

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^e siècle
- 49 Steven C. JUDD
Al-Ḥaǧǧāǧ 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 BOISLIVEAUMaîtresse de conférences,
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède

asboisliveau@unistra.fr

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

mathilde.boudier@univ-paris1.fr

Éric VALLETProfesseur, 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-CLÉSCoran,
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.

KEYWORDSQur'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, lexicque, 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).

[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^e 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^e 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^e 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 'Uṯmān, donc au milieu du VII^e 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^e 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 'Uṯmān n'aurait pas permis une prononciation unifiée – alors qu'il s'agit là, comme mentionné *supra*, de ce qui aurait motivé l'action de 'Uṯmān 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

[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 ne 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^e 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] GHAFAR 2020. Cf. compte-rendu (ZELLENTIN 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-AZMEH 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].

Pendant, 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^e et XX^e 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^e et le milieu du VIII^e 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-Waṣīt, 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].

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

[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

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^e-X^e 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^e et X^e 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'āwīya, 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^e-X^e 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^e 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^e 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^e 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).

BIBLIOGRAPHIE

- 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^e 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^e-X^e 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
- 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.
- 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^e et VIII^e 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^e 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^e-X^e 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^e 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
- 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^e 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^e 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^{er}-III^e/VII^e-IX^e 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-Ġuhanī », *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