

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

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

Hassan CHAHDI

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

hassan.chahdi@univ-lorraine.fr

RÉSUMÉ

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

MOTS-CLÉS

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

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

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

KEYWORDS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LES NOTIONS DE TAWĀTUR ET D'IḤTIYĀR

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

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

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

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

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

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

[9] ЧАХДИ 2016, p. 190-212.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[12] SCHOELER 2002, p. 36.

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

[14] NASSER 2013, p. 10.

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

[16] DÉROCHE 2009, p. 152.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il conclut :

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

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

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

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

[27] Ibn al-Ğazarī, *al-Našr*, p. 13.

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

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

[30] GILLIOT 2009.

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

[32] GILLIOT 2009, p. 60.

[33] Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

[34] GILLIOT 2009, p. 59.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[55] NASSER 2013, p. 229.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REMARQUES SUR LES CRITÈRES DE SÉLECTION DES QURRĀ'

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

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

[62] PRÉMARE 2002, p. 288-289.

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

doivent être exclusivement issus de la tribu de Qurayš ».

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

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

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

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

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

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

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

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

[66] Ibid. p. 103-133.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[70] Pour approfondir ces situations voir CHAHDI 2016.

[71] Ibid. p. 225-232.

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

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

[74] Ibid.

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

[76] 'ABD AL-LATĪF 1998, p. 108.

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

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

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

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

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

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

[83] PRÉMARE 2002, p. 292-301.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[93] Ibid, I, p. 108.

[94] Ibid, I, p. 110.

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION

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

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

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

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

[99] Ibid. I, p. 86.

[100] Ibid. I, p. 71.

[101] Ibid. I, p. 133.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sources

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

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