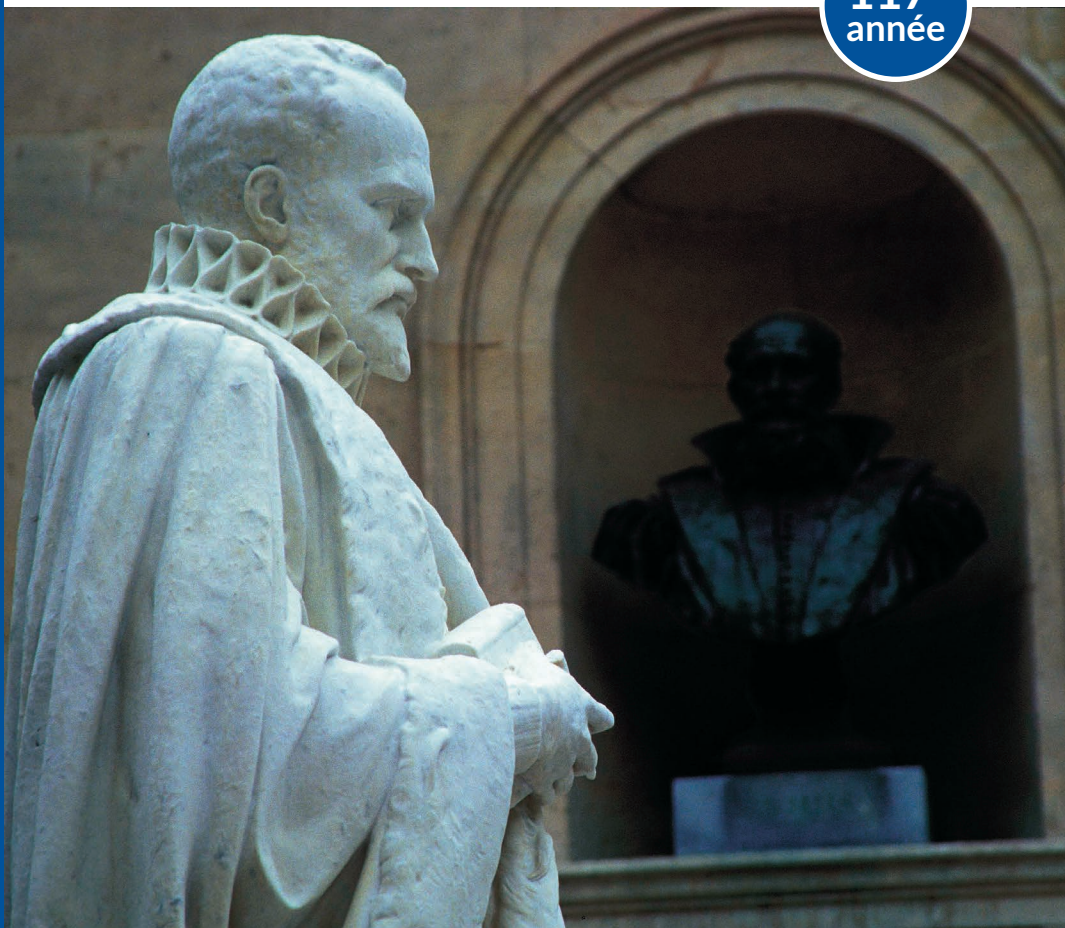


# ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2016 - 2017

Résumé des cours et travaux

117<sup>e</sup>  
année



COLLÈGE  
DE FRANCE  
— 1530 —

# HISTOIRE DU CORAN. TEXTE ET TRANSMISSION

François DÉROCHE

Membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres),  
professeur au Collège de France

---

Mots-clés : Coran, authenticité, texte, canonisation, islam

---

Le colloque « Autour de la *bibliotheca coranica* de Fustāṭ (II) : écritures, religion et pouvoir en Égypte, de la conquête musulmane aux Fatimides (VII-X<sup>e</sup> siècle) » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/francois-deroche/symposium-2016-2017.htm>).

## ENSEIGNEMENT

### COURS – LA CANONISATION DU TEXTE CORANIQUE

L'authenticité constitue un enjeu essentiel pour les religions et se pose avec une acuité particulière pour celles où un écrit tient une place centrale – et l'islam est de leur nombre, en dépit de son insistance à valoriser l'oralité. Se trouvent ainsi posées à la fois les questions de l'origine du message et de la fidélité scrupuleuse à celui-ci.

Les religions émergentes font face à de nombreux défis, comme le rappelle Reuven Firestone, en s'inspirant des thèses de Rodney Stark :

[...] pour qu'une nouvelle religion réussisse, [...] elle doit conserver une continuité culturelle avec les systèmes religieux des sociétés dans lesquelles elle se développe, tout en [...] maintenant un certain niveau de tension avec son environnement<sup>1</sup>.

---

1. R. FIRESTONE, « The Qur'an and the Bible: Some modern studies of their relationship », in J.C. Reeves (dir.), *Bible and Qur'an. Essays in scriptural intertextuality*, Leyde-Boston, Brill, 2004, p. 1.

Elle doit aussi démontrer son authenticité

[...] en incorporant des *realia* identifiables de religions antérieures [...] par une identification avec une religion authentique tout en attirant en même temps des adeptes en établissant son caractère unique<sup>2</sup>.

Le texte du Coran est l'objet de la part des musulmans d'un respect très profond qui tient au statut même de la parole coranique, *ipsissima verba* de Dieu comme l'affirme al-A'zami :

That the 'Uthmani Muṣḥaf contains the unadulterated Words of Allāh as sectioned into 114 surahs, is the firm belief of the Muslim *umma*; anyone eschewing this view is an outcast<sup>3</sup>.

La conviction des croyants rend l'enjeu de la fidélité absolue à l'original tout à fait essentiel : ils acceptent que le texte qui figure dans les versions imprimées du Coran qui ont reçu l'aval des autorités religieuses reflète très scrupuleusement celui qui figure sur un original céleste – avec de légères variations que reconnaît la tradition et qui n'affectent en rien son authenticité. Le dogme du caractère incréé du Coran qui s'est peu à peu affirmé dans les premiers siècles de l'islam avant de s'imposer complètement exclut que le texte dévie de son modèle et qu'il ait connu au cours des temps des variations et des changements.

La modification ou la variation représentent cependant des thèmes que le texte coranique évoque sous différents aspects, pour lui-même et pour les autres révélations, et qui sont en rapport avec des situations qui ont surgi à l'époque de l'apostolat de Muḥammad. L'islam, qui a introduit le concept de « gens du Livre » pour désigner le judaïsme et le christianisme, se trouve historiquement dans une position particulière par rapport à elles, ce qui explique que la question de son authenticité se pose à lui dans des termes spécifiques. Alors que les Évangiles adoptent une position de continuité vis-à-vis du judaïsme, trouvant dans des passages de l'Ancien Testament des éléments qui annoncent et légitiment le message de Jésus, le Coran fait à la fois abondamment référence à l'Ancien et au Nouveau Testament, et en même temps développe une critique contre les juifs et les chrétiens, accusés d'avoir falsifié les Écritures qui leur ont été confiées et d'avoir ainsi porté atteinte à leur authenticité.

Les allusions aux récits bibliques sont nombreuses dans le Coran et des théologiens musulmans médiévaux ont défendu l'idée que la Torah et les Évangiles sont d'authentiques révélations divines qui proviennent de la même source que le Coran<sup>4</sup>. D'un autre côté, les accusations lancées contre juifs et chrétiens sont reprises et amplifiées dans plusieurs versets d'époque médinoise, ce qui ne surprend guère puisque c'est le moment où la confrontation entre Muḥammad et les tribus juives de Médine se fait de plus en plus rude. Le corpus de versets en relation avec la question de la falsification/modification est particulièrement fourni et un passage significatif emprunté à la sourate II permettra de mieux en apprécier la substance :

2. R. FIRESTONE, *op. cit.*, p. 2.

3. M.M. A'ZAMI, *The History of the Qur'anic Text, from Revelation to Compilation. A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Leicester, UK Islamic Academy, 2003, p. 235.

4. Voir par exemple A. SHNIZER, « Sacrality and collection », in A. RIPPIN (dir.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2008, p. 160.

Pouvez-vous ambitionner que [ces gens] croient avec vous, alors qu'une fraction parmi eux qui entendait le discours d'Allāh le faussait ensuite, sciemment, après l'avoir compris. \* [Ambitionnez-vous qu'ils croient avec vous] alors que, rencontrant ceux qui croient, ils [leur] dirent : « Nous croyons » et que, seuls les uns avec les autres, ils [se] dirent : « Entretenez-vous ces [convertis] de ce qu'Allāh vous a octroyé afin qu'ils argumentent contre vous, avec cela, auprès de votre Seigneur ? Eh quoi ! ne raisonnerez-vous point ? » \* Eh quoi ! [ces gens] ne savent-ils point qu'Allāh sait ce qu'ils cachent et ce qu'ils divulguent ? \* [Ambitionnez-vous qu'ils croient] alors que parmi eux sont des Gentils qui ne connaissent point l'Écriture [mais] seulement des chimères et [qui] ne font que conjecturer ? \* Malheur à ceux qui écrivent l'écriture de leurs mains, puis [qui] disent : « Ceci vient d'Allāh », afin de le troquer à faible prix ! Malheur à eux pour ce qu'ils se sont acquis. (Q. 2 : 75-79)<sup>5</sup>

Dans une autre sourate, une portion du texte (soulignée) semble correspondre à une adaptation du passage postérieure à 622 – date de l'installation de Muḥammad à Médine.

Les impies n'ont point mesuré Allāh à sa vraie mesure quand ils ont dit : « Allāh n'a rien fait descendre sur un mortel. » Demande[-leur] : « Qui a fait descendre l'Écriture apportée par Moïse comme lumière et direction pour les hommes ? » Vous le mettez en rouleaux de parchemin que vous montrez et [que] vous cachez beaucoup. On vous a enseigné ce que vous ne saviez pas ni nous, ni vos ancêtres. (Q. 6 : 91)

Dans cet exemple, l'allusion aux rouleaux de la Torah s'intègre bien dans un ensemble de références chaque fois plus précises à la matérialité des Écritures juives, ce qui s'explique par le contact direct avec les communautés juives, consécutif à l'installation de Muḥammad et de ses fidèles à Médine. L'accusation lancée contre juifs et chrétiens vient en fait résoudre un problème d'authenticité que ce contact a rendu manifeste : comment expliquer que ni la Torah, ni les Évangiles ne mentionnent Muḥammad alors que le Coran affirme au contraire que sa venue comme prophète y avait été annoncée (voir Q. 7 : 157 ou 26 : 197) ? Dans un verset postérieur à l'émigration à Médine, la récompense dans l'Au-delà est ainsi promise aux Juifs :

[...] qui croient à Nos signes \* et qui suivent l'apôtre, le prophète des Gentils qu'ils trouvent annoncé chez eux dans la Torah et l'Évangile... (Q. 156-157)

Comment, de manière plus générale, rendre compte des discordances entre Torah et Évangiles d'une part, Coran de l'autre ? L'introduction dans le texte de versets développant le thème de la falsification/modification répond de manière péremptoire aux critiques qui pourraient surgir tant de l'extérieur que de l'intérieur. D'un autre côté, elle met en circulation un soupçon qui est susceptible d'être retourné à tout moment contre le texte coranique lui-même – ce qui n'a d'ailleurs pas manqué de se produire dans des milieux chiïtes qui affirment que la version du Coran qui s'est imposée a été modifiée pour supprimer des passages soutenant les droits de 'Alī et des siens à la succession de Muḥammad et d'autres où des adversaires de la nouvelle religion étaient nommément désignés.

Le thème de la falsification rend l'islam particulièrement sensible à tout questionnement sur les variations qui ont pu affecter le texte révélé. Alors que, pour d'autres religions, la véracité du message s'accommode de variations dans la formulation, telle n'est pas la position du dogme musulman comme elle est formulée

5. J'emprunte ici et pour les citations suivantes la traduction du Coran de Régis Blachère.

par exemple par al-A‘zami pour qui la variation est inenvisageable en dehors de limites très strictes. Ainsi, l'idée même qu'Ibn Mas‘ūd (mort en 653-654), un Compagnon de Muḥammad, ait eu sa version du Coran où l'ordre des sourates était différent et où trois de ces dernières étaient délibérément absentes est tellement insupportable à al-A‘zami qu'il n'hésite pas à inventer de toutes pièces une solution pour faire disparaître cette incongruité<sup>6</sup>.

Le problème de l'authenticité n'est toutefois pas restreint dans le Coran à la question de la falsification. Déjà lors de la période mekkoise, les critiques adressées par ceux qui refusaient de croire à la mission de Muḥammad avaient jeté un doute sur l'origine de son enseignement et insinué qu'il s'agissait de « fables des Anciens » qui lui étaient dictées (Q. 25 : 5). Bien avant donc que le thème de la falsification ne rencontre le développement qu'on lui connaît en relation avec les Écritures des gens du Livre, le message transmis par Muḥammad avait vu son authenticité remise en question. L'affirmation de l'existence d'un original céleste au cours de cette même période mekkoise pourrait constituer une réponse à ces accusations. Ce thème n'occupe cependant pas autant de place que le précédent dans le texte coranique et, surtout, ses contours sont beaucoup moins clairs. Ce sont d'ailleurs les commentateurs postérieurs qui se sont chargés de le définir en rapprochant différents versets qui leur paraissaient aller dans la même direction. Leur construction s'est élaborée en particulier à partir d'un verset qui contient la formulation la plus précise de l'idée d'un archétype céleste et qui se trouve à la fin de la sourate LXXXV :

T'est-il parvenu le récit [touchant] les armées, \* le Pharaon et les Thamud ?\* Pourtant ceux qui ne croient pas demeureront dans la dénégation \* alors qu'Allāh les tient à Sa merci ! \* Pourtant ceci est une prédication (*qur'ān*) sublime \* sur une table (*lawḥ*) conservée (*mahfūz*). (Q. 85 : 17-22)

Les deux derniers versets (Q. 85 : 21-22, soulignés) sont ceux qui intéressent directement mon propos. Ils sont légèrement en rupture avec ceux qui les précèdent au sein d'une sourate qui semble regrouper différents éléments anciens et qui est attribuée à la période mekkoise<sup>7</sup>. Le texte est par ailleurs susceptible d'être compris de deux façons différentes selon qu'on associera l'adjectif *mahfūz* soit au mot *Qur'ān*, soit au mot *lawḥ* ; dans le premier cas, il s'agit donc d'un « *Qur'ān* préservé sur une table », dans l'autre d'un « *Qur'ān* sur table bien préservée ». C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Régis Blachère, dont j'utilise la traduction, a repoussé en fin de phrase l'adjectif « conservé » de manière à jouer sur la possibilité offerte de l'associer soit au premier mot, soit au second. Les exégètes musulmans ont eux-mêmes discuté de savoir comment il convenait de trancher, mais Ṭabarī (mort en 923) faisait remarquer que la différence de sens était en définitive de peu d'importance puisque dans un cas comme dans l'autre le Coran était préservé de toute altération et de tout changement<sup>8</sup>.

Cette ambiguïté grammaticale était somme toute mineure par rapport à la difficulté qu'offrait l'interprétation du passage. Dans quel endroit était préservé ce document ? Quel en était le contenu ? Pour les commentateurs, le sens des deux versets de la

6. M.M. A'ZAMI, *op. cit.*, p. 236-237.

7. Je reviendrai plus loin sur la chronologie du texte.

8. AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Le Caire-Alexandrie, éd. M.M. Shākir et A.M. Shākir, 2005, t. XXIV, p. 286.

sourate LXXXV était précisé par un jeu de références internes qui les éclairaient. Ces références ne font cependant pas intervenir d'autres occurrences du mot *lawh*, « table/tablette » qui n'apparaît en fait qu'une seule fois au singulier dans le Coran, dans le passage qui nous occupe. On le rencontre à quatre reprises au pluriel : trois d'entre elles figurent dans la sourate VII au sein d'une séquence textuelle où est rappelée l'histoire de Moïse et l'épisode des Tables de la Loi ; elles sont donc sans rapport avec la « table bien gardée ». La quatrième occurrence, dans la sourate LIV, se réfère à Noé et nous entraîne bien loin d'un contexte où la ou les table(s) sont associées à l'écriture. Une expression employée à deux reprises, *umm al-kitāb*, a pu en revanche être utilisée pour éclairer le sens des deux versets problématiques : elle signifie littéralement « mère de l'écriture ». Elle figure dans la sourate XIII qui pourrait appartenir à la troisième période mekkoïse. Dans sa traduction, Blachère a préféré « archétype » au plus littéral « mère ».

Allāh efface et confirme ce qu'Il veut et, auprès de Lui, est l'archétype de l'Écriture.  
(Q. 13 : 39)

Un autre texte (Q. 43 : 4), attribué à la même période, reprend cette même formule :

Par l'Écriture explicite ! \* Nous avons fait [de celle-ci] une prédication (*qur'ān*) en arabe ! Peut-être raisonnerez-vous. \* En vérité, cette Écriture, dans l'archétype auprès de Nous, est certes sublime et sage !

Un dernier passage coranique (Q. 56 : 77-79), qui figure dans une sourate qui semble réunir des textes de dates différentes, vient compléter ce faisceau de références à un original céleste :

Voici une prédication (*qur'ān*) bienfaisante, \* [contenue] dans un écrit (*kitāb*) caché \* que seuls touchent les purifiés.

Les rapprochements établis par les exégètes médiévaux entre ces différents versets ne sont pas exempts de difficultés d'interprétation : l'archétype céleste peut ainsi ne conserver que le Coran, mais certains commentateurs ont soutenu qu'il englobait également toutes les autres Écritures révélées antérieurement au Coran. Ces différents versets n'en mettent pas moins l'accent sur l'association très forte qui existe entre Dieu et l'Écriture, un lien dont l'évolution au cours de l'apostolat de Muḥammad a été bien étudié<sup>9</sup> et qui implique sans doute une transformation des fonctions de l'écrit au cours de cette période<sup>10</sup>.

Un troisième thème présent dans le Coran se rapporte également à la question de l'authenticité. Le texte, tel que nous le connaissons, n'est pas de manière si indubitable la reproduction *hic et nunc* de l'archétype dont il vient d'être question. La tradition musulmane a conservé différents récits dans lesquels des fidèles, obscurs ou connus, et dans un cas au moins Muḥammad lui-même, constatent qu'ils ne peuvent plus se souvenir d'un passage de la révélation qu'ils étaient pourtant

9. Voir par exemple D.A. MADIGAN, *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2001 ou A.-S. BOISLIVEAU, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique auto-référentiel*, Leyde-Boston, Brill, 2014.

10. Par exemple A. AL-AZMEH, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 436.

certaines d'avoir entendu et appris – il est même parfois question de pages sur lesquelles ces textes avaient été transcrits et qui se retrouvent complètement blanches.<sup>11</sup>

Ces récits étiologiques visent clairement à donner un enracinement historique à une explication d'au moins un passage du texte révélé. Dans le Coran, la racine (*N-S-Kh*) est associée à l'idée de copier ou d'écrire ; celle-ci est par ailleurs bien attestée par la suite dans la tradition manuscrite arabe où les mots qui désignent un manuscrit (*nuskha*) ou encore une écriture (*naskh*) en dérivent. Sur les quatre occurrences de la racine dans le Coran, deux sont clairement liées à ce sens :

Voici notre rôle (*kitāb*) : il parle contre vous avec vérité. Nous enregistrons ce que vous faisiez. (Q. 45 : 29)

Quand la colère se fut tue en Moïse, il [re]prit les Tables et, dans la copie/le texte de celles-ci, se trouvaient direction et grâce pour ceux qui, eux, redoutent leur Seigneur. (Q. 7 : 154)

Mais la racine en question a un sens plus large et les deux autres occurrences, deux verbes à la forme I, signifient « abroger » qui est devenu un sens technique bien spécifique. Un premier exemple figure dans la sourate XXII qui semble remonter à la période mekkoïse, bien qu'elle contienne aussi quelques versets médinois – mais pas celui qui nous intéresse :

Avant toi, Nous n'avons envoyé nul apôtre et nul prophète, sans que le Démon jetât [l'impureté ?] dans leur souhait, quand ils [le] formulaient. Allāh abrogera donc ce que le Démon jette [d'impur ? en ton message], puis Allāh confirmera Ses *āya*. (Q. 22 : 52)

La deuxième occurrence nous entraîne vers un passage parfaitement médinois, Q. 2 : 106, où il est dit :

Dès que nous abrogeons une *āya* ou la faisons oublier, Nous en apportons une meilleure ou une semblable.

Cette occurrence est la plus précise sur le sujet qui nous occupe, mais elle est également la plus récente. À ces différentes données coraniques, la tradition musulmane a associé d'autres versets qui semblent faire allusion à la notion d'abrogation. Ils figurent dans les sourates XVI et LXXXVII :

Quand Nous substituons une *āya* à une autre – Allāh sait très bien ce qu'il fait descendre, [les infidèles] disent : « Tu n'es qu'un faussaire ! » (Q. 16 : 101)

Nous te ferons prêcher et tu n'oublieras pas. (Q. 87 : 6-7)

L'oubli, conséquence de l'abrogation, devient donc partie d'un processus voulu par Dieu qui, à dessein, retire des révélations. Toutefois, l'abrogation ne va pas sans poser des problèmes aux théologiens. Ainsi, dans Q. 2 : 106, le texte déclare : « Nous en apportons une meilleure ou une semblable. » Une telle affirmation impliquant qu'une partie du texte révélé pouvait être meilleure qu'une autre paraissait inacceptable. Pour sortir de cette aporie, des commentateurs suggérèrent que le verset concernait seulement le contenu légal d'un verset. Mais c'était se heurter à un autre problème : l'abrogation n'a pas eu pour effet systématique la disparition

11. Voir par exemple AL-SUYŪTĪ, *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr al-ma'thūr*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1990, t. I, p. 198.

effective du verset concerné. De fait, plusieurs versets se sont maintenus dans le texte coranique alors qu'une nouvelle révélation était venue les abolir. L'exemple classique est représenté par les passages qui se rapportent à la consommation du vin<sup>12</sup> : comment expliquer que le verset initial, qui l'admet, ait été conservé alors qu'avait été révélé celui qui l'interdit ? Cette situation, qui représente un problème pour la doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé, a donné naissance à des constructions théoriques destinées à rendre compte de cette coexistence quelque peu surprenante, mais qui l'est encore plus quand on la replace dans le contexte général des explications développées autour de l'abrogation.

La tradition musulmane oscille entre deux visions opposées. D'un côté, certains théologiens affirment qu'une partie importante du Coran peut avoir disparu. Cette situation reçoit une confirmation implicite, mais extra-coranique, de la tradition relative à la révision annuelle à laquelle aurait été soumis le texte : selon elle, Muḥammad rencontrait chaque année l'archange Gabriel pour réciter la totalité de ce qui lui avait été révélé jusqu'alors, selon un processus bien établi dans la transmission du savoir en islam<sup>13</sup>. Au cours de cette opération, des parties de la révélation étaient écartées de l'état ultérieur. Ces récitations se seraient poursuivies jusqu'à l'année de la mort de Muḥammad, avec cette différence que l'ultime révision eut lieu à deux reprises<sup>14</sup>.

La notion d'abrogation est en revanche repoussée par d'autres savants musulmans qui estiment que cela suppose de la part de Dieu un manque de prévoyance ou de sagacité en un point donné, un défaut qui n'est absolument pas compatible avec la sagesse divine. Ce point de vue est illustré à l'époque ancienne par Abū Muslim al-Isfahānī (m. en 933), un représentant du mu'tazilisme. Cette défaillance divine appelée *al-badā'* est contestée par des commentateurs qui introduisent un distinguo entre l'abrogation et *al-badā'* : Dieu est en fait conscient de ce que la révélation qui est énoncée à un moment donné est destinée à être abrogée par la suite<sup>15</sup>.

La situation est compliquée par le fait que, dans certains cas, la source de l'abrogation ne se trouve pas dans le texte coranique lui-même. Le *ḥadīth* a conservé la trace de versets qui ont ou auraient été omis du corpus coranique et, dans certains cas, ce sont précisément ces versets qui font autorité. L'exemple le plus connu est la doctrine relative à la lapidation des adultères. Selon la tradition, la révélation dans laquelle il en était question ne fut pas intégrée au texte parce que seul 'Umar b. al-Khaṭṭāb en avait conservé le souvenir<sup>16</sup>. Or deux témoignages étaient nécessaires pour qu'une révélation soit intégrée à la recension qui avait été décidée par le calife Abū Bakr après la disparition de Muḥammad. Cette situation est d'autant plus curieuse que, dans un autre cas, celui de Khuzayma b. Thābit (parfois il apparaît comme Abū Khuzayma b. Khuzayma), un témoignage isolé avait été suffisant pour

12. Q. 16 : 67, puis Q. 2 : 219 et enfin Q. 16 : 90.

13. BUKHĀRĪ, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Beyrouth, éd. 'A. 'A. B. Baz, 1994, t. VI, p. 186 (n° 4997-8).

14. IBN ABI SHAYBA, *al-Kitāb al-muṣannaḥ*, Hyderabad-Bombay, éd. 'A. Khān al-Afghānī et al., 1980, t. VII, p. 204 ; SUYŪTĪ, *al-Iqtān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Le Caire, éd. Ahmad b. 'Ali, 2004, p. 154.

15. Voir AL-SHIRĀZĪ, *al-Tabṣira fī uṣūl al-fiqh*, Damas, 1980, p. 252.

16. IBN SALĀMA, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, en marge de Wāḥidī, *Asbāb al-nuzul*, Le Caire, Maṭba'a al-hindiyya, 1315/1897, p. 12.



faire intégrer un verset dans cette recension<sup>17</sup>. Mais le futur calife ‘Umar n’avait apparemment pas suffisamment d’autorité ou de crédibilité pour réussir à obtenir le même résultat. Selon le récit rapporté par Ibn Ḥajar (mort en 1449), ‘Umar se serait abstenu d’introduire ce verset dans la marge du (ou de son ?) exemplaire du Coran, par crainte que les gens ne disent : « ‘Umar a ajouté un verset coranique<sup>18</sup>. » Le verset en question fut finalement reconnu, comme on sait, comme un commandement divin et le verset coranique Q. 24 : 2, qui instituait un châtement corporel pour les adultères, fut *de facto* abrogé – mais conservé dans le corpus coranique. Des doutes sérieux existent cependant sur l’authenticité même de la supposée révélation dont ‘Umar se souvenait : déjà Friedrich Schwally, dans la deuxième édition de la *Geschichte des Qorans*, faisait observer que la formulation se distinguait du style coranique<sup>19</sup>. Des mots-clés du verset de la lapidation, tel que nous le connaissons, sont de fait complètement absents du lexique coranique et le texte reprend telle quelle une expression qui figure dans Q. 5 : 42 où il est également question de châtements corporels. Les situations sont donc diverses et la notion d’abrogation s’avère particulièrement complexe. Des commentateurs médiévaux se sont efforcés de préciser ses contours théoriques, mais n’ont toutefois pas pu s’accorder sur une liste des versets abrogeants. Cette forme de modification, résultant d’un dessein divin, est affirmée par le texte coranique. Elle a sans doute joué son rôle au cours de l’apostolat de Muḥammad pour rendre compte de changements dans l’état du corpus de révélations et influencé la manière dont la première communauté musulmane le concevait.

L’authenticité du Coran est affirmée de manière répétée dans le texte lui-même, ne serait-ce que par sa répudiation répétée des critiques lancées par les infidèles qui n’y voient que les « fables des Anciens ». De surcroît, différentes notions qui y figurent corsètent cette question : les contours de certaines d’entre elles, comme la falsification des Écritures antérieures, sont relativement bien définis par le texte coranique lui-même, tandis que d’autres (l’original céleste et l’abrogation) sont en bonne partie le résultat de la réflexion des exégètes des premiers siècles de l’islam. L’idée qu’il s’agit d’un texte *ne varietur* contenant exclusivement et intégralement la parole divine est donc particulièrement forte : comme le rappelait al-A‘zami, les croyants acceptent que le texte des versions imprimées du Coran qui ont reçu l’aval des autorités religieuses reflète scrupuleusement celui qui figure sur la « table préservée » – avec les légères variations que reconnaît la tradition et qui, redisons-le, n’affectent en rien son authenticité.

On comprend donc le caractère déstabilisant et scandaleux du constat de différences dans le texte coranique, un constat qui semble avoir, depuis le début, troublé les fidèles qui les remarquaient. Dans un *ḥadīth*, celui qui allait devenir par la suite le deuxième calife, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (mort en 644), racontait :

17. H. CHAHDI, *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 fawāṣil*, thèse doctorale inédite, Paris, 2016, p. 84-88.

18. IBN ḤAJAR, *Talkhīṣ al-ḥabīr*, Le Caire, éd. Ḥasan b. ‘Abbās b. Qutb, 1995, t. IV, p. 96 (n° 2021).

19. F. SCHWALLY, T. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, *Die Sammlung des Qorāns : mit einem literarischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*, Leipzig, Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1919, p. 248-251.

J'ai entendu Hishām b. Ḥakīm réciter la sourate *al-Furqān* du vivant du prophète. J'écoutais attentivement sa *qirā'a* et je me suis rendu compte que sa lecture était différente de celle que le prophète m'avait enseignée. J'ai failli le bousculer en pleine prière, mais j'ai attendu qu'il ait achevé sa prière et je l'ai attrapé par son vêtement en lui disant : « Qui t'a enseigné cette sourate que je t'ai entendu réciter ? » Il répondit : « le messager de Dieu. » Je lui dis : « Ne mens pas, par Dieu ! le messager de Dieu m'a enseigné cette sourate. » Je l'ai donc conduit au messager de Dieu et dis : « Ô messager de Dieu ! j'ai entendu cet homme réciter *al-Furqān* selon des *ḥuruf* que tu ne m'as pas enseigné alors que tu m'as récité *al-Furqān*. » Le messager de Dieu dit : « Ô 'Umar ! relâche-le et toi, Hishām, récite ! » Il se mit à lui réciter la *qirā'a* que je l'avais pu entendre réciter et le messager de Dieu déclara : « C'est ainsi qu'elle a été révélée. » Ensuite, le messager de Dieu dit : « Ô 'Umar ! Récite ! » Et je récitai la *qirā'a* que le messager de Dieu m'avait récitée et ce dernier dit : « C'est ainsi qu'elle a été révélée. » Le messager de Dieu dit alors : « le Coran a été révélé selon sept *ḥarf-s*, récitez selon celle qui vous convient »<sup>20</sup>.

Il s'agit d'un texte très célèbre, connu sous le nom de *ḥadīth* des sept *aḥruf* ; il justifie *in fine* les variations, mais ne semble donc pas avoir pleinement rassuré les fidèles. Pourtant, comment les variations pourraient-elles n'avoir jamais existé ? Comme cela a déjà été abondamment souligné, le texte coranique est à l'origine oral, une situation que Yasin Dutton a commentée récemment de manière pénétrante et qui pose avec acuité la question des variations et de leur valeur<sup>21</sup>. D'un autre côté, les notions que j'ai évoquées et qui figurent – au moins à l'état de germe – dans le texte du Coran ébauchent un cadre référentiel que les exégètes médiévaux ont précisé par la suite ; elles établissent l'authenticité du texte et rendent compte d'un certain type de changements. Sur cette lancée, les savants musulmans ont contribué à donner à la littéralité du Coran une importance considérable. J'ai évoqué plus haut le dogme du Coran incréé ; comment ne pas penser aussi à l'élaboration de l'idée de miracle coranique qui met définitivement le texte hors de la sphère de l'humain<sup>22</sup> ?

La position d'al-A'zami que j'évoquais en commençant correspond-elle à une situation historique ? Le texte coranique s'est-il effectivement maintenu sans autre changement que les abrogations décidées par Dieu depuis l'annonce des révélations par Muḥammad ou disposons-nous d'éléments pour questionner cette présentation ? Trois pistes peuvent être explorées pour répondre à cette question. La première est constituée par le texte coranique lui-même où nous pouvons rechercher des indices relatifs à la façon dont il a évolué au cours de sa formation. La tradition musulmane conserve elle-même sur la constitution et la transmission du Coran, orale autant qu'écrite, un nombre appréciable de témoignages dont la valeur doit être évaluée avec précaution ; elle représente une deuxième piste pour approcher la question des variations qui ont pu affecter le texte. Les informations qui proviennent des sources arabes sont, notons-le, difficiles à traiter : celles qui sont relatives à la période de l'apostolat de Muḥammad ou aux premiers temps de l'islam apparaissent dans des compilations ou des traités plus tardifs dont la valeur historique a été parfois vivement contestée. Identifier les données qui datent clairement du VII<sup>e</sup> siècle n'est

20. Il est transmis par différents traditionnistes et exégètes, par exemple BUKHARĪ, *op. cit.*, n° 2419, 4992 ou encore ṬABARĪ, *op. cit.*, v. 1 p. 24-25.

21. Y. DUTTON, « Orality, literacy and the 'Seven *aḥruf* *ḥadīth* », *Journal of Islamic studies*, vol. 23, n° 1, 2012, p. 1-49.

22. D. et M.-T. URVOY, *Enquête sur le miracle coranique*, Paris, Cerf, 2018.

pas chose aisée. Une troisième piste est enfin constituée par les plus anciens manuscrits du Coran. À la différence des sources, ils peuvent être datés avec une relative objectivité. Leur exploration ne fait que commencer, mais leur date même, postérieure de seulement quelques décennies à l'annonce des révélations par Muḥammad, rend leur témoignage particulièrement intéressant pour étudier l'état du texte et ses variations dans les premiers temps de l'islam. Ces manuscrits permettent également, en lien avec les données de la tradition, d'appréhender plus précisément la façon dont la communauté musulmane des premiers temps concevait le Coran et quelle était sa relation au texte sacré. Une telle enquête permettra de cerner le statut du corpus coranique aux débuts de l'islam et la nature des variations dont nous avons conservé la trace.

COLLOQUE – AUTOUR DE LA *BIBLIOTHECA CORANICA* DE FUSṬĀṬ (II) :  
ÉCRITURES, RELIGION ET POUVOIR EN ÉGYPTÉ, DE LA CONQUÊTE MUSULMANE  
AUX FATIMIDES (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> SIÈCLE)

Colloque organisé au Collège de France le 27 janvier 2017.

- « La Bible hébraïque à Fuṣṭāṭ : formes et traditions », Judith Olszowy-Schlanger (directeur d'études, EPHE)
- « Reconstruire le milieu intellectuel de l'Égypte médiévale parmi les papyrus arabes », Petra Sijpesteijn (professeur, université de Leiden)
- « Le réseau des lettrés de Fuṣṭāṭ dans les deux premiers siècles de l'Islam », Sylvie Denoix (directeur de recherche, CNRS UMR 8167)
- « Une tradition coranique égyptienne ? L'école de 'Uqba b. 'Āmir », Mathieu Tillier (professeur, université Paris-Sorbonne)
- « Which edition of the Qur'an as reference text for the digital reconstruction of the Qur'anic manuscripts of Fuṣṭāṭ », Michael Marx (Corpus Coranicum, Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities)
- « La bibliothèque coranique de Fuṣṭāṭ : présentation du fond manuscrit », Éléonore Cellard (ATER, Collège de France)
- « La confrontation des manuscrits du Coran et des traités de *qirā'āt*, *rasm* et *fawaṣil*. L'exemple du manuscrit Arabe 331 », Hassan Chahdi (post-doctorant, Collège de France)
- « Variant readings in the Qur'anic fragments of the collection of Gotha and Copenhagen », E. Mahmutovic et J. Sauer (doctorants Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin/Potsdam)
- « Jean-Joseph Marcel et les fragments de Fuṣṭāṭ », François Déroche (professeur, Collège de France)

## RECHERCHE

Dans le cadre du projet ANR franco-allemand Paléocoran, les recherches se sont poursuivies dans deux directions : d'un côté l'histoire et le contexte de la *bibliotheca coranica* de Fuṣṭāṭ, de l'autre des travaux spécifiques sur certains manuscrits du Coran appartenant à cet ensemble et sélectionnés en fonction de leurs particularités paléographiques. Après la réunion à Berlin en mai 2016, la préparation du site où les manuscrits de Fuṣṭāṭ seront virtuellement remembrés a débuté ; de nombreux problèmes techniques se présentent pour tenir compte de manière satisfaisante du

matériel. Le deuxième colloque international sur la *bibliotheca coranica* de Fustāt s'est tenu au Collège de France en janvier 2017. Hassan Chahdi (post-doctorant) travaille sur les systèmes de vocalisation à l'époque ancienne.

Le projet SICLE, *senior grant* de l'ERC, a été mis en place en février 2016. Le travail, principalement concentré sur la collection de l'Escorial, a permis jusqu'à présent de relever tous les « paratextes » qui figurent sur les volumes de la bibliothèque sultanienne ; leur exploitation est en cours par François Déroche, Bachir Tahali et Motia Zouihal. François Déroche et Nuria Martinez de Castilla ont pris en charge une étude des reliures marocaines du XVI<sup>e</sup> siècle à partir de la collection de l'Escorial. La définition de la base de données et l'élaboration du site se poursuivent. Hiba Abid, qui a soutenu sa thèse en mai 2017, travaille maintenant sur un manuscrit à peintures de la collection de l'Escorial.

## PUBLICATIONS

DÉROCHE F., *La Voix et le Calame. Les chemins de la canonisation du Coran*, Paris, Collège de France/Fayard, coll. « Leçons inaugurales », n° 255, 2016 ; édition électronique : Collège de France, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.4761>.

DÉROCHE F. et ZINK M. (dir.), *L'Alimentation de l'Afrique du Nord de la préhistoire au Moyen Âge. Actes de la VII<sup>e</sup> journée d'études nord-africaines*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, coll. « Actes de colloque », 2016.

DÉROCHE F., « Des risques et des livres », in Institut de France, *Séance solennelle de rentrée des cinq académies. Mardi 25 octobre 2016*, Paris, 2016, p. 43-48.

DÉROCHE F., « Le prince et la nourrice », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 19, n° 3, 2017, p. 18-33, DOI : <https://doi.org/10.3366/jqs.2017.0300>.

CHAHDI H., « Le paradoxe de la transmission des qirā'āt: entre riwāya et qiyās ? », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 19, n° 3, 2017, p. 103-133, DOI : <https://doi.org/10.3366/jqs.2017.0304>.

CHAHDI H. et ROGER-PUYO P., « Étude d'un muṣḥaf maghrébin atypique du XVII<sup>e</sup> siècle : analyse conjointe des qirā'āt et des encre », *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 19, n° 3, 2017, p. 144-163, DOI : <https://doi.org/10.3366/jqs.2017.0306>.