve de dogmatisme, en présupposant que nous saurions où, quand et comment est né le Coran. Or si l'on regarde de plus près ce que le Coran lui-même laisse transparaître du contexte de sa genèse et de sa production, les choses sont bien moins claires. Comme le note Cook, en ne se fondant que sur le Coran, « on pourrait probablement déduire que le protagoniste du Coran est Muḥammad, qu'il a vécu en Arabie occidentale et qu'il en voulait amèrement à ses contemporains qui récusait ses prétentions à la prophétie. Mais on ne pourrait pas dire que le sanctuaire se trouvait à La Mecque, ni que Muḥammad lui-même venait de là, et on ne pourrait que supposer qu'il s'était établi à Yathrib » [14].

Ces remarques sont pertinentes, mais quelque peu optimistes [15]. Elles soulèvent en tout cas une question plus profonde. Admettons que la carrière de Muḥammad se soit déroulée en Arabie occidentale, autour de La Mecque et de Yathrib. S'ensuit-il que le Coran, dans sa totalité, relève du contexte de l'Arabie occidentale ? Cela ne va nullement de soi. Pour mieux comprendre ce point, il convient de relever quelques tensions entre le texte et son contexte supposé. Ces tensions concernent le contexte géographico-social, religieux et socio-culturel (avec la question de la *literacy*, à savoir la capacité à comprendre et à utiliser l'écrit) de La Mecque et de Médine. Elles ne portent pas sur des questions marginales ou secondaires, et elles sont bien documentées. Je me contenterai donc de les rappeler brièvement. Ce qui m'intéresse avant tout, c'est le genre de modèle qui peut être mobilisé pour résoudre les difficultés ainsi soulevées.

[9] Il n'est certes pas faux de décrire ainsi ces sociétés, mais cela n'a pas un pouvoir explicatif magique. Le lecteur aura reconnu derrière cette approche les nombreux travaux de Jacqueline Chabbi, allant de CHABBI 1997 à CHABBI 2019. Dans le même ordre d'idées, on peut mentionner AL-AZMEH 2014, qui explique l'émergence de l'islam par un processus arabe endogène (un nouveau monothéisme issu du polythéisme arabe), minorant considérablement le rôle des autres monothéismes dans la genèse de l'islam. Pour une discussion de cette dernière approche, cf. HAWTING 2015, ROBIN 2017, SAMJI 2016, WEBB 2015.

[10] Parmi les articles récents les plus prometteurs, signalons LINDSTEDT 2019, sur la documentation épigraphique, LINDSTEDT 2021, sur la Charte de Yathrib, et Bjerregaard Mortensen (2022) sur la piété coranique.

[11] L'approche de Chabbi attribue un rôle décisif aux contraintes environnementales, ce qui évoque l'état des sciences sociales du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

[12] La critique des sources est négligée, ce qui est gênant quand on veut comprendre comment le Coran s'approprie du matériau exogène à l'Arabie occidentale : pour savoir si, comment et pourquoi quelqu'un innove, il est bon d'avoir une idée précise de ce dont il dispose. Évidemment, le fait que le Coran emprunte des matériaux aux traditions juives et chrétiennes n'implique pas (mais n'exclut pas) qu'il les utilise de la même manière ; de même, l'exégèse islamique

postérieure a bien sûr pu « bibliociser » ou « dé-bibliociser », selon les cas, tel ou tel motif coranique, mais on peut difficilement le savoir sans passer par un minimum de critique des sources et d'analyse intertextuelle. Par ailleurs, la critique des formes est ignorée, tout comme la critique de la rédaction.

[13] On peut toujours chercher à interpréter le texte en imaginant que tel ou tel terme a un sens « tribal » ou fait, pragmatiquement, référence à un impératif de survie pour des nomades en milieu hostile (le problème étant, entre autres, que ni les Mecquois ni les Médinois ne sont supposés être des nomades), mais une telle approche est arbitraire, ignore les données épigraphiques, et convainc rarement. Voir par exemple la traduction de *'ālamīn* par « tribus » alors que : a) ce mot désigne souvent dans le Coran des groupes étrangers à l'Arabie, b) il n'apparaît jamais en ce sens dans les inscriptions, c) d'autres termes (*s<sup>2</sup>'b*, *'s<sup>2</sup>rt*, d'où *'ashīra*) sont épigraphiquement attestés pour parler de groupes humains. Cf. ROBIN 2002, p. 18-20.

[14] Cook 1983, p. 70.

[15] En se fondant *seulement* sur le Coran, pourrions-nous déduire que le principal protagoniste est Muḥammad, dont le nom n'apparaît que quatre ou cinq fois dans le corpus ? Certes, le texte implique souvent (mais pas systématiquement) la présence d'un allocutaire anonyme, mais doit-on toujours identifier cette figure à Muḥammad ?

## CONTEXTE GÉOGRAPHIQUE ET SOCIAL

Concernant le contexte géographique et social, il convient de revenir à un article majeur de Patricia Crone (CRONE 2005), qui montre que de nombreux passages du Coran reflètent un contexte géographique et social qui ne correspond pas à ce que nous pouvons supposer de La Mecque et de Yathrib [16]. Ainsi, les *mušrikūn*, les « associateurs », les opposants (supposés mecquois) à l'allocutaire coranique, sont régulièrement décrits comme des agriculteurs ou des éleveurs (cf. Q6, 136-139 ; 56, 63-67, etc.), cultivant des palmiers et des vignes (Q26, 146-148 ; 36, 33-34), et labourant (Q56, 63), ce qui suggère que des céréales sont cultivées. Il est aussi question d'olives et de grenades (Q6, 141). Les références à un univers d'agriculteurs et d'éleveurs abondent dans les passages parénétiqes (Q16, 1-34 ; 18, 32-44 ; 68, 17-33 ; 80, 27-32, etc.). Dire que ces références agricoles concernent d'autres lieux que La Mecque, comme Tā'if, où les Mecquois *auraient* possédé des jardins, ne constitue pas une explication satisfaisante pour les mentions des graines et des olives.

Il faut aussi ajouter les nombreuses références à la pêche et à la navigation (par exemple Q14, 32-34), ce qui étonne quand on sait que La Mecque et Yathrib se situent à une distance non négligeable de la mer Rouge. L'un des passages les plus étonnants est Q7, 163-166, qui parle de ceux qui ont transgressé le sabbat en pêchant. L'exemple ne fait sens, apparemment, que s'il s'agit de juifs, et donc que les destinataires du message sont familiers des pratiques juives, ce qui cadre mal avec un contexte mecquois.

Comme le note Sinai :

« One may pertinently retort that the Qur'anic accounts of the natural world bear a deep Psalmic imprint, which would make it simplistic to construe them as faithfully mirroring the Qur'an's immediate environment. Nonetheless, it does not seem satisfactory to maintain that the Qur'an's numerous and sometimes highly specific invocations of natural phenomena are exclusively due to an uptake of literary topoi and lack any link to its proximate habitat » [17].

On peut en effet s'interroger sur les raisons qui poussent à utiliser un certain répertoire d'exemples quand ceux-ci ne constituent pas les éléments les plus saillants du quotidien de l'audience.

Un autre passage frappant est Q37, 133-138, qui s'adresse à une audience censée être localisée près de la mer Morte. Répondre que ce passage aurait été révélé lors des voyages en caravane des Mecquois soulève plus de problèmes qu'il n'en résout, car cela suppose que les Mecquois s'adonnaient à un commerce international, y compris en Palestine, ce qui paraît peu probable, au vu des arguments exposés par CRONE 1987. Il est vrai que, depuis cet ouvrage, Crone a suggéré que les besoins en cuir de l'armée romaine auraient pu stimuler un commerce dans lequel les Mecquois auraient pris part [18]. Cependant, si ces besoins ont pu avoir une influence notable sur les régions frontalières de l'empire, l'idée que les Mecquois eux-mêmes y participaient reste hypothétique ; surtout, à supposer qu'ils y étaient impliqués, rien ne dit qu'ils entreprenaient de longs voyages jusqu'en Syrie ou Palestine et qu'ils ne vendaient pas leurs produits à des intermédiaires situés à l'intérieur même de la péninsule Arabique. Il n'y a par ailleurs aucun indice archéologique, dans le Néguev, d'un commerce à grande échelle entre l'Arabie et la Méditerranée à l'aube de l'islam [19]. La Mecque était un lieu de peuplement très modeste (selon les dernières estimations, entre 500 et 600 personnes [20], soit entre 125 et 150 hommes adultes, et combattants potentiels), et l'idée qu'il s'agissait d'une cité opulente engagée dans un commerce international paraît assez fantaisiste [21].

Sinai, sans doute le défenseur le plus honnête et sérieux du paradigme traditionnel, reconnaît les problèmes posés par ces différents éléments. Mais il écrit, dans un passage très révélateur : « Yet in the end, the prospects for identifying a compelling alternative to the traditional Hijazi locale and for explaining why and how the Qur'an's true birthplace could have been so completely obliterated from Islamic historical memory are unpromising, to say the least » [22].

On peut se demander pourquoi Sinai part du présupposé qu'il devrait y avoir une localisation à l'exclusion d'une autre. Pourquoi devoir relocaliser l'ensemble du Coran, et l'ensemble de la carrière de Muḥammad,

[16] Bien sûr, il y a aussi des éléments compatibles avec l'idée d'une communauté de marchands présents en Arabie occidentale, comme l'indique la présence de références et de métaphores commerciales (Q6, 152 ; 7, 85 ; 10, 30, 61 ; 17, 35 ; 18, 49 ; 69, 24 ; 83, 1-9). Mais (contra MARSHAM 2018, qui laisse de côté les éléments liés à l'agriculture) cela est insuffisant pour ne pas remettre en cause, au moins en partie, la compréhension conventionnelle du contexte de production du Coran, dans la mesure où subsistent des éléments non marginaux qui ne s'accordent pas avec cette compréhension traditionnelle.

[17] SINAI 2017a, p. 59.

[18] Cf. CRONE 2007.

[19] Cf. AVNI 2014, p. 286.

[20] Cf. ROBINSON 2022.

[21] Voir SHOEMAKER (2022), chap. 4. On a parfois supposé que les richesses de La Mecque préislamique provenaient de l'exploitation minière. Certes, HECK 1999 montre que le pouvoir califal tirait une part substantielle de ses ressources des mines de métaux précieux de la péninsule Arabique, mais cela vaut pour l'époque abbasside, et ne peut pas être rétroprojeté au début du VII<sup>e</sup> siècle.

[22] SINAI 2017a, p. 60 (je souligne).

parce que *certain*s passages ne correspondent pas à la localisation initialement supposée ? C'est clairement la conséquence de l'idée que le Coran est le pur reflet de la prédication de Muḥammad et de ses interactions avec sa communauté. Si tel est le cas, changer ou multiplier la « localisation » du Coran implique de changer ou de multiplier la localisation de la prédication de Muḥammad, avec toutes les difficultés que cela comporte. Mais si on ne partage pas ce présupposé, le problème se pose en des termes bien différents.

## CONTEXTE RELIGIEUX : L'ARRIÈRE-PLAN CHRÉTIEN [23]

Le Coran suppose souvent un contexte ou arrière-plan chrétien. Je fais référence par-là aux points suivants : 1) des personnages coraniques importants sont des personnages typiquement chrétiens : Jésus, Marie, Jean, Zacharie, les dormants de la Caverne, etc. ; 2) assez souvent, lorsque les récits coraniques se réfèrent à des figures partagées par les juifs et les chrétiens (Adam, Joseph, Moïse, etc.), ils semblent refléter plus étroitement les récits chrétiens que les récits juifs : en bref, les sous-textes de nombreuses histoires dans le Coran ont tendance à être plus proches des textes chrétiens que des textes juifs, pour autant que nous le sachions (cela n'exclut évidemment pas la présence d'éléments plus spécifiquement juifs) ; 3) certains arguments rhétoriques sont directement empruntés au christianisme : les polémiques anti-juives, l'utilisation du personnage d'Abraham, et aussi la démonologie ; on peut ajouter que l'eschatologie [24] et la cosmologie [25] coraniques doivent énormément au christianisme syriaque ; en outre, 4) de nombreuses formules et métaphores employées dans le Coran suggèrent plutôt un arrière-plan chrétien, bien que le Coran puisse les utiliser en les déchristianisant, à des degrés divers [26] ; 5) certains textes s'adressent clairement aux chrétiens et attestent des interactions profondes entre les « croyants » (*mu'minūn*) et les chrétiens ; plus précisément, ils s'adressent avant tout aux

« croyants », dans des contextes, soit de recherche de convergence, soit de polémique, avec les chrétiens (la présence des chrétiens dans la société, comme une communauté constituée, apparaît donc comme une réalité fondamentale dans la vie du groupe des « croyants », et la nature des relations – positives ou négatives – varie selon les passages) ; enfin, 6) certains textes coraniques (par exemple les sourates 3, 5, 18 et 19) ont été composés par des lettrés qui affichent une connaissance profonde et précise des textes et traditions chrétiennes (une connaissance qui ne peut être acquise par simple ouï-dire).

Le Coran, cependant, est supposé avoir son origine dans un contexte (l'Arabie occidentale du VI<sup>e</sup> siècle) où la présence chrétienne semble marginale [27]. En d'autres termes, nous sommes confrontés à l'aporie suivante, avec quatre propositions difficilement conciliables [28] :

1) Des couches substantielles du Coran ont un arrière-plan chrétien.

2) Le Coran n'est que le reflet de la prédication de Muḥammad.

3) La carrière de Muḥammad s'est déroulée en Arabie occidentale.

4) La présence chrétienne en Arabie occidentale était, au mieux, marginale.

Bien sûr, certaines couches du Coran, qui affichent des idées, des attitudes et des pratiques reflétant un arrière-plan chrétien, pourraient être expliquées comme le résultat d'un phénomène de dissémination orale qui aurait atteint l'Arabie occidentale, d'une manière ou d'une autre (on pense aux missionnaires). D'autres aspects du Coran, en particulier les points 5 et 6, supposent en revanche un contexte avec des auteurs connaissant fort bien les traditions chrétiennes, et des interactions profondes entre les « croyants » et les groupes chrétiens.

En d'autres termes, une approche cohérente implique d'introduire du christianisme à La Mecque et à Médine, et/ou de placer une partie du Coran en dehors du Hedjaz, toute la question étant de savoir comment cela doit être fait exactement (un problème comparable, que je ne peux développer ici, concerne les éléments juifs dans les sourates dites mecquoises).

[23] Je résume ici DYE 2019a, p. 764-785, auquel je renvoie pour plus de détails.

[24] Voir par exemple SINAI 2017b, AMIR-MOEZZI ET DYE 2019, vol. 2b, p. 1789-2351, NEUENKIRCHEN 2019.

[25] Cf. DECHARNEUX 2023.

[26] Cf. REYNOLDS 2019.

[27] Le christianisme était présent en Arabie, mais cela n'implique pas qu'il était également répandu dans toute l'Arabie et notamment l'Arabie occidentale (je parle ici du « Hedjaz central », pas de Naḡrān ou de Taymā'). Il n'y a à l'heure actuelle aucun indice en ce sens : pas de vestiges d'églises ou de monastères (voir VILLENEUVE 2010, notamment p. 227-228) ; on attend d'éventuelles inscriptions. Pas d'indice non plus dans les sources

littéraires chrétiennes : aucune mention d'évêques dans les synodes et conciles, ni de saints dans littérature hagiographique. Autrement dit, alors qu'il y a une convergence d'indices indépendants attestant une présence chrétienne dans d'autres régions de la péninsule Arabique, il y a ici une convergence dans l'absence d'indices.

[28] Il faut donc abandonner au moins une de ces thèses, ce qui aboutira à des modèles différents : la première approche, mentionnée plus haut, abandonne 1) ; la deuxième (par exemple Sinai) abandonne 4) ; certains auteurs proposent d'abandonner 3), au moins pour une partie de la carrière de Muḥammad (par exemple COURTIEU & SEGOVIA 2021) ; je considère que le choix le plus urgent et nécessaire est d'abandonner 2).

Sur ce point, la position de Sinai est très claire :

« Instead of solving the problem by relocating the Qur’anic milieu away from the Hijaz however, it appears on the whole more promising to modify the portrayal of pre-Islamic Arabia that we inherit from the Islamic tradition » [29].

On retrouve le même problème que précédemment, à savoir une alternative sous la forme d’un « tout ou rien », « soit le Hedjaz, soit ailleurs ». Sinai, qui n’entend pas abandonner la conception, profondément ancrée dans la tradition islamique, du Coran comme reflet de la prédication de Muḥammad, n’hésite cependant pas à rejeter la conception islamique du paysage religieux du Hedjaz, pourtant tout aussi enracinée dans les récits musulmans (il y est parfois questions de chrétiens, mais toujours comme individus isolés, et dans des récits à la fonction apologétique manifeste). Or une telle attitude ne consiste pas seulement à s’affranchir de la tradition islamique : la situation religieuse du Hedjaz qui est nécessaire pour rendre compte de certaines strates du Coran (les points 5 et 6) n’est nullement corroborée par ce que nous savons, ou pouvons raisonnablement supposer, à propos de l’Arabie occidentale à l’époque (et ce n’est pas parce que nous connaissons peu de choses que nous pouvons nous permettre d’extrapoler ou d’imaginer n’importe quoi) [30]. Il n’est pas possible, en l’état de notre documentation, de faire de La Mecque une sorte d’al-Ḥīra, d’Edesse ou de Jérusalem au milieu du Hedjaz, avec des *lettrés* et des communautés chrétiennes substantielles. En revanche, plusieurs strates du Coran qui impliquent ces interactions avec des chrétiens ont leur place dans un contexte postérieur aux conquêtes.

## CONTEXTE SOCIO-CULTURAL : LA QUESTION DE L’ORALITÉ ET DE LA LITERACY

J’en viens maintenant au dernier point, qui apparaît une fois que l’on combine les réflexions de DYE 2021a et SHOEMAKER (2022, chap. 5). Je me limiterai ici à esquisser les grandes lignes de ce problème, particulièrement complexe.

Il convient en effet de reconnaître l’existence d’un autre paradoxe, avec quatre propositions apparemment inconciliables :

1) Diverses strates du Coran supposent un travail de composition écrit (à côté d’autres strates et aspects marqués par l’oralité).

2) Le Coran n’est que le reflet de la prédication de Muḥammad.

3) La carrière de Muḥammad s’est déroulée en Arabie occidentale.

4) La société de l’Arabie occidentale était profondément orale, et l’écrit n’y était pas employé pour la composition et préservation de textes littéraires, poétiques, ou religieux.

La thèse 1 est une conséquence directe des analyses de DYE 2021a, auxquelles je renvoie pour plus de détails. Une étude du « problème synoptique » dans le Coran montre en effet deux choses. Premièrement, les versions parallèles d’une même histoire ne s’expliquent pas comme la trace, ou la transcription, de différentes récitations orales d’un même récit ou sermon [31], mais plutôt comme un phénomène de révisions et de reprises successives d’une même histoire, qui peut être réutilisée, adaptée, éventuellement modifiée dans le cadre d’une nouvelle composition. Deuxièmement, ce phénomène de recomposition, au moins dans certains cas, est un phénomène de *réécriture* : la quantité d’accords *verbatim* entre textes parallèles (comme Q38, 71-85 et Q15, 26-43, deux passages traditionnellement supposés être mecquois) implique le recours à un document écrit lors du processus de composition de la sourate la plus tardive [32]. Par ailleurs, pour les sourates les plus longues, l’hypothèse d’une composition *écrite* (sans le passage par une composition orale) paraît plausible [33]. Si l’on tient à la thèse du Coran comme reflet de la prédication de Muḥammad (thèse 2), dans un contexte hedjazien (thèse 3), on devra conclure que l’Arabie occidentale était alors une société suffisamment lettrée pour qu’il soit envisageable que des parties substantielles du Coran soient mises par écrit du vivant de Muḥammad.

On peut toutefois se demander dans quelle mesure cette éventualité est plausible, et c’est ici qu’il faut revenir à la thèse 4, telle que la développe SHOEMAKER (2022, chap. 5), en se fondant sur les travaux de

[29] SINAI 2017, p. 63.

[30] Voir DYE 2019a, p. 772-776 ; SHOEMAKER 2022, p. 245-252. Sur le christianisme en Arabie, on mentionnera également la synthèse de WOOD 2022.

[31] On peut entendre deux choses par-là : l’existence de différentes performances orales d’un texte proche, ou des différences dans la manière dont divers auditeurs ont pu se remémorer, et transcrire, une même performance orale.

[32] DYE 2021a, p. 243-244, 257-261 (l’argument est notamment fondé sur ce que nous enseignent aussi bien les expériences de psychologie que les études ethnologiques). Le tableau p. 267 correspond à une révision scribale d’un

texte, et non à différentes versions d’une performance orale, où l’on devrait observer plus de variété entre les versions, notamment sur des questions mineures, et moins de cohérence dans la manière dont s’opèrent les changements théologiques significatifs. Sur les variations entre performances orales, voir GOODY 1998 ; GOODY 2010, par exemple p. 3.

[33] Cf. par exemple NEUWIRTH 2007, p. 101 : « Later sūras, comprised of multipartite verses with little poetic shaping and thus devoid of effective mnemonic technical devices, strongly suggest an almost immediate fixation in writing, or may even have been written compositions to begin with ».

Michael Macdonald [34], dont il note qu'ils ont été étrangement négligés dans les études sur le Coran.

Que peut-on dire des sociétés de la péninsule Arabique à la veille de l'islam, en termes de *literacy* et d'oralité ? Il est admis que ces sociétés sont fondamentalement orales, mais que l'écrit y est aussi présent – ce dont témoignent les innombrables inscriptions. Pour y voir plus clair, il convient d'apporter quelques précisions.

Il faut d'abord définir la notion d'« *illiterate society* », qui est le contraire d'une « *literate society* », une « société alphabétisée », à savoir une société dont les transactions quotidiennes dépendent de l'alphabétisation d'au moins une partie de ses membres. Parler de société *illiterate* ne signifie donc pas que personne n'y sait lire ni écrire, ou que l'écriture y est inconnue, mais que les activités centrales (sociales, commerciales, juridiques, etc.) de la communauté ne passent pas par l'écrit (comme les sociétés des Touaregs, où les gens savent souvent écrire, et n'hésitent pas à employer l'écriture – sur des rochers, ou sur le sable –, comme passe-temps). Les textes écrits seront souvent brefs et assez stéréotypés. Les sociétés nomades de l'Arabie du VII<sup>e</sup> siècle relèvent certainement de cette catégorie.

Dans le monde jafnide, plus au nord, on a affaire à une société avec un degré de *literacy* plus élevé, bien qu'encore modeste : l'écriture est pratiquée (par une petite minorité de personnes), et notamment l'écriture de l'arabe, puisque la pratique de l'écriture sur un support souple explique l'évolution de la graphie arabe. En Arabie du Sud, on trouve aussi un usage de l'écriture, avec des inscriptions monumentales, des graffitis, mais aussi des « documents de la pratique », pour reprendre l'expression de Robin, à savoir des « correspondances, contrats, listes, aide-mémoire » [35]. En revanche, dans les matériaux qui nous sont parvenus, « on notera l'absence totale de textes littéraires, de chroniques, de traités, de pièces poétiques, de mythes ou de rituels » [36]. L'Arabie du Sud est donc bien marquée par la *literacy* pour certains aspects de ses pratiques sociales, et

ne l'est pas pour d'autres, en tout cas d'après notre documentation.

Qu'en est-il de l'Arabie occidentale, du « Hedjaz central », et notamment de La Mecque ? À ma connaissance, nous n'avons pas d'inscriptions ni de graffiti antérieurs à Muḥammad aux alentours de La Mecque. La nature de la société mecquoise, un peuplement modeste, suggère que l'on penche nettement vers une société *illiterate* [37]. Autrement dit, l'hypothèse *par défaut*, au vu des éléments précédents, est que le développement de ce qui va devenir le Coran, durant la carrière de Muḥammad dans le Hedjaz (quelle que soit la portion du corpus qui remonte à cette époque), se fait dans un contexte résolument oral : l'oralité est même probablement le seul médium impliqué à La Mecque (les choses sont peut-être plus complexes à Yathrib, où l'écrit a pu être utilisé pour la fameuse « charte de Yathrib », mais il s'agit justement d'un « document de la pratique »). Ce rôle de l'oralité, visible dans le Coran, est reconnu par les chercheurs.

Or à côté de cet aspect oral, il y a aussi un aspect *scribal* dans la genèse du Coran, y compris dans des textes considérés comme « mecquois », ce qui suppose des pratiques qui ne vont absolument pas de soi dans le contexte socioculturel de La Mecque (et possiblement de Médine). Certes, un recours à l'écrit, à La Mecque ou à Médine, ne peut pas être *totalemment* exclu (peut-être a-t-on utilisé des aide-mémoires, sur des supports de fortune, comme la tradition islamique semble l'indiquer ?), mais il ne peut pas non plus être présumé. Mon propos n'est pas de trancher ici ces questions, mais simplement d'alerter sur leur importance. Il y a en effet, dans tout un courant de la recherche, une tendance à supposer une mise par écrit, très tôt, du corpus coranique, voire à faire de La Mecque et de Médine des lieux où l'on pouvait trouver une culture scribale (ce qui va souvent de pair avec une datation très haute des plus anciens fragments coraniques). Or c'est là une approche très spéculative, qui ne s'accorde pas avec ce que nous savons par ailleurs de l'Arabie à l'aube de l'islam [38].

[34] Voir MACDONALD 2005, MACDONALD 2010, MACDONALD 2015.

[35] ROBIN 2006, p. 321.

[36] *Ibid.*

[37] Comme le note STEIN 2010, la documentation épigraphique de l'Arabie du Nord « does not warrant the assumption of literacy in the sense that writing is used on a regular basis in order to perform a range of communicative tasks within commercial and social life » (p. 270). On pourrait certes chercher à extrapoler à d'autres régions, mal documentées, la situation que nous décrit la documentation

de l'Arabie du Sud, mais cela n'a de sens que si la zone considérée possède un niveau d'organisation sociale et économique similaire (STEIN 2010, p. 257), ce qui n'est justement pas le cas de l'Arabie occidentale.

[38] Supposer une mise par écrit rapide est nécessaire si l'on veut conserver l'idée d'une transmission fiable, sachant qu'une transmission orale irait de pair avec de très nombreuses modifications – mais une transmission écrite n'exclut pas non plus des modifications substantielles (voir, à propos d'un autre contexte, STUCKENBRUCK 2016).

## CONCLUSION

Comment expliquer ces tensions ? Une approche très répandue consiste à les minorer, voire à les ignorer. Considérons par exemple l'affirmation suivante :

« The conventional image of an “empty Hijaz” has only been corrected in more recent scholarship, thanks to Peter Brown, Glen Bowersock, Christian Robin, Garth Fowden, James Montgomery, Robert Hoyland, Jan Retsö, and others, who have provided historical, epigraphic, and iconic evidence for the fact that a transfer of late antique knowledge, from both the northern and the southern neighboring regions to Arabia, had been going on during the centuries preceding the appearance of the Quran, although our knowledge of these processes is still incomplete » [39].

En note, Neuwirth fait référence à cinq monographies et un long article, mais *sans donner la moindre référence à un passage précis*, numéros de pages à l'appui [40]. En fait, les monographies de Brown, Bowersock [41] et Fowden ne parlent pas de l'Arabie occidentale (Brown ne mentionne même pas la péninsule Arabique, et le livre de Fowden porte sur un site du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, situé en Jordanie). Retsö ne discute nullement la question d'un éventuel « Hedjaz vide ». Les éventuels indices que l'on pourrait tirer de l'ouvrage de Hoyland et de l'article de Montgomery sont assez minces, et guère concluants [42]. Robin reprend l'image classique de Muḥammad comme un commerçant aisé, conduisant des caravanes en Syrie et au Yémen, mais sans argumenter, se référant seulement à HAMIDULLAH 1977 [43].

Il y a évidemment énormément de choses que nous ignorons sur le Hedjaz préislamique, et l'idée que nous nous faisons de cette région peut être modifiée à mesure que notre documentation évolue. Il ne s'agit pas non plus de nier qu'il y ait eu des relations entre

le Hedjaz central et d'autres régions de l'Arabie, ni de revenir à l'image stéréotypée des Bédouins. Mais assimiler le paysage religieux et social de l'Arabie occidentale, et notamment de La Mecque, à celui de l'Arabie du Sud, de la région d'al-Ḥīra, ou des territoires jafnides (sans parler de la Syrie ou de la Palestine), n'est pas étayé par la documentation disponible – ce qui n'est guère surprenant, La Mecque et Médine (deux peuplements modestes) étant distantes de ces régions de plusieurs centaines de kilomètres, et séparées par des zones désertiques. Une telle assimilation est plus affirmée que prouvée, et elle est surtout le fruit d'extrapolations, que ce soit à partir d'autres régions de l'Arabie, de l'image postérieure que la tradition islamique se fait de La Mecque, ou du contexte que le Coran lui-même semble supposer.

Le modèle de raisonnement à l'œuvre derrière cette toute dernière attitude est très problématique. On part du principe que le Coran a un lieu de naissance bien précis ; ensuite, on applique à ce contexte, de manière parfaitement circulaire, ce que le Coran semble indiquer sur son contexte supposé [44]. On présuppose aussi que nous avons peu ou prou des « instantanés » de situations de communication réelles, ayant eu lieu à un certain moment, dans un certain lieu, « instantanés » qui auraient été transmis, tels des rapports écrits sur le fait, de manière fiable et ininterrompue, et reflèteraient la situation psychologique et l'expérience spirituelle de Muḥammad.

Il convient cependant de rappeler l'évidence, à savoir que la transmission (avec tous ses aléas) d'une proclamation orale, et son passage à une mise par écrit (*a fortiori* si cette mise par écrit n'est pas immédiate), soulèvent de nombreux enjeux. Ce dont nous disposons (et il faut partir, en bonne méthode historique, du document que nous avons, et prendre en compte ses spécificités), ce sont des *textes écrits* (mis par écrit, très certainement, après la mort de Muḥammad, rassemblés après la mort de Muḥammad, dans des contextes qui ne sont plus ceux de la prédication), particulièrement opaques, qui possèdent plusieurs strates, et dont certaines présentent, avec des outils rhétoriques variés, et selon une perspective déterminée, le messenger coranique, son activité et son investiture divine.

[39] NEUWIRTH 2020, p. 68.

[40] À savoir BROWN 1978, BOWERSOCK 1983, FOWDEN 2004, HOYLAND 2001, RETSÖ 2003, ROBIN 2004, auxquels il faut ajouter MONTGOMERY 2006.

[41] Dans d'autres publications, comme BOWERSOCK 2017, p. 48-70, BOWERSOCK a soutenu la thèse d'une Mecque solidement intégrée à un commerce international, avec une lecture des sources étonnamment positiviste. Il prend ainsi pour argent comptant les récits sur l'émigration supposée de compagnons de Muḥammad à Aksoum (p. 71), ou affirme que Makoraba désigne bien La Mecque (p. 53-56), thèse justement critiquée par MORRIS 2018, qui montre qu'il n'existe aucune référence préislamique à La Mecque (ce qui ne signifie pas que La Mecque n'existait pas, mais est assez cohérent avec l'idée qu'il ne s'agissait pas d'un site important).

[42] La seule référence à La Mecque, dans tout le livre de Hoyland (p. 241), qui pourrait aller dans le sens indiqué par Neuwirth, est une citation du *Kitāb al-Aḡānī* d'al-Iṣfahānī (m. 967), mentionnant la présence à la cour jafnide, au début du VII<sup>e</sup> siècle, de cinq chanteuses venant du monde byzantin, cinq autres venant d'al-Ḥīra, et des chanteurs arabes venant « de La Mecque et d'ailleurs » – mais c'est le genre de tradition qui invite à beaucoup de prudence.

[43] Cf. ROBIN 2004, p. 831.

[44] Les études qui sont menées hors du champ des études coraniques concluent au contraire à l'absence d'une présence chrétienne (*a fortiori* d'une présence *lettrée*) à La Mecque et à Yathrib. Cf. HAINTHALER 2007, p. 137-140, MUNT 2015, p. 252-253 ; l'article de FISHER, WOOD *et al.* 2015 ne contient pas une seule référence à La Mecque ou à Yathrib.

Ce que nous avons est bien le résultat d'un choix, d'une sélection, qui a été opéré *progressivement*, à l'intérieur d'un certain nombre de biens textuels qui peuvent être d'origines variées et qui, même dans les cas où ils remonteraient, d'une manière ou d'une autre, à Muḥammad, ne doivent pas être considérés d'emblée comme la reproduction fidèle des paroles de ce dernier, mais comme la manière dont les communautés successives des croyants se sont remémorées de telles paroles. Il y a ainsi toute une série de filtres – attribution des paroles, contexte, contenu, ordre, organisation (du corpus, des sourates individuelles), sélection, etc. – qui opèrent, et qu'il importe de garder à l'esprit si on veut réfléchir adéquatement au(x) contexte(s) du corpus coranique. En d'autres termes, le Coran n'est pas un *miroir* de la prédication de Muḥammad, qui rassemblerait l'ensemble des croyances, idées, normes, pratiques, de la communauté primitive ; croyances, normes,

idées, qui auraient fait l'unanimité et auraient été abondamment connues par tous les croyants ; il est de la rhétorique, c'est-à-dire qu'il reflète avant tout (et on en vient au contexte omeyyade) le projet des personnes responsables de la production du texte, ce qu'elles ont pu garder et ce qu'elles n'ont pas pu garder, et aussi ce qu'elles ont choisi de garder et de ne pas garder, pour diverses raisons. Si l'on veut comprendre la forme actuelle du corpus coranique, le préalable est de faire de la critique des formes et de la critique de la rédaction, c'est-à-dire de regarder comment le texte a pu se développer, quelles sont ses différentes strates, quels sont les procédés éditoriaux impliqués dans telle ou telle strate [45].

Cela ne signifie évidemment pas que le Coran n'aurait rien à voir avec le contexte de l'Arabie occidentale – loin de là –, mais que la relation entre le texte et son contexte, ou plutôt ses contextes, est beaucoup moins directe et simple que ne le présupposent nombre de chercheurs. ■

[45] On voit par exemple des procédés éditoriaux assez conservateurs, comme les patchworks d'autres passages coraniques, dans la strate la plus tardive. Cf. DYE 2022, annexe 6.



- AL-AZMEH, Aziz, 2014**, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & DYE, Guillaume (éd.), 2019**, *Le Coran des historiens*, 3 vols, Paris, Editions du Cerf.
- AVNI, Gideon, 2014**, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford, Oxford University Press.
- BJERREGAARD MORTENSEN, Mette (2022)**, « The Concept of Muhājirūn – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh-Century Qurʾānic Movement », *Studia Islamica* 117, p. 1-37.
- BOWERSOCK, Glen W., 1983**, *Roman Arabia*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BOWERSOCK, Glen W., 2017**, *The Crucible of Islam*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BROWN, Peter, 1978**, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- CHABBI, Jacqueline, 1997**, *Le seigneur des tribus : l'islam de Mahomet*, Paris, Éditions Noësis.
- CHABBI, Jacqueline, 2019**, *On a perdu Adam : la création dans le Coran*, Paris, Éditions du Seuil.
- COOK, Michael, 1983**, *Muhammad*, Oxford, Oxford University Press.
- COURTIEU, Gilles & SEGOVIA, Carlos A., 2021**, « Q 2:102, 43:31, and Ctesiphon-Seleucia. New Insights into the Mesopotamian Setting of the Earliest Qurʾānic Milieu », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 203-230.  
DOI : [10.1515/9783110675498-009](https://doi.org/10.1515/9783110675498-009)
- CRONE, Patricia, 1987**, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press.
- CRONE, Patricia, 2005**, « How did the quranic pagans make a living? », *BSOAS* 68/3, p. 387-399.
- CRONE, Patricia, 2007**, « Quraysh and the Roman Army », *BSOAS* 70/1, p. 63-88.
- DECHARNEUX, Julien, 2023**, *Creation and Contemplation. The Cosmology of the Qurʾān and its Late Antique Background*, Berlin, de Gruyter. DOI: [10.1515/9783110794083](https://doi.org/10.1515/9783110794083)
- DYE, Guillaume, 2019a**, « Le corpus coranique : contexte et composition », dans M. A. Amir-Moezzi & G. Dye (éd.), *Le Coran des historiens. Volume 1*, Paris, Editions du Cerf, p. 733-846.
- DYE, Guillaume 2019b**, « Le corpus coranique : questions autour de sa canonisation », dans *ibid.*, p. 847-918.
- DYE, Guillaume, 2021a**, « Le Coran et le problème synoptique », dans M. Groß & R. M. Kerr (éd.), *Die Entstehung einer Welreligion VI*, Berlin et Tübingen, Schiler & Mücke, p. 234-261.
- DYE, Guillaume, 2021b**, « Mapping the Sources of the Qurʾānic Jesus », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 153-175.  
DOI : [10.1515/9783110675498-007](https://doi.org/10.1515/9783110675498-007)
- DYE, Guillaume, 2022**, « The Qurʾānic Mary and the Chronology of the Qurʾān », dans G. Dye (éd.), *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 159-201.
- FISHER, Greg, Wood, Philip et al., 2015**, « Arabs and Christianity », dans Greg Fisher (éd.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, Oxford University Press, p. 276-372.
- FOWDEN, Garth, 2004**, *Qūṣayr ʿAmra: Art and the Umayyad elite in late antique Syria*, Berkeley, University of California Press.
- GILLIOT, Claude, 2011**, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, p. 31-56.
- GOODY, Jack, 1998**, « Memory in Oral Tradition », dans Karalyn Patterson & Patricia Fara (éd.), *Memory. Darwin College Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 73-94.
- GOODY, Jack, 2010**, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAINTHALER, Theresia, 2007**, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit: eine Hinführung*, Louvain, Peeters.
- HAMIDULLAH, Muhammad, 1977**, « Les voyages du Prophète avant l'islam », *Bulletin d'Etudes Orientales* 29, p. 221-230.
- HAWTING, Gerald, 2015**, « Review of Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », *Journal of Qurʾānic Studies* 17/1, p. 114-118.  
DOI : [10.3366/jqs.2015.0181](https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0181)
- HECK, Gene, 1999**, « Gold Mining in Arabia and the Rise of the Islamic State », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42/3, p. 364-395.
- HOYLAND, Robert G., 2001**, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, Londres, Routledge.
- LINDSTEDT, Ilkka, 2019**, « Who is in, who is out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 46, p. 147-246.

**LINDSTEDT, Ilkka, 2021**, « 'One Community to the Exclusion of Other People'. A Superordinate Identity in the Medinan Community », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 325-376.

DOI : [10.1515/9783110675498-014](https://doi.org/10.1515/9783110675498-014)

**MACDONALD, M.C.A., 2005**, « Literacy in an Oral Environment », dans A. R. Millard, Piotr Bienkowski, C. Mee and E. A. Slater (éd.), *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard*, New York, T & T Clark, p. 45-114.

**MACDONALD, M.C.A., 2010**, « Ancient Arabia and the Written Word », dans M.C.A. Macdonald (éd.), *The Development of Arabic as a Written Language. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 40*, Oxford, Archeopress, p. 5-28.

**MACDONALD, M.C.A., 2015**, « On the Uses of Writing in Ancient Arabia and the Role of Palaeography in Studying Them », *Arabian Epigraphic Notes 1*, p. 1-50.

**MARSHAM, Andrew, 2018**, « Some Observations on Commerce and Covenant in the Qur'ān », dans George J. Brooke et al. (éd.), *Near Eastern and Arabian Essays: Studies in Honour of John F. Healey*, Oxford, Oxford University Press, p. 303-316.

**MONTGOMERY, James E., 2006**, « The Empty Hijāz », dans J. E. MONTGOMERY (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in celebration of Richard M. Frank*, Louvain, Peeters, p. 37-97.

**MORRIS, Ian D., 2018**, « Mecca and Macoraba », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 26, p. 1-60.

**MUNT, Harry, 2015**, « 'No Two Religions'? Non-Muslims in the early Islamic Hijāz », *BSOAS* 78/2, p. 249-269.

**NEUENKIRCHEN, Paul, 2019**, *La fin du monde dans le Coran. Une étude comparative du discours eschatologique coranique*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE-PSL.

**NEUWIRTH, Angelika, 2007**, « Structure, Linguistic and Literary Features », dans Jane D. McAuliffe (éd.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press.

**NEUWIRTH, Angelika, 2010**, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen.

**NEUWIRTH, Angelika, 2020**, « 'Arcane Knowledge' Communicated in the Quran », dans Sebastian Günther (éd.), *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning Between Continuity and Change*, Leiden, Brill, vol. 1, p. 61-80.

**POHLMANN, Karl-Friedrich, 2015**, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*. 3. Auflage, Darmstadt, WBG.

**POWERS, David S., 2019**, « Le Coran et son environnement légal », dans M. A. Amir-Moezzi & G. Dye (éd.), *Le Coran des historiens*, Paris, Editions du Cerf, vol. 1, p. 615-649.

**RETSÖ, Jan, 2003**, *The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads*, London, Routledge Curzon.

**REYNOLDS, Gabriel Said (éd.), 2008**, *The Qur'ān in its Historical Context*, London, Routledge.

**REYNOLDS, Gabriel Said, 2010**, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, London, Routledge.

**REYNOLDS, Gabriel Said (éd.), 2011**, *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context 2*, London, Routledge.

**REYNOLDS, Gabriel Said, 2014**, « On the Presentation of Christianity in the Qur'ān and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric », *Al-Bayān. Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies* 12, p. 42-54.

DOI : [10.1163/22321969-12340003](https://doi.org/10.1163/22321969-12340003)

**REYNOLDS, Gabriel S., 2019**, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », dans J.J. Elias & B. Orfali (éd.), *Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering*, Leiden, p. 45-69.

**ROBIN, Christian Julien, 2002**, « Compte rendu de Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus* », *BCAI* 18, p. 15-20.

**ROBIN, Christian Julien, 2004**, « Himyar et Israël », *CRAI* 148, p. 831-908.

**ROBIN, Christian Julien, 2006**, « La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59, p. 319-364.

**ROBIN, Christian Julien, 2017**, « L'Arabie à la veille de l'islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », *Topoi* 21, p. 291-320.

**ROBINSON, Majied, 2022**, «The Population Size of Muḥammad's Mecca and the Creation of the Quraysh », *Der Islam* 99/1, p. 10-37.

DOI : [10.1515/islam-2022-0002](https://doi.org/10.1515/islam-2022-0002)

**SAMJI, Karim, 2016**, « Method and Impasse: Critical Remarks on the Reconstruction of Formative Islam », *Der Islam* 93/1, p. 216-233.

DOI : [10.1515/islam-2016-0009](https://doi.org/10.1515/islam-2016-0009)

**SHOEMAKER, Stephen J., 2021**, « A New Arabic Apocryphon from Late Antiquity: The Qur'ān », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, de Gruyter, p. 29-42.

DOI : [10.1515/9783110675498](https://doi.org/10.1515/9783110675498)

- SHOEMAKER, Stephen J., 2022**, *Creating the Qur'an. A Historical-Critical Study*, Oakland, University of California Press.
- SINAI, Nicolai, 2017a**, *The Qur'an. A historical-critical introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- SINAI, Nicolai, 2017b**, « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », dans Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, Guy Stroumsa (éd.), *Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th–8th Centuries*, Louvain, Peeters, p. 219-266.
- STEIN, Peter, 2010**, « Literacy In Pre-Islamic Arabia: An Analysis Of The Epigraphic Evidence », dans A. Neuwirth, N. Sinai & M. Marx (éd.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden, Brill, p. 255-280.
- STUCKENBRUCK, Loren T., 2016**, « The Dead Sea Scrolls: Insight into Traditioning Processes and the Growth of Gospel Traditions », *Dead Sea Discoveries* 23, p. 304-328.  
DOI : [10.1163/15685179-12341406](https://doi.org/10.1163/15685179-12341406)
- VAN REETH, Jan M.F., 2006**, « Le Coran et ses scribes », *Acta Orientalia Belgica* 19, p. 67-82.
- VILLENEUVE, François, 2010**, « La résistance des cultes bétélyques d'Arabie face au monothéisme : de Paul à Barsauma et à Muhammad », dans Hervé Inglebert et al. (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, p. 219-231.
- WEBB, Peter, 2015**, « Review of Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », *Al-'Uşūr al-Wuṣṭā* 23, p. 149-153.
- WOOD, Philip, 2022**, « Christianity in the Arabian Peninsula and possible contexts for the Qur'ān », dans G. Dye (éd.), *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 225-248.

# ENJEUX POLITIQUES ET PROCESSUS DE LÉGITIMATION AUTOUR DU CORAN DANS LA SECONDE MOITIÉ DU VII<sup>E</sup> SIÈCLE

Hassan BOUALI

Docteur en histoire  
Chercheur associé au laboratoire 202023392U MéMo et au CEFREPA-CNRS

*hassan-2007@hotmail.fr*

## RÉSUMÉ

Cet article vise à comprendre le rapport que les autorités politiques ont entretenu avec le Coran dans

la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle. La première partie s'interroge en premier lieu sur l'enjeu politique du Coran entre la première *fitna* et le long règne de Mu'āwīya. La seconde partie porte son attention sur l'éventuelle signification politique du codex du calife rival des Omeyyades, 'Abd Allāh b. al-Zubayr.

### MOTS-CLÉS

Coran, muṣḥaf, codification, 'Utmān, Mu'āwīya, 'Abd Allāh b. al-Zubayr, 'Abd al-Malik, al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, conflit politique, légitimation politique.

## POLITICAL ISSUES AND LEGITIMISATION PROCESS AROUND THE QUR'ĀN IN THE SECOND HALF OF THE SEVENTH CENTURY

This article aims to understand the relationship that political authorities had with the Qur'ān in the second

half of the seventh century. The first part focuses on the issue of the Qur'ān between the first *fitna* and the long reign of Mu'āwīya. The second part turns its attention to the possible political significance of the codex of the caliph rival to the Umayyads, 'Abd Allāh b. al-Zubayr.

### KEYWORDS

Qur'ān, muṣḥaf, codification, 'Utmān, Mu'āwīya, 'Abd Allāh b. al-Zubayr, 'Abd al-Malik, al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, political conflict, political legitimisation.

Le règne de l'Omeyyade 'Abd al-Malik (r. 65-86/685-705) est souvent présenté comme un tournant majeur de nombreux égards [1]. Artisan d'une série de réformes successives, de l'affirmation d'une identité proprement islamique de l'État et de l'arabisation de l'administration, 'Abd al-Malik est aussi associé, dans de nombreux travaux académiques anciens et récents, à la constitution du Coran [2]. Ce dernier point n'est pourtant pas sans soulever des questions car les recherches contemporaines sur la formation du Coran ont laissé certaines pistes, potentiellement fécondes, inexplorées. Les savants ont en effet accordé très peu de place au long règne de Mu'āwiyā (r. 41-60/661-680) [3] tandis qu'ils ont complètement ignoré l'attribution d'un codex (sing. *muṣḥaf* / pl. *maṣāḥif*) au calife rival des Marwanides 'Abd Allāh b. al-Zubayr (r. 64-73/683-692). Mohammad Ali Amir-Moezzi a pourtant insisté sur le rôle qu'a pu jouer le Coran dans les premières guerres civiles entre les proto-musulmans [4]. Pour ce chercheur, il convient en effet de penser les violences politiques des débuts de l'islam en les articulant avec « l'élaboration des sources scripturaires de l'islam [5] » que sont le Coran et le hadith. C'est l'une des ambitions du présent article qui vise à mieux comprendre le rapport que les autorités politiques ont entretenu avec le Coran tout au long de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, entre la première et la seconde *fitna*. Si cette quête est loin d'être simple au regard des vifs débats qui jalonnent les études coraniques ainsi que de l'incertitude qui persiste quant au statut et à l'état précis du texte avant la fin du VII<sup>e</sup> siècle, elle ouvre pourtant des pistes fondamentales encore insuffisamment explorées.

Notre étude s'interrogera en premier lieu sur l'enjeu politique du Coran de la première *fitna* au long règne de Mu'āwiyā. Cette enquête vise autant à tenter d'évaluer la place du Coran dans la première guerre civile que de mieux cerner son éventuel contrôle et sa place dans l'idéologie sufyanide. Il conviendra ensuite

de porter notre attention sur l'éventuelle signification politique du codex de 'Abd Allāh b. al-Zubayr au regard du rapport que le pouvoir califal a entretenu avec le Coran dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, en nous interrogeant sur les différentes modalités de ce rapport, telles que la recherche d'une légitimation politique, la mobilisation de la référence au Coran, voire une éventuelle intervention dans le processus de codification.

## LES AUTORITÉS POLITIQUES ET L'ENJEU DU CORAN : DE LA PREMIÈRE FITNA AU RÈGNE DE MU'ĀWIYA

### LE CORAN, UN ENJEU DANS LE CONFLIT POLITIQUE ENTRE MU'ĀWIYA ET 'ALĪ ?

La première *fitna* offre un terrain propice pour mener une investigation historique sur la place qu'a pu tenir le Coran dans les conflits qui ont marqué les débuts de l'islam. L'arrivée au pouvoir de 'Alī (r. 35-40/656-660), dans un contexte de violence politique, après la mort brutale de 'Uṭmān, ne fit pas l'unanimité [6]. La plus redoutable opposition à laquelle il fit face fut celle du puissant gouverneur du Šām, l'Omeyyade Mu'āwiyā b. Abī Sufyān. Mais de nombreuses zones d'ombre persistent à propos du rôle qu'a pu avoir l'enjeu de la maîtrise des écritures coraniques dans ce conflit politique. En effet, les sources historiographiques se focalisent sur l'obsession du gouverneur sufyanide de venger le meurtre de 'Uṭmān [7]. Si l'historicité de cet épisode est très douteuse à bien des égards, l'appel à l'arbitrage pour mettre fin à la bataille de Šiffin est l'un des épisodes les plus fameux lié à la présence du Coran dans ce contexte de la première *fitna* [8]. Mu'āwiyā et son armée auraient en effet brandi des *maṣāḥif* au bout des lances [9]. Une étude des textes de cet appel à l'arbitrage du Coran ne permet néanmoins guère d'éclairer l'historien sur la place qu'a pu avoir l'enjeu des écritures coraniques dans le conflit entre

[1] Cf. ROBINSON 2012 (2005).

[2] CASANOVA 1911, p. 122 ; MINGANA 1917, p. 413-414 ; PRÉMARE 2010 (2005), p. 200-201 ; DYE 2019, p. 905-906.

[3] Nicolai Sinai a proposé un scénario du « modèle du canon émergent » qui pourrait avoir pris forme vers 660 et continué d'être révisé jusqu'à l'an 700. Si Sinai minimise les interventions marwanides sur le texte, il semble ignorer de possibles interventions sufyanides. La périodisation qu'il propose pour son « modèle du canon émergent » commence pourtant autour de 660, soit au début de la décennie qui marqua le contrôle de l'empire par Mu'āwiyā. SINAI 2014, p. 276.

[4] AMIR-MOEZZI 2011 ; AMIR-MOEZZI 2013, p. 57-98.

Pour une mise en perspective des travaux d'Amir-Moezzi, cf. TERRIER 2013.

[5] AMIR-MOEZZI 2013, p. 57.

[6] Cf. DJAÏT 1989 ; MADELUNG 2004 (1997).

[7] Voir Naṣr b. Muzāḥim, *Waqa'at Šiffin*, p. 32 ; al-Balāḡūrī, *Ansāb al-ašrāf*, III, p. 82.

[8] Si des historiens comme Djaït ou Madelung y voient un fait historique indiscutable, d'autres comme Dye mettent en doute l'historicité de cet épisode. DJAÏT 1989, p. 311 ; MADELUNG 2004 (1997), 238 ; DYE 2019, p. 883.

[9] Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, II, p. 219-220 ; al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 48 ; al-Balāḡūrī, *Ansāb al-ašrāf*, III, p. 104 ; Ibn A'ṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, III, p. 181.

les deux hommes. Même si le *Kitāb al-futūḥ* d'Ibn A'ṭam al-Kūfī (mort au III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle [10]) identifie le codex qui aurait été brandi à l'aide de quatre lances à celui de 'Uṭmān [11], cette source (comme les autres de la tradition qui relatent cet épisode) a recours à la catégorie générique de *Kitāb Allāh* [12], donnant ainsi à voir ce qui apparaît être un discours consensuel des deux camps autour du Coran [13]. Cette présentation des faits brouille probablement les cartes. Certains indices dans la documentation historiographique à notre disposition dévoilent en effet un véritable antagonisme autour du Coran :

« 'Alī se leva pour prêcher sur son *minbar*. Je me trouvais en dessous du *minbar* lorsqu'il exhorta les gens. Il leur ordonna de partir à Ṣiffīn pour combattre les gens du Ṣām [...] : "Marchez contre les ennemis de Dieu ! Marchez contre les ennemis de la *sunna* et du Coran ! Marchez contre les survivants du parti des Coalisés, les assassins des Émigrés et des Auxiliaires !" » [14]

« Ibn 'Abbās se leva parmi eux et il leur lut l'écrit de 'Alī. Il loua Dieu, puis il dit : "Ô gens, préparez-vous à rejoindre votre *imām* ! Élanchez-vous dans la voie de Dieu, légers et lourds ! Faites le *ḡihād* avec vos biens et vos personnes (Q9, 41). Vous combattez les déviateurs, ceux qui ne lisent pas le Coran et qui ne reconnaissent pas l'autorité du Livre, ceux qui ne suivent pas la vraie religion, avec l'émir des croyants, le cousin germain du Messager de Dieu, paix et salut sur lui et sa famille. [Il est] le commandant de la vertu, le pourfendeur du mal, celui qui juge avec justice, le maître de la guidance, celui qui gouverne en vertu de l'autorité du Livre." » [15]

Le Coran est au cœur du discours de mobilisation que ces textes tirés du *Waqa'at Ṣiffīn* de Naṣr b. Muzāḥim (m. 212/827) prêtent à 'Alī dans le contexte de sa confrontation armée avec Mu'āwiya. Ces narrations n'échappent pas aux problèmes que pose généralement la tradition islamique pour l'historien des débuts de l'is-

lam [16]. Nous devons d'abord les appréhender comme des opérations historiographiques marquées par des enjeux mémoriels visant à affirmer, dans une perspective chiite de l'histoire, la légitimité de 'Alī et la rébellion de Mu'āwiya [17]. Pourtant, ces textes qui donnent certes à voir « la vision des vaincus » de l'histoire, n'en restent pas moins des témoins assez manifestes des liens existant, selon Mohammad Ali Amir-Moezzi, entre « violences et écritures aux débuts de l'islam [18] ».

Par ailleurs, les sources insistent particulièrement sur le fait que Mu'āwiya se serait présenté, dès le début des hostilités contre 'Alī, comme le *ḥalīfa* (« délégué ») et le *walī* [19] de 'Uṭmān. Or, la *walāya*, selon Maria Massi Dakake, fut mobilisée lors de la première *fitna* par les deux factions afin d'exprimer leur vision de l'autorité politique et religieuse [20]. Par conséquent, si l'on conçoit que le troisième calife est bien à l'origine d'une collecte d'écrits coraniques [21] – quelle que soit l'importance qu'on peut donner à cette collecte –, on doit sérieusement envisager l'hypothèse que la *walāya* de 'Uṭmān assumée par Mu'āwiya induisait, en plus de la nécessité de venger la mise à mal de son intégrité physique, la légitimité de son autorité, la défense de son action, celle de sa mémoire et donc celle de son codex. Cette hypothèse, somme toute difficile à vérifier compte tenu de la nature de notre documentation, donne du sens au discours récurrent que nous trouvons dans les sources chiites. Selon Mohammad Ali Amir-Moezzi, dans ces textes, le vrai enjeu de la bataille de Ṣiffīn était pour 'Alī de sauvegarder l'esprit du Coran menacé par Mu'āwiya [22].

Ainsi, à la lumière de l'ensemble des éléments que nous avons relevés dans les lignes qui précèdent, on peut se demander si les textes de la tradition qui insistent sur la référence au Coran au cours de la bataille de Ṣiffīn ne traduiraient pas, à travers un prisme déformant, un conflit dont l'un des enjeux fut celui des écritures religieuses coraniques avec en filigrane un désaccord sur la légitimité du corpus de 'Uṭmān. Il convient à présent d'examiner plus longuement la place du Coran et les modalités de son éventuel contrôle sous le long règne de Mu'āwiya.

[10] Cf. CONRAD 2015.

[11] *Ṭumma ataw bi-l-maṣāḥif wa-bi-l-muṣḥaf al-a'zam wa-huwa muṣḥaf 'Uṭmān b. 'Affān fa-rabaṭūhu 'alā arba'a armāh*. Ibn A'ṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, III, p. 182.

[12] « Ô gens d'Iraq ! Voici le Livre d'Allāh entre nous et vous ! » (*yā ahl al-'Irāq haḍā Kitāb Allāh baynanā wa-baynakum*). Ibn A'ṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, III, p. 182.

[13] Ce discours consensuel repose sur la reconnaissance d'une parole divine qui serait à l'origine d'un ensemble d'idéaux et de normes consignés dans un livre. Par exemple, dans le document de l'arbitrage cité par al-Balāḍurī, les deux camps se seraient mis d'accord pour régler leurs différends en vertu du jugement du Coran, de son ouverture à sa fin (*nanzilu 'inda ḥukm Allāh wa-baynanā Kitāb Allāh fimā ḥtalfanā fīhi min fāṭihati-hi ilā ḥātīmati-hi nuḥyi mā yuḥyi wa-numīt mā amāt*). Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, III, p. 108. Cf. également Ibn A'ṭam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, III, p. 183.

[14] Naṣr b. Muzāḥim, *Waqa'at Ṣiffīn*, p. 94.

[15] Naṣr b. Muzāḥim, *Waqa'at Ṣiffīn*, p. 116.

[16] Pour un aperçu de ces problèmes, cf. BORRUT 2011, p. 17-30.

[17] Mohammad Ali Amir-Moezzi a par exemple souligné que les chiites et les Alides ont établi une relation organique entre 'Alī – maître de l'herméneutique – et le texte coranique. AMIR-MOEZZI 2020, p. 32-33.

[18] AMIR-MOEZZI 2013, p. 57.

[19] Naṣr b. Muzāḥim, *Waqa'at Ṣiffīn*, p. 32.

[20] DAKAKE 2007, p. 49.

[21] Même un historien comme Alfred-Louis de Prémare qui envisage la fin du VII<sup>e</sup> siècle et le début du VIII<sup>e</sup> siècle comme des moments clés pour la constitution du Coran, ne remet pas totalement en doute l'hypothèse d'une collecte qui aurait pu avoir lieu sous le règne de 'Uṭmān. PRÉMARE 2002, p. 288.

[22] AMIR-MOEZZI 2020, p. 35.

## LE RÈGNE DE MU'ĀWIYA ET LA PLACE DU CORAN

### UN POUVOIR SUFYANIDE ASSOCIÉ AU CORAN À L'ÉCHELLE DE L'EMPIRE ?

Après l'assassinat de 'Alī par l'un de ses anciens partisans, Mu'āwiya devint le seul maître de l'empire [23]. Afin d'évaluer la place du Coran dans l'idéologie sufyanide et son rôle dans la construction d'un pouvoir théocratique et charismatique [24], il est nécessaire de mener une investigation à partir des vestiges matériels contemporains et des sources non musulmanes du règne de Mu'āwiya. Leur analyse montre, au premier abord, l'absence du Coran ou de « paroles coraniques » dans le paysage califal sufyanide. Dans les sources non musulmanes du VII<sup>e</sup> siècle, il n'est en outre jamais fait mention du Coran et encore moins d'une association entre celui-ci et le souverain omeyyade. Rien ne permet donc à première vue d'envisager l'autorité du calife sufyanide comme une forme de pouvoir étroitement associée au Coran. Les sources narratives musulmanes semblent conforter ce premier constat, même si de rares récits relatent la récitation de versets coraniques par Mu'āwiya [25]. Bien plus, dans certains textes, qu'on trouve par exemple dans les recueils pré-canoniques tel que le *Muṣannaf* d'Ibn Abī Šayba (m. 235/849), des discours attribués à Mu'āwiya dévoilent un pouvoir d'essence divine, sans mention aucune du texte coranique :

« Abū Mu'āwiya nous a rapporté, d'après al-A'māš, d'après 'Amr b. Murat, d'après Sa'īd b. Suwayd qui a dit : "Mu'āwiya a dirigé la prière du vendredi à al-Nuḥayla, à la fin de la matinée." Puis il nous sermonna : "Je ne vous ai pas combattus pour que vous priiez ou jeûniez, ni pour que vous accomplissiez le *ḥağğ* ou que vous payiez la *zakāt*. Je sais que vous faites tout cela. Mais je vous ai combattus pour vous commander. Dieu m'a donné cela [cette autorité] et [cette situation] vous répugne !" » [26].

L'historicité de ce texte n'est pas totalement assurée ; l'historien doit bien évidemment avoir à l'esprit le fait qu'il ne garde en mémoire que des bribes d'un discours que Mu'āwiya a pu tenir, une fois devenu maître de l'empire, auprès des populations de l'Irak, celles-là mêmes qui avaient soutenu 'Alī et qui continuaient, du moins en partie, à défendre sa mémoire. Quoiqu'il en soit, l'autorité du souverain omeyyade résulte exclusivement de la volonté divine. En aucun cas, ce texte ne mentionne une référence au Prophète et encore moins au Coran. En d'autres termes, cette narration conforte l'image qui ressort de l'analyse des vestiges matériels de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle – telles que les inscriptions officielles [27] et la monnaie [28] – qui exaltent un pouvoir sufyanide d'essence divine, sans mention du Prophète et du Coran. Le souverain est avant tout l'émir des croyants (*amīr al-mu'minīn*) [29] et le serviteur de Dieu ('*abd Allāh*) [30].

Pour mesurer l'importance qu'aurait eue le texte coranique dans l'idéologie sufyanide, il faut aussi nous interroger sur la place qu'a pu y tenir le codex de 'Uṭmān. À la lumière des sources écrites, l'hypothèse selon laquelle le pouvoir sufyanide a fait la promotion d'une idéologie visant à défendre le codex du calife 'Uṭmān apparaît crédible. Ce n'est pourtant pas au cœur de la Syrie omeyyade que cette politique se serait manifestée, mais dans la turbulente province d'Irak :

« Al-Muğīra b. Šu'ba resta gouverneur de Kūfa sept ans et quelques mois. Il était très bien disposé et en faveur de la quiétude, en dépit du fait qu'il ne cessait de calomnier 'Alī pour ce qu'il s'était passé, ainsi que pour le meurtre de 'Uṭmān. Il les [les meurtriers] maudissait sans cesse, il invoquait [Dieu] pour la miséricorde et le pardon pour 'Uṭmān ainsi que la sauvegarde de ses compagnons. [...] Il continua ainsi jusqu'à la fin de son gouvernement. Al-Muğīra se leva et répéta ce qu'il disait auparavant à propos de 'Uṭmān et 'Alī : "Ô Dieu, accorde ta Miséricorde à 'Uṭmān b. 'Affān et ne le punis pas, récompense-le pour

[23] Cf. HAWTING 2000 (1986) ; HUMPHREYS 2006.

[24] Le charisme est un élément indissociable du pouvoir, particulièrement dans les sociétés prémodernes où le souverain prétend détenir son pouvoir directement de Dieu. Cf. KALINOWSKI WEBER 2015 (2013), p. 269-333. Sur l'autorité religieuse des califes dans les débuts de l'islam, voir l'ouvrage classique de CRONE & HINDS 2003 (1986).

[25] Dans le *Kitāb al-maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd (m. 378/988), l'autorité coranique de Mu'āwiya se limite par exemple à une tradition qui prétend qu'il lisait (ainsi que son fils Yazīd) *maliki yawm al-dīn* comme le faisaient le Prophète et les trois premiers califes. Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 392.

[26] Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf*, XVI, p. 78.

[27] Voir l'inscription grecque de Hammat Gader de 42/662-63 ; HASSON 1982, p. 97-101 ; HOYLAND 1997, p. 399 ; WHITCOMB 2016, p. 11-12. En Arabie occidentale, il existe également des vestiges matériels qui attestent de

ce pouvoir d'essence divine de Mu'āwiya. En témoigne, par exemple, l'inscription du barrage de fondation (58/678) dans la cité voisine de La Mecque, *al-Tā'if*. MILES 1948 ; JOHNS 2003, p. 420 ; WHITCOMB 2016, p. 15-16.

[28] WALKER 1967 (1941), p. 25-26 ; HOYLAND 2017, p. 124.

[29] Le titre d'émir des croyants apparaît pour la première fois en pehlevi dans une monnaie arabo-sassanide frappée dans l'atelier monétaire de la cité perse de Darābjird en 41/661. Cette monnaie porte l'inscription suivante : *Maawiya Amyr y wrrwyšnyk'n* (Mu'āwiya, émir des croyants). WALKER 1967 (1941), p. 25-26. Dans l'inscription de Hammat Gader, cette titulature du souverain est en grec (*amira almoumenin*). HOYLAND 2017, p. 124. Cf. également HASSON 1982, p. 97-101.

[30] Cette titulature n'apparaît cependant que dans les inscriptions officielles, elle n'est en aucun cas présente dans la monnaie de Mu'āwiya.

ses meilleures actions. Il a agi conformément à ton Livre (*fa-innahu 'amila bi-kitābika*) et à la *sunna* de ton Prophète, Paix et salut sur lui ! Il a unifié nos paroles (*wa-ğama 'a kalimatanā*), il a empêché notre sang de couler et il a été tué injustement ! Ô Dieu, accorde ta Miséricorde à ses auxiliaires, à ses alliés, à ses soutiens, ainsi qu'à ceux qui ont réclamé la vengeance de son sang !" » [31].

Si l'on en croit ce texte compilé par le fameux polygraphe al-Ṭabarī (m. 310/923), le gouverneur de la province, al-Muğīra b. Šu'ba [32], aurait maudit les assassins de 'Uṭmān, 'Alī, les partisans de ce dernier et les défenseurs de sa mémoire à Kūfa. Surtout, ce texte affirme qu'al-Muğīra b. Šu'ba aurait déclaré que 'Uṭmān avait agi conformément au « Livre ». Le codex de 'Uṭmān n'est certes pas explicitement mentionné, mais il nous semble que cette narration brouille les cartes et qu'il en est bien question. L'hypothèse qui en découle est que, même si ce texte ne suggère pas que le gouverneur a reçu des instructions émanant directement de Mu'āwiya, son discours n'en est pas moins un signe manifeste de l'émergence d'une forme embryonnaire d'idéologie d'État – celle du califat omeyyade – visant à défendre, en particulier là où elle était contestée comme en Irak, la collecte du souverain assassiné. Cette interprétation est confortée par François Déroche qui a noté, en s'appuyant sur un autre passage d'al-Ṭabarī [33], que cette nécessité de défendre le codex de 'Uṭmān à l'époque sufyanide fut menée sous le gouvernement du successeur d'al-Muğīra b. Šu'ba, le fameux Ziyād b. Abīhi :

« 'Umar m'a rapporté, Mūsā b. Ismā'īl m'a rapporté, il [Mūsā b. Ismā'īl] a dit : « Nūḥ b. Qays nous a rapporté, d'après Aš'aṭ al-Ḥuddānī, d'après Abū Sawwār al-'Adawī qui a dit : "Un matin, Samura tua soixante-quatorze individus

des miens (*min qawmī*) qui avaient collecté le Coran (*qad ġama 'a al-Qur'ān*)." » [34]

Comme le montre ce passage, c'est en vérité Samura b. Ğundub [35] – le délégué de Ziyād à Bašra (*istaḥlahu Ziyād 'alā l-Bašra*) [36] – qui aurait fait exécuter de nombreux individus ambitionnant de faire une nouvelle collecte du Coran [37]. En d'autres termes, cette violence politique entreprise durant le gouvernement de celui qui fut introduit, en qualité de frère adoptif du souverain, dans la *familia* omeyyade [38], est un indice supplémentaire du contrôle que le pouvoir sufyanide entendait exercer sur les écritures coraniques, dans le but de défendre et de légitimer la collecte de 'Uṭmān.

Sous le règne de Mu'āwiya, cette politique ne se limita vraisemblablement pas à l'Irak puisqu'elle se serait également manifestée à Médine, sous l'égide de celui qui fut son gouverneur pendant de nombreuses années, c'est-à-dire Marwān b. al-Ḥakam [39]. D'après la tradition, après la mort de Ḥafṣa [40], Marwān, qui n'était nul autre que le père de 'Abd al-Malik et le futur calife rival d'Ibn al-Zubayr [41], aurait ordonné la destruction des feuillets de Ḥafṣa [42]. Or, selon Ibn Abī Dāwūd [43], cet acte visait explicitement à défendre le codex de 'Uṭmān [44]. En somme, on ne peut que souscrire aux propos de François Déroche selon lequel la « Vulgate » fut non seulement « soutenue », mais également « contrôlée et éditée sur la durée » par le pouvoir omeyyade [45], rejoignant ainsi une intuition plus ancienne formulée par Alfred-Louis de Prémare. Il y a deux décennies, ce savant avait en effet soutenu que la famille omeyyade « intervint tout au long du VII<sup>e</sup> siècle dans la constitution des textes coraniques » [46]. À la lumière de ces deux affirmations [47], on peut en conséquence s'interroger sur l'hypothèse d'une activité rédactionnelle du Coran en contexte sufyanide, d'autant plus qu'un indice nous est fourni à travers l'exemple de Q17, 33.

[31] Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 254.

[32] Al-Muğīra b. Šu'ba était originaire de la tribu de Ṭaqīf. Il devint gouverneur de Kūfa en 41/661. Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 166. Al-Muğīra b. Šu'ba gouverna la cité-garnison jusqu'à sa mort en 50/670-71. Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 234.

[33] DÉROCHE 2019, p. 163.

[34] Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 237.

[35] Déroche dit en effet que c'est Ziyād qui entreprit lui-même cette exécution. Il va de soi que cette violence politique entreprise par Samura b. Ğundub fut en tout état de cause cautionnée, voire entreprise sur ordre de Ziyād lui-même.

[36] Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 237.

[37] C'est précisément au cours de cette année 50/670-71 que Mu'āwiya confia le gouvernement de l'ensemble de l'Irak à Ziyād. Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, II, p. 212 ; al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 234.

[38] En prenant le nom de Ziyād b. Abī Sufyān. Cf. LAMMENS 1930, p. 46 ; KOURI 2016, p. 391-414.

[39] Marwān fut gouverneur de Médine durant des années, à deux reprises. Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, II, p. 228.

[40] Ḥafṣa était la fille du calife 'Umar et l'une des épouses de Muḥammad. Elle serait morte dans les premières années du règne de Mu'āwiya, en 45/665. Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, X, p. 85.

[41] Après la mort de Mu'āwiya b. Yazīd, il ne restait plus aucun descendant de Mu'āwiya en âge de pouvoir régner. Le règne de Marwān (r.64-65/684-685) fut très court. Sur l'avènement des Marwanides, voir LAMMENS 1927 et ROBINSON 2012 (2005).

[42] Cf. PRÉMARE 2002, p. 291-292. Pour une remise en cause de l'historicité des feuillets de Ḥafṣa, cf. DYE 2019, p. 875-877. Pour une discussion sur ces feuillets, cf. également ANTHONY & BRONSON 2016.

[43] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, 211-212.

[44] Cf. PRÉMARE 2002, p. 291 et 455-456, pour la traduction du texte d'Ibn Abī Dāwūd.

[45] DÉROCHE 2009, p. 166.

[46] PRÉMARE 2002, p. 289.

[47] Des savants comme Guillaume Dye ou Gabriel Said Reynolds ont par ailleurs insisté sur la nécessité de « déconnecter la rédaction du Coran de la carrière de Muḥammad ». Cf. DYE 2019, p. 784 ; REYNOLDS 2011, p. 501.



Les recherches de Mohammad Ali Amir-Moezzi ont insisté, comme nous l'avons déjà rappelé dans l'introduction de cet article, sur la nécessité de penser la formation du texte coranique en tenant davantage compte des guerres civiles qui se sont déroulées à la période formative de l'islam. Cette perspective de recherche n'a pourtant pas encore fait l'objet d'une véritable investigation. Il est vrai que les sources historiographiques musulmanes n'offrent que très peu matière permettant de mesurer les impacts possibles de la première *fitna* dans le processus rédactionnel du Coran, particulièrement en contexte sufyanide. Un indice semble pourtant avoir survécu dans notre documentation. Selon Naṣr b. Muzāḥim, Mu'āwiya combattit 'Alī afin de laver la mort de 'Uṭmān, en vertu du verset 17 de la sourate 33 [48] qui permet à un parent de venger le sang d'une victime injustement tuée :

« Je suis le *walī* de 'Uṭmān et il a été injustement tué. Or Allāh a dit : "Lorsqu'un homme est tué injustement, nous donnons à son proche parent le pouvoir de le venger. Que celui-ci ne commette pas d'excès dans le meurtre. Oui, il sera secouru (Q17, 33 [49])." » [50].

D'après l'auteur du *Waqa'at Siffin* dont est tiré ce passage, Mu'āwiya attisa l'ardeur des foules à combattre lors d'un discours tenu à l'occasion d'une prière collective convoquée à cette fin [51]. Deux possibilités s'offrent à l'historien qui souhaiterait tirer des conclusions à partir de ce texte. La première serait de considérer que le verset coranique Q17, 33 mobilisé dans le discours présumé de Mu'āwiya traduit le fait qu'il peut être contemporain de la prédication de Muḥammad et qu'il était donc plutôt bien connu dans tous les cercles (ou certains cercles) de la communauté des premiers croyants. Une seconde hypothèse est cependant possible si l'on considère que les guerres civiles ont affecté le texte coranique et que le processus rédactionnel fut continu tout au long de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle. Partant de cette dernière possibilité, il ne faut pas totalement exclure que ce verset (Q17, 33) qui porte l'empreinte

du Décalogue [52] pourrait, de fait, être une interpolation peut-être introduite à l'époque sufyanide, ou un verset interpolé à partir d'un noyau « primitif ». Si rien n'est évidemment certain, l'empreinte omeyyade caractérise en tout cas ce verset qui utilise le terme de *mazlūman* : 'Uṭmān est effectivement appelé « le calife opprimé » (*mazlūm*) dès l'époque de Mu'āwiya [53]. Au fond, et quelle que soit l'hypothèse retenue, cet exemple reflète assez nettement l'enjeu du Coran pour les autorités politiques entre la première *fitna* et le long règne de Mu'āwiya, voire même après le décès de ce dernier. C'est qu'en effet le Coran fut un enjeu politique dans la guerre civile entre Ibn al-Zubayr et les Marwanides.

## LE CORAN : UN ENJEU POLITIQUE DANS LA GUERRE CIVILE ENTRE IBN AL-ZUBAYR ET LES MARWANIDES

### UNE RECENSION ATTRIBUÉE À IBN AL-ZUBAYR DANS LA TRADITION ISLAMIQUE

Ibn al-Zubayr est étroitement associé au texte coranique dans la tradition islamique. En effet, selon le *Kitāb al-maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd (m. 378/988), il possédait sa propre recension (*muṣḥaf 'Abd Allāh b. al-Zubayr*) [54]. Pourtant, cette attribution d'un *muṣḥaf* à Ibn al-Zubayr a été négligée dans les études sur la constitution et la formation du texte coranique. En dehors de François Déroche, qui n'y consacre d'ailleurs que quelques lignes [55], on cherchera vainement des développements à ce sujet dans les travaux d'Alfred-Louis de Prémare [56] ou même dans le récent *Coran des historiens* [57]. Le même constat s'impose pour les études qui ont porté leur intérêt au califat zubayride et à la seconde *fitna*. Pour ne citer qu'eux, ni Gernot Rötter [58], ni Wilferd Madelung [59], ni Sandra Campbell [60], ni Gerald Hawting [61], ni Chase F. Robinson [62] ou Mehdy Shaddel [63], n'en disent mot dans leurs travaux respectifs.

Ce *muṣḥaf* que la tradition attribue à 'Abd Allāh b. al-Zubayr a-t-il cependant bien existé ou ne serait-il qu'une invention postérieure de certains groupes de lecteurs du Coran qui auraient projeté sur le calife mecquois des variantes de lecture afin de légitimer leurs propres pratiques ? François Déroche a mis en évidence les objectifs d'une telle entreprise pour le codex présumé du fameux compagnon 'Abd Allāh b. Mas'ūd (m. 32-33/652-654),

[48] Naṣr b. Muzāḥim, *Waqa'at Siffin*, p. 32.

[49] CORAN (trad. MASSON) 1967, II, p. 344.

[50] Naṣr b. Muzāḥim, *Waqa'at Siffin*, p. 32.

[51] Naṣr b. Muzāḥim, *Waqa'at Siffin*, p. 31.

[52] REYNOLDS 2018, p. 437-438 ; MORTENSEN 2019, p. 669.

[53] Il existe de nombreuses attestations dans les sources. Le discours attribué à al-Muġīra b. Šu'ba que nous mentionnons dans les pages qui précèdent révèle assez bien l'importance de cette rhétorique dans l'idéologie sufyanide. Cf. al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, V, p. 254.

[54] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 359-363.

[55] DÉROCHE 2019, p. 90.

[56] PRÉMARE 2002 ; PRÉMARE 2004 ; PRÉMARE 2005 et 2010.

[57] DYE et AMIR-MOEZZI 2019.

[58] ROTTER 1982.

[59] MADELUNG 1981 ; MADELUNG 2013.

[60] CAMPBELL 2003.

[61] HAWTING 2000 (1986)

[62] ROBINSON 2012 (2005).

[63] SHADDEL 2017.

sans pour autant remettre en question son existence [64]. Si cette possibilité d'une fausse attribution ne doit pas être prise à la légère, il n'est pas certain qu'une telle lecture s'impose pour le *muṣḥaf* d'Ibn al-Zubayr, compte tenu du peu de place qui lui est accordé dans la littérature exégétique [65]. Il n'en reste pas moins qu'il n'est pas facile de résoudre le problème de l'historicité de ce codex zubayride. Il n'existe aucune preuve matérielle de son existence, mais il est d'ailleurs difficile d'établir un lien entre les codex mentionnés dans les sources de la tradition musulmane et les manuscrits coraniques des premiers siècles, lesquels ne sont en outre datables que de façon approximative [66]. En somme, rien ne permet de prouver l'existence des premiers à partir de la matérialité coranique, même si certains chercheurs ont tenté de le faire à propos du *muṣḥaf* de 'Abd Allāh b. Mas'ūd [67].

Nous ne savons en outre rien du contexte de composition du *muṣḥaf* d'Ibn al-Zubayr, ni même des bases sur lesquelles il aurait été conçu. Les fragments de son contenu doivent aussi être pris, comme l'a bien suggéré de Prémare pour l'ensemble des traditions relatives à la formation du Coran, avec une très grande précaution :

« (En) l'absence de tout manuscrit, ancien ou tardif, de ces documents, nous ne pouvons rien savoir de leur contenu en matière coranique. De telles affirmations font partie de ces *aḥbār* flottants qu'il est impossible de vérifier. » [68]

En dépit de ces incertitudes et des précautions que doit prendre l'historien dans sa tentative de reconstitution à partir des textes de la tradition islamique, notre principale source est donc le *Kitāb al-maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd. La plupart des traditions compilées par cet auteur remonteraient à 'Amr b. Dīnār (m. 126/744 [69]). Né dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, celui-ci était une des plus grandes autorités mecquoises du VIII<sup>e</sup> siècle [70] et fut un contemporain d'Ibn al-Zubayr. Si l'on se fie à un récit de son disciple Sufyān b. 'Uyayna (m. 196/811), également présent dans la plupart des chaînes de transmission des textes rapportés par Ibn Abī Dāwūd, 'Amr se vantait d'avoir côtoyé de très près Ġābir b. 'Abd Allāh (m. 78/697), Ibn 'Umar (m. 73/693), Ibn 'Abbās (m. 68/687) et Ibn al-Zubayr (m. 72/692) [71]. L'extrait qui suit du *Kitāb al-maṣāḥif* permet de mieux cerner les variantes – elles sont indiquées en gras – du codex zubayride, du moins ce qui nous est parvenu le concernant [72] :

« 'Abd Allāh nous a rapporté, Muḥammad b. Ismā'īl b. Samura nous a rapporté, 'Ubayd Allāh nous a rapporté, Aṣ'at nous a informé, d'après 'Ubayd Allāh b. Abī Zayd qui a dit : "J'ai entendu Ibn al-Zubayr lire alors qu'il sermonnait : '**Point de mal pour vous si** vous cherchez une faveur de votre Seigneur **lors de la saison du ḥaġġ**' (Q2, 198)." » [73]

« 'Abd Allāh nous a rapporté, Šu'ayb b. Ayyūb nous a rapporté, Yahyā nous a rapporté, Sufyān b. 'Uyayna nous a rapporté, d'après 'Ubayd Allāh b. Abī Yazīd qui a dit : "J'ai entendu Ibn al-Zubayr lire : 'Vous ne faites aucun mal si vous cherchez une faveur de votre Seigneur **lors de la saison du ḥaġġ**' (Q2, 198)." » [74]

« 'Abd Allāh nous a rapporté, Abū al-Tāhir nous a rapporté, Sufyān nous a rapporté, d'après 'Amr qui a dit : "J'ai entendu 'Abd Allāh b. al-Zubayr dire : 'Ces adolescents que voilà lisent : *wa-ḥirm* (Q21, 95) alors que c'est *wa-ḥarāmu* ; ils lisent *dārast* alors que c'est *darasta* (Q6, 105) ; ils lisent *ḥami'atin* alors que c'est *ḥāmiat* (Q18, 86)." » [75]

« 'Abd Allāh nous a rapporté, Abū al-Tāhir nous a rapporté, Sufyān nous a rapporté, d'après 'Amr qui a entendu Ibn al-Zubayr dire : "**Ô toi, qu'est-ce qui t'a conduit dans le feu ardent ?**" (Q74, 42)." » [76]

« 'Abd Allāh nous a rapporté, Abū al-Tāhir nous a rapporté, Sufyān nous a rapporté, d'après 'Amr qui a entendu Ibn al-Zubayr lire : "**Les impies (fusāq)** regretteront alors leurs pensées secrètes (Q5, 52)." » [77]

« 'Abd Allāh nous a rapporté, Abū al-Tāhir nous a rapporté, Sufyān nous a rapporté, d'après 'Amr qui a entendu Ibn al-Zubayr lire : "Puissiez-vous former une communauté dont les membres appellent les hommes au bien : leur ordonnent ce qui est convenable et leur interdisent ce qui est blâmable, **et ils implorent l'aide d'Allāh pour ce qui leur est arrivé**" (Q3, 104)." » [78]

[64] DÉROCHE 2019, p. 151-155.

[65] Cf. JEFFERY 1937, p. 226

[66] DÉROCHE 2019, p. 180 ; PRÉMARE 2002, p. 299.

[67] SADEGHI & BERGEMANN 2010, p. 343-436.

[68] PRÉMARE 2004, p. 63.

[69] Ibn Abī Ḥaytama, *al-Ta'riḥ al-kabīr*, I, p. 234.

[70] Ibn Abī Ḥaytama, *al-Ta'riḥ al-kabīr*, I, p. 232.

[71] Ġālastu Ġābir b. 'Abd Allāh wa Ibn 'Umar wa Ibn 'Abbās wa Ibn al-Zubayr. Ibn Abī Ḥaytama, *al-Ta'riḥ al-kabīr*, I, p. 234.

[72] Les traductions du Coran sont toutes basées sur Masson 1967.

[73] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 359.

[74] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 360.

[75] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 360-361.

[76] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 362.

[77] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 362.

[78] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 363.

« ‘Abd Allāh nous a rapporté, Maḥmūd b. Ādam nous a rapporté, Bišr, c’est-à-dire Ibn al-Sarī, nous a rapporté, Muḥammad b. ‘Uqba nous a rapporté, d’après son père qui a dit : “Nous avons prié derrière Ibn al-Zubayr, il lisait : *‘sarāta man an’amta ‘alayhim* [79] (Q1, 6).” » [80]

Même si elle est insoluble, la question du lien de ce *muṣḥaf* zubayride avec les autres codex se pose [81]. Des différences notables existent avec la collecte attribuée à ‘Uṭmān qui aurait été réalisée à Médine. Ainsi, dans le cas du verset 198 de la sourate 2, « **lors de la saison du pèlerinage** », est une expression absente de la Vulgate. Cet ajout, qui s’apparente à une glose exégétique, n’est cependant pas propre à Ibn al-Zubayr dans la tradition. On l’attribue également à ‘Abd Allāh b. ‘Abbās [82] et ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd [83]. Le traditionniste andalou Abū Ḥayyān (m. 745/1344) expose d’ailleurs ce lien entre les trois protagonistes tout en signalant que leur lecture est en discordance avec le codex autour duquel la communauté des croyants s’est unie, et qu’il faut donc envisager ce passage (« **lors de la saison du pèlerinage** ») comme une exégèse [84]. Nous retrouvons cette même logique dans le verset 52 de la cinquième sourate, où le terme de *fusāq* (impies) vient expliciter l’identité des protagonistes dont « les cœurs sont malades [85] ». Il faut aussi distinguer les variantes où l’on trouve également des additions sans qu’on puisse pour autant les qualifier de gloses exégétiques. C’est le cas du verset 104 de la troisième sourate qui se distingue de la Vulgate [86] et rejoint la variante d’Ibn Mas‘ūd [87]. Dans d’autres passages, certains mots viennent en remplacer d’autres, sans pour autant en changer la signification [88]. Le codex zubayride se caractérise aussi par des reformulations, un pluriel venant par exemple remplacer un singulier avec parfois des implications théologiques. C’est le cas du verset 1 de la sourate 25 où il n’est plus question du « serviteur » mais des « serviteurs » [89]. Cette variante, propre à Ibn al-Zubayr – elle n’est en effet attribuée à aucun des compagnons réputés pour avoir détenu leur propre recension du Coran [90] – met à mal le lien qui a été établi avec la figure prophétique dans

l’exégèse coranique. Au total, au regard de ce que nous apprend la tradition islamique, si certaines variantes du codex d’Ibn al-Zubayr lui sont spécifiques, d’autres sont en revanche communes avec ceux de sa tante maternelle ‘Ā’iša (m. 58/678) [91], d’Abū Mūsā al-Aš‘arī (m. 52/672) [92], d’Ubayy b. Ka‘b (m. entre 19/640 et 35/656) [93] ou encore de ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, pour lequel nous avons déjà noté quelques correspondances dans la page précédente de cet article [94].

Dans son ouvrage consacré aux codex des compagnons à partir du *Kitāb al-maṣāḥif* d’Ibn Abī Dāwūd, Arthur Jeffery a présenté celui d’Ibn al-Zubayr comme une forme particulière de la tradition médinoise qui fut probablement détruite quand le « texte-standard » de ‘Uṭmān fut élaboré [95]. Jeffery envisage cette lecture à la lumière du statut de membre de la commission chargée de cette recension ‘uṭmānienne conféré à Ibn al-Zubayr dans la tradition. Ainsi, dans l’esprit du savant australien, il n’est jamais question de faire le lien entre ce *muṣḥaf* et le califat zubayride puisqu’il fut détruit en amont, dès la mise en place de la Vulgate de ‘Uṭmān. Cette interprétation est assez surprenante. L’idée qu’Ibn al-Zubayr, qui était alors très jeune, eût déjà son propre codex, sans qu’il ne soit jamais fait mention d’un *muṣḥaf* qui appartenait à son père al-Zubayr, lequel fut un témoin privilégié de la prédication de Muḥammad, ne semble pas crédible. Il paraît plus vraisemblable de penser que ce codex zubayride, s’il a bien existé, a été constitué à une date postérieure au califat de ‘Uṭmān, peut-être quelques années avant la seconde *fitna* ou au début de celle-ci. L’hypothèse d’un codex califal, enjeu du conflit qui opposa ‘Abd Allāh b. al-Zubayr et les Marwanides, mérite donc d’être sérieusement explorée.

#### UN CODEX CALIFAL, ENJEU DU CONFLIT ENTRE ‘ABD ALLĀH B. AL-ZUBAYR ET LES MARWANIDES ?

La fin du VII<sup>e</sup> siècle se caractérisa par une violente guerre civile opposant principalement ‘Abd Allāh b. al-Zubayr et les Omeyyades. Le premier s’imposa une décennie durant (64-73/683-692) comme calife de la communauté des croyants sur une large

[79] Dans la Vulgate du Coran, ce passage se lit : *ṣirāta llaḏīna an’amta ‘alayhim*.

[80] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 363.

[81] En plus de ces fragments cités dans le *Kitāb al-maṣāḥif* d’Ibn Abī Dāwūd, Jeffery a attiré l’attention sur la nécessité de prendre en compte d’autres variantes de lecture attribuées à Ibn al-Zubayr dans la tradition exégétique. JEFFERY 1937, p. 226.

[82] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 342 ; Abū ‘Ubayd, *Faḏā’il al-Qur’ān*, II, p. 107 ; ‘Abd al-Razzāq al-Šan‘ānī, *Tafsīr*, I, p. 325.

[83] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 277.

[84] Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ*, II, p. 103.

[85] MASSON 1967, I, p. 135.

[86] Dans la Vulgate, le verset se termine par « voilà ceux

qui seront heureux ! ». CORAN (trad. MASSON) 1967, I, p. 75. Cette expression est absente du codex que la tradition attribue à Ibn al-Zubayr.

[87] JEFFERY 1937, p. 34 et p. 227.

[88] C’est par exemple le cas dans Q96, 4 et Q46, 28, JEFFERY 1937, p. 229.

[89] JEFFERY 1937, p. 228.

[90] JEFFERY 1937, p. 228.

[91] Pour Q21, 98. JEFFERY 1937, p. 228.

[92] JEFFERY 1937, p. 227. Comme Abū Mūsā al-Aš‘arī, Ibn al-Zubayr lisait Ibrāhām et non Ibrāhīm.

[93] Pour Q62, 9. JEFFERY 1937, p. 229.

[94] Jeffery relève au moins dix variantes communes entre Ibn al-Zubayr et Ibn Mas‘ūd. JEFFERY 1937, p. 227-229.

[95] JEFFERY 1937, p. 226.

portion des territoires de l'empire [96]. La proposition politique d'Ibn al-Zubayr obtint de larges échos, même dans la Syrie des Omeyyades, à tel point que leur pouvoir faillit totalement disparaître face au défi zubayride. Une autre branche de la famille, les Marwanides, parvint toutefois à reprendre le contrôle de la Syrie-Palestine et de l'Égypte au prix d'une lutte sanglante et acharnée. Cette situation installa de fait un *statu quo* et une concurrence entre deux califats rivaux qui prétendaient à la domination universelle de l'empire [97]. Jusqu'à présent, le conflit entre Ibn al-Zubayr et les Omeyyades n'a pourtant jamais véritablement été étudié à travers le prisme de l'enjeu politique du contrôle du Coran. Cette investigation est d'autant plus nécessaire que des pistes peuvent être explorées à la lumière des indices disséminés dans les sources.

Analysant les traditions sur les sept lectures (*aḥruf*), Shady Hekmat Nasser fait remarquer que les chaînes de transmission mettent en évidence le rôle qu'aurait joué 'Urwa b. al-Zubayr dans la mise en circulation de ces *aḥbār* [98]. Pour ce chercheur, 'Urwa souhaitait par ce fait défendre la lecture de son frère 'Abd Allāh b. al-Zubayr dont le codex se distinguait de celui de 'Uṭmān [99]. Cette interprétation est fondée sur le fait que les récits des sept lectures tournent autour de la récitation de la sourate 25 (*al-Furqān*) dont la seule variante de lecture est celle d'Ibn al-Zubayr [100]. Nasser note qu'il est probable que le codex d'Ibn al-Zubayr était celui de la famille zubayride. Tout en soulignant dans une parenthèse qu'Ibn al-Zubayr fut le calife de Médine pendant dix ans jusqu'à ce qu'il fût défait par al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf et 'Abd al-Malik [101], il ne semble donc pas le considérer – ce n'est en tout cas pas explicite dans son argumentation – comme un *muṣḥaf* officiel du calife mecquois. Ainsi, l'idée qu'il puisse être question d'un codex califal zubayride n'a jamais véritablement été envisagée. Cette piste mérite pourtant d'être explorée en reprenant d'abord les intuitions de Nasser à propos des traditions des sept *aḥrūf*, à partir d'un récit d'Abū 'Ubayd (m. 224/838) :

« Abū 'Ubayd a dit : 'Abd al-Raḥmān b. Maḥdī d'après Mālik b. Anas, d'après Ibn Šihāb, d'après 'Urwa b. al-Zubayr, d'après 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Qārī, d'après 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb qui a dit : "J'ai entendu Hišām b. Ḥakīm b. Ḥizām lire la sourate *al-Furqān* d'une façon autre que la mienne alors

même que le Prophète nous l'a lue. Je le pris par la tunique et l'emmenai chez le Messager de Dieu. Je l'informai et lui dis : 'J'ai entendu celui-ci lire la sourate *al-Furqān* d'une autre façon que celle que tu m'as lue.' Il dit : 'Lis.' Il lut donc ce que j'avais entendu de lui. Puis le Prophète dit : 'C'est ainsi qu'elle est descendue.' Puis il me dit : 'Lis.' Je lus. Il dit : 'C'est ainsi qu'elle est descendue. Ce Coran est descendu en sept *aḥruf*. Lisez-en selon celle qui vous convient.'" » [102].

L'hypothèse de Nasser selon laquelle ce récit serait une défense du codex d'Ibn al-Zubayr est tout à fait intéressante et plutôt crédible. Il n'est certes jamais question du calife mecquois. Mais le choix de Hišām b. Ḥakīm b. Ḥizām n'est pas un hasard. Ce personnage est le fils d'un cousin germain d'al-Zubayr (m.35/656), Ḥakīm b. Ḥizām b. Ḥuwaylid, dont la descendance s'engagea dans la lutte contre les Omeyyades [103]. Hišām b. Ḥakīm était par ailleurs peut-être le fils de Zaynab bint al-'Awwām [104], ce qui en ferait un cousin germain d'Ibn al-Zubayr. Il est donc assez tentant de le voir comme une figure symbolique représentant le clan des Zubayrides, les Asad. L'absence d'Ibn al-Zubayr pourrait s'expliquer par le cadre narratif puisque l'anecdote aurait eu lieu du vivant de Muḥammad, soit à un moment où il n'était encore qu'un très jeune enfant. Celle d'al-Zubayr pourrait être liée à des considérations de prestige : 'Urwa n'a sans doute pas souhaité mettre son père, « l'apôtre [105] » et le cousin germain du Prophète, dans une situation de tension avec 'Umar résultant d'un désaccord sur la récitation des « révélations » coraniques. Or ce conflit de prestige ne se pose pas véritablement avec Hišām b. Ḥakīm, dont on sait qu'il se rallia à Muḥammad assez tardivement, lors de la prise de La Mecque [106]. Dans ce récit, le rôle assigné au Prophète est en quelque sorte celui d'un arbitre charismatique qui met sur un pied d'égalité la récitation de l'éminent compagnon 'Umar et celle de Hišām b. Ḥakīm, ce qui vient en quelque sorte valider la lecture d'Ibn al-Zubayr.

Il convient cependant de prendre de la distance avec Nasser, du moins de préciser son propos, car on ne sait pas, lorsque l'auteur affirme que ce codex était celui de la famille zubayride, s'il entend par-là qu'il était de nature privée. À supposer que tel fut bien le cas, comment alors expliquer que 'Urwa eût à défendre ce qui aurait relevé du cercle familial privé ? Au regard des *maṣāḥif* des

[96] BORRUT 2019, p. 270-271 ; BOUALI 2021 ; ROBINSON 2012 (2005), p. 31-48.

[97] BOUALI 2021, p. 252.

[98] NASSER 2012, p. 30

[99] NASSER 2012, p. 30

[100] NASSER 2012, p. 30. Cf. également JEFFERY 1937, p. 228.

[101] NASSER 2012, p. 30.

[102] Abū 'Ubayd, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān*, II, p. 163.

[103] Cf. BOUALI 2021, p. 155-156.

[104] Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VI, p. 57.

[105] D'après de nombreuses traditions, Muḥammad fit

d'al-Zubayr son apôtre (*ḥawārī*). Voir, parmi d'autres, Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, III, p. 98-99. S'il est difficile de dire avec certitude que le Prophète lui a bien donné ce titre d'apôtre, des traditions montrent que les Zubayrides bénéficièrent du statut apostolique de leur patriarche, à moins qu'ils ne soient à l'origine de la mise en circulation de ces traditions qui permettent d'exalter leur proximité avec le Prophète. Cf. al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, IX, p. 424 ; Ibn Abi Šayba, *Muṣannaf*, XVII, p. 155. Cf. aussi BOUALI 2021, p. 373.

[106] Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VI, p. 57.

compagnons, cette interprétation semble à première vue aller de soi car ceux-ci avaient, selon Gregor Schoeler, une fonction privée d'aide-mémoire [107]. Dans le cas du *muṣḥaf* d'Ibn al-Zubayr, ne devrait-on cependant pas plutôt envisager l'hypothèse d'un codex officiel du calife rival des Omeyyades ? La question mérite d'être posée car Ibn Abī Dāwūd met implicitement l'accent sur le statut public et officiel du *muṣḥaf* d'Ibn al-Zubayr. Dans une étude très récente sur le codex de 'Uqba b. 'Āmir al-Ġuḥanī, des traditions analysées par Mathieu Tillier mettent en évidence la réticence de « certains Successeurs [108] » à la lecture directe de l'imam dans un *muṣḥaf* coranique. Si le caractère officiel du Coran et sa lecture publique à la mosquée furent vraisemblablement institutionnalisés par al-Ḥağğāğ après la fin du califat zubayride [109], il n'en demeure pas moins que le souverain mecquois aurait particulièrement mis à contribution son codex lors de sermons publics (*sami'tu Ibn al-Zubayr 'alā l-minbar yaqra'* [110]) et lors des prières rituelles qu'il dirigeait (*ṣallayna ḥalfa Ibn al-Zubayr fa-kāna yaqra'* [111]).

D'autres indices dans les sources historiographiques corroborent l'hypothèse que le Coran a été un enjeu dans le conflit entre Ibn al-Zubayr et les Marwanides. Dès le début de la seconde *fitna*, alors qu'il refusait de faire allégeance à Yazīd b. Mu'āwiya, Ibn al-Zubayr développa une propagande piétiste mobilisant la référence au Coran, dans le but de décrédibiliser le pouvoir omeyyade et sa légitimité à diriger la communauté des croyants. L'extrait qui suit du *Kitāb al-futūḥ* d'Ibn A'tam al-Kūfī est très suggestif :

« Les gens firent allégeance à 'Abd Allāh b. al-Zubayr, au point qu'un nombre important des Ahl al-Ḥiğāz et d'autres qu'eux parmi [les habitants] des cités-garnisons le firent. Yazīd b. Mu'āwiya ne fut pas au fait de cela. Lorsqu'Ibn al-Zubayr constata qu'il avait renforcé son dos [qu'il était devenu assez fort] avec toutes ces personnes qui lui avaient fait allégeance, il divulgua les vices de Yazīd secrètement et publiquement. Il le maudissait et il disait de lui, ainsi que des Banū Umayya, tout ce qu'il pouvait dire de paroles détestables. Il montait sur le *minbar* et disait : "Ô gens ! Vous savez bien ce que les Banū Umayya ont fait parmi vous en s'écartant du Livre et de la *sunna* (*innakum qad 'alimtum mā sārāt bihi fikum Banū Umayya min nabaḍ al-Kitāb wa-l-sunna*)." »

Comme le montre ce texte, Ibn al-Zubayr accusa vraisemblablement les Omeyyades de s'être écartés du « Livre » [112]. Sans être aussi précis qu'Ibn A'tam, l'auteur syriaque contemporain des événements de la seconde *fitna*, Jean Bar Penkayê, nous informe qu'Ibn al-Zubayr accusa les « Occidentaux » – c'est-à-dire les Omeyyades de Syrie – d'être « des transgresseurs de la loi » [113]. À la lumière d'une comparaison avec le texte d'Ibn A'tam al-Kūfī, tout porte à croire que cette « transgression de la loi » avait aussi à voir avec le Coran [114]. Ainsi, on doit sérieusement envisager que la maîtrise des écritures coraniques par le pouvoir omeyyade a été au cœur des critiques émises à son encontre lors de la seconde guerre civile. D'autres indices probants confortent cette interprétation. Par exemple, dans le *Kitāb al-fitan* de Nu'aym b. Ḥammād (m. 228/843), une tradition fait de la revivification du Coran un pilier du projet politique zubayride [115], tandis qu'un *ḥabar* d'al-Balāḍurī (m. 279/892) relate que le souverain mecquois aurait reçu l'allégeance des territoires qui reconnurent son autorité sur « le Livre d'Allāh et la *sunna* de son Prophète » [116]. Il faut ici rappeler que le califat d'Ibn al-Zubayr fut en effet un moment privilégié d'affirmation de l'autorité prophétique. Ce tournant idéologique, voire cette « révolution dogmatique » pour reprendre l'expression de Mathieu Tillier [117], se manifesta avec l'introduction, pour la première fois depuis les premières émissions arabo-sassanides, de la figure du Prophète dans la monnaie du gouverneur zubayride de Bišāpūr, le Qurayšite 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh b. 'Āmir [118]. Le souverain mecquois fit la promotion d'une rhétorique piétiste qui faisait de lui l'héritier légitime de Muḥammad et le garant de son message dans l'empire [119]. Il existe donc un lien très net entre le *muṣḥaf* d'Ibn al-Zubayr et la recherche par ce dernier d'une légitimation prophétique face à son rival 'Abd al-Malik b. Marwān. Il convient ainsi de ne pas perdre de vue les prétentions apostoliques d'Ibn al-Zubayr [120] et les propos qu'on lui attribue, comme en témoigne cet extrait d'Ibn Sa'd (m. 230/845) :

« Ô pèlerins ! Interrogez-moi car la Révélation est descendue sur nous (*salūnī fa-'alaynā kāna al-tanzīl*) et nous avons assisté à son interprétation (*wa-naḥnu ḥaḍarnā al-ta'wīl*). » [121]

[107] SCHOELER 2010, p. 785. Cf. également TILLIER 2022, p. 55.

[108] TILLIER 2022, p. 55.

[109] HAMDAN 2010, p. 825 ; TILLIER 2022, p. 56.

[110] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 360.

[111] Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, p. 363.

[112] Ibn A'tam al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, V, p. 149.

[113] BROCK 1987, p. 64 ; HOYLAND 1997, p. 197 ; MINGANA 1908, p. 182-183 ; SHOEMAKER 2021, p. 189.

[114] Dans le même registre, sans être un auteur contemporain des faits comme l'était Jean Bar Penkayê, al-Azraqī relate la propagande zubayride des méfaits ou

mauvaises actions des Omeyyades (*masāwī Banī Umayya*) en général et de Yazīd en particulier, au début de la seconde *fitna*. Al-Azraqī, *Aḥbār Makka*, p. 295.

[115] Nu'aym b. Ḥammād, *Kitāb al-fitan*, p. 191.

[116] Al-Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf*, V, p. 373.

[117] TILLIER 2018, p. 360.

[118] ANTHONY 2020, p. 30 ; HEIDEMANN 2010, p. 654 ; WALKER 1967 (1941), p. 97.

[119] BOUALI 2021, p. 371.

[120] BOUALI 2021, p. 373.

[121] Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VI, p. 482.

Le « nous » fait du calife Ibn al-Zubayr, fils de l'apôtre de Muḥammad [122], un réceptacle/témoin de la « Révélation ». Faut-il voir, derrière cette pré-tention d'avoir reçu la « Révélation », une simple mention implicite des liens étroits qui unissent les Zubayrides au Prophète ? Il faut en effet rappeler que le père d'Ibn al-Zubayr était tout à la fois un cousin germain du Prophète en ligne maternelle [123], l'un de ses premiers partisans [124], et le beau-fils d'Abū Bakr [125]. Il nous semble donc que les propos que la tradition attribue au souverain mecquois peuvent être interprétés avec plus de profondeur. Ils ont en effet une dimension performative car ils caractérisent les capacités et les prétentions d'Ibn al-Zubayr à maîtriser les écritures religieuses et le message de Muḥammad auprès des pèlerins. Peut-on, dès lors, y voir un signe manifeste d'une possible activité rédactionnelle en contexte zubayride ? Il est en tout cas tentant de lire « car la Révélation est descendue sur nous » comme la possibilité que le calife Ibn al-Zubayr considérait qu'il était lui-même inspiré par Dieu. De plus, « nous avons assisté à son interprétation » insiste sur un autre attribut du calife mecquois, celui de la parfaite maîtrise de l'herméneutique des « révélations » coraniques [126].

En 73/692, le califat d'Ibn al-Zubayr s'effondra totalement au profit des Marwanides. Après avoir conquis l'Irak et tué Muṣ'ab b. al-Zubayr qui gouvernait la province au nom de son frère [127], 'Abd al-Malik dépêcha une importante expédition pour conquérir l'Arabie et éliminer Ibn al-Zubayr. Dirigée par al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, jeune officier originaire d'une cité voisine de La Mecque (al-Ṭā'if), l'armée syrienne assiégea Ibn al-Zubayr et ses partisans pendant de nombreux mois. Défait puis exécuté, le calife mecquois, dont le corps fut exposé sur un gibet, subit un sort infamant au-delà de la mort [128]. Les Omeyyades mirent en effet en place une politique de destruction symbolique de l'autorité politique et religieuse qu'il avait prétendu incarner une décennie durant [129]. Il semble que dans ce cadre, les prétentions d'Ibn al-Zubayr autour du Coran, furent dénoncées par al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf lui-même :

« Ḥātīm b. Ismā'īl nous a rapporté, d'après 'Aṣīm b. Muḥammad, d'après Ḥabīb b. Abī Ṭābit : "Alors que j'étais assis dans le *Masǧid al-ḥarām*, de même qu'Ibn 'Umar qui était dans un coin avec

ses fils à sa droite et à sa gauche, al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf fit un sermon aux gens et dit : 'Ibn al-Zubayr n'a-t-il pas renversé le Livre de Dieu ? Dieu a renversé son cœur !' Ibn 'Umar dit : 'Cela n'est pas entre tes mains ni entre les siennes.' Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf se tut un moment. 'Si tu préfères, je dis : c'était long, ou si tu préfères, je dis : ce n'était pas long.' Puis il dit : 'Dieu ne nous a-t-il pas enseigné, ainsi qu'à tout musulman et à toi, cher ancien, que cela t'est bénéfique ?' Il ajouta : "Ibn 'Umar se mit à rire et dit à ceux qui se trouvaient autour de lui : 'Quant à moi, j'ai abandonné ce qui était un bienfait. Je veux dire : tu as menti !'" ». [130]

La scène ici décrite prétend rapporter un discours tenu à La Mecque par al-Ḥaḡḡāḡ, peu après la défaite et la mort d'Ibn al-Zubayr. À la lumière de ce texte qui n'a jusqu'à présent jamais été considéré par la recherche moderne, mais dont il convient par ailleurs de garder à l'esprit qu'il est avant tout une opération historiographique, l'hypothèse que le Coran fut un enjeu politique de première importance dans le conflit qui opposa Ibn al-Zubayr et les Marwanides se précise davantage [131]. Ce discours d'al-Ḥaḡḡāḡ, qui avait mené la conduite de la guerre victorieuse et permis l'élimination d'Ibn al-Zubayr [132], a en effet une puissante signification politique et religieuse. Le sermon du représentant du calife marwanide visait à rejeter et détruire la légitimité religieuse dont s'était réclamé Ibn al-Zubayr. La référence au Coran est un indice que l'existence du *muṣḥaf* du souverain mecquois a pu être un élément probant de cette légitimité. Une question demeure toutefois : que faire des traditions qui associent Ibn al-Zubayr à la collecte ordonnée par 'Uṭmān ?

#### IBN AL-ZUBAYR ET LA COLLECTE ORDONNÉE PAR 'UṬMĀN

Les sources donnent un rôle fondamental et éminent au jeune Ibn al-Zubayr dans les récits de la collecte du Coran sous le règne de 'Uṭmān [133]. Dans son livre sur les récits de la collecte attribuée au troisième calife, Viviane Comerro présente les membres présumés de cette collecte comme jouissant d'une fonction protocolaire [134]. Il n'est en effet pas facile de comprendre le choix de ces hommes, à supposer que 'Uṭmān les ait vraiment désignés. Comment d'ail-

[122] Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, III, p. 98-99.

[123] Sur ces liens de parenté entre Ibn al-Zubayr et le Prophète, cf. LYNCH 2015 et BOUALI 2021, p. 74-94.

[124] Cf. Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, III, p. 95.

[125] Cf. BOUALI 2021, p. 292. Ibn al-Zubayr était aussi par ce fait le petit-fils d'Abū Bakr et le neveu de la fameuse épouse de Muḥammad, 'Ā'īša.

[126] Ce savoir herméneutique est un attribut des *imām*-s dans le chiisme. Cf. AMIR-MOEZZI 2011, p. 105.

[127] Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VI, p. 495.

[128] ANTHONY 2014, p. 40-46.

[129] BOUALI 2021, p. 538.

[130] Ibn Abī Ṣayba, *Muṣannaḥ*, XVI, p. 113.

[131] Comme la plupart des narrations de la tradition que nous avons convoquées dans cet article, ce texte brouille les cartes en utilisant l'expression générique de *Kitāb Allāh*, sans aucune référence au *muṣḥaf* de 'Uṭmān ni à celui d'Ibn al-Zubayr.

[132] Al-Balāḡūrī, *Ansāb al-aṣrāf*, VII, p. 128.

[133] 'Umar b. Ṣabba, *Aḥbār al-madīna al-nabawiyya*, III, p. 207-209 ; Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-ṣaḥīḥ*, p. 195-196.

[134] COMERRO 2012, p. 73-74.

leurs expliquer la présence de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr et, au contraire, l’absence de son père, l’éminent al-Zubayr ? Comment expliquer également l’absence du fils du second calife, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, ou celle d’un personnage aussi important que l’éminent ‘Abd al-Rahmān b. ‘Awf, dont on sait par ailleurs qu’il joua un rôle fondamental dans l’élection de ‘Uṭmān [135], à l’avantage de jeunes protagonistes comme Ibn al-Zubayr, sans expérience véritable de la prédication de Muḥammad ? En somme, ces constats mettent en évidence, comme l’a bien montré Viviane Comerro, que les traditions de la collecte de ‘Uṭmān sont des constructions historiographiques liées à des enjeux et des intérêts de prestige. En dépit du fait qu’elle ne manque pas de souligner qu’Ibn al-Zubayr était le calife rival des Omeyyades pendant la seconde guerre civile [136], Comerro ne fait cependant pas le lien entre sa présence présumée dans la commission diligentée par ‘Uṭmān pour collecter le Coran et le califat zubayride. De notre point de vue, l’une des hypothèses possibles qui permettrait de donner plus de sens aux intuitions de Comerro serait d’envisager que la présence d’Ibn al-Zubayr dans les narrations de la collecte sous le règne de ‘Uṭmān ait été introduite pour apporter à la Vulgate la caution d’un souverain qui s’était opposé au pouvoir de ceux qui en étaient les artisans, c’est-à-dire les Omeyyades en général et ‘Abd al-Malik en particulier. Dans le même temps, en mettant en scène la participation du jeune Ibn al-Zubayr à la mise en ordre des écritures saintes à l’instigation de ‘Uṭmān, l’historiographie gardait le souvenir d’un calife qui avait, d’une façon ou d’une autre, joué un rôle dans la codification du Coran, dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle.

## CONCLUSION

On ne peut qu’adhérer à la thèse selon laquelle les conflits de légitimité de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle sont intimement liés à la formation du texte coranique. Si le Coran fut probablement un enjeu politique dès la première *fitna* comme cela a souvent été avancé dans l’historiographie moderne, il convient aussi de

considérer plus longuement sa place durant le long règne de Mu‘āwiya. Comme nous l’avons montré, si le Coran occupe peu de place dans l’idéologie officielle sufyanide, certains indices montrent cependant que le pouvoir omeyyade mit en place une politique, certes encore embryonnaire, de défense du codex de ‘Uṭmān.

Le contexte de la seconde *fitna* et le conflit entre Ibn al-Zubayr et les Omeyyades n’ont par ailleurs pas reçu l’attention qu’ils mériteraient. L’existence de son codex reste certes sujet à caution du fait de la nature des sources et de l’absence de preuves matérielles, mais la présence d’Ibn al-Zubayr dans les récits de la collecte de ‘Uṭmān conforte l’hypothèse que la politique de ce souverain de la fin du VII<sup>e</sup> siècle manifesta un intérêt certain pour l’enjeu des écritures scripturaires. Il est difficile de mesurer la manière dont Ibn al-Zubayr et ses partisans ont pu promouvoir cette idéologie d’un pouvoir étroitement associé au Coran à l’échelle de l’empire [137], mais l’écho de cette politique fut suffisamment fort sur le plan symbolique pour que les Marwanides aient joué, après la destruction du pouvoir zubayride, la carte de la canonisation du texte [138]. Tout l’enjeu pour eux était donc de répondre au défi et aux prétentions de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr de jouer un rôle dans la codification des écritures, d’autant plus qu’il appuyait sa légitimité sur la figure de Muḥammad et l’exaltation du statut apostolique de la famille zubayride. Le fameux discours qui aurait été prononcé par ‘Abd al-Malik lors de son pèlerinage est assez représentatif de ces enjeux de pouvoir [139]. La codification des écritures devint ainsi essentielle pour maîtriser les croyances d’une société fragmentée politiquement [140]. Sous la conduite d’al-Ḥaǧǧāǧ, le pouvoir marwanide favorisa une amélioration de la Vulgate [141], la destruction systématique des codex concurrents et l’envoi de la nouvelle version dans les capitales régionales de l’empire [142]. Cette politique d’unification religieuse entraîna, presque de façon inéluctable, l’occultation de l’existence du codex d’Ibn al-Zubayr, ce qui explique en grande partie le peu de place qui lui est accordé par la tradition islamique et, de surcroît, par l’historiographie moderne. ■

[135] Cf. DJAÏT 1989, p. 94.

[136] COMERRO 2012, p. 72.

[137] On ne trouve par exemple aucun « verset » coranique sur les monnaies zubayrides même si certaines formules peuvent avoir un cadre référentiel « coranique ».

[138] Compte tenu de la guerre civile, les Zubayrides n’avaient de toute façon pas les moyens de disséminer largement le texte et encore moins de le canoniser.

[139] Ibn Sa‘d, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, VII, p. 230. Cf. DYE 2019, p. 904.

[140] AMIR-MOEZZI 2011, p. 83. Il convient d’ailleurs de

noter, comme l’a montré cet article, que cette conflictualité s’exprima à l’échelle de l’empire. Il convient donc de penser la formation du corpus coranique dans un cadre spatial qui dépasse le seul cas de la Syrie omeyyade.

[141] Pour une approche minimaliste des interventions marwanides, cf. HAMDAN 2010. Pour une approche plus radicale sur les interventions du pouvoir marwanide sur le Coran, cf. SHOEMAKER 2022.

[142] Cf. ‘Umar b. Šabba, *Aḥbār al-Madīna al-nabawiyya*, I, p. 5-6.

---

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier profondément les évaluateurs de cet article qui, par leurs suggestions et remarques, ont permis de sensiblement l'améliorer.

---

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources

- 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, Abū Bakr, *Tafsīr*, éd. Maḥmūd Muḥammad 'Abduh, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ*, éd. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawḡūd et 'Alī Muḥammad Ma'ūd, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993.
- Abū 'Ubayd al-Qāsim Ibn Sallām, *Faḍā'il al-Qur'ān*, éd. Aḥmad b. 'Abd al-Wāhid al-Ḥayyātī, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-ṣū'ūn al-Islāmiyya, 1995.
- al-Azraqī, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *Aḥbār Makka*, éd. 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh b. Duḥayš, La Mecque, Maktabat al-Asadī, 2003.
- al-Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-ašraf*, éd. Suhayl Zakkār et Riyād Zirikli, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1996.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Ḡarīr, *Ta'rīḥ al-Rusul wa-l-Mulūk*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1960-1969.
- al-Ya'qūbī, Abū al-'Abbās Aḥmad, *Ta'rīḥ*, II, éd. Martijn Theodoor Houtsma, Leiden, Brill, 1883.
- Ḥalīfa b. Ḥayyāt, Abū 'Amr, *Ta'rīḥ*, éd. Akram Diyā' al-'Umarī, al-Naḡaf, Maṭba'at al-Ādāb, 1967.
- Ibn Abī Dāwūd, Abū Bakr 'Abd Allāh, *Kitāb al-mašāḥif*, éd. Muḥibb al-Dīn 'Abd al-Siḡān Wā'iz, Beyrouth, Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, 1995.
- Ibn Abī Ḥaytama, Abū Bakr Aḥmad, *al-Ta'rīḥ al-kabīr*, éd. Ṣalāḥ ibn Faṭḥī Halal, Le Caire, al-Fārūq al-Ḥadīṭ, 2004.
- Ibn Abī Šayba, 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Muṣannaf*, éd. Muḥammad 'Awāma, Beyrouth, Dār Qurṭuba, 2006.
- Ibn A'ṭam al-Kūfī, Abū Muḥammad Aḥmad, *Kitāb al-futūḥ*, éd. 'Alī Širī, Beyrouth, Dār al-Aḍwā', 1991.
- Ibn Sa'd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. 'Alī Muḥammad 'Umar, Le Caire, Maktabat al-Ḥānḡī, 2001.
- Naṣr b. Muẓāḥim, Abū al-Faḍl, *Waqa'at Šiffin*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad. Hārūn, Beyrouth, Dār al-Ġīl, 1990.
- Nu'aym b. Ḥammād, Abū 'Abd Allāh, *Kitāb al-fitan*, éd. Samīr b. Amīn al-Zahīrī, Le Caire, Maktabat al-Tawḥīd, 1991.
- 'Umar b. Šabba, Abū Zayd al-Numayrī al-Basrī, *Aḥbār al-Madīna al-nabawiyya*, éd. 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Duwayš, ville de publication inconnue, Dār al-'Ulyān, 1990.
- Le Coran**, 1967, traduit par Denise Masson, Paris, Gallimard.

### Études

- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 2020**, *Ali, le secret bien gardé*, Paris, CNRS Éditions.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 2013**, « Le Coran silencieux et le Coran parlant : histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens », dans Mehdi Azaiez & Sabrina Mervin (éd.), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, CNRS Éditions, p. 57-98.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 2011**, *Le Coran silencieux et le Coran parlant : Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS Éditions.
- ANTHONY, Sean W., 2020**, *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam*, Oakland, University of California Press.
- ANTHONY, Sean W. & BRONSON, Catherine L., 2016**, « Did Ḥafṣah bint 'Umar Edit the Qur'an? A Response with Notes on the Codices of the Prophet's Wives », *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 1, p. 93-125.
- ANTHONY, Sean W., 2014**, *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in its Late Antique Context*, New Haven, American Oriental Society.
- BORRUT, Antoine, 2019**, « De l'Arabie à l'empire. Conquête et construction califale dans l'islam premier », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens. Études sur le contexte et la genèse du Coran* (vol. 1), Paris, Les Éditions du Cerf, p. 249-289.



- BORRUT, Antoine, 2011**, « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129 (Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam, éd. par Antoine Borrut), p.17-30. <https://doi.org/10.4000/remmm.7053>
- BOUALI, Hassan, 2021**, De la révolte au califat zubayride. Histoire d'une expérience politique dans les débuts de l'islam, thèse de doctorat sous la direction de Gabriel Martinez-Gros, Université Paris Nanterre.
- BROCK, Sebastian P., 1987**, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's Riš Melle », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9, p. 51-75.
- CAMPBELL, Sandra S., 2003**, « Telling Memories. The Zubayrids in Islamic History », Ph. D, University of California, Los Angeles.
- CASANOVA, Paul, 1911**, *Muhammad et la fin du monde : étude critique sur l'islam primitif*, Paris, Geuthner.
- COMERRO, Viviane, 2012**, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, Orient-Institut Beirut/Würzburg, Erlon Verlag (Beiruter Texte und Studien 134).
- CONRAD, Lawrence I., 2015**, « Ibn A'tam and his History », *al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 23, p. 87-125.
- CRONE, Patricia & HINDS, Martin, 2003**, 2<sup>e</sup> éd. (1986), *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DAKAKE, Maria Massi, 2007**, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany, State University of New York Press.
- DÉROCHE, François, 2019**, *Le Coran, une histoire plurielle. Essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil.
- DÉROCHE, François, 2009**, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'Islam. Le codex parisino-petropolitanus*, Leiden, Brill (Texts and Studies on the Qur'ān volume 5).
- DJAÏT, Hichem, 1989**, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard (Folio Histoire).
- DYE, Guillaume, 2019**, « Le corpus coranique. Questions autour de sa canonisation », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens. Études sur le contexte et la genèse du Coran* (vol 1), Paris, Les Éditions du Cerf, p. 849-918.
- DYE, Guillaume, 2015**, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique. Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », dans Guillaume Dye, A. Van Rompaey and C. Brouwer (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions), p. 55-104.
- HAMDAN, Omar, 2010**, « The Second Masāhif-Project. A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai et Michaël Marx (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, p. 795-835.
- HASSON, Isaac, 1982**, « Remarques sur l'inscription de l'époque de Mu'āwiya à Hammat Gader », *Israel Exploration Journal* 32, p. 97-101.
- HAWTING, Gerald, 2000**, seconde édition (1986), *The first Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- HEIDEMANN, Stefan, 2010**, « Numismatics », dans Chase F. Robinson (éd.), *The New Cambridge History of Islam, vol 1. The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 648-663.
- HINDS, Martin, 1972**, « The Murder of the Caliph 'Uṯmān », *International Journal of Middle East Studies* 3, p. 450-469.
- HOYLAND, Robert, 2017**, « Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East », *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 25, p. 113-140.
- HOYLAND, Robert, 2006**, « New Documentary Texts and the Early Islamic State », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (3), p. 395-416.
- HOYLAND, Robert, 1997**, *Seeing Islam as Others Saw It: Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, Darwin Press.
- HUMPHREYS, Stephen, 2006**, *Mu'āwiya ibn Abī Sufyān. From Arabia to Empire*, Oxford, Oneworld Publications.
- JEFFERY, Arthur, 1937**, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān. The Old Codices*, Leiden, Brill.
- JOHNS, Jeremy, 2003**, « Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46 (4), p. 411-436.
- KOURI, Massaoud, 2019**, « Entre idéologie politique et identité étatique : un gouvernorat de la province umayyade d'Irak, le cas de Ziyād b. Abīh », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 149, p. 227-246.
- KOURI, Massaoud, 2016**, Familles, pouvoir et État aux deux premiers siècles de l'Islam : les Banū Umayya et les Banū Ziyād, thèse de doctorat, sous la direction de Françoise Micheau et de Brahim Jadla, Université Paris I Panthéon-Sorbonne.
- LAMMENS, Henri, 1930**, « Zīād b. Abīhi. Vice-roi de l'Irak et lieutenant de Mo'awiya I », dans *Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, Imprimerie catholique, p. 27-161.

- LAMMENS, Henri, 1927**, « L'avènement des Marwanides et le califat de Marwān I<sup>er</sup> », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* vol. 12, p. 41-148.
- LYNCH, Ryan J., 2015**, « Sons of the *Muhājirūn*: Some comments on Ibn al-Zubayr and Legitimizing Power in Seventh-Century Islamic History », dans Alessandro Gnasso et alii, *The Long Seventh Century: Continuity and Discontinuity in an Age of Transition*, p. 251-267.
- MADLUNG, Wilferd, 2013**, « 'Abd Allāh ibn al-Zubayr the mulhid », dans Wilferd Madlung, *Studies in Medieval Muslim Thought and History*, Ashgate, p. 301-308.
- MADLUNG, Wilferd, 2004**, 3<sup>e</sup> éd. (1997), *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MADLUNG, Wilferd, 1981**, « 'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdī », *Journal of Near Eastern Studies* 40 (n° 4), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott: Part Two*, p. 291-305.
- MILES, George C., 1948**, « Early Islamic Inscriptions Near Ṭā'if in the Hijāz », *Journal of Near Eastern Studies* 7 (n° 4), p. 236-242.
- MINGANA, Alphonse, 1917**, « Transmission of the Qur'ān According to Christians Writers Part II », *Muslim World* 7 (4), p. 402-414.
- MINGANA, Alphonse, 1908**, *Sources Syriaques*, Leipzig, Harrassowitz.
- MORTENSEN, Mette Bjerregaard, 2019**, « Commentaire de la sourate 17 », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens* (vol. 2), Paris, Les Éditions du Cerf, p. 653-691.
- NASSER, Shady Hekmat, 2012**, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān. The Problem of Tawātur and the Emergence of Ṣawādhdh*, Leiden-Boston, Brill.
- PRÉMARE, Alfred-Louis de, 2005**, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », traduit en anglais (2010) : « 'Abd al-Malik b. Marwān and the Process of the Qur'āns Composition », dans Karl-Heinz Ohlig & Gerd-R. Puin (éd.), *The Hidden Origins of Islam : New Research into Its Early History*, Amherst-New-York, Prometheus Books, p. 189-221.
- PRÉMARE, Alfred-Louis de, 2004**, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre.
- PRÉMARE, Alfred-Louis de, 2002**, *Les fondations de l'Islam*, Paris, Seuil.
- REYNOLDS, Gabriel Said, 2018**, *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary*, New Haven and London, Yale University Press.
- REYNOLDS, Gabriel Said, 2011**, « Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica* 58, p. 477-502.
- ROBINSON, Chase F, 2012**, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>e</sup> éd. 2005), 'Abd al-Malik, Oxford, Oneworld Publications.
- ROTTER, Gernot, 1982**, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg : 680-692*, Wiesbaden, Deutsche Morgenländische Gesellschaft.
- SADEGHI, Benham, BERGEMANN, Uwe, 2010**, « The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet », *Arabica* 57 (Fasc. 4), p. 343-436.
- SHADDEL, Mehdy, 2017**, « 'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdī: between propaganda and historical memory in the Second Civil War », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 80, 1, p. 1-19.
- SCHOELER, Gregor, 2010**, « The Codification of the Qur'ān : A Comment on the Hypothesis of Burton and Wansbrough », dans Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai & Michael Marx (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, p. 779-794.
- SHOEMAKER, Stephen J., 2022**, *Creating the Qur'an : A Historical-Critical Study*, Oakland, University of California Press.
- SHOEMAKER, Stephen J., 2021**, *A Prophet Has Appeared. The Rise of Islam Through Christian and Jewish eyes. A Sourcebook*, Oakland, University of California Press.
- SINAI, Nicolai, 2014**, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77 (2), p. 273-292.
- TERRIER, Mathieu, 2013**, « Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam : des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M. A. Amir-Moezzi », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 40, p. 401-427.
- TILLIER, Mathieu, 2022**, « Une tradition coranique égyptienne ? Le codex de 'Uqba b. 'Āmir al-Ġuhanī », *Studia Islamica* 117, p. 38-63.
- TILLIER, Mathieu, 2018**, « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier. Le Dôme du rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. Actes du XLVIII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, p. 341-365.
- WALKER, John, 1967**, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>e</sup> éd. 1941), *A catalogue of the Arab-Sassanian Coins (Umayyad governors in the East, Arab-ephthalites, 'Abbāssid governors in Ṭabarīstan and Buḥarā)*, London, British Museum.
- WEBER, Max, 2015**, 2<sup>e</sup> éd. (2013), *La domination*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, La Découverte.
- WHITCOMB, Donald, 2016**, « Notes for an Archaeology of Mu'āwiya: Material Culture in the Transitional Period of Believers », dans Antoine Borrut & Fred M. Donner (éd.), *Christians and Others in The Umayyad State*, Chicago, The University of Chicago, p. 11-27.

## AL-ḤAĠĠĀĠ B. YŪSUF AND THE Umayyad QUR'ĀN IN SYRIAN HISTORIOGRAPHY

Steven C. JUDD

Professor of Middle East History (Professeur en Histoire du Moyen-Orient)  
Southern Connecticut State University

*judds1@southernct.edu*

### ABSTRACT

Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf (d. 95/714) is remembered in the historical sources for his role as the tyrannical Umayyad governor of Iraq. However, he also played an important part in 'Abd al-Malik's effort to standardize the Qur'ān, which complicated his historical portrayal. This paper examines how Syrian scholars, beginning with Ibn 'Asākir, confronted al-Ḥaġġāġ's simultaneous villainy and religious significance as part of their efforts to claim the codification of the Qur'ānic text as an Umayyad achievement.

#### KEYWORDS

al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf,  
'Abd al-Malik,  
Ibn Mas'ūd,  
Ibn 'Asākir,  
Qur'ān,  
history of the Qur'ān,  
Syrian historiography.

### AL-ḤAĠĠĀĠ B. YŪSUF ET LE CORAN OMEYYADE DANS L'HISTORIOGRAPHIE SYRIENNE

Les sources historiques évoquent al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf (m. 95/714) en tant que tyrannique gouverneur omeyyade de l'Iraq. Cependant, il a également joué un rôle important dans les efforts de 'Abd al-Malik pour standardiser le Coran, ce qui complique la manière dont est brossé son portrait historique. Cet article examine comment les savants syriens, à commencer par Ibn 'Asākir, firent face tant à la mauvaise réputation d'al-Ḥaġġāġ qu'à son importance sur le plan religieux, dans le cadre de leurs efforts pour revendiquer la codification du texte coranique comme réalisation omeyyade.

#### MOTS-CLÉS

al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf,  
'Abd al-Malik,  
Ibn Mas'ūd,  
Ibn 'Asākir,  
Coran,  
histoire du Coran,  
historiographie syrienne.

Al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf (d. 95/714) is a crucial and complicated figure in the history of early Islam. He was instrumental in consolidating ‘Abd al-Malik’s control over both the Ḥiǧāz and Iraq and in neutralizing the threat posed by assorted Ḥārīǧite rebels. He also played a significant role in articulating and enforcing the caliph’s religious vision, possibly even in standardizing the Qur’ān itself. Simultaneously, however, he is also remembered as a brutal, ruthless tyrant who went so far as to abuse esteemed Companions of the Prophet. His conduct was so egregious that some of the pious debated whether or not al-Ḥaǧǧāǧ was spending eternity in Hell.

My own interest in al-Ḥaǧǧāǧ is a byproduct of my earlier research on his successor and protégé, Ḥālid al-Qasrī (d. 126/743). Unlike al-Ḥaǧǧāǧ, Ḥālid has been the subject of significant historiographical discussion. In particular, Stefan Leder argues that the standard tale of Ḥālid’s downfall, preserved principally by al-Ṭabarī but also by others, contains dramatic elements akin to a “novel” [1]. In my work on the Syrian historian Ibn ‘Asākir (d. 571/1176), I found an alternative version of Ḥālid’s story. His demise was still a morality tale, but the themes and details were different and painted Ḥālid in a better light. Significantly, Ibn ‘Asākir’s version of Ḥālid’s tragedy was adopted by later Syrian historians as well, suggesting an alternative, Syria-centric historiography [2]. At the time, I took a cursory look at how Ibn ‘Asākir treated other Umayyad governors of the East, namely al-Ḥaǧǧāǧ and Ziyād b. Abīhi (d. 53/673), to sense whether his biography of Ḥālid was an anomaly or part of a larger revisionist project to rehabilitate Umayyad administrators of Iraq.

I was intrigued to find evidence of a pattern of interpretation that might suggest an alternative Syrian memory of these pivotal figures. In general, Syrian sources treated these Umayyad loyalists less harshly than did the Iraqi-authored chronicles. They placed less emphasis on military aspects of the eastward expansion and on the legendary cruelty with which these governors dispensed their duties. The Syrian sources, sometimes subtly sometimes not, tried to reclaim these leaders as Syrian elites and emphasized

their connections to Damascus and their personal qualities, especially their appreciation for poetry and *adab* in general, as well as their acts of generosity.

Because of the combination of his notorious image and his role in preserving the Qur’ān, al-Ḥaǧǧāǧ presented a special challenge for later historians. The standard historical chronicles, written largely in ‘Abbāsīd Iraq and heavily influenced by al-Ṭabarī, tend to emphasize al-Ḥaǧǧāǧ’s stringent demands for loyalty and his vindictive treatment of those who defied or even questioned him. This is not surprising, given that Umayyad viceroys in Iraq are typically treated unkindly in ‘Abbāsīd historiography. What makes al-Ḥaǧǧāǧ’s case distinct from other Umayyad governors is the role he played in ‘Abd al-Malik’s religious reforms, including his efforts to standardize readings of the Qur’ān. It is not my intention to explore in depth the nature of al-Ḥaǧǧāǧ’s involvement in establishing, or at least preserving, the Qur’ān codex. Accounts of his contributions range from adding *i’rāb* to reordering verses and suras to altering the consonantal structure (*rasm*) of the text itself [3]. Most accounts of al-Ḥaǧǧāǧ’s role at the very least indicate an effort to purge non-‘Uṭmānic readings and some suggest an Umayyad bias behind this effort. For present purposes, clarifying exactly what al-Ḥaǧǧāǧ did to the text of the Qur’ān is less important than the simple recognition that he did something to it and that his intervention was remembered as being significant.

To evaluate Syrian memories of al-Ḥaǧǧāǧ’s Qur’ān project, whatever it may have been, I will begin with a general discussion of the distinctions between Syrian and Iraqi historiography. I will then turn to al-Ḥaǧǧāǧ’s portrayal in Syrian sources, paying special attention to how these sources, explicitly and implicitly, address his role in preserving or standardizing the Qur’ān. Finally, I will turn to the Umayyad context of these memories, specifically addressing how these accounts connected al-Ḥaǧǧāǧ to ‘Uṭmān, the progenitor of the Syrian dynasty and the original codifier of the Qur’ān.

Syrian historiography, such as it is, developed relatively late and did not serve as a direct response to or refutation of earlier ‘Abbāsīd/Iraqi historical works. The grand narrative of early Islamic history

[1] LEDER 1990, p. 72-96.

[2] JUDD 2013, p. 17-37; JUDD 2017, p. 139-155.

[3] For details about what al-Ḥaǧǧāǧ may have actually done to the text, see SINAI 2014; HAMDAN 2011, p. 795-835.

was crafted by Iraqis during the ‘Abbāsīd era, utilizing the chronicle format, the most influential manifestation of which lies in al-Ṭabarī’s (d. 310/923) *Ta’rīḥ*. The earlier work of Ḥalīfa b. Ḥayyāt (d. 240/854-5), which some purport to have a less anti-Umayyad bias, does not offer the same compelling, flowing narrative found in al-Ṭabarī’s opus [4]. Al-Ṭabarī’s work became the model and often the principal source for later chronicles. Modern scholarship on the early Islamic period has been built largely on the foundations laid by al-Ṭabarī [5]. While some efforts have been made to disrupt this narrative and appeal to a broader array of sources, al-Ṭabarī’s vision of early Islamic history and of the Umayyad period remains the default position. Consequently, characters like al-Ḥaḡḡāḡ and the other Umayyad governors contending with unruly Kufans are not presented in a positive light.

The earliest extant Syrian historical work remains Abū Zur’a’s (d. 281/895) *Ta’rīḥ*. Unfortunately, it includes very little about al-Ḥaḡḡāḡ. Abū Zur’a records his death date in two locations and mentions him in passing to note that the long-lived Companion Suwayd b. Ḡafala (d. 80/699) survived until the days of al-Ḥaḡḡāḡ [6]. He also notes that ‘Abd al-Malik sent al-Ḥaḡḡāḡ to fight Ibn al-Zubayr and mentions his execution of Māhān Abū Ṣāliḥ al-Ḥanafī without offering details [7]. Other sources suggest that Abū Ṣāliḥ’s punishment may have been related to Ibn al-Aṣ’at’s rebellion in 83/702 [8]. Aside from this, Abū Zur’a offers no interpretation of al-Ḥaḡḡāḡ’s actions and no judgement of his character. Nor does he mention any connection between al-Ḥaḡḡāḡ and the preservation of the Qur’ān. This is not surprising, given that government officials are largely invisible in Abū Zur’a’s work, which focuses almost exclusively on *ḥadīth* scholars.

Arguably, the beginning of a truly Syrian historiography comes much later with the completion of Ibn ‘Asākir’s (d. 571/1176) *Ta’rīḥ madīnat Dimaṣq* in the 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> century. Unlike al-Ṭabarī and his emulators, Ibn ‘Asākir did not produce a chronicle, but rather a massive collection of biographies of prominent Syrians. His intent was to reclaim Syria’s place in

Islamic history and to emphasize the contributions Syrians had made. Significantly, his criteria for determining whom to include was flexible, allowing him to claim important figures as Syrians even if their ties to Syria were tenuous. Later Syrian scholars modeled their works on Ibn ‘Asākir and relied heavily on him as a source, though sometimes without attribution. The corpus of Syrian works to be discussed here includes Ibn al-‘Adīm’s (d. 660/1262) *Buḡyat al-talab fī ta’rīḥ Ḥalab*, al-Mizzī’s (d. 742/1342) *Tahqīb al-kamāl*, al-Ḍahabī’s (d. 748/1348) *Ta’rīḥ al-Islām* and *Siyar al-‘lām al-nubalā’*, al-Ṣafadī’s (d. 764/1363) *Kitāb al-Wāfī bi-l-wafayāt*, and Ibn Kaṭīr’s (d. 774/1374) *al-Bidāya wa-l-nihāya fī al-ta’rīḥ*. To an extent, the biographical format precludes a tidy narrative of events, allows for contradictions, and affects the content and themes attached to personalities and events. Hence, the Syrian historiographical tradition does not offer an obvious, direct rebuttal to the Iraqi narrative, but rather a sometimes subtle reinterpretation of individual characters in a different literary format.

Ibn ‘Asākir’s 89-page biography of al-Ḥaḡḡāḡ provides the basic framework for Syrian memories of the Iraqi viceroy [9]. What is perhaps most striking about Ibn ‘Asākir’s biography of al-Ḥaḡḡāḡ is his extensive effort to claim al-Ḥaḡḡāḡ as a Syrian at all. It is generally agreed that al-Ḥaḡḡāḡ was a native of Ṭā’if, that he served as governor of the Ḥiḡāz, then spent 20 years as governor of Iraq, based first in Kūfa and then in Wāṣit, the city he founded [10]. Whatever time he spent in Syria must have been limited. Ibn ‘Asākir uses two strategies to claim al-Ḥaḡḡāḡ for Syria. First, at the beginning of his entry, he notes that al-Ḥaḡḡāḡ visited ‘Abd al-Malik in Damascus [11]. This is a fairly standard technique by which Ibn ‘Asākir justifies including non-Syrians in his work. For instance, visits to Damascus provide the only Syrian connection to allow inclusion of a number of the Prophet’s Companions, including Ibn Mas‘ūd, who will be discussed later. Ibn ‘Asākir employs a second, less common method to include al-Ḥaḡḡāḡ as well. He notes that al-Ḥaḡḡāḡ owned a number of houses in Damascus. He even notes the

[4] Regarding Ḥalīfa’s agenda, see WURTZEL 2015, p. 1-39.

[5] Stories of al-Ḥaḡḡāḡ’s activities in the East fill a significant portion of al-Ṭabarī’s treatment of the years 75/694-95/714. Al-Ṭabarī, II, p. 873-1268.

[6] Abū Zur’a 1996, p. 88-89, 369, 344.

[7] Abū Zur’a 1996, p. 294.

[8] Al-Ṣafadī 2009, XXV, p. 82; Ibn Ḥaḡar 1907-1910, X, p. 25-26.

[9] Ibn ‘Asākir 1995, XII, p. 113-202. It should be noted that there is an inexplicable lacuna in the printed edition

of the text. Pages 124, 126, and 128 are missing, but have somehow been replaced with the same numbered pages from volume III, which is Ibn ‘Asākir’s biography of the Prophet. I have not determined if the missing pages were inserted elsewhere in the 80-volume work. Nor can I offer a theory about how this shuffling of pages occurred. Nor have I been able to consult the manuscript itself for clarification.

[10] See DIETRICH 1986.

[11] Ibn ‘Asākir, XII, p. 113.

specific location of one, which was “the house with the prayer room (*zāwiya*) near the *qaṣr* of Ibn Abī al-Ḥadīd. [12]”. This level of specificity is unusual. It is unclear whether or not this specific location would have meant something to Ibn ‘Asākir’s contemporary readers. However, it represents a concerted effort to root al-Ḥaǧǧāǧ firmly in Damascus, to the point of including his exact address. It is important to note that Ibn ‘Asākir could easily have ignored al-Ḥaǧǧāǧ’s tenuous connections to Damascus and excluded him from the *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* entirely. Instead, Ibn ‘Asākir opted to claim al-Ḥaǧǧāǧ as a Damascene and to tie his legacy to Syria. The fact that he devoted nearly 90 pages to al-Ḥaǧǧāǧ underscores his importance in Ibn ‘Asākir’s eyes.

It is not surprising, then, that Ibn ‘Asākir offers a less tyrannical image of al-Ḥaǧǧāǧ than that found in earlier, Iraqi sources. I will forego a line-by-line summary and analysis of Ibn ‘Asākir’s entry and instead focus on his broader themes, providing occasional examples and contrasts to the traditional image of al-Ḥaǧǧāǧ. In general, his activities as governor of the East receive limited attention while his religious merits garner more emphasis. Incidentally, this is consistent with Ibn ‘Asākir’s treatment of other Iraqi viceroys.

Ibn ‘Asākir includes a number of al-Ḥaǧǧāǧ’s sermons as governor, starting with his infamous *ḥuṭba* upon his arrival in Kufa, complete with references to heads ripe for the plucking and other threats [13]. Little context is offered, however, and the military campaigns that followed are omitted. Instead, Ibn ‘Asākir continues with reports of other sermons al-Ḥaǧǧāǧ gave. The sermon he offered after the battle against Ibn al-Aṣ‘aṭ at Dayr al-Ġamāǧim is followed by a series of reports in which Ibn ‘Awn and al-Aṣma‘ī offer explanations of al-Ḥaǧǧāǧ’s sermon, focused largely on lexical details [14]. Next, Ibn ‘Asākir includes another sermon, this one given after al-Ḥaǧǧāǧ heard an improper *tabkīr* in the souq [15]. This series of sermons and scholarly interpretations of them shifts the focus away from al-Ḥaǧǧāǧ’s repression of Ibn al-Aṣ‘aṭ’s rebellion, arguably one of his more notorious deeds, and instead highlights his religious knowledge and erudition.

More detail is provided regarding his campaigns against the Ḥawāriǧ and Ibn al-Zubayr. The Ḥawāriǧ were objects of universal scorn whose ill-treatment required no justification [16]. Regarding Ibn al-Zubayr, Ibn ‘Asākir offers al-Ḥaǧǧāǧ’s explanation for his fall, again in a sermon, in which he compares his defeat at Mecca to Adam’s expulsion from paradise [17]. He also includes an account of al-Ḥaǧǧāǧ being cursed by Ibn al-Zubayr’s mother, but follows this with another report claiming that her insult was aimed at al-Muḥtār instead, effectively neutralizing the first report’s insult [18]. More cleverly, Ibn ‘Asākir also includes a description of al-Ḥaǧǧāǧ’s attack on Mecca, which he characterizes as a pilgrimage in which al-Ḥaǧǧāǧ circumambulated Ibn al-Zubayr rather than the Ka‘ba [19].

Al-Ḥaǧǧāǧ’s brutality toward his foes is not ignored, but is not emphasized either. Ibn ‘Asākir mentions some of al-Ḥaǧǧāǧ’s many executions and notes how many he allegedly killed and imprisoned [20]. However, he offsets these reports with stories in which al-Ḥaǧǧāǧ showed mercy to his foes [21]. This is consistent with Ibn ‘Asākir’s approach to rehabilitating other Umayyad figures, such as Ḥālid al-Qasrī, by coupling acknowledgment of tyrannical behavior with stories of kindness and appreciation for poetry and eloquence from those accused [22].

Ibn ‘Asākir also emphasizes a consistent set of religious themes in his account of al-Ḥaǧǧāǧ. The sermons included typically focus on, or at least allude to, predestinarian doctrine [23]. For instance, the sermons that mention Ibn al-Zubayr ascribe his demise to fate [24]. Al-Ḥaǧǧāǧ also consistently demands obedience to the caliph and, by extension, to himself. In one sermon that is repeated in several variations, al-Ḥaǧǧāǧ asserts that, on the caliph’s authority, he can order congregants to use a particular door to the mosque and kill those who use another and that he can even order Rabī‘a and Muḍar to be divided if he wishes [25]. After encountering al-Walīd b. ‘Abd al-Malik drinking *nabīḍ* at breakfast, al-Ḥaǧǧāǧ proclaims it *ḥalāl* because of the caliph’s action [26]. Even one of al-Ḥaǧǧāǧ’s most controversial actions,

[12] Ibn ‘Asākir, XII, p. 113.

[13] See, for instance Al-Ṭabarī, II, p. 864-866; Ibn ‘Asākir, XII, p. 130-132.

[14] Ibn ‘Asākir, XII, p. 133-139.

[15] Ibn ‘Asākir, XII, p. 139. The details are vague, but it appears that a *tabkīr* was omitted in the call to the *zuhr* prayer.

[16] For a recent discussion of the role of the Ḥawāriǧ in historical narratives of al-Ḥaǧǧāǧ’s period, see HAGEMANN 2021, esp. p. 233-248.

[17] Ibn ‘Asākir, XII, p. 120-123.

[18] Ibn ‘Asākir, XII, p. 120-121.

[19] Ibn ‘Asākir, XII, p. 117-118.

[20] Ibn ‘Asākir, XII, p. 180-184.

[21] Ibn ‘Asākir, XII, p. 147-150.

[22] See Judd 2017, p. 139-155.

[23] Ibn ‘Asākir, XII, p. 140-143.

[24] Ibn ‘Asākir, XII, p. 123.

[25] Ibn ‘Asākir, XII, p. 159-160.

[26] Ibn ‘Asākir, XII, p. 155.

locking the famous Companion Anas b. Mālik in irons, is presented in terms of obedience to the caliph. He condemns Anas for joining ‘Alī, then Ibn al-Zubayr, then Ibn al-Aš‘at. However, when ‘Abd al-Malik orders Anas freed, al-Ḥaǧǧāǧ promptly complies, again underscoring his absolute loyalty [27].

Ibn ‘Asākir concludes his biography of al-Ḥaǧǧāǧ with a series of discussions among scholars about al-Ḥaǧǧāǧ’s ultimate fate. Some of these reports describe his relative poverty at his death, others describe his repentance during his final illness, and some enumerate how many he killed and imprisoned. Scholars debate whether or not he was a *kāfir*, whether he had been sent to hell for his sins, and so on [28]. These reports clearly use al-Ḥaǧǧāǧ as a venue for later theological musings about *kāfirs*, sinning Muslims, punishment in the grave and other issues. These obvious efforts to appropriate early scholars, such as Sufyān al-Ṭawrī, Ibrāhīm al-Naḥā‘ī, and Ibn Sīrīn, to support particular positions merit more attention than can be given here. Of particular interest are ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz’s ambiguous responses and Ibn Sīrīn’s dream vision of al-Ḥaǧǧāǧ telling him he was sent to hell to relive the death of each of his victims and then released because he was a Muslim [29]. Perhaps what is most striking about this is that there was actually a lively debate about whether or not one of the key figures in preserving the Qur’ān was spending eternity in hell.

Anecdotes that relate directly or indirectly to al-Ḥaǧǧāǧ’s role in standardizing the Qur’ān are interwoven into Ibn ‘Asākir’s account. In general terms, al-Ḥaǧǧāǧ is frequently praised for his eloquence and his intelligence [30]. His obsession with proper grammar and precision are also noted. In addition to the anecdote in which he preaches about proper *tabīr* after hearing errors in the souq, other stories also focus on grammar, sometimes specifically in a Qur’ānic context [31]. For instance, Ibn ‘Asākir offers several alternative versions of al-Ḥaǧǧāǧ’s decision to banish the scribe Yaḥyā b. Ya‘mar to Khurasan. In al-Ṭabarī’s well-known version, Yaḥyā is dispatched to Khurasan after pointing out one of al-Ḥaǧǧāǧ’s specific grammatical errors [32]. Ibn ‘Asākir includes three versions of the dispute. One focuses on an unspecified grammatical point. A second deals specifically with

Q 9:24 and whether it should be read as *aḥabba* or *aḥabbu* [33]. In the third, Yaḥyā refutes al-Ḥaǧǧāǧ’s rejection of al-Ḥusayn’s descent from the Prophet based on his maternal lineage by quoting a Qur’ānic reference to Jesus and Mary [34]. In each of these examples, knowledge of grammar and the Qur’ān are central and al-Ḥaǧǧāǧ’s unhappiness with Yaḥyā’s response leads to his punishment.

Ibn ‘Asākir also includes more specific references to al-Ḥaǧǧāǧ’s Qur’ānic mastery, including praise for his beautiful recitations and his love of the Qur’ān, a story of al-Ḥaǧǧāǧ freeing a prisoner who recited from the Qur’ān, and an account of Abū Muḥammad al-Ḥimānī learning the divisions of the Qur’ān after four months of sessions with al-Ḥaǧǧāǧ [35]. While Ibn ‘Asākir does not offer extensive details about al-Ḥaǧǧāǧ’s efforts to standardize Qur’ānic readings, he makes clear that the focus of his attention is on suppressing Ibn Mas‘ūd’s recension. Al-Ḥaǧǧāǧ labels Ibn Mas‘ūd as the leader of the *munāfiqūn* and threatens those who recite Ibn Mas‘ūd’s version with death [36]. To justify his edicts, al-Ḥaǧǧāǧ makes specific reference to Q 64: 16, which demands that believers listen and obey. Some versions of the sermon in which he dictates which mosque door to use also assert his right to impose his reading of the Qur’ān [37]. The exact nature of Ibn Mas‘ūd’s reading is not clarified, although there are hints that al-Ḥaǧǧāǧ’s concerns focus on grammar and proper *i‘rāb*, as well as divisions of the text. While details are unfortunately lacking, it is clear that al-Ḥaǧǧāǧ rejects Ibn Mas‘ūd’s reading emphatically, even angrily.

A perusal of Ibn ‘Asākir’s lengthy biography of Ibn Mas‘ūd offers context for al-Ḥaǧǧāǧ’s contempt for the noted Companion. Ibn Mas‘ūd’s connection to Damascus was exceptionally tenuous and is based only on an allusion to a visit at some point [38]. However, because Ibn Mas‘ūd was a Companion, Ibn ‘Asākir found this to be a sufficient pretext to include a lengthy, 144-page biography of him in his *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* [39]. The biography consists mainly of accounts of Ibn Mas‘ūd’s encounters with Muḥammad and the resulting *ḥadīth* reports. Naturally, many variants and alternative *isnāds* for most accounts are included, contributing to the entry’s length. A fair number of these reports deal specifically with the Qur’ān and

[27] Ibn ‘Asākir, XII, p. 171-74.

[28] Ibn ‘Asākir, XII, p. 187-91.

[29] Ibn ‘Asākir, XII, p. 186, 201.

[30] Ibn ‘Asākir, XII, p. 117, for example.

[31] Ibn ‘Asākir, XII, p. 139.

[32] Al-Ṭabarī, II, p. 1131-1132.

[33] Q 9: 24: *Masākīnu tarḍawnahā aḥabba (aḥabbu)*

*ilaykum min allāhi.*

[34] Ibn ‘Asākir, XII, p. 151-52. Yaḥyā cites Q 6: 84-5.

[35] Ibn ‘Asākir, XII, p. 116, 194, 78-79, 116.

[36] Ibn ‘Asākir, XII, p. 160-161.

[37] Ibn ‘Asākir, XII, p. 160, 162.

[38] Ibn ‘Asākir, XXXIII, p. 52.

[39] Ibn ‘Asākir, XXXIII, p. 51-195.

emphasize the fact that Ibn Mas'ūd was the first to recite publicly in Mecca and that he received praise from the Prophet himself for his recitations [40]. The fact that he recited 70 suras is also mentioned repeatedly, as is his assignment to teach the Qur'ān to the Kufans [41]. With these reports, Ibn 'Asākir establishes Ibn Mas'ūd as a respected Companion with special expertise in the Qur'ān, which is consistent with how Ibn Mas'ūd is remembered in most sources.

For our purposes, the most interesting and significant portion of the biography addresses Ibn Mas'ūd's rift with 'Uṭmān. Other sources acknowledge a rift but, as Vadet notes in the *ET* article on Ibn Mas'ūd, the circumstances of their conflict are elusive [42]. For Ibn 'Asākir, there is no mystery about the cause of their estrangement. In a long series of reports, he connects the enmity between the caliph and Ibn Mas'ūd to 'Uṭmān's *maṣāḥif* project [43]. In these reports, Ibn Mas'ūd claims that he is the most knowledgeable about the Qur'ān and objects vehemently to 'Uṭmān's reliance on Zayd b. Ṭābit for his project. Ibn Mas'ūd claims that Zayd's readings include errors and argues that there is no need for the project because he already has a perfect *muṣḥaf*. He also casts aspersions on Zayd as a Jew and a Sabian. At the end of this series of reports, after confirming that 'Uṭmān excluded him from his project, Ibn 'Asākir adds a report in which 'Alī praises Ibn Mas'ūd [44]. According to Ibn 'Asākir, the reason for Ibn Mas'ūd's fall from grace is not found in the hints of corruption other sources allude to, but in his arrogance and defiance toward 'Uṭmān in relation to the Qur'ān, along with his implied connection to 'Alī. The conclusion of Ibn 'Asākir's entry further undermines Ibn Mas'ūd and underscores the extent of his rift with 'Uṭmān. After the caliph cut off Ibn Mas'ūd's stipend, al-Zubayr reportedly provided for him instead. This detail is followed by a series of contradictory reports about whether 'Uṭmān or al-Zubayr prayed at Ibn Mas'ūd's funeral, which also explains the isolated report from Ḥalīfa b. Ḥayyāt, which Ibn 'Asākir includes early in the entry, noting that al-Zubayr said the funeral prayers [45]. Without directly insulting the esteemed Companion, Ibn 'Asākir manages to connect Ibn Mas'ūd to both 'Alī and al-Zubayr and place him in defiance of the caliph regarding the Qur'ān.

Ibn 'Asākir's entry on Ibn Mas'ūd should be considered in conjunction with his treatment of al-Ḥaḡḡāḡ. By emphasizing Ibn Mas'ūd's defiance of the legitimate caliph and focusing al-Ḥaḡḡāḡ's efforts specifically on suppressing Ibn Mas'ūd's presumably errant reading, Ibn 'Asākir justifies al-Ḥaḡḡāḡ's Qur'ān project. He also aligns Ibn Mas'ūd with Zubayrids and 'Alids, early and continuing foes of Syrian rule. More significantly, Ibn 'Asākir links al-Ḥaḡḡāḡ's project to 'Uṭmān, the progenitor of the Umayyad dynasty, at least in Syrian memory. This is not Ibn 'Asākir's only effort to link the two. Early in his entry on al-Ḥaḡḡāḡ, Ibn 'Asākir includes a reported sermon in which al-Ḥaḡḡāḡ's lamentations about death and the tomb bring his audience to tears. This is immediately followed by a report, provided on the authority of 'Abd al-Malik and Marwān, in which 'Uṭmān similarly brought a congregation to tears sermonizing on the tomb [46]. We will revisit the significance of this connection to 'Uṭmān later.

In general, Ibn 'Asākir's approach to al-Ḥaḡḡāḡ does not ignore accusations of cruelty and tyranny, but softens them by juxtaposing them with stories of mercy and kindness. He emphasizes that al-Ḥaḡḡāḡ, despite his origins in the Ḥiḡāz, was a Syrian with ties to Damascus, praising Syrians while condemning the Iraqi Kufans [47]. He also focuses on al-Ḥaḡḡāḡ's commitment to absolute caliphal authority coupled with predestinarian theology. Ibn 'Asākir's treatment of al-Ḥaḡḡāḡ's Qur'ān project, in Ibn Mas'ūd's biography as well as al-Ḥaḡḡāḡ's, reflects this theme.

In constructing this alternative vision of al-Ḥaḡḡāḡ, Ibn 'Asākir relies on a variety of sometimes obscure sources, few of whom were Syrian. While it is beyond the scope of this study to examine Ibn 'Asākir's *isnāds* in detail, it is worth noting that al-Ḥaḡḡāḡ's condemnations of Ibn Mas'ūd and his assertion that he could decree which door of the mosque worshippers use (and by extension, which version of the Qur'ān they recite) were preserved by Kufans associated with the *qurrā'*. Versions of these reports begin with either 'Āṣim b. Bahdila (d. 128/746) or al-A'māš b. Mihrān (d. 148/765), both of whom were noted Qur'ān reciters [48]. They then filter through Abū Bakr b. 'Ayyāš (d. 193/809), another noted leader of the *qurrā'* [49].

[40] Ibn 'Asākir, XXXIII, p. 61, 75, 96.

[41] Ibn 'Asākir, XXXIII, p. 96-104, 61.

[42] VADET 1986, III, p. 873-875.

[43] Ibn 'Asākir, XXXIII, p. 134 -142.

[44] Ibn 'Asākir, XXXIII, p. 142.

[45] Ibn 'Asākir, XXXIII, p. 188-192, 53. Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ṭabaqāt*, p. 79. Ḥalīfa's *Ta'riḡ* does not include this detail and lists Ibn Mas'ūd's death date as 32 AH rather than 33

AH (Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḡ*, p. 97).

[46] Ibn 'Asākir, XII, p. 114.

[47] Ibn 'Asākir, XII, p. 153.

[48] Regarding 'Āṣim, see Ibn 'Asākir, XXV, p. 220-242.

The reports about al-Ḥaḡḡāḡ do not appear in Ibn 'Asākir's biography of 'Āṣim. Regarding al-A'māš see al-Mizzī, XII,

76-91. Ibn 'Asākir does not include an entry on al-'Amaš.

[49] See al-Mizzī, XXXIII, p. 129-135.



Some versions then pass via the Kufan *qāri'* Muḥammad b. Yazīd al-Rafā'ī (d. 248/862), or the Kufan *muḥaddiṭ* Wāṣil b. 'Abd al-A'lā (d. 244/858). Unfortunately, the intervening links between these Kufan sources and Ibn 'Asākir in Syria are rather obscure. The nature, origins, and identity of the loose collection of figures known as the *qurrā'* has been the subject of much debate and there remains a possibility that they were not Qur'ān reciters at all. By Ibn 'Asākir's time, however, it appears that they were generally recognized as such. It is notable that the stories of al-Ḥaḡḡāḡ and the Qur'ān were at least initially passed down by Kufans whom Ibn 'Asākir would have remembered as Qur'ān authorities [50].

Ibn 'Asākir's interpretation of al-Ḥaḡḡāḡ clearly differs from the image of the opaque tyrant presented in al-Ṭabarī and other chronicles. An examination of how later Syrian scholars portrayed al-Ḥaḡḡāḡ illustrates that, to some extent, Ibn 'Asākir provided the foundation for an alternative Syrian historiography of his governorship and his Qur'ān project. However, this revisionism did not entirely erase unsavory memories of al-Ḥaḡḡāḡ and it is evident that later Syrian authors struggled to reconcile these divergent images.

Ibn al-'Adīm (d. 660/1262) modeled his *Buḡyat al-ṭalab* on Ibn 'Asākir's work and relied on the *Ta'riḥ madīnat Dimašq* as a major source. This holds true for his lengthy biography of al-Ḥaḡḡāḡ, though with notable exceptions [51]. He includes many of the anecdotes that appear in Ibn 'Asākir, although he arranges them somewhat differently. He quotes Ibn 'Asākir's discussion of al-Ḥaḡḡāḡ's houses in Damascus, thus establishing his Syrian ties. He also includes a variety of reports praising his knowledge and love for the Qur'ān [52]. While Ibn al-'Adīm cites a great deal of material from Ibn 'Asākir (occasionally through intermediary sources), he also omits much. These omissions are noteworthy. For instance, Ibn al-'Adīm includes none of the material about Ibn Mas'ūd in his entry. Nor does he repeat many of the sermons al-Ḥaḡḡāḡ gave, excluding in particular the sermon asserting al-Ḥaḡḡāḡ's authority to dictate which mosque door and which Qur'ān reading can be used. Ibn al-'Adīm also includes more material about al-Ḥaḡḡāḡ's battles with the Ḥawāriḡ than Ibn 'Asākir does. Despite relying heavily on Ibn 'Asākir, Ibn al-'Adīm

offers a less positive image of al-Ḥaḡḡāḡ and deemphasizes his Qur'ān project.

Al-Mizzī's (d. 742/1342) approach to the problem of al-Ḥaḡḡāḡ is radically different and somewhat surprising. Al-Mizzī typically follows Ibn 'Asākir closely, often simply condensing Ibn 'Asākir's entries (usually without citation), a topic that merits its own study. In the case of al-Ḥaḡḡāḡ, however, he deviates from this pattern by excluding him altogether. Al-Mizzī's focus tends to be more narrowly religious than Ibn 'Asākir's and he occasionally omits purely political figures who did not make religious contributions. However, he does include al-Ḥaḡḡāḡ's protégé and successor, Ḥālid al-Qasrī, who was arguably much less religiously influential than al-Ḥaḡḡāḡ [53]. Neither was a significant *ḥadīṭ* transmitter, though both do appear as characters in Companion *ḥadīṭs* in the major collections, with al-Ḥaḡḡāḡ appearing more frequently [54]. Al-Mizzī's choice is the opposite of that of Ibn 'Asākir. Rather than claiming al-Ḥaḡḡāḡ as a Syrian and rehabilitating him, al-Mizzī opts to ignore him altogether.

Al-Ḍahabī (d. 748/1348) includes entries on al-Ḥaḡḡāḡ in both his *Ta'riḥ* and his *Siyar*, however they differ dramatically. In the *Ta'riḥ*, he largely follows Ibn 'Asākir's precedent [55]. At 13 pages, his entry is much shorter than Ibn 'Asākir's, but it includes most of the same anecdotes in the same order. Its brevity stems from al-Ḍahabī's exclusion of many of Ibn 'Asākir's repetitions and his abbreviation of *isnāds*. Like Ibn 'Asākir, he begins by describing al-Ḥaḡḡāḡ's houses in Damascus. [56] He includes similar stories of al-Ḥaḡḡāḡ's sermon in response to a defective *takbīr* as well as his argument with Yaḥyā b. Ya'mar over vocalization of the Qur'ān [57]. Al-Ḍahabī's version of al-Ḥaḡḡāḡ's sermon demanding obedience, in which he dictates which mosque door to use, adds a demand to use *i'rāb* and specific prohibition of Ibn Mas'ūd's recension. More condemnations of Ibn Mas'ūd follow, though with fewer details than Ibn 'Asākir provides [58]. Like Ibn 'Asākir, he concludes with a discussion of whether or not al-Ḥaḡḡāḡ is in hell. Curiously, al-Ḍahabī adds a concluding remark claiming that he has an additional collection of strange stories about al-Ḥaḡḡāḡ that he cannot verify [59]. Such remarks always tantalize and disappoint.

[50] Regarding this debate, see CALDER 1991, JUYNBOLL 1973 and JUYNBOLL 1975.

[51] Ibn al-'Adīm, V, p. 2037-2099.

[52] Ibn al-'Adīm, V, p. 2041-2042.

[53] Al-Mizzī, VII, p. 107-118.

[54] For instance, al-Buḡārī includes several accounts of al-Ḥaḡḡāḡ discussions with Ibn 'Umar about pilgrimage rituals. Buḡārī, number 966, 967, 1660, 1663. Ḥālid appears

only in a single report in Abū Dā'ūd regarding weights and measures. Abū Dā'ūd, number 3275.

[55] Al-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, III (81-100 AH), p. 314-327.

[56] Al-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, III (81-100 AH), p. 316.

[57] Al-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, III (81-100 AH), p. 318-319.

[58] Al-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, III (81-100 AH), p. 320.

[59] Al-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, III (81-100 AH), p. 327.

While al-Ḍahabī's *Ta'riḥ* presents a predictable retelling of Ibn 'Asākir's narrative of al-Ḥaḡḡāḡ with few deviations, his *Siyar* offers a different and more perplexing account. His entry on al-Ḥaḡḡāḡ is quite short, barely half a page in length [60]. It begins by acknowledging al-Ḥaḡḡāḡ's eloquence and knowledge of the Qur'ān. The tone then changes dramatically. He calls al-Ḥaḡḡāḡ a tyrant, an oppressor, a fraud, and a shedder of blood. He criticizes him for his attack on the Ka'ba and his humiliation of the Ḥiḡāzīs. He rounds out his evaluation, saying that al-Ḥaḡḡāḡ's merits are submerged in the sea of his faults. Finally, and most puzzlingly, al-Ḍahabī asserts that he has addressed al-Ḥaḡḡāḡ's many evil deeds in his *Ta'riḥ*. Of course, his entry on al-Ḥaḡḡāḡ in the *Ta'riḥ* includes no such catalogue of misdeeds and is instead at least somewhat apologetic regarding al-Ḥaḡḡāḡ. While it is possible that these misdeeds are recounted in other parts of the *Ta'riḥ*, perhaps in biographies of al-Ḥaḡḡāḡ's victims, the contrast between the two works is jarring. Two details stand out, however. First, even in his screed in the *Siyar*, al-Ḍahabī acknowledges al-Ḥaḡḡāḡ's excellence regarding the Qur'ān. Second, in both works, al-Ḍahabī mentions additional material about al-Ḥaḡḡāḡ that he excluded. What he omitted and why he did so remain open to speculation. His contradictory entries on al-Ḥaḡḡāḡ underscore the dilemma he created for later scholars, thanks to his simultaneous religious significance and condemnable behavior.

Al-Ḍahabī's student al-Ṣafadī (d. 764/1363) generally follows his mentor's *Ta'riḥ* rather than his *Siyar*. There are, however some notable differences in emphasis and detail in al-Ṣafadī's short, 8-page entry [61]. Familiar material is included, such as acknowledgement of al-Ḥaḡḡāḡ's eloquence, descriptions of his sermon about the mosque doors, and enumeration of his victims and prisoners [62]. Speculations about his ultimate fate are interspersed, though none specifically condemn him to hell [63]. Al-Ṣafadī also includes more detail about his final illness and his deathbed repentance and emphasizes his loyalty to the Banū Marwān, explicitly using the term *ḥalīfat allāh*, which other sources avoided [64]. He also describes al-Ḥaḡḡāḡ's Qur'ān project more explicitly, relying on a report from Abū Aḥmad al-'Askarī that does not appear in earlier Syrian sources. He states

that, in response to variant readings that deviated from the 'Uṭmānic *muṣḥaf*, al-Ḥaḡḡāḡ ordered scribes to include vowels and spaces in the text, which met initial resistance [65]. No mention is made of Ibn Mas'ūd. Al-Ṣafadī also uses different means to identify al-Ḥaḡḡāḡ as a Syrian. He does not mention al-Ḥaḡḡāḡ's houses in Damascus, though al-Ṣafadī seldom includes this type of detail in his entries. Instead, he ties al-Ḥaḡḡāḡ to Syria with several anecdotes. In one, he is referred to as the "*sayyid ahl al-Ṣām*." In another, the focus is culinary. The entry notes that al-Ḥaḡḡāḡ only ate Syrian food and refused Iraqi cuisine, and that he once had his cook beaten for bringing the wrong variety [66]. In this short, condensed version of earlier biographies, al-Ṣafadī manages to clarify the nature of al-Ḥaḡḡāḡ's Qur'ān project while finding new ways to assert his Syrian identity and downplaying his tyrannical behavior.

Finally, Ibn Kaṭīr (d. 774/1374) also largely follows Ibn 'Asākir in his *Bidāya wa-l-nihāya* [67]. Most of the same anecdotes are included with little variation, including those connecting al-Ḥaḡḡāḡ to Damascus. In many cases, Ibn Kaṭīr explicitly cites Ibn 'Asākir as his source, a courtesy some of the other Syrian writers forego. Military campaigns in the East that were omitted by Ibn 'Asākir are at least mentioned here [68]. Ibn Kaṭīr's discussion of al-Ḥaḡḡāḡ's Qur'ān project is slightly different from that of Ibn 'Asākir, however. He focuses on al-Ḥaḡḡāḡ's antipathy for Ibn Mas'ūd's reading and includes his declaration that Ibn Mas'ūd is the head of the *munāfiqūn*. He then inserts accounts of the Prophet's praise for Ibn Mas'ūd, which appear to be taken from Ibn 'Asākir's biography of the Companion. Next, he adds accusations that al-Ḥaḡḡāḡ lied about Ibn Mas'ūd, following these with the explanation that such accusations were made because al-Ḥaḡḡāḡ was an "'Uṭmānī Umayyad" (*'uṭmānī umawī*), a partisan of the Umayyads. Ibn Kaṭīr also links questions about al-Ḥaḡḡāḡ being a *kāfir* to his alleged preference for the Umayyad caliphs over the Prophet. [69] Ibn Kaṭīr does not rely entirely on Ibn 'Asākir, but notably adds reports and assessments from legal scholars, particularly al-Ṣāfi'ī and Ibn Ḥanbal. After presenting sometimes contradictory accounts of al-Ḥaḡḡāḡ's actions and character, Ibn Kaṭīr often concludes with *allāhu a'lam*, the scholarly cry of surrender in the face of evidentiary dilemmas. Ibn Kaṭīr appears to be trying to

[60] Al-Ḍahabī, *Siyar*, IV, p. 343.

[61] Al-Ṣafadī, XI, p. 307-315.

[62] Al-Ṣafadī, XI, p. 308-312.

[63] Al-Ṣafadī, XI, p. 309, 314.

[64] Al-Ṣafadī, XI, p. 309, 312.

[65] Al-Ṣafadī, XI, p. 311.

[66] Al-Ṣafadī, XI, p. 314-315.

[67] Ibn Kaṭīr, IX, p. 142-168.

[68] Ibn Kaṭīr, IX, p. 144.

[69] Ibn Kaṭīr, IX, p. 155-158.

follow the Syrian tradition regarding al-Ḥaǧǧāǧ while also confronting additional, often contrasting material from non-Syrian, non-historical sources.

Syrian historiography on al-Ḥaǧǧāǧ offers a subtle and evolving image of the Umayyad viceroy and his role in codifying the Qurʾānic text. In general, Syrian sources offer a contrast to their Iraqi counterparts. Most striking is the virtual absence of citations of al-Ṭabarī in these works. By eschewing the chronicle format, Syrian historians produced a different narrative wherein the accounts of battles, lists of governors, and timelines of events are less important. The biographical format lends itself more readily to an emphasis on personality, character, and culture. This difference in genre does not, however, explain the distinctly Syrian treatment of al-Ḥaǧǧāǧ. The biographical format lends itself to different emphases, but leaves room for different conclusions. A brief perusal of the Egyptian Ibn Ḥaǧar's (d. 852/1449) entry on al-Ḥaǧǧāǧ in his *Tahdīb al-tahdīb* offers evidence of this. While his work is generally an abridgement of al-Mizzī's *Tahdīb*, he deviates from his typical practice to include a short biography of al-Ḥaǧǧāǧ [70]. It offers a decidedly negative view of al-Ḥaǧǧāǧ, focusing on Ibn al-Ašʿat's revolt and providing a list of those who labeled al-Ḥaǧǧāǧ as a *kāfir*. He acknowledges al-Ḥaǧǧāǧ's eloquence and legal knowledge, and includes reports of al-Ḥaǧǧāǧ reciting specific suras of the Qurʾān from the *minbar*, but does not mention his efforts to standardize the text. Instead, he notes the participation of the *qurrāʾ* in Ibn al-Ašʿat's revolt, a group the Syrian sources ignore in this context. Using the same biographical format, Ibn Ḥaǧar presents an image of al-Ḥaǧǧāǧ that emphasizes his tyranny while minimizing his religious influence, and places the pious in opposition to him. Whether this entry derives from material excised from al-Mizzī's work at some point, or is instead an addition on the part of Ibn Ḥaǧar remains to be investigated.

The Syrian image of al-Ḥaǧǧāǧ is not, then, merely a product of genre. Instead, it represents an effort, beginning with Ibn ʿAsākir, to rehabilitate Umayyad figures as representatives of a more glorious Syrian past. It is important to note that Ibn ʿAsākir and other Syrians could have excluded and ignored al-Ḥaǧǧāǧ, as al-Mizzī did. However, part of what made al-Ḥaǧǧāǧ's inclusion essential, despite his many faults, is his role in preserving the Qurʾān. Ibn ʿAsākir's project, carried on by his acolytes and later scholars, was not merely

to restore Syria's political glory, but to reclaim its role in the formation of Islam. Al-Ḍahabī's contradictory accounts of al-Ḥaǧǧāǧ underscore the contentious, perhaps confusing nature of Ibn ʿAsākir's revisions. Despite al-Ḥaǧǧāǧ's obvious flaws, emphasizing his role in the Umayyads' quest to protect the revelation from Iraqi perversion was a crucial element of this effort.

In this context, efforts to connect al-Ḥaǧǧāǧ to ʿUṭmān and his recension of the Qurʾān are particularly significant. In Syrian memory, ʿUṭmān was the original Umayyad. ʿAlī was a usurper, Zubayr was a failed usurper, and his son Ibn al-Zubayr was a rebel, not the de facto caliph as some modern scholars suggest [71]. Muʿāwiya was ʿUṭmān's avenger and the restorer of proper rule. In this narrative, ʿUṭmān's Qurʾān is an Umayyad accomplishment and efforts to alter it are attacks on both the Umayyad dynasty and the revelation itself.

The preservation of this Umayyad Qurʾān made it necessary to include and rehabilitate al-Ḥaǧǧāǧ in Syrian historiography. Ibn ʿAsākir clearly understood this, as the explicit and implicit connections he draws between al-Ḥaǧǧāǧ and ʿUṭmān illustrate. The demands for obedience to caliphal authority combined with efforts to disparage Ibn Masʿūd served to make acceptance of ʿUṭmān and, by extension, al-Ḥaǧǧāǧ essential for the faith. In this narrative, those threatening the integrity of the Qurʾān, perhaps too conveniently, are all foes of the Umayyads: Ibn Masʿūd, supported by Zubayr and ʿAlī, and later Kufans enamored with Ibn Masʿūd and prone to ʿAlid and Ḥārījī rebellion.

Later Syrian scholarship for the most part followed Ibn ʿAsākir's lead, while abbreviating the story, more clearly associating al-Ḥaǧǧāǧ with ʿUṭmān's Qurʾān and also downplaying al-Ḥaǧǧāǧ's tyranny. Over time, al-Ḥaǧǧāǧ is transformed from the Taʿifī tyrant terrorizing innocent Kufans into a solidly Syrian figure defending both the Umayyad dynasty and the ʿUṭmānic Qurʾān from Iraqi threats. Of course, despite the importance of the Qurʾān project, the exact nature of al-Ḥaǧǧāǧ's efforts are never entirely clarified, much to our continuing frustration [72].

In a broader historical sense, the close association between ʿUṭmān, al-Ḥaǧǧāǧ, and the Qurʾān creates an ongoing dilemma for Muslim historians and religious scholars. Arguably, aside from the Prophet himself, these two men were most responsible for the

[70] Ibn Ḥaǧar, II, p. 210-213.

[71] See ROBINSON 2005, for instance.

[72] See SINAI 2014, HAMDAN 2011, p. 795-835.

Qur'ān's current form. Both campaigned effectively to impose uniformity on the text and to suppress variant readings that might have undermined the unity of the faith and the integrity of the revelation. Critics such as Ibn Mas'ūd may have protested their textual interventions, but to no avail. Overall, they were surprisingly successful. While variant readings continued to be discussed in *tafsīr*, no alternative Qur'ān has endured and the 'Uṭmānic text remains the standard.

This accomplishment is tarnished by the two men themselves. Both 'Uṭmān and al-Ḥaḡḡāḡ were remembered as sinners and tyrants in many later historical sources. Hence, the sanctity of the Qur'ān is tied to extraordinary, at times controversial efforts by deeply flawed men. Efforts at rehabilitation could not entirely erase their failings. In 'Uṭmān's case, many have fallen back on the perhaps dubious explanation that his caliphate had six good years and six bad years, with the hopeful but oft unspoken assumption that

he codified the Qur'ān during the good years. Later Sunnis could perhaps dismiss criticism of 'Uṭmān as 'Alid propaganda evading a discussion of his merits or lack thereof. For al-Ḥaḡḡāḡ, the task is actually more difficult. His reign in Iraq made him a villain in 'Abbāsīd historiography and a representative of the worst of the Umayyads' failings in a locale that was essential for the success of the 'Abbāsīd revolution. The fact that there was actually debate amongst reputable religious scholars about whether or not he was an apostate spending eternity in hell made his role in preserving the Qur'ān particularly uncomfortable. Iraqi historians largely tried to avoid this conundrum by ignoring or erasing al-Ḥaḡḡāḡ's Qur'ān project, whatever it may have been. Syrian scholars, beginning with Ibn 'Asākir, mostly chose a different route, rehabilitating him as much as possible and connecting him to 'Uṭmān as part of a larger project to claim the preservation of the sacred text as a Syrian, Umayyad accomplishment. ■

## BIBLIOGRAPHY

### Sources

- Abū Dā'ūd, *Sunan Abī Dā'ūd*, Riyadh, 1996.
- Abū Zur'a, 'Abd al-Raḥmān, *Ta'riḥ Abī Zur'a al-Dimašqī*, Beirut, 1996.
- al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Riyadh, 1997.
- al-Ḍahabī, Šams al-Dīn, *Siyar a'lām al-nubalā'*, Beirut, 1981-1988.
- al-Ḍahabī, Šams al-Dīn, *Ta'riḥ al-Islām*, Beirut, 1987-1994.
- Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Beirut, 1993.
- Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ Ḥalīfa b. Ḥayyāt*, Beirut, 1995.
- Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn, *Buḡyat al-ṭalab fī tariḥ Ḥalab*, Beirut, 1988.
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, Beirut, 1995.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, Hyderabad, 1907-1910.
- Ibn Kaṭīr, 'Imād al-Dīn, *al-Bidāya wa-l-nihāya fī al-ta'riḥ*, Beirut, 2010.
- al-Mizzī, Yūsuf b. al-Zakī, *Tahdīb al-kamāl fī asmā' al-riḡāl*, Beirut, 1980-1992.
- al-Šafadī, Ḥalūl b. Aybak, *Kitāb al-wāfī bi-l-wafiyāt*, Beirut, 2009.
- al-Ṭabarī, Abū Ġa'far, *Ta'riḥ al-rusul wa'l-mulūk*, Leiden, 1879-1901.

### Secondary literature

- DIETRICH, Albert, 1986, s.v. al-Ḥadjjād b. Yūsuf, *Encyclopaedia of Islam, 2<sup>nd</sup> Edition*, III, p. 39-43.
- CALDER, Norman, 1991, « The qurrā' and the Arabic lexicographical tradition », *Journal of Semitic Studies* 36, p. 297-307.
- HAGEMANN, Hannah-Lena, 2021, *The Khārijites in Early Islamic Historical Tradition: Heroes and Villains*, Edinburgh.
- HAMDAN, Omar, 2011, « The Second Maṣāḥif Project: A Step Toward the Canonization of the Qur'anic Text », in A. Neuwirth and N. Sinai (ed.) *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden, p. 795-835.
- JUDD, Steven, 2013, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-minded supporters of the Marwānid caliphate*, New York.
- JUDD, Steven, 2017, « Ibn 'Asākir's Peculiar Biography of Khālid al-Qasrī », in S. Judd and J. Scheiner (ed.) *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Leiden, p. 139-155.
- JUYNBOLL, G.H.A., 1975, « The Qur'ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues », *ZDMG* 125, p. 11-27.
- JUYNBOLL, G.H.A., 1973, « The Qurrā' in Early Islamic History », *JESHO* 16, p. 113-129.
- LEDER, Stefan, 1990, « Features of the novel in early historiography: The downfall of Ḥalīd al-Qasrī », *Oriens* 32, p. 72-96.
- ROBINSON, Chase, 2005, *'Abd al-Malik*, London.
- SINAI, Nicolai, 2014, « When did the consonantal skeleton of the Qur'ān reach closure? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, p. 273-292, 509-521.
- VADET, Jean Claude, 1986, s.v. Ibn Mas'ūd, *Encyclopaedia of Islam, 2<sup>nd</sup> Edition*, III, p. 873-875.
- WURTZEL, Carl, 2015, *Khalifa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660-750)*, Liverpool.

## LA CANONISATION DES VARIANTES DE LECTURE CORANIQUES EN QUESTION : REMARQUES SUR LA MÉMORISATION INTÉGRALE DU CORAN ET LES CRITÈRES DE SÉLECTION DES *QURRĀ'* [1]

Hassan CHAHDI

Maître de conférences en islamologie  
Département de Théologie – Université de Lorraine  
EA 3943 Écritures

*hassan.chahdi@univ-lorraine.fr*

### RÉSUMÉ

La question de la transmission du Coran et de sa mémorisation est problématique dès les débuts de l'islam. Les sources musulmanes sont contradictoires au sujet de la biographie des Compagnons qui auraient mémorisé intégralement le Coran. Bien que la *doxa* musulmane soutienne que la transmission des variantes de lecture (*qirā'āt*) du Coran est fidèle à l'enseignement prophétique, l'étude de ces sources montre que si la nomenclature du *ḥadīṭ* avait été appliquée à la transmission du Coran et de ses variantes, celle-ci aurait dû être rendue invalide. Elle met en évidence le paradoxe entre la transmission du Coran et celle du *ḥadīṭ*, paradoxe qui réside dans la façon de statuer sur les rapporteurs de *qirā'āt* par rapport à ceux du *ḥadīṭ*. En effet, il ne suffit pas d'être disqualifié de la transmission des *ḥadīṭ*-s pour l'être en matière de *qirā'āt*. Enfin, l'article traite de la sélection des *qurrā'* (« lecteurs, rapporteurs ») par Ibn Muğāhid, qui, en se fondant sur des critères d'ordre politique plutôt que sur la fiabilité de ces *qurrā'*, privilégie les partisans de la cause de 'Uṭmān au dépend des partisans de la cause de 'Alī. Ainsi, le conflit autour de la succession du Prophète a eu des répercussions sur la sélection des *qurrā'* à Bagdad au X<sup>e</sup> siècle.

#### MOTS-CLÉS

Coran, variantes de lectures (*qirā'āt*), *qurrā'*, transmission, *ḥadīṭ* (*ḥadīṭ*), Ibn Muğāhid, Ibn al-Ġazarī.

### QUESTIONING THE CANONISATION OF THE VARIANT READINGS OF THE QUR'ĀN: REMARKS ON THE INTEGRAL MEMORISATION OF THE QUR'ĀN AND ON THE CRITERIA USED TO SELECT THE *QURRĀ'*

The question of the transmission and memorisation of the Qur'ān has been problematic since the beginnings of Islam. The Muslim sources are contradictory about the biographies of the Companions having memorised the Qur'ān in its entirety. Although Muslim *doxa* holds that the transmission of variant readings (*qirā'āt*) of the Qur'ān is faithful to the prophetic teaching, the study of these sources shows that, had the nomenclature of the *ḥadīṭ* been applied to the transmission of variants of the Qur'ān, the latter would have been invalidated. It highlights the paradox between the transmission of the Qur'ān and that of the *ḥadīṭ*, a paradox which lies in the way of evaluating the transmitters of *qirā'āt* as compared to those of the *ḥadīṭ*. Indeed, it does not suffice to be disqualified in terms of *ḥadīṭ* transmission to be disqualified *ipso facto* in terms of *qirā'āt* transmission. Finally, this study discusses the selection of *qurrā'* in Ibn Muğāhid's works, which, based more on political criteria than on the reliability of the *qurrā'*, favored supporters of the cause of 'Uṭmān over those of the cause of 'Alī. Thus, the conflict over the succession to the Prophet affected the selection of the *qurrā'* in Baghdad in the 10<sup>th</sup> century.

#### KEYWORDS

*Qur'ān*, variant readings (*qirā'āt*), *qurrā'*, transmission, *ḥadīṭ*, Ibn Muğāhid, Ibn al-Ġazarī.

Il y a aujourd'hui presque deux siècles que la grande aventure scientifique autour du Coran a commencé, environ à la même période que le déchiffrement de la pierre de Rosette par Champollion. La première « brique » de ce futur grand chantier fut posée par T. Nöldeke dans sa *Geschichte des Qorans* pour laquelle il reçut en 1859 le prix de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres. Cet ouvrage fondateur prétendait rechercher

« l'état primitif et le caractère des différents morceaux qui composent le Coran ; déterminer autant que possible, avec l'aide des sources arabes et d'après l'examen des morceaux eux-mêmes, les moments de la vie du Prophète auxquels ils se rapportent ; exposer les vicissitudes que traversa le texte du Coran, depuis les récitations du Prophète jusqu'à la recension définitive qui lui donna sa forme actuelle ; déterminer d'après l'examen des plus anciens manuscrits la nature des variantes qui survécurent aux recensions » [2].

Écrire l'histoire du texte coranique à ses débuts pose les questions du contexte d'élaboration et de la crédibilité des sources arabo-musulmanes relatives à sa constitution. Les historiens se sont longuement interrogés sur la valeur et l'authenticité des récits de tradition collectés par des auteurs postérieurs et plus particulièrement de ceux qui se rapportaient au Coran [3]. Le problème central est effectivement de trouver les critères adéquats permettant d'établir une distinction satisfaisante entre les informations de la tradition musulmane plus ou moins crédibles, et celles qui ne sauraient être considérées comme telles. Cette difficulté a orienté une grande partie des études occidentales sur la philologie historique du texte coranique et sur la critique des sources musulmanes. La transmission du Coran et de ses variantes, transmission qui constitue la pièce maîtresse de l'argumentaire de l'orthodoxie sunnite, ne répond pas à toutes les questions soulevées par les incohérences et contradictions de la Tradition musulmane [4] à ce propos.

Ainsi, l'étude critique des sources musulmanes traitant de la transmission coranique a pour objectif de faire le *distinguo* entre la manière dont le Coran aurait été transmis et la façon (ou les façons) dont les sources musulmanes, *a posteriori*, présentent ce processus de transmission.

Dans la présente contribution, nous avons sélectionné des traditions spécifiques afin de mettre en exergue le caractère contradictoire de la Tradition musulmane. Il ne s'agit pas de les considérer comme vérité historique mais de les utiliser dans une logique de confrontation : différentes approches littérales s'appuient sur les mêmes traditions mais peuvent se révéler contradictoires, comme exposé ci-après. Par ailleurs, elles se situent à une époque assez tardive, éloignée des débuts de la mémorisation et de la transmission du texte coranique. Le lecteur peut être surpris du fait que les sources sur lesquelles repose l'étude des notices biographiques des *qurrā'* soient tardives, à savoir du xv<sup>e</sup> siècle de l'ère commune. Les raisons de ce choix sont nombreuses ; deux d'entre elles nous semblent les plus importantes et pertinentes. La première est que les sources primaires des débuts de l'islam sont infimes et n'apportent que trop peu d'informations sur les *qurrā'*. Les seuls ouvrages traitant de manière presque exclusive des *qurrā'* sont tardifs. Il s'agit particulièrement de deux œuvres : les *Ṭabaqāt al-qurrā'* d'al-Ḍahabī (m. 748/1448) et le *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'* d'Ibn al-Ġazarī (m. 833/1430). La seconde raison est qu'al-Ḍahabī, figure emblématique du sunnisme à l'époque mamelouke, mentionne dans son ouvrage des informations qu'il fait remonter à des traditions ou ouvrages des débuts de l'islam et qui contredisent le récit traditionnel de la canonisation du corpus coranique.

[1] Initialement le titre de la conférence pour le colloque international organisé par l'Université de Strasbourg et intitulé La Syrie omeyyade : un contexte pour le Coran ? était « La transmission du Coran entre l'épée (pouvoir) et la plume (canonisation). Remarques sur les critères de sélection des *qurrā'* ».

[2] « Jugement des concours » 1859, p. 21-29.

[3] DONNER 2010, p. 625-647.

[4] Pour approfondir ces questions, voir CHAHDI 2016.

Il semblerait que l'orthodoxie musulmane sunnite ait essayé de justifier l'authenticité du texte coranique par le biais d'une double transmission : orale et écrite. Selon elle, la canonisation du corpus coranique, qui est le fruit d'un long processus, aurait commencé dès les débuts de l'islam et aurait parcouru jusqu'à notre époque plusieurs étapes, qui sont en réalité controversées [5]. Selon Shady Hekmat Nasser, le corpus coranique aurait connu *grosso modo* cinq grandes étapes de canonisation [6] :

1. La première canonisation aurait été initiée par le troisième calife de l'islam, 'Uṭmān (m. 35/656), ou sous le règne de 'Abd al-Mālik b. Marwān (m. 86/705). Selon la Tradition musulmane, la visée de cette canonisation, qui aurait consisté à uniformiser le texte en un seul *ductus* consonantique, aurait été de mettre fin aux divergences autour du texte coranique, alors protéiforme.

2. La sélection, par Ibn Muğāhid (m. 324/936), de sept « variantes de lecture » (*qirā'āt*) officielles, attribuées à des « lecteurs » (*qurrā'*) au x<sup>e</sup> siècle.

3. La canonisation, effectuée par al-Dānī (m. 444/1053) [7] et al-Šāṭibī (m. 590/1194) [8], des variantes de lecture transmises par deux rapporteurs pour chaque lecteur ; soit un total de quatorze systèmes de lectures (sept *imām*-s (les *qurrā'* principaux) multiplié par deux rapporteurs : quatorze) [9].

4. La systématisation de dix variantes de lectures par Ibn al-Ġazarī (m. 833/1430), ce qui donne globalement un total de vingt systèmes de lectures (dix *imām*-s multiplié par deux rapporteurs : vingt) [10].

5. L'édition imprimée du Caire en 1924, réalisée selon la variante de Ḥafṣ (m. 180/796) d'après 'Aṣim (m. 127/745).

Dans ce qui suit, nous allons évaluer plusieurs composantes importantes de la manière qu'a la Tradition musulmane de regarder la transmission des variantes de lecture du Coran : tout d'abord les notions de *tawātur* et d'*iḥtiyār*, puis la question de la mémorisation intégrale du Coran par des Compagnons et enfin les critères de sélection des *qurrā'*.

## LES NOTIONS DE TAWĀTUR ET D'IḤTIYĀR

Avant d'aborder le cœur du sujet, il est nécessaire de rappeler au lecteur quelques points essentiels autour des notions de « transmission notoire » (*tawātur*) et de « sélection » (*iḥtiyār*) ainsi que des éléments sur le contexte d'élaboration des critères de sélection des lecteurs du Coran (*qurrā'*) et de les questionner de manière critique.

Tout d'abord, et comme mentionné un peu plus haut, rappelons que l'orthodoxie musulmane justifie le caractère révélé et valide des variantes de lectures (*qirā'āt*) par le « nombre notoire » de rapporteurs considérés comme fiables, qui les transmettent. Ce concept, initialement impulsé par les mu'tazilites [11], est communément appelé *tawātur*. Ce terme technique, utilisé en sciences islamiques religieuses, indique qu'une variante de lectures, un récit historique ou une tradition prophétique auraient été confirmés par un grand nombre de rapporteurs, ayant diverses origines, de sorte qu'il y a alors une « authentification notoire », selon les utilisateurs de cette terminologie. Les noms des rapporteurs forment une chaîne de transmission appelée *isnād*. Pour la communauté musulmane, l'*isnād* représenterait la preuve forte, voire irréfutable, d'une transmission orale remontant de génération en génération jusqu'au

[5] Pour davantage de détails sur le point de vue traditionnel sur la mise par écrit du Coran, se référer à ЧАХДИ 2016.

[6] NASSER 2021, p. 5-9. C. Melchert a pu mettre en évidence que le processus de canonisation des sept variantes de lecture s'est effectué de manière plus longue que ce que laisserait entendre le propos de S. H. Nasser, dans le sens où il aurait duré encore environ un siècle après la sélection des sept lectures par Ibn Muğāhid. À vrai dire, ces étapes ne sont pas vues comme conventionnelles par l'ensemble des chercheurs, en particulier la troisième et la dernière ; mais elles permettent au lecteur d'avoir une vue d'ensemble du processus de fixation du texte coranique des débuts de l'islam jusqu'à nos jours. Pour approfondir, voir Melchert 2000.

[7] Al-Dānī, *al-Taysīr fī al-qirā'āt al-sab'*, p. 3.

[8] Al-Šāṭibī, *Ḥirz al-amānī wa-wağh al-tahānī*, p. 2, vers 23.

[9] ЧАХДИ 2016, p. 190-212.

[10] Ibid., p. 209-211. La question est toutefois un peu

plus complexe pour un des dix lecteurs canoniques à savoir Ḥalaf qui est à la fois considéré comme *imām* et rapporteur de la version de Ḥamza. Pour approfondir sur la question des systèmes de lecture voir ЧАХДИ 2016, p. 190-212.

[11] Soulignons que sur cette question, une contradiction se fait jour chez les mu'tazilites et les traditionnistes. Les mu'tazilites posent le *tawātur* comme condition pour la transmission du *ḥadīth*, alors que pour les *qirā'āt* du Coran, cette condition n'est pas requise par eux ; au contraire les traditionnistes imposent le *tawātur* pour les *qirā'āt*, mais pas pour le *ḥadīth*. Nous avons eu l'occasion de démontrer dans une étude antérieure que la raison de cette divergence était d'ordre théologique. La majeure partie des *ḥadīth*-s concernant les attributs de Dieu, à caractère anthropomorphique, sont effectivement véhiculés dans les *ḥadīth*-s *āḥād* (« par voie unique »). On peut ainsi comprendre la raison de l'instauration de ces conditions par les mu'tazilites comme par les traditionnistes. Voir aussi VAN Ess 1982, p. 211-226.



Prophète de l'islam, transmission donc fidèle à l'enseignement de celui-ci. La situation réelle est bien évidemment plus complexe puisque la principale problématique de l'étude des variantes de lecture réside dans l'identification des origines des variantes de lectures canoniques d'une part, ainsi que dans leurs critères de validation d'autre part.

Contrairement à ce que professe l'orthodoxie musulmane sunnite, à savoir que les variantes de lecture seraient le fruit d'une révélation divine, elles auraient plutôt été, dans les premiers siècles, le fruit d'une transmission « d'après le sens » (*bi-l-ma'nā*) [12], voire d'une appropriation du texte coranique selon les modalités d'expression tribale et locale.

Par ailleurs, les critères de sélection des *qurrā'*, qui méritent un examen plus rigoureux, sont opaques et semblent subjectifs, différant d'un savant musulman à un autre. Cela nous conduit à nous interroger sur les véritables éléments sur lesquels se base la critique des rapporteurs/transmetteurs de variantes de lecture. Il est vrai que le caractère connu (*mašhūr*) de ces variantes attribuées aux *imām*-s semble être un des principaux critères de la sélection de ces variantes. Nous reviendrons sur ce point.

Notons aussi qu'il est difficile de cerner la ou les raisons pour lesquelles l'argument du *tawātur* a été avancé par l'autorité religieuse sans avoir à l'esprit l'enjeu historico-théologique et les incidences de l'*iḥtiyār* sur les *qirā'āt* et sur le narratif traditionnel de la constitution du corpus coranique. En effet, qui dit « sélection » dit exclusion : des *qirā'āt* ont donc été sélectionnées et, par conséquent, toutes les *qirā'āt* ne répondant pas à ces critères ont été *de facto* exclues. D'un point de vue historico-théologique, c'est à la fois le récit traditionnel de la collecte du Coran et la notion de révélation qui sont remis en question. Cette dernière semble effectivement antinomique au caractère protéiforme du Coran et à l'*iḥtiyār* qui dépendent vraisemblablement de l'expression et du choix des Hommes. Si l'on doit se fier aux sources de la Tradition musulmane, on peut dire que le premier siècle de l'islam a peut-être connu une liberté beaucoup moins restreinte en matière

de *qirā'āt* que durant les siècles postérieurs. Il apparaît, de fait, qu'aucun respect de la lettre coranique n'ait été exigé à cette période, ce qui expliquerait entre autres la profusion de variantes de lecture dans les débuts de l'islam. À partir du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement à sa fin, les premières sélections, appelées *iḥtiyārāt* (pluriel de *iḥtiyār*), se mettent en place sans pour autant que les *qirā'āt* non retenues soient exclues du texte coranique [13]. Cette sélection serait une simple préférence personnelle. Ainsi, la question de l'*iḥtiyār* semble bien plus ancienne que la sélection d'Ibn Muğāhid. 'Uṭmān b. 'Affān (m. 35/656) aurait été en ce sens le premier à avoir fait une sélection (voire une restriction) permettant d'uniformiser la graphie coranique et de réduire en conséquence les *qirā'āt* possibles. Cependant, cette entreprise du calife n'a pas pu endiguer la profusion des variantes de lecture [14]. Ibn Ḥağar (m. 852/1449) tentera de montrer que 'Uṭmān souhaitait à la fois uniformiser le *ductus* consonantique et sa lecture afin de mettre fin aux divergences [15]. Néanmoins, les lectures restaient très nombreuses à cause, certainement, de la *scriptio defectiva*, notamment par une utilisation insuffisante des points diacritiques de telle sorte que les doutes n'étaient pas écartés [16] ; cela incitera les savants musulmans d'époque ultérieure à valider la plupart des variantes de lecture conformes au *ductus* consonantique. Mais ces savants médiévaux ont tenté de justifier ces *qirā'āt*, possiblement nées de la confusion des générations postérieures, par une transmission orale, en essayant de les faire remonter, chacune, aux *imām*-s, puis aux Compagnons (*Ṣaḥāba*), pour aboutir au Prophète. Le critère grammatical jouera en outre un rôle très important pour valider et justifier les *qirā'āt* et deviendra une condition *sine qua non* pour une grande majorité de savants musulmans de l'époque médiévale [17].

Ainsi, avant la sélection d'Ibn Muğāhid (m. 324/936), il n'était pas encore question d'une réelle sélection des lectures impliquant l'exclusion des variantes de lecture du corpus coranique. Il s'avère que dans les débuts de l'histoire du corpus coranique, à savoir lors du règne des premiers

[12] SCHOELER 2002, p. 36.

[13] Voir un peu plus loin l'exemple de 'Āsim al-Ğaḥḍarī (m. 128/745).

[14] NASSER 2013, p. 10.

[15] Ibn Ḥağar, *Faḥḥ al-bārī*, IX, p. 23.

[16] DÉROCHE 2009, p. 152.

[17] Pour la majorité des savants musulmans, trois conditions sont requises pour valider une variante de lecture : 1-l'authenticité de l'*iṣnād* ; 2- le respect des règles syntaxico-grammaticales arabes ; 3- la conformité à la graphie (*rasm*) de la vulgate 'uṭmānienne. Pour approfondir, voir CHAHDI 2016.

successeurs de Muḥammad, puis des Omeyyades et au début du règne des Abbassides, on ne parle pas encore de « validité de lecture », mais plutôt de « conformité » des codex à celui de ‘Uṭmān. Il ne s’agissait pas encore d’interdire les lectures non conformes à cette transmission manuscrite. Une tradition islamique nous montre qu’à une époque postérieure à celle de ‘Uṭmān, à la période de transition entre les Omeyyades et Abbassides, réciter le Coran sans respecter ce principe ne semblait poser aucun problème : on rapporte que ‘Āṣim al-Ġaḥḍarī (m. 128/745) [18] respectait effectivement le *rasm* ‘uṭmānien au moment de la copie, mais s’autorisait à le réciter différemment durant la prière [19]. Pourtant ce type de *qirā’āt* en vigueur dans les débuts de l’islam sera considérée ultérieurement par une majorité de théologiens musulmans comme ne faisant plus partie du corpus coranique.

Afin de mieux cerner le processus de sélection des variantes de lecture, il faut également rappeler que la question de l’*iḥṭiyār* est fortement liée à celle du *tawātur*. S. H. Nasser a montré que la notion de *tawātur* différait selon les juristes, les traditionnistes et les *qurrā’* et qu’elle était difficilement applicable et vérifiable [20]. Au-delà des terminologies différentes et d’une définition peu vraisemblable du *tawātur*, le souci principal des savants musulmans consistait à vérifier si chaque manière de réciter attribuée à chaque *qurrā’* était véritablement *mutawātira* (transmise par « transmission notoire »). Une grande partie des savants musulmans ont supposé que les *qirā’āt* sélectionnées par Ibn Muġāhid étaient effectivement *mutawātira* au sens le plus strict, alors qu’il semble que dans l’esprit même d’Ibn Muġāhid, il ne s’agissait que des variantes de lecture les plus répandues (*mašhūra*) tributaires de l’effort intellectuel (*iġtihād*) des *qurrā’* [21].

Un des premiers à effectuer une corrélation entre *tawātur* et *iḥṭiyār* fut al-Mahḍawī (m. 438/1046), qui n’hésitera pas à prétendre que la graphie ‘uṭmānienne avait été validée par l’ensemble des

Compagnons, donc par « consensus » (*iġmā’*). De ce fait, pour lui, toute variante de lecture devait être transmise par un nombre important de *qurrā’* [22], et il considérait cela comme une forme de consensus (*iġmā’*) [23]. Ce qui accorderait à ces variantes de lecture une force de loi juridique, qui, selon lui, ne peut être discutée. Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045), contemporain d’al-Mahḍawī, ne met pas comme condition pour valider une lecture le fait qu’elle soit *mutawātira*. Il se contente seulement de l’authenticité de l’*isnād* et de la conformité aux règles syntaxiques et grammaticales et à la graphie ‘uṭmānienne [24]. Il faut attendre Ibn al-Ġazarī (m. 833/1430) pour qu’il y ait une tentative de démontrer le caractère *mutawātir* des *qirā’āt*. Il utilisa cet argument en lui donnant force dans un de ses premiers livres, *Munġid al-muqri’in*, pour ajouter trois *qurrā’* aux sept retenus par Ibn Muġāhid [25]. Il tenta de démontrer le caractère ininterrompu des *isnād*-s et la fiabilité des transmetteurs. Il a cherché, en particulier, à établir que chacun de ces transmetteurs a vécu à la même époque (*mu’āšara*) que son maître et qu’ils se sont bel et bien rencontrés (*al-luqy*), et cela, à chaque niveau de l’*isnād*. Il a aussi cherché à démontrer que l’intégralité du Coran a été lue devant le maître, lors de chacune de ces transmissions. Il paraît évident qu’Ibn al-Ġazarī, avec sa formation de traditionniste (*muḥaddiṭ*), s’est inspiré, pour cette démarche, de la méthode que l’on attribue à al-Buḥārī (m. 256/870) pour la transmission du *ḥadīṭ*. Ibn al-Ġazarī a tenté d’appliquer les critères de sélection de ce dernier – lesquels sont, au passage, différents de ceux de Muslim (m. 261/875) qui se contentait, pour valider les transmissions de *ḥadīṭ*-s, de la contemporanéité (*al-mu’āšara*) des rapporteurs et non du fait qu’ils se soient rencontrés au moins une fois. Il est probable qu’Ibn al-Ġazarī ait voulu donner à son livre *al-Našr* la notoriété, voire la sacralité, parmi les *qurrā’* de son époque et au-delà, similaires à celles qu’avait atteintes, *a posteriori*, le recueil de *ḥadīṭ* d’al-Buḥārī parmi les traditionnistes

[18] Ibn al-Ġazarī, *Ġāyat al-nihāya*, II, p. 249.

[19] Ibn Qutayba, *Ta’wīl muškil al-Qur’ān*, p. 51. D’autres exemples mettent en évidence ce type d’*iḥṭiyār*. Selon la Tradition musulmane, Nāfi’ (m. 169/785) aurait eu plus de 70 maîtres dont les lectures étaient différentes et aurait tenté de sélectionner parmi toutes ces lectures, celles qui convergeaient. On lui prêtera les propos suivants : « [La lecture] sur laquelle deux lecteurs sont d’accord, je la prends, et celle qui est isolée [dans le sens de « divergente »], je la délaisse » (*ma-ittafaqa ‘alayhi iṭnāni aḥaḍtuhu wa-mā ṣaḡḡa taraktuhu*) ; voir Makkī

b. Abī Ṭālib, *al-Ibāna ‘an ma’ānī al-qirā’āt*, p. 83.

[20] Nasser op. cit., p. 80-112.

[21] Ibn Muġāhid, *al-Sab’a*, p. 45-48.

[22] Al-Mahḍawī, *Šarḥ al-hidāya*, p. 206.

[23] Al-Mahḍawī, *al-Sabab al-muġib li-iḥṭilāf al-qirā’āt*, p. 46. Pour Ibn al-Ġazarī, al-Mahḍawī aurait changé d’avis sur cette question, se contentant alors de l’authenticité de l’*isnād*. Voir Ibn al-Ġazarī, *al-Našr*, p. 12.

[24] Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Ibāna an ma’ānī al-qirā’āt*, p. 51.

[25] Ibn al-Ġazarī, *Munġid al-muqri’in*, p. 101.

et plus largement au sein de la communauté musulmane [26]. Or, cette tentative d'Ibn al-Ğazarī reste peu concluante en ce qui concerne les transmissions de *qirā'āt* lors des deux premières générations de l'islam. Prétendre que chaque manière de réciter le texte coranique s'est effectuée et a été transmise de manière *mutawātira* est impossible à démontrer pour ces premières générations. Malgré ses efforts, et conscient du problème posé par la condition du *tawātur*, Ibn al-Ğazarī finira par se contenter, à l'instar de Makī b. Abī Ƨālib, de l'authenticité de *isnād* [27]. Les informations de la Tradition musulmane sont donc contradictoires et en tout état de cause, la condition requise pour la validation des variantes de lecture par Ibn al-Ğazarī mentionnée un peu plus haut, qui exige que l'ensemble des transmetteurs mentionnés dans les *isnād*-s jusqu'au Prophète de l'islam aient lu intégralement le Coran devant leurs maîtres, est compromise et s'avère indéfendable [28].

### LE PROBLÈME DE LA MÉMORISATION INTÉGRALE DU CORAN : LE CAS DE MU'ĀD B. ĞĀBAL (M. 17 OU 18/639-640 ?) [29]

Un autre point important pose problème. Il s'agit de déterminer la quantité du texte coranique ayant été mémorisée du vivant du Prophète de la part de ses Compagnons (*Ṣaḥāba*). L'orthodoxie musulmane affirme qu'un nombre très important des Compagnons du Prophète aurait mémorisé l'intégralité du Coran du vivant de celui-ci. Mais avant d'étayer cette question, soulignons ici que le caractère protéiforme du proto-Coran rend la question de la mémorisation du Coran dans les débuts de l'islam bien complexe.

Dans une de ses études [30], C. Gilliot a montré que les traditions se contredisaient sur le nombre des *Ṣaḥāba* qui auraient mémorisé le Coran. Il a également montré, comme son prédécesseur T. Nöldeke [31], le caractère ambigu du verbe *ğama'a* :

« pour ce qui est de la mémorisation nous avons vu combien le terme *ğama'a* favorisait l'ambiguïté mais la même ambiguïté peut se retrouver dans son application à la collecte du Coran ou soi-disant avec l'emploi du même terme » [32].

Il conclut :

« pour notre part en prenant en considération les diverses traditions dans lesquelles il est directement dit que des Compagnons ont mémorisé le Coran du vivant de Mahomet et celles qui sont utilisées par la tradition musulmane en ce sens, nous sommes arrivés au chiffre de trente-huit Compagnons [...]. Pour que tel ou tel Compagnon ait été intégré au nombre de ceux qui avait mémorisé le Coran du vivant de Mahomet, il suffisait dans certains cas d'un indice faible, comme nous l'avons vu, par exemple que l'on produisit une scène montrant un Compagnon récitant une sourate en présence de Mahomet, ou même enseignant le Coran à d'autres (pour 'Umar) » [33].

Par ailleurs, il semble que les affirmations des savants traditionnels selon lesquels les *Ṣaḥāba* ont mémorisé intégralement le Coran relèvent souvent de suppositions et de déductions.

Les notices biographiques des Compagnons, et plus particulièrement celles des *qurrā'* composées par al-Dānī (m. 444/1053), Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071), Ibn al-Ğazarī et Ibn Ḥağar, rappellent que « les porteurs du Coran » (*ḥamalāt al-Qur'ān*) auraient été très nombreux, mais que seuls sept Compagnons auraient figuré de façon certaine parmi eux. Rappelons que le terme « porteur du Coran » est nuancé : le « porteur » n'a pas nécessairement mémorisé intégralement le texte coranique. En effet, toute personne ayant mémorisé une partie du Coran, que celle-ci soit infime ou conséquente, est de fait « porteur du Coran ». C. Gilliot a montré que l'effectivité de l'existence des « mémorisateurs » du Coran était difficilement vérifiable en raison de l'absence de chronologie. Il a également étudié les traditions

[26] Pour approfondir la question de la théorie de l'authenticité du *ḥadīth*, se référer à HILALI 2005, p. 131-147.

[27] Ibn al-Ğazarī, *al-Našr*, p. 13.

[28] Ibn al-Ğazarī, *al-Našr*, p. 192-193. Pour approfondir ce point, voir CHAHDI 2016.

[29] Les sources musulmanes divergent sur la date de décès de Mu'āḍ b. Ğabal. Voir à titre indicatif, Ibn Ḥağar, *Tahqīb al-tahqīb*, V, p. 446, n° 7929.

[30] GILLIOT 2009.

[31] Pour la *Geschichte des Qurāns*, nous mentionnons en premier lieu les références de la traduction anglaise puis entre parenthèse la référence qui correspondait à l'original. NÖLDEKE 2013, p. 213-215 (= vol. 2, p. 5-6).

[32] GILLIOT 2009, p. 60.

[33] Ibid.

remontant aux Compagnons afin de déterminer leur nombre ; il précise que

« la littérature musulmane en tradition, si foisonnante, n'allait pas manquer d'être mise à contribution pour donner des chiffres plus "satisfaisants", c'est-à-dire la dizaine et au-delà. Ce faisant, toutefois, on en venait à se montrer moins exigeant sur la différence entre "savoir le Coran en entier" ou "savoir du Coran", voire "réciter du Coran", dans la mesure où l'on avait pu l'être auparavant avec un verbe qui signifie certes "collecter", mais qui signifierait aussi "savoir par cœur en entier", ou "savoir par cœur", tout simplement » [34].

De plus, il semble que d'autres considérations idéologiques ou politico-religieuses jouaient ; en effet, il convenait que les quatre premiers califes fussent intégrés dans la liste de ces « mémorisateurs ». Cela soulève la même ambiguïté : avaient-ils été des « mémorisateurs complets » ou des « gens du Coran » sachant par cœur au moins quelques passages ? Cette intégration (après coup) dans la liste était d'autant plus nécessaire que trois d'entre eux, voire les quatre, étaient censés avoir fait « collecter » (*ġam'*) le Coran de quelque façon, à l'une des étapes de cette collecte ou soi-disant telle. Par ailleurs, se fier à la Tradition musulmane suppose également de s'interroger sur la forme du Coran « mémorisé intégralement ». La tradition musulmane insiste sur le fait que le Coran aurait été révélé selon sept modalités d'expression, communément appelés *sab'at aḥruf* (les « sept *ḥarf*-s ») [35]. Bien que la définition du mot *ḥarf* reste énigmatique [36], on peut s'interroger sur la nature du texte coranique qui aurait été mémorisé : comprenait-il les sept *aḥruf* ? Fallait-il mémoriser les sept *aḥruf* pour être honoré par ce titre (*laqab*) ?

Les Compagnons dont le nom est le plus souvent cité sont au nombre de quatre, mais les listes comprennent généralement huit noms : 'Uṭmān, 'Alī, Ubayy, Ibn Mas'ūd, Zayd b. Ṭābit, Abū Mūsā al-Aš'arī, Mu'āḍ b. Ġabal et Abū al-Dardā' [37]. Nous retrouvons ces

« mémorisateurs » du Coran dans les chaînes de transmission contenues dans les *iġāzāt* [38] de variantes de lecture. Un premier récit, attribué au Prophète, évoque quatre Compagnons, dans les termes suivants : « Apprenez le Coran auprès de quatre personnes : 'Abd Allāh b. Mas'ūd, Sālim, Mu'āḍ b. Ġabal et Ubayy b. Ka'b [...] » [39]. Al-Ša'bī mentionne Abū al-Dardā' parmi ceux qui auraient mémorisé l'intégralité du Coran du vivant du Prophète [40]. D'autres traditions ou listes que l'on fait également remonter au Compagnon Anas b. Mālik (m. 93/712) [41] affirment que seulement quatre des Compagnons du Prophète auraient mémorisé le Coran de son vivant : Abū al-Dardā', Mu'āḍ b. Ġabal, Zayd b. Ṭābit et Abū Zayd [42]. Indépendamment du nombre de *Ṣaḥāba* mentionné un peu plus haut par C. Gilliot, à savoir un peu plus d'une dizaine, l'ensemble des *isnād*-s relatifs aux *qurrā'* fait remonter leurs *qirā'āt* à seulement huit Compagnons de Muḥammad :

'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 23/644)  
Ubayy b. Ka'b (m. 30/650)  
Ibn Mas'ūd (m. 32/652)  
Abū al-Dardā' (m. 32/652)  
'Uṭmān b. 'Affān (m. 35/656)  
'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/660)  
Abū Mūsā al-Aš'arī (m. 44/664)  
Zayd b. Ṭābit (m. 45/665)

On peut observer ici que Mu'āḍ b. Ġabal, dont le nom revient souvent dans les traditions islamiques, est remplacé par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb dans les *isnād*-s des *iġāzāt*. De son côté, Ibn Sa'd (m. 230/845) mentionne neuf listes de *qurrā'* qui varient entre quatre, cinq ou six Compagnons du Prophète qui auraient mémorisé intégralement le texte coranique du vivant de celui-ci [43]. Ubayy b. Ka'b y est mentionné de manière systématique et Mu'āḍ b. Ġabal figure dans la majorité de ces listes. Il est intéressant d'observer que la transmission du texte coranique graviterait essentiellement autour de seulement huit Compagnons du Prophète, alors que si l'on devait se fier à ce que nous rapporte Ibn Ḥaḡar (m. 852/1449) d'après Abū Zur'a al-Rāzī

[34] GILLIOT 2009, p. 59.

[35] Al-Buḡārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ, kitāb faḍā'il al-Qur'ān, bāb unẓila al-Qur'ān 'alā sab'at aḥruf*, VI, p. 184 n°4991.

[36] Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, I, p. 153-167.

[37] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 62.

[38] *Iġāzāt* (plur. de *iġāza*) signifie « certificat de transmission ».

[39] Al-Buḡārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ, kitāb faḍā'il al-Qur'ān, bāb al-qurrā' min aṣḥāb al-nabī*, VI, p. 186 n° 4999.

[40] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 59.

[41] Ibn Ḥaḡar, 1997, *Fath al-Bārī*, IX, p. 26.

[42] Al-Buḡārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ, kitāb faḍā'il al-Qur'ān, bāb al-qurrā' min aṣḥāb al-nabī*, VI, p. 187 n° 5004.

[43] Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, II, p. 306-307.

(m. 277/890), le nombre des Compagnons du Prophète était supérieur à cent mille [44] ! Si nous devons comparer la transmission du texte coranique à celle de la Tradition prophétique [45] en voulant déterminer la proportion de chacun de ces rapporteurs pour la transmission du Coran, cela s'avèrerait impossible faute d'informations. Ce qui nous conduit à soulever plusieurs interrogations : quelle quantité du Coran ces huit Compagnons avaient-ils pu mémoriser et enseigner à leurs disciples ? Mais surtout, selon quelle modalité d'expression (*ḥarf*) l'ont-ils appris puis enseigné ? Comment se fait-il qu'Abū Bakr, ordonnateur de la première collecte et confident de Muḥammad, soit absent de ces listes ? Comment se fait-il aussi que 'Umar soit évoqué dans les *isnād-s* de la transmission du Coran alors que, selon d'autres sources, il ne fait pas partie de ceux qui auraient mémorisé le Coran du vivant du Prophète [46] ? Rappelons que la responsabilité que 'Umar devait assumer, tant sous le califat d'Abū Bakr (m. 13/634) que lorsqu'il exerça lui-même la fonction de calife, ne pouvait lui laisser du temps pour enseigner le Coran. On peut penser que faute de pouvoir retenir des Compagnons ayant véritablement mémorisé le texte coranique, il avait fallu se contenter de quelques grandes figures dont on supposait qu'ils l'avaient fait. Selon al-Ša'bī, 'Uṭmān serait en revanche le seul des quatre premiers califes à avoir mémorisé l'intégralité du Coran [47]. De son côté, Ibn Mas'ūd aurait entendu du Prophète soixante-dix sourates [48] et aurait parachevé sa mémorisation auprès d'un autre Compagnon, Muḡammī' b. Ġāriya, qui, selon Ibn Sa'd n'aurait pas non plus mémorisé intégralement le texte coranique [49].

Cette information contredit celle qui fait état de la prétendue présence d'Ibn Mas'ūd à la dernière récitation prophétique (*al-'arḍa al-aḥīra*) [50]. En effet,

selon la Tradition musulmane, cette récitation, qui serait survenue durant la mission prophétique, revêt une importance capitale dans l'histoire du corpus coranique. Durant toute la période de la révélation coranique, l'archange Ġibrīl aurait rendu visite au Prophète une fois par an afin de lui faire réciter le Coran, chaque nouvelle version abrogeant alors l'état antérieur du Coran [51]. L'année précédant le décès du Prophète, Ġibrīl lui aurait fait réciter à deux reprises la version définitive du texte coranique, abrogeant ainsi les autres versions. Le récit relatant cette récitation, qui figure dans les recueils considérés comme les plus authentiques de la Tradition prophétique, suscite une série de questions. Un certain nombre de points restent effectivement dans l'ombre : qui, parmi ses fidèles, savait que cet événement se répétait chaque année ? Certains y assistaient-ils ? Et qui exactement ? De quelle manière cela se manifestait-il et se passait-il ? Quels versets ont été abrogés par l'ultime version ? Comment se fait-il, si l'on se fie à la Tradition scolastique musulmane, que des versets coraniques abrogés fassent encore partie intégrante du texte coranique ; et comment justifier l'application – jusqu'à nos jours – de préceptes fondés sur des versets coraniques qui auraient été abrogés [52] ? Comment expliquer que Zayd (m. 45/665) et Ibn Mas'ūd (m. 32/653) [53] qui, selon certains récits, assistèrent à la « dernière récitation » qui avait pour but d'uniformiser le corpus coranique, aient transmis deux versions différentes du Coran ? La Tradition musulmane fait aussi état, et de manière singulière, de deux types de récitation : la « récitation première » (*al-qirā'a al-ūlā*) et la « dernière récitation » (*al-qirā'a al-aḥīra*). En interrogeant un de ses disciples afin de savoir quelle récitation celui-ci lisait, Ibn 'Abbās (m. 68/687) lui fit savoir que la variante d'Ibn Mas'ūd était conforme à la « dernière récitation »

[44] Ibn Ḥaḡar, *Fath al-bārī*, I, p. 6.

[45] C'est autour de sept Compagnons que gravite une grande partie de la transmission du *ḥadīṭ*. Selon le décompte de certains savants musulmans, en l'occurrence celui d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1201), décompte qu'il reste à vérifier par ailleurs, voici le nombre de *ḥadīṭ-s* attribué à chacun des Compagnons : Abū Hurayra (5374 *ḥadīṭ-s*), 'Abd Allāh b. 'Umar (2630), Anas b. Mālik (2286), 'Ā'īša (2210), 'Abd Allāh b. 'Abbās (1660), Ġābir b. 'Abd Allāh (1540) et Abū Sa'īd al-Ḥudrī (1170). Il est impossible d'établir la part de chaque Compagnon du Prophète pour la transmission du texte coranique. Voir Ibn al-Ġawzī, *Talqīh fuḥūm ahl al-aṭar*, p. 262.

[46] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 51-58.

[47] Ibid, I, p. 53. Il est intéressant d'opposer cette

information avec celle qui présente 'Alī comme ayant mémorisé et collecté, après le décès du Prophète, l'intégralité du Coran. Voir Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, I, p. 180 n°31.

[48] Une autre tradition rapportée par Ibn Sa'd en mentionne un peu plus de 90. Voir *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, II, p. 306.

[49] Ibn Ḥaḡar, *Tahḏīb al-tahḏīb*, IV, p. 1771 n° 7735 ; Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, II, p. 306.

[50] Chahdi 2016, p. 76-78.

[51] Al-Buḡārī. al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ, *kitāb faḍā'il al-Qur'an, bāb kāna Ġibrīl ya'riḍ al-Qur'an 'alā al-nabī*, VI, p. 186 n° 4997-4998.

[52] Chahdi 2016, p. 130-148.

[53] Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, V, p. 395 n° 3422.

de Ġibrīl [54]. On remarque qu'Ibn 'Abbās ne fait pas référence au *ḥadīṭ* des « sept *aḥruf* », ce qui nous semble particulièrement intéressant dans ce contexte précis. La question qui aurait plutôt dû être posée serait : « Selon quel *ḥarf* récites-tu ? », puisque la Tradition et le débat au sein de la communauté musulmane sont vus par ailleurs comme s'étant développés autour de la question des *aḥruf* et non pas autour d'une « première » et d'une « dernière » récitations. Ainsi, ces différents récits contreviennent à la position adoptée par l'orthodoxie musulmane et montrent bien le caractère contradictoire des événements qui composent l'histoire traditionnelle du corpus coranique.

Ces éléments nous interrogent sur l'historicité d'un grand nombre d'évènements rapportés par la Tradition musulmane et jettent un sérieux doute sur la présentation traditionnelle de l'histoire du corpus coranique. Nous sommes plutôt face à une reconstitution postérieure de l'histoire du Coran, reconstitution qui semble avoir été effectuée afin d'obtenir un récit satisfaisant. C'est en ce sens que l'hypothèse récente de S. H. Nasser est particulièrement intéressante. Il démontre que l'échec du processus de codification du Coran par 'Uṭmān, en tentant de produire une lecture du texte unique et unifiée, a contribué à multiplier de manière exponentielle les variantes de lectures coraniques jusqu'à ce qu'Ibn Muğāhid, dans le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle islamique, fasse accepter sept lectures « canoniques » et force la communauté musulmane, par son influence politique, à abandonner toutes les autres lectures du Coran. Nasser tient les propos suivants :

« The legitimacy of the Qur'anic variants has been established through the mysterious tradition of the *sab'a aḥruf*, a term that has long eluded Muslim scholars. Through studying the different versions of this tradition and tracing it back to the early sources, I conclude that this tradition might have been in circulation among Muslims by the last quarter of the first Islamic century. Furthermore, the spread of this tradition with its different recensions was probably a demonstration of the failure of the codification process by 'Uṭmān, which was

not able to produce a single unified Reading of the Qur'ān. The variant readings of the Qur'ān kept multiplying [sic] exponentially until Ibn Muğāhid, in the first quarter of the fourth Islamic century, won acceptance for seven "canonical" Readings and forced the Muslim community through his political influence to abandon all the other readings of the Qur'ān » [55].

Dans la liste des *qurrā'* retenue par la Tradition musulmane mentionnée un peu plus haut, le cas de Mu'ad b. Ġabal retient l'attention. Les informations le concernant diffèrent d'une notice biographique à une autre. Tout d'abord, nous le retrouvons cité dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī par Anas b. Mālik parmi ceux qui auraient mémorisé le Coran de manière intégrale du vivant du Prophète [56]. Cette information est retenue par certains biographes et omise par d'autres. Les premiers ouvrages biographiques ne font guère allusion à cela. Par exemple, Ibn 'Abd al-Barr nous apporte des informations essentielles à son sujet mais ne signale pas le fait qu'il fut parmi les « porteurs » du Coran [57]. Al-Ḍahabī n'évoque pas cela non plus dans la notice biographique qu'il lui consacre [58]. On peut penser qu'ils doutaient de cette information, bien que celle-ci soit citée par al-Buḥārī. Il va falloir attendre Ibn Ḥaḡar ainsi qu'Ibn al-Ġazarī pour trouver à nouveau cette information dans la notice biographique qui lui est consacrée [59]. Qui plus est, en étudiant les notices biographiques de Mu'ad b. Ġabal, nous apprenons qu'il aurait été envoyé au Yémen avec Abū Mūsa en l'an 8/628 ou 9/629 et qu'il ne serait revenu à Médine qu'après le décès du Prophète, sous le califat d'Abū Bakr. Le Prophète lui aurait également signifié qu'il ne le reverrait certainement plus à son retour [60]. Ainsi, une absence d'au moins deux ans est à retenir. Si l'on devait se fier à ces traditions, il semble donc impossible que Mu'ad b. Ġabal ait pu mémoriser un texte qui n'était pas encore fixé et qui, selon la plupart des récits de la Tradition musulmane, aurait été définitivement uniformisé juste avant le décès du Prophète durant la « dernière récitation », événement auquel Mu'ad n'aurait donc pas pu assister. Il est rapporté qu'il aurait été souvent tenu par le Prophète pour la

[54] Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, X, p. 278 n° 30797.

[55] NASSER 2013, p. 229.

[56] Al-Buḥārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ, kitāb faḍā'il al-Qur'ān, bāb al-qurrā' min aṣḥāb al-nabī*, VI, p. 187 n° 5004.

[57] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb*, III, p. 1402-1412.

[58] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 62.

[59] Ibn al-Ġazarī, *Ġāyat al-nihāya*, II, p. 301.

[60] Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, XXXVI, p. 376 n° 22052 ; p. 378 n° 22059.

personne qui connaissait le mieux le *ḥalāl* et le *ḥarām* en islam. Mais comment pourrait-il être décrit de cette manière sans pour autant connaître l'ensemble du Coran, qui constitue *a priori* la première source du droit musulman ? De plus, si l'on suit la Tradition musulmane et la chronologie du Coran qu'elle suggère, les sourates Q2, Q4, Q5, et Q6, qui exposent les principes les plus importants du droit en islam, n'auraient été révélées qu'à la fin de la période médinoise, c'est-à-dire au moment où Mu'ād se serait trouvé au Yémen. Ces questions sont d'autant plus importantes que la représentation du Coran au sein des premières générations diffère foncièrement de celle des générations postérieures, pour qui le Coran apparaît davantage comme source de Loi, par exemple [61].

L'examen des traditions qui mentionnent les « porteurs du Coran » met en évidence le caractère contradictoire de ces informations, comme C. Gilliot l'avait partiellement montré. Les traditions les plus anciennes, lorsqu'elles n'ont pas été effacées, contredisent celles qui leurs sont postérieures et qui ont joué un rôle majeur dans la reconstruction (ou construction) de l'histoire du Coran. Afin de consolider le fait que le Coran avait été mémorisé intégralement du vivant du Prophète, et par là, établir un récit satisfaisant de l'histoire de la constitution du Coran, il avait fallu tenter de concilier un nombre important de récits contradictoires et de justifier la mémorisation du Coran par un nombre également important des Compagnons – et des plus éminents – dont Mu'ād b. Ğabal. Sa nomination comme tel permet également de concilier sa connaissance en matière légale et la nécessité qu'elle implique de connaître l'intégralité du texte coranique.

Par ailleurs, comme le souligne A. L. de Prémare, la question de la constitution d'une Écriture sainte était aussi une question politique [62]. En effet, la fonction religieuse du pouvoir politique dans tous ses aspects a constitué l'une des données fondatrices de l'islam. Il est intéressant de rappeler que dans le processus de canonisation du Coran, le travail des scribes ne semble pas avoir consisté seulement à replacer avec une certaine liberté les pièces d'un puzzle existant dans l'ordre que nous connaissons aujourd'hui, mais qu'il y a de

fortes présomptions que l'on puisse attribuer aux scribes un rôle dans la composition puis dans la rédaction du texte coranique. Leur travail aurait consisté essentiellement à réorganiser, privilégier ou omettre des matériaux préexistants, tout en choisissant le niveau, ou le type, de langue arabe la plus éloquente, y compris éventuellement en reformulant expressément le texte. Si l'on en croit la Tradition, cette sélection se serait effectuée en conformité avec la langue de la tribu au pouvoir, les Qurayshites. La question politique est ici centrale puisque des consignes auraient été données par le calife 'Uṭmān afin que les révélations prophétiques soient rédigées selon le parler de Qurayš. Or simultanément, apparaissent certains *ḥadīth*-s qui affirment que le pouvoir califal devait revenir de manière exclusive aux descendants de la tribu de Qurayš, la tribu du Prophète [63]. Cette convergence – harmonisation linguistique et confiscation de l'exercice califal par Qurayš – a permis d'affirmer la suprématie tribale de Qurayš – disons celle des Omeyyades – en revendiquant son élection divine d'une part, et en inscrivant la parole coranique dans la langue vernaculaire de cette tribu. Sur un plan politico-linguistique, étant donné que la langue du Coran ne coïncide avec aucun parler en particulier, ni celui de Qurayš ni un autre, elle serait plutôt devenue, sous l'impulsion politique des Omeyyades *via* le processus d'arabisation, une langue commune, intertribale voire supra-tribale, sous l'égide de cette dynastie. Ainsi, l'inscription présumée du Coran dans ce parler ne serait qu'un argument d'autorité qui aurait permis aux Omeyyades d'asseoir leur pouvoir en écartant, dès le décès du Prophète, la propre famille de celui-ci, pourtant issue elle aussi de la tribu de Qurayš.

## REMARQUES SUR LES CRITÈRES DE SÉLECTION DES QURRĀ'

Comme mentionné un peu plus haut, une des questions centrales qui doit être posée porte sur la fiabilité du mode de transmission de chacun des rapporteurs y compris les Compagnons ; c'est-à-dire qu'il faut vérifier, comme le souhaitait Ibn al-Ġazarī, si chacun des rapporteurs a bel et bien lu devant son maître l'intégralité du Coran [64].

[61] SCHACHT 1950, p. 224-227 ; voir aussi CRONE 1994, p. 10-14.

[62] PRÉMARE 2002, p. 288-289.

[63] Selon la tradition suivante : « les dirigeants (*al-a'imma*)

doivent être exclusivement issus de la tribu de Qurayš ».

Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, XIX, p. 249 n°12900.

[64] Ibn al-Ġazarī, *al-Našr*, p. 192-193.

Le problème réside dans le fait que cette condition ne semble pas être remplie pour les deux premières générations. Nous avons modestement montré, en citant quelques exemples non exhaustifs, le fait que si nous devons nous fier aveuglément à la Tradition musulmane, aucun récit ne permettrait d'affirmer que les *Ṣahāba* avaient mémorisé l'intégralité du Coran du vivant du Prophète [65]. On peut ainsi supposer que la transmission du Coran – celui-ci n'étant pas encore fixé à ce moment – ne s'est pas faite d'un seul trait mais plutôt en pointillés, et qu'elle a été rythmée à la fois par les différentes crises politiques et les différentes étapes de la mise par écrit du texte coranique. Cette mise par écrit a *ipso facto* exclu des variantes de lectures qui avaient pourtant été en vigueur dans l'islam primitif. À l'époque des Abbassides, sous le vizirat d'Ibn Muqla (320-322/932-934), c'est avec Ibn Muğāhid (m. 324/936) que les variantes de lectures contraires à la vulgate officielle, telles celles d'Ibn Mas'ūd ou d'Ubayy b. Ka'b, seront presque définitivement interdites. Dans son ouvrage *al-Sab'a*, Ibn Muğāhid fait état des sept variantes de lecture du Coran qu'il a choisies. Dans l'introduction de son livre, il tente d'expliquer ses critères de sélection, sans pour autant les clarifier. Il retient sept *qurrā'* (« lecteurs ») issus de différentes contrées à savoir le Ḥiğāz (Médine et La Mecque) et les régions de Kūfa, Baṣra et Damas. Il sélectionne pour chaque ville un lecteur, à l'exception de Kūfa, pour laquelle il en retient trois : 'Aṣim, Ḥamza et al-Kisā'i [66]. Pour justifier son choix, Ibn Muğāhid se fonde sur le caractère connu du lecteur dans chaque région et sur ses connaissances en matière de *qirā'āt*. Ce critère reste subjectif, car ce qui peut être « connu » dans un lieu en ce qui concerne une personne ne l'est pas forcément dans un autre. Par ailleurs, la position d'Ibn Muğāhid sur la nature des *qirā'āt* reste très ambiguë. Dans cette même introduction, il compare les *qirā'āt* aux divergences nées des *iğtihād-s* [67] des juristes en matière de droit musulman [68]. L'*iğtihād* est l'effort intellectuel auquel les juristes musulmans ont recours, de manière effective, en l'absence de sources scripturaires. Cette comparaison soulève un problème pour le statut des *qirā'āt* puisque les

*iğtihād-s* des juristes sont fondés sur une déduction intellectuelle pour rendre un jugement dont le statut reste incertain pour les juristes du droit musulman. Les *qirā'āt* seraient donc, pour Ibn Muğāhid, la résultante d'un *iğtihād*. Il tente pourtant de démontrer que ces variantes de lecture sont la conséquence d'un concept appelé « tradition suivie » (*sunna muttaba'a*). Ce concept reste très opaque dans la mesure où aucune distinction n'est faite pour déterminer si cette « tradition suivie » relèverait exclusivement d'un enseignement prophétique. Elle consiste essentiellement à suivre l'enseignement des *qurrā'* de génération en génération. Ce concept, propre à la transmission du Coran, semble plutôt servir d'argument d'autorité et permettre d'imposer une manière (ou quelques manières) de réciter le texte coranique.

Comme déjà souligné, la transmission des *qirā'āt* mais aussi du *ḥadīth* s'est effectuée par le biais d'*isnād-s* dans lesquels figurent les noms des garants de ces traditions. Les liens entre le mode de fonctionnement de ces deux savoirs sont très étroits.

Deux éléments apparaissent. D'une part, la science du *ḥadīth*, et plus particulièrement la critique des rapporteurs appelée *al-ğarḥ wa-l-ta'dīl*, discipline qui permet de statuer sur les rapporteurs en fonction de leur probité et fiabilité, a influencé en partie la sélection des *qurrā'*. C'est en effet en fonction des critiques émises par les traditionnistes en s'appuyant sur des informations, parfois divergentes, portant sur les rapporteurs, que ces derniers sont qualifiés de fiables ou non. Cela expliquerait en partie les différences d'appréciation des rapporteurs qui se manifestent entre les œuvres ou collections d'al-Dānī, al-Dāḥabī et Ibn al-Ğazarī.

D'autre part, et paradoxalement, il apparaît que chacun de ces deux champs du savoir (science des *qirā'āt* d'un côté, science du *ḥadīth* de l'autre) ont une manière différente de statuer sur les rapporteurs. Les rapporteurs des variantes de lecture ont bénéficié de beaucoup plus d'indulgence que ceux du *ḥadīth*. Il ne suffit pas en effet d'être qualifié de « non-fiable » dans la transmission des *ḥadīth* pour l'être *ipso facto* en matière de *qirā'āt*. On pourrait penser que les critères de validation diffèrent d'un domaine de savoirs à un autre puisque c'est ce que soutient l'orthodoxie musulmane. Néanmoins, après un examen des notices bibliographiques des

[65] CHAHDI 2016, p. 217-225.

[66] Ibid. p. 103-133.

[67] *Iğtihād* : « effort de réflexion ».

[68] Ibn Muğāhid, *al-Sab'a fi al-qirā'āt*, p. 45 ; NASSER 2013, p. 48-50.



rapporteurs, il apparaît que l'élément central de validation, tant pour le Coran que le *ḥadīṭ*, est le même : il s'agit presque uniquement de la probité et de la fiabilité des transmetteurs [69]. Parmi les rapporteurs de *qirā'āt*, nous pouvons relever à titre d'exemple trois situations [70] permettant de mettre en évidence ce paradoxe entre transmetteurs du Coran et *ḥadīṭ* [71].

Le premier exemple est celui de Ḥaḥḥ b. Sulaymān (m. 180/796), rapporteur de la variante de lecture de 'Āṣim (m. 127-8/145), qui est qualifié par les traditionnistes de « non fiable » voire de « menteur ». Al-Buḥārī utilise à son propos le verbe « *tarakūhu* » qui signifie « ils l'ont délaissé » [72]. De son côté, Ibn Ḥirāṣ (m. 283/896) le qualifie ainsi : « C'est un menteur : il forge des *ḥadīṭ*-s. » [73] ; et Ibn Maḥdī (m. 198/813) proscrit toutes ses transmissions : « Il n'est pas autorisé de transmettre ses traditions » [74]. De son côté, Ibn Ma'īn (m. 233/848), grand traditionniste, a mis en évidence ce paradoxe sans aucune désapprobation : « Bien que Ḥaḥḥ récitât mieux qu'Abū Bakr [Šu'ba], il était un grand menteur alors qu'Abū Bakr était véridique » [75]. Le terme « grand menteur » (*kaḍḍāb*) s'emploie essentiellement dans la terminologie du *ḡarḥ wa-l-ta'dīl* pour désigner tout rapporteur ayant volontairement attribué un *ḥadīṭ* mensonger au Prophète de l'islam [76]. Cet acte est considéré par les « principologues » (les spécialistes des « fondements du droit » (*uṣūl*)) et les traditionnistes comme étant *a minima* un grand péché (*kaḥīra*), sinon un acte d'apostasie [77]. Avec ces éléments, il est très surprenant qu'un transmetteur comme Ḥaḥḥ soit considéré comme fiable dans sa transmission du Coran.

En deuxième exemple, nous pouvons mentionner al-Bazzī (m. 250/864), le rapporteur de la variante de lecture d'Abū 'Amr al-Baṣrī, qui est également qualifié de « faible » pour ses transmissions de *ḥadīṭ*-s. Il rapporte ainsi une tradition sur le *takbīr* [78] à prononcer après chacune des sourates à partir de la sourate Q93 (*al-Ḍuḥā*). Cette tradition a été rejetée parce qu'al-Bazzī a été qualifié de « non fiable ». Abū Ḥātim al-Rāzī

(m. 277/890) qualifie ainsi cette tradition de « *ḥadīṭ* blâmable » (*munkar*) [79] à cause d'al-Bazzī. De son côté, al-Ḍahabī critique directement al-Bazzī en disant : « Ceci fait partie des *manākīr* [erreurs blâmables] d'al-Bazzī » [80].

Un dernier exemple, qui reflète cette fois-ci une situation inverse, est celui de Sulaymān b. Mihrān al-A'māš (m. 148/765). Ce dernier est qualifié de « fiable » dans sa transmission du *ḥadīṭ*, mais ne le demeure pas en matière de Coran. L'ironie du sort veut qu'il soit surnommé « *al-muṣḥaf* » par le grand traditionniste Šu'ba b. al-Ḥaḡḡāḡ (m. 160/776) ; ce terme (qui désigne le livre du Coran qui fait autorité) faisait de lui une personne aussi véridique et fiable que le Coran, du moins si l'on en croit l'interprétation de 'Amr b. 'Alī (m. 249/864) [81]. On pourrait aussi penser que ce surnom, très honorifique, lui venait en premier lieu de sa transmission du Coran et qu'il a ensuite, de surcroît, qualifié sa transmission du *ḥadīṭ*. Al-'Iḡlī, dans son ouvrage *al-Ṭiqāt*, rappelle son illustre rang en matière de *qirā'āt* en disant : « Il était une sommité dans l'enseignement du Coran » [82]. Aussi, on se demande pourquoi un rapporteur de ce rang a été écarté de la sélection des *qurrā'* faite par Ibn Muḡāhid. Et ce, surtout en regard du fait surprenant que l'on a rejeté les traditions d'un rapporteur qualifié de « menteur », comme Ḥaḥḥ, ou bien de « non-fiable », comme al-Bazzī, sans que cela ne suscite de commentaire des savants musulmans, ni de réticence à l'égard de leur transmission du Coran. Cela apparaît comme « deux poids, deux mesures ». Pourquoi cette dichotomie entre la transmission du *ḥadīṭ* et celle du Coran ? Le *ḥadīṭ* serait-il soumis à des critères plus drastiques que le Coran ?

Alfred-Louis de Prémare a montré la forte implication politique des Omeyyades lors de la mise par écrit du corpus coranique [83]. Il nous semble que l'étude des critères de sélection doit prendre en compte la dimension politique afin de mieux cerner le contexte de sélection des *qirā'āt*. Tout examen attentif des *isnād*-s relève la présence de 'Alī b. Abī Ṭālib et de sa descendance : Ḡa'far al-Šādiq, Muḥammad al-Bāqir, Zayn al-'Ābidīn, etc.

[69] Pour le *ḥadīṭ*, voir GOLDZIEHER 1984, p. 59-160.

[70] Pour approfondir ces situations voir CHAHDI 2016.

[71] Ibid. p. 225-232.

[72] Al-Buḥārī, *al-Tārīḥ al-kabīr*, II, p. 363.

[73] Ibn Ḥaḡar, *Fath al-bārī*, I, p. 620 n°1662.

[74] Ibid.

[75] Ibid. Voir aussi AL-QADDURĪ & AL-ŠIHRI 2015.

[76] 'ABD AL-LATĪF 1998, p. 108.

[77] Ibn Ḥaḡar, *Fath al-bārī*, II, p. 202.

[78] Le *takbīr* consiste à dire *Allāh akbar* (« Dieu est le plus grand ») entre chaque sourate de la fin du Coran.

[79] Ibn Abī Ḥātim, *al-'Ilal*, II, p. 76.

[80] al-Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl*, I, p. 289. Voir aussi al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, XII, p. 51.

[81] Ibn Ḥaḡar, *Fath al-bārī*, II, p. 422 n° 3052.

[82] Al-'Iḡlī, *al-Ṭiqāt*, I, p. 432 n° 676.

[83] PRÉMARE 2002, p. 292-301.

Or la présence d'Ibn Mas'ūd et de 'Alī b. Abī Ṭālib dans la liste n'est pas anodine ; ils représentent les deux formes de contestation en cours à l'époque. Le premier a contesté le *muṣḥaf* de 'Uṭmān, notamment la légitimité de Zayd b. Ṭābit pour mettre par écrit le texte coranique. Le second a contesté la succession d'Abū Bakr ; il s'est également opposé par la suite à Mu'āwiya dans la revendication du califat. Leur mention dans les *isnād*-s permet de faire croire à un consensus des Compagnons sur la vulgate coranique. Le positionnement des rapporteurs sur la question des conflits d'ordre politique revêt une importance particulière dans leur sélection. En effet, le fait de se définir ou d'être défini comme un partisan de 'Alī ou de 'Uṭmān a probablement été l'un des critères implicites de la sélection des *qurrā'*. Cela deviendra même une question théologique controversée au sein de la communauté musulmane : qui, parmi les Compagnons, est le plus vertueux : 'Uṭmān ou 'Alī ? Cette question conduira ceux qui décréteront que 'Alī est meilleur que 'Uṭmān ou qu'Abū Bakr et 'Umar à être accusés d'hérésie [84].

En réalité, il faut entendre par « partisans de 'Uṭmān » ceux qui soutiennent Mu'āwiya. En d'autres termes, le conflit entre Mu'āwiya et 'Alī prend la forme, dans les traditions, de celui entre 'Uṭmān et 'Alī. Donner à 'Uṭmān la troisième place parmi les Compagnons les plus vertueux (avant 'Alī), c'est affirmer de manière implicite que Mu'āwiya n'avait pas tout à fait tort dans son combat contre 'Alī et que les critiques faites à 'Uṭmān, à savoir d'avoir entre autres privilégié les siens [85], n'étaient pas légitimes. On appellera alors *ahl al-sunna* tous ceux qui n'ont pas contesté la politique des pouvoirs en place ; cela, par opposition aux contestataires, chiites et kharijites, que l'on appellera *ahl al-bid'a* (« les gens de l'innovation ») [86].

Dans ces mêmes *isnād*-s, nous relevons une série de rapporteurs qui, selon les notices biographiques, entretenaient une certaine proximité avec la dynastie omeyyade. Nous citerons seulement ici quelques exemples des rapporteurs concernés [87]. Un premier exemple est Abū 'Amr al-Baṣrī, qui, selon al-Ḍahabī, faisait partie des *ahl al-sunna* [88] par opposition aux *ahl al-bid'a*, comme déjà dit [89]. Un deuxième exemple est al-Yazīdī

(m. 202/817-8), disciple d'Abū 'Amr et principal rapporteur dans la transmission de sa variante de lecture ; il n'était autre que le précepteur (*al-mu'ad-dib*) d'al-Ma'mūn, certes calife abbasside [90]. Bien que les Abbassides soient les ennemis jurés des Omeyyades, il semble que la crainte de voir émerger des pouvoirs religieux autonomes les a conduits à persécuter – et ici, à écarter de la liste des *qurrā'* – toute personne pouvant contester la légitimité du pouvoir, lequel se fonde particulièrement sur la parole de Dieu. Les Abbassides seraient ainsi bien plus proches des Omeyyades que de la famille prophétique. Un dernier exemple est Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 74/693), transmetteur [91] de la variante de 'Āṣim, qui aurait été *imām* dans une des grandes mosquées (sans que la ville soit précisée), de l'époque de 'Uṭmān jusqu'à celle d'al-Ḥaḡḡāḡ [92]. Il est évident que durant cette période très conflictuelle, les adversaires du pouvoir politique ne pouvaient occuper une fonction aussi importante. On relèvera aussi que son maître 'Āṣim était un fervent partisan de la cause de 'Uṭmān, selon al-Ḍahabī [93]. Il en est de même pour Ṭalḥa b. Muṣarrif, un des rapporteurs de la variante d'Abū 'Amr al-Baṣrī. Al-Ḍahabī rapporte en effet qu'il préférerait 'Uṭmān à 'Alī [94].

Inversement, on peut supposer que c'est en partie pour cette raison que les partisans de la cause de 'Alī, nombreux à Kūfa, ne seront pas retenus comme rapporteurs. Prenons l'exemple déjà cité d'al-'A'māš qui ne se cachait pas d'exprimer sa préférence pour 'Alī et sa famille. Al-'Iḡlī le définit de la façon suivante : « Il a des tendances chiites » [95]. Al-Ḍahabī, quant à lui, distingue le chiisme primitif du chiisme classique, écrivant :

« L'adepte chiite extrémiste à l'époque des *salaf* et dans leur contexte était celui qui critiquait et insultait 'Uṭmān, al-Zubayr, Ṭalḥa, Mu'āwiya et une partie de ceux qui ont combattu 'Alī. [En revanche], à notre époque et dans notre contexte, l'extrémiste chiite est celui qui qualifie d'apostat ces nobles personnes et désavoue *al-ṣayḥayn* [Abū Bakr et 'Umar] : ce dernier [cet extrémiste] est un égaré et menteur » [96].

[84] Al-Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl*, I, p. 6.

[85] GOLDZIEHER 1984, p. 14-30.

[86] AMIR-MOEZZI & JAMBET 2014, p. 59-61.

[87] Pour d'autres exemples, cf. CHAHDI 2016, p. 217-224.

[88] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 125.

[89] CHAHDI 2016, p. 218 ; al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 77.

[90] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 177.

[91] C'est Ibn Muḡāhid qui l'introduit parmi les transmetteurs. Voir Ibn Muḡāhid, *al-Sab'a*, p. 68.

[92] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 73.

[93] Ibid, I, p. 108.

[94] Ibid, I, p. 110.

[95] Al-'Iḡlī, *al-Ṭiqāt*, I, p. 432 n° 676.

[96] Al-Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl*, I, p. 6.

Ce statut attribué à al-A‘maš, en tant que partisan du chiisme, n’était pas seulement connu des savants du *ḥadīṭ* ou des *qirā’āt*. Ce personnage suscitait aussi l’intérêt des milieux littéraires qui, rappelons-le, étaient très souvent proches du pouvoir. Par exemple, le polygraphe al-Ġāḥiẓ (m. 255/868) lui-même n’hésitera pas à qualifier al-A‘maš de *rāfiḍī* (« chiite extrémiste ») et de « personne non fiable » dans la transmission des traditions de ‘Alī [97]. Bien qu’il ait également été écarté pour ne s’être pas conformé à la graphie ‘uṭmānienne, il est fort probable que l’élément décisif de son exclusion fut sa proximité avec les partisans de ‘Alī et son rejet du pouvoir en place.

Cela dit, il est intéressant de s’interroger sur les raisons pour lesquelles figurent des rapporteurs d’obédience chiite dans les *isnād-s* de *qirā’āt*. En effet, on y trouve mentionné le disciple de ‘Alī, Abū Aswad al-Du‘alī (m. 69/688-9) [98], Ḥumrān b. A‘yun (m. 130/746-7) qui était un « extrémiste » chiite (*rāfiḍī*) [99], ou encore Zirr b. Ḥubayš (m. 82/701-2) [100]. Il me semble que ces personnes étaient beaucoup trop célèbres pour ne pas être mentionnées. C’est du moins l’opinion d’al-Dahabī qui, lorsqu’il qualifie Abān b. Ṭaġlib (m. 141/758) de « chiite » (dans son acception primitive) [101] alors qu’il est un des rapporteurs les plus connus et présents dans les chaînes de transmission des recueils de *ḥadīṭ*, tient le propos suivant : « Il est fiable dans sa transmission, mais c’est un chiite. S’il n’était pas connu, je ne l’aurais pas cité en raison du fait que sa lecture ne remonte pas jusqu’à moi » [102].

Cette position est partagée par d’autres traditionnistes. On rapporte par exemple qu’Ibn al-Madīnī aurait dit : « Si je devais délaissier les gens de Baṣra à cause du *qadar* [103], et les gens de Kūfa à cause de leur opinion – c’est-à-dire le chiisme –, [l’utilisation] des livres n’aurait aucun intérêt » [104].

Ainsi, la présence des quelques partisans de ‘Alī dans les *isnād-s* s’expliquerait par le fait que, pour valider les *qirā’āt* de manière consensuelle, certains noms de grandes figures, sunnites ou chiites, devaient impérativement figurer dans les *isnād-s*.

## CONCLUSION

Il semble possible d’affirmer que la Tradition musulmane présente certaines contradictions sur les questions de la mémorisation intégrale du Coran et de sa transmission au sein des premières générations de l’islam. L’étude de ces questions soulève de nouvelles problématiques et met en doute la présentation faite par l’orthodoxie musulmane des origines des variantes de lecture et des modalités de leur transmission. Les contradictions montrent que c’est *a posteriori* qu’a été mis en place un récit idéal de l’histoire coranique, en tentant d’en effacer les zones d’ombre. À titre d’exemple, si l’on appliquait la nomenclature du *ḥadīṭ* au mode de transmission du Coran durant les premières générations, ce mode de transmission du Coran serait invalidé. Ni la mémorisation intégrale du texte coranique ni son enseignement ne semblent s’être effectués à cette époque de la façon que l’orthodoxie musulmane professe.

Les critères de sélection des *qurrā’* appliqués par Ibn Muġāhid, et à sa suite par Ibn al-Ġazarī, s’avèrent très subjectifs et opaques. Il semble que ces critères se sont appuyés sur des considérations d’ordre politique. Il y a eu une politisation de la transmission du texte coranique. On retrouve aussi de manière continue dans les sources musulmanes, particulièrement dans les notices biographiques, sur lesquelles s’appuient les critères de sélection des *qurrā’*, l’idée d’opposer ‘Alī b. Abī Ṭālib à ‘Uṭmān, alors que c’est entre ‘Alī et Mu‘āwiya que la *fitna* entre Compagnons a éclaté. Dans ces textes, ‘Alī apparaît par ailleurs comme étant inférieur à ‘Uṭmān : seul ce dernier aurait mémorisé le texte coranique par exemple. Mais ce qui attire notre attention dans cette opposition entre ‘Alī et ‘Uṭmān est le silence autour de Mu‘āwiya, absent de cette polémique. Les *qurrā’* non sélectionnés par Ibn Muġāhid le furent en raison de leur appartenance au chiisme et rāfiḍisme. Curieusement, ceux d’entre eux qui ont été retenus le furent en raison de leur soutien à la cause de ‘Uṭmān et non à celle de Mu‘āwiya. Une forme de translation s’est opérée et a permis de substituer ‘Uṭmān à Mu‘āwiya. On relève aussi que la Tradition musulmane a développé une littérature

[97] Al-Ġāḥiẓ, *al-‘Uṭmāniyya*, p. 144.

[98] Al-Dahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā’*, I, p. 76.

[99] Ibid. I, p. 86.

[100] Ibid. I, p. 71.

[101] Ibid. I, p. 133.

[102] Ibid. I, p. 133 ; al-Dahabī, *Mizān al-i’tidāl*, I, p. 5-6.

[103] École théologique du début de l’islam qui réfute la notion de prédestination. Voir Gimaret 1980, p. 61-68.

[104] Littéralement : « les livres seraient vides ». Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *al-Kifāya fī ma’rifat ‘ilm al-rivāya*, I, p. 387 n° 348.

qui représentait Mu'āwiya marchant sur les pas de ses prédécesseurs 'Uṭmān, 'Umar et Abū Bakr, qualifiés de « califes bien guidés ». Selon la Tradition musulmane, lors de la collecte du Coran, 'Uṭmān se serait aligné sur la position d'Abū Bakr en choisissant comme scribe Zayd b. Ṭābit, et surtout en écartant 'Abd Allāh b. Mas'ūd. Le récit concerné rapporte que 'Uṭmān aurait tenu les propos suivants : « Qui pourrait m'excuser à l'endroit d'Ibn Mas'ūd ? Il s'est mis en colère parce que je ne lui ai pas confié la mise par écrit des *maṣāḥif*. Pourquoi ne s'est-il pas fâché contre Abū Bakr et 'Umar alors qu'ils l'ont écarté et que je n'ai fait que les suivre ? » [105]. Mu'āwiya apparaît donc ici comme, par procuration à travers 'Uṭmān, le défenseur de la position des deux premiers califes.

Ce conflit des débuts de l'islam a donc eu des répercussions sur la sélection des *qurrā'* aux temps des Abbassides, ennemis jurés de leurs prédécesseurs, les Omeyyades. Il convenait pour ces deux dynasties de neutraliser toute forme de pouvoirs religieux autonomes – en l'occurrence chiites et kharijites – qui contestaient leur légitimité. Comme l'a fait le tyrannique gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ al-Ṭaqaḡī sous la dynastie omeyyade, il fallait écarter ceux qui représentaient la tradition se réclamant d'Ibn Mas'ūd, lequel contestait à la fois la précellence du *muṣḥaf* de 'Uṭmān et la légitimité de Zayd b. Ṭābit. Mais Ibn Mas'ūd avait également contesté certaines des décisions politiques de 'Uṭmān, ce qui lui aurait valu, parmi d'autres sanctions, d'être privé de salaire pendant deux ans [106] ; cela le classe parmi les opposants de 'Uṭmān alors qu'il n'est pas pour autant partisan de 'Alī.

À l'époque d'Ibn Muḡāhid, cette tradition d'Ibn Mas'ūd s'est essentiellement trouvée représentée par Ibn Ṣanabūḍ (m. 328/939). De son côté, Ibn Miqṣam (m. 354/965) représente plutôt une lecture idiosyncrasique du texte coranique, ce qui implique une plus grande liberté de lecture du texte coranique. Tous deux furent sévèrement punis pour avoir enseigné un texte différent de la vulgate 'uṭmānienne. La position d'Ibn Miqṣam est intéressante du point de vue théologique dans la mesure où elle donne à penser que la conception-même que les premiers fidèles se faisaient du texte coranique et de la notion de révélation diffère des conceptions

qu'on s'en est fait par la suite. Ainsi, la polémique, à Bagdad, autour de la sélection des variantes de lectures ne peut être séparée du débat sur le statut ontologique du Coran. Le débat était encore bien trop important. Sur un plan théologique, cette liberté d'expression autour du texte coranique, son caractère pluriel (via une transmission d'après le sens) remettent en question la notion de « révélation » (*al-waḥy, al-tanzīl*) et de surcroît le statut de Parole divine attribué au Coran. En effet, celui-ci peut difficilement être en même temps protéiforme et révélé, comme il ne peut être considéré à la fois parole incréée et dépendant de l'expression humaine. C'est effectivement vers la fin du processus de canonisation du texte coranique que la question du statut ontologique du Coran s'est posée, au IX<sup>e</sup> siècle. L'influence des ouvrages des philosophes grecs dans ce débat n'est plus à démontrer. Cependant, il semble que l'influence de l'histoire du corpus coranique et de son caractère pluriel a été largement sous-estimée. Or l'historicité et le caractère protéiforme du Coran entrent en contradiction radicale avec l'argument avancé par les savants musulmans du IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, à savoir l'idée d'inimitabilité du Coran (*al-i'ḡāz*), qui prouverait l'authenticité du rôle prophétique de Muḡammad. En somme, la canonisation du corpus coranique a nécessité la politisation de la transmission du Coran et a impliqué l'utilisation de concepts qui permettaient d'imposer le texte coranique dans sa nouvelle forme et de créer autour de lui un consensus en tentant d'effacer les zones d'ombre de son histoire. Parmi ces concepts, on peut par exemple compter le *ḥadīṭ* des sept modalités d'expression coranique (*aḥṛuf*), la dernière récitation prophétique (*al-'arḍa al-aḥīra*), le *ḥadīṭ* à caractère divin (*qudsī*), l'abrogeant et l'abrogé ainsi que, plus tardivement, le concept d'*i'ḡāz*. Ces concepts, qui avaient vocation à atténuer les discordances présentes au sein de l'histoire du texte coranique, viennent *a contrario* soulever une série de problèmes qui remettent foncièrement en question l'uniformité supposée du texte coranique des débuts de l'islam ; ce qui est pour les chercheurs l'occasion de proposer une « autre histoire du Coran ». ■

[105] Al-Ḍahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, p. 59.

[106] Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ḡāba*, p.739 n° 3183.

## Sources

- Aḥmad Ibn Ḥanbal**, *al-Musnad*, éd. Šu'ayb al-Arnā'ut & A. al-Turkī, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1998.
- al-Buḥārī**, Muḥammad b. Ismā'īl, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, éd. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, Beyrouth, Dār Ṭawq al-Naġāt, 1422 h. (2001).
- al-Buḥārī**, Muḥammad b. Ismā'īl, *al-Tārīḥ al-kabīr*, éd. al-Mu'allimī, Beyrouth, Dār al-Fārūq al-Ḥadīṭa, sans date.
- al-Dahabī**, Muḥammad b. Aḥmad, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, éd. Aḥmad Ḥān, Riyad, Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūṭ, 2006.
- al-Dahabī**, Muḥammad b. Aḥmad, *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-riġāl*, éd. al-Biġāwī, Beyrouth, Dār al-Ma'ārif, sans date.
- al-Dahabī**, Muḥammad b. Aḥmad, *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Šu'ayb al-Arnā'ut & Bašār Ma'rūf, Riyad, Mu'assasat al-Risāla, 1982.
- al-Dānī**, 'Uṭmān b. Sa'īd, *al-Taysīr fī-l-qirā'āt al-sab'a*, éd. O. Pretzl, Le Caire, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2005.
- al-Ġāḥiz**, 'Amr b. Baḥr, *al-Uṭmāniyya*, éd. A. Hārūn, Beyrouth, Dār al-Ġayl, 1991.
- al-Ġazarī**, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Našr fī al-qirā'āt al-ašr*, éd. al-Ḍabbā, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, sans date.
- al-Ġazarī**, Muḥammad b. Muḥammad, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, réimp. éd. G. Bergstrasser et O. Pretzl, Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1932.
- al-Ġazarī**, Muḥammad b. Muḥammad, *Munġid al-mūqri'īn wa muršid al-ṭālibīn*, éd. 'Alī Muḥammad al-'Umrān, La Mecque, Dār 'Ālim al-Fawā'id, 1998.
- al-Ḥaṭīb al-Baġdādī**, Aḥmad b. Ṭābit, *al-Kifāya fī ma'rifat 'ilm al-riwāya*, éd. Ibrāhīm al-Dimyāṭī, Mit Ġamr (Égypte), Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 2003.
- Ibn Abī Dāwūd**, 'Abd Allāh b. Sulaymān b. al-Aš'aṭ al-Siġistānī, *Kitāb al-Mašāḥif*, éd. Muḥibb al-dīn 'Abd al-Sabḥān, Doha, Ministère des Affaires Religieuses du Qatar, 1995.
- Ibn Abī Ḥātim**, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Rāzī, *al-'Ilal*, éd. Ibrāhīm al-Lāḥim, Riyad, Maktabat al-Ruṣd, 2003.
- Ibn Abī Šayba**, 'Abd Allāh b. Muḥammad, *al-Muṣannaḥ*, éd. Ḥ. A. al-Ġumu'a & M. I. al-Luḥaydān, Riyad, Maktabat al-Ruṣd, 2006.
- Ibn al-Aṭīr**, 'Alī b. Abī al-Karam Muḥammad, *Usd al-ġāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2012.
- Ibn al-Ġawzī**, *Talqīḥ fuhūm ahl al-aṭar fī 'uyūn al-tārīḥ wa-l-siyar*, Beyrouth, Dār al-Arḡam b. Abī al-Arḡam, 1997.
- Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī**, Aḥmad b. 'Alī, *Fath al-bārī*, éd. Muḥammad 'Alī Bayḍūn selon l'édition d'Ibn Bāz & M. F. 'Abd al-Bāqī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī**, Aḥmad b. 'Alī, *al-Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba*, éd. Ḥalīl Ma'mūn Šīḥā, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 2004.
- Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī**, Aḥmad b. 'Alī, *Tahḍīb al-tahḍīb*, éd. Ḥalīl Ma'mūn Šīḥā, Beyrouth, Dār al-Mu'ayyid, 1996.
- Ibn Muġāhid**, Aḥmad b. Mūsā, *Kitāb al-sab'a fī al-qirā'āt*, éd. Shawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1988.
- Ibn Sa'd**, Muḥammad al-Baġdādī, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, éd. 'Alī M. 'Umar, Le Caire, Maktabat al-Ḥanġī, 2001.
- Ibn Qutayba**, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Maġīd, *Ta'wīl muškil al-Qur'ān*, éd. Sayyid A. Šaqr, Le Caire, al-Maktaba al-'Ilmiyya, sans date.
- al-'Iġlī**, Aḥmad b. 'Abd Allāh, *al-Tīqāt*, éd. al-Bustawī, Médine, Maktabat al-Dār, 1985.
- al-Mahdawī**, Aḥmad b. 'Ammār, *Šarḥ al-hidāya*, éd. Ḥāzim Sa'īd Ḥaydar, Amman, Dār 'Ammār, 2006.
- al-Mahdawī**, Aḥmad b. 'Ammār, *al-Sabab al-mūġib li-ḥṭilāf al-qirā'āt*, 1<sup>re</sup> éd., éd. Aḥmad al-Sallūm, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2006.
- Makkī** b. Abī Ṭālib, *al-Ibāna 'an ma'ānī al-qirā'āt*, éd. 'Abd al-Fattāḥ al-Šīblī, Le Caire, Dār al-Naḥḍa bi-Miṣr, sans date.
- al-Nawawī**, Yaḥyā b. Šaraf, *al-Minhāġ šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, éd. Ḥalīl Ma'mūn Šīḥā, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 1999.
- al-Qurṭubī**, Ibn Yūsuf b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, 1<sup>re</sup> éd. 'Alī al-Biġāwī, Beyrouth, Dār al-Ġayl, 1991.
- al-Saḥāwī**, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, *Fath al-muġīṭ fī šarḥ alfiyyat al-ḥadīṭ*, 1<sup>re</sup> éd., éd. A. al-Ḥuḍayr & M. Fuhayd, Riyad, Maktabat Dār al-Minhāġ, 1426h. (2006).
- al-Šāṭibī**, al-Qāsim b. Fīrruh al-Ru'aynī, *Ḥīr al-amānī wa-waġḥ al-tahānī*, éd. M. T. al-Zu'bī, Médine, Dār al-hudā li-l-Našr wa al-Tawzī', 2005.
- al-Suyūṭī**, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. 'Išām al-Ḥarastānī, Beyrouth, Dār al-Ġabal, 1998.

- ‘ABD AL-LATĪF, ‘Abd al-‘Azīz, 1998**, *Ḍawābiṭ al-ġarḥ wa-l-ta’dīl*, Médine, Éditions Université de Médine.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & JAMBET, Christian, 2014**, *Qu’est-ce que le shī’isme ?*, Paris, Cerf.
- BROWN, Jonathan A. C., 2009**, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford, Oneworld Publications.
- DICKINSON, Eerik, 2001**, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism: The Taqdimā of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*, Leiden, Brill.
- CHAHDĪ, Hassan, 2016** [date de soutenance], *Le muṣḥaf dans les débuts de l’islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā’āt, rasm et fawāsil*, thèse de doctorat histoire et philologie, EPHE, Paris.
- CHAHDĪ, Hassan, 2017**, « Le paradoxe de la transmission du Coran : entre *riwāya* et *qiyās* ? » *Journal of Quranic Studies* 19 (3), p. 103-133.
- COMERRO, Viviane, 2012**, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uthmān*, Beyrouth Orient-Institut Beirut.
- CRONE, Patricia, 1994**, « Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur’ān », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, p. 1-37.
- DÉROCHE, François, 2009**, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l’islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Leiden, Brill.
- DONNER Fred, 2010**, « Modern approaches to early Islamic history » dans Chase F. Robinson (éd.), *The New Cambridge History of Islam*, 1, Cambridge, p. 625-647.
- GILLIOT, Claude, 2009**, « Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d’analyse d’un vocabulaire ambigu », dans Rüdiger Lohker (éd.), *Ḥadīthstudien Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hamburg.
- GIMARET, Daniel, 1980**, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- GOLDZIEHER, Ignaz, 1984**, *Études sur la tradition islamique*, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient.
- « Jugement des concours », 1859, dans *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3<sup>e</sup> année, Paris.
- HILALI, Asma, 2005**, « ‘Abd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī (m. 360/971) à l’origine de la réflexion sur l’authenticité du ḥadīth », *Annales Islamologiques (IFAO)* 39, p. 131-147.
- MELCHERT, Christopher, 2000**, « Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings », *Studia Islamica* 91, p. 5-22.
- NASSER, Shady Hekmat, 2013**, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ān: the Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*, Leiden, Brill.
- NASSER, Shady Hekmat, 2021**, *The Second Canonization of the Qur’ān (324/936). Ibn Muġāhid and the Founding of the Seven Readings*, Leiden, Brill.
- NÖLDEKE, Theodor et al., 2013**, *The History of the Qur’ān*, W. H. Behn (trad.), Leiden, Brill. [trad. anglaise de *Geschichte des Qorāns*.]
- PRÉMARE, Alfred-Louis de, 2002**, *Les fondations de l’islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil.
- AL-QADDŪRĪ, Gānim & AL-ŠIHRĪ, Yaḥyā, 2015**, *Ḥafṣ b. Sulaymān bayn al-ġarḥ wa-l-ta’dīl*, Riyad, Tafsir Center For Quranic Studies.
- SCHACHT, Joseph, 1950**, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford.
- SCHOELER, Gregor, 2002**, *Écrire et transmettre dans les débuts de l’islam*, Paris, PUF.
- VAN ESS, Josef, 1982**, « L’autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu’tazilite », dans George Makdisi, Dominique Sourdel, & Janine Sourdel-Thomine (éd.), *La notion d’autorité au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 211-226.