

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

ENJEUX POLITIQUES ET PROCESSUS DE LÉGITIMATION AUTOUR DU CORAN DANS LA SECONDE MOITIÉ DU VII^E SIÈCLE

Hassan BOUALI

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

hassan-2007@hotmail.fr

RÉSUMÉ

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

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

MOTS-CLÉS

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

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

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

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

KEYWORDS

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

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

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

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

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

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

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

[1] Cf. ROBINSON 2012 (2005).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[10] Cf. CONRAD 2015.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[20] DAKAKE 2007, p. 49.

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

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

LE RÈGNE DE MU'ĀWIYA ET LA PLACE DU CORAN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

des miens (*min qaḥmī*) qui avaient collecté le Coran (*qad ġama ‘a al-Qur‘ān*).” » [34]

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

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

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

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

[33] DÉROCHE 2019, p. 163.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[45] DÉROCHE 2009, p. 166.

[46] PRÉMARE 2002, p. 289.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[55] DÉROCHE 2019, p. 90.

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

[57] DYE et AMIR-MOEZZI 2019.

[58] ROTTER 1982.

[59] MADELUNG 1981 ; MADELUNG 2013.

[60] CAMPBELL 2003.

[61] HAWTING 2000 (1986)

[62] ROBINSON 2012 (2005).

[63] SHADDEL 2017.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[64] DÉROCHE 2019, p. 151-155.

[65] Cf. JEFFERY 1937, p. 226

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

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

[68] PRÉMARE 2004, p. 63.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[89] JEFFERY 1937, p. 228.

[90] JEFFERY 1937, p. 228.

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

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

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

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

[95] JEFFERY 1937, p. 226.

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

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

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

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

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

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

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

[97] BOUALI 2021, p. 252.

[98] NASSER 2012, p. 30

[99] NASSER 2012, p. 30

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

[101] NASSER 2012, p. 30.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[108] TILLIER 2022, p. 55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[117] TILLIER 2018, p. 360.

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

[119] BOUALI 2021, p. 371.

[120] BOUALI 2021, p. 373.

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

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

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

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

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

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

IBN AL-ZUBAYR ET LA COLLECTE ORDONNÉE PAR 'UṬMĀN

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

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

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

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

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

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

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

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

[129] BOUALI 2021, p. 538.

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION

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

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

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

[135] Cf. DJAÏT 1989, p. 94.

[136] COMERRO 2012, p. 72.

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

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

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

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

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

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

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

REMERCIEMENTS

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

BIBLIOGRAPHIE

Sources

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

Études

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

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

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