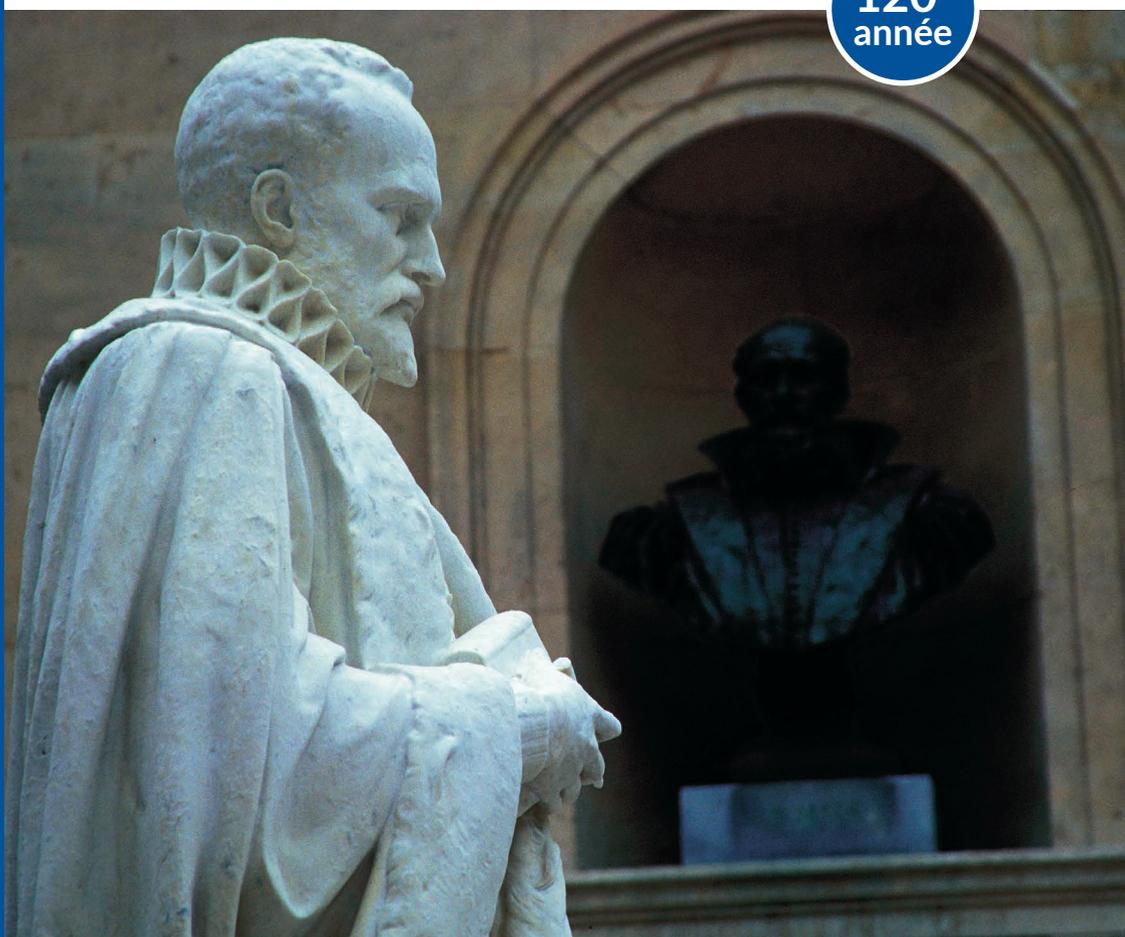


ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2019 - 2020

Résumé des cours et travaux

120^e
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, texte, transmission, islam, religion, interprétation, culture

ENSEIGNEMENT

COURS – LES FIGURES BIBLIQUES DANS LE CORAN

Le Coran contient, on le sait, de nombreux passages où il est question de figures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il ne s'agit pas seulement d'allusions, comme le texte coranique en contient tant, mais de récits – généralement brefs – où ce matériel est employé à l'appui de la prédication de Muḥammad. La plupart d'entre eux mettent en scène des personnages dont les traits sont stéréotypés, personnages qui sont évoqués à plusieurs reprises, dans des sourates différentes et donc à différents moments de l'apostolat muḥammadien. La répétition de leur apparition dans le Coran, en particulier dans des passages longs, moyens ou brefs des sourates mekkoises, mais également dans des passages allusifs, était destinée à produire un effet sur l'auditoire des révélations. L'opposition binaire (bien contre mal, croyance ou incroyance, soumission à Dieu ou rébellion contre lui, etc.) à laquelle il se trouvait confronté le mettait dans une situation où il devait prendre une décision d'ordre éthique ou théologique concernant sa propre position.

Par la suite, les exégètes musulmans, en faisant appel à des traditions extra-coraniques, utilisèrent ces passages empruntés à la Bible pour établir une typologie de la soumission à Dieu ou de la rébellion contre lui, en ajoutant d'autres récits ou des détails à celui dont ils traitaient, de manière à compléter le texte allusif ou elliptique du Coran, et surtout de telle sorte que ces récits puissent apparaître comme une anticipation du personnage de Muḥammad et de ses actes, anticipation qui semble bien avoir déjà été perçue par Muḥammad lui-même. Ce n'est d'ailleurs pas

seulement le Coran, mais aussi le *ḥadīth* qui contient des données à ce propos. L'importance même de ce corpus relatif aux prophètes explique que les récits qui parlaient d'eux aient pris leur autonomie et soient devenus au sein de la littérature arabe un genre littéraire en soi dont les premières manifestations remontent à la fin du VII^e siècle. L'une des plus célèbres collections de *ḥadīth* relatifs aux prophètes est celle d'al-Tha'labī (m. en 1035) qui porte le titre de *'Arā'is al-majālis fī qiṣas al-anbiyā'*. D'une manière générale, les récits bibliques sur les prophètes que contient le Coran ont continué jusqu'à nos jours à jouir d'une grande popularité dans le monde musulman. Ils sont présentés dans des ouvrages spécifiques, parfois destinés aux enfants, mêlés avec les traditions postérieures sur les prophètes. Même si un certain nombre de savants musulmans ont tenté de « purifier » la littérature exégétique musulmane de composantes israélites (*isra'iliyyāt*), ces contes continuent à être prisés comme littérature de distraction, mais aussi, bien entendu, pour les messages religieux et éthiques qu'ils transmettent. En fait, les passages définis comme narratifs ne consistent « pas tant en narrations qu'en *exempla* » (John Wansbrough), une remarque qui s'accorde bien avec « le caractère fragmentaire de l'écriture musulmane ».

Outre ces aspects qui expliquent l'engouement durable du public musulman pour ces récits, l'intérêt pour les prophètes tient au fait que ces derniers forment une partie essentielle de la perception islamique du passé et qu'ils permettent de répondre au besoin de définir plus précisément la relation entre Muḥammad et les prophètes antérieurs, annonciatrice de celle qui existe entre l'*umma* islamique et les communautés non musulmanes. Dans bien des cas, Muḥammad est clairement placé au-dessus du reste des prophètes ; des traditions soutiennent en revanche l'idée d'une stricte égalité entre tous les prophètes.

Les passages narratifs du Coran trahissent une familiarité avec un matériel moyen-oriental, juif, chrétien, arabe, hellénistique, persan, qui a depuis longtemps fait l'objet de recherches destinées à en identifier les sources. Cela a conduit depuis longtemps à la conclusion que Muḥammad, ses informateurs et ses compagnons, avaient probablement à leur disposition des livres ou des traditions orales araméennes. Les récits dont il est question ne sont pas longs pour la plupart d'entre eux : la sourate 12 (Joseph) représente une véritable exception à la fois par sa longueur et par le fait qu'elle soit entièrement consacrée au personnage de Joseph. D'autres sourates portent le nom d'un prophète – au sens où l'entend le Coran – comme Jonas (s. 10), Abraham/Ibrahim (s. 14) ou Noé (s. 71) ; les passages qui les concernent ne forment toutefois qu'une fraction de leur texte. Ces narrations ont cependant été établies en fonction d'une nouvelle situation, d'une nouvelle représentation de Dieu, de l'Univers, de la Création et de l'humanité : « en parlant des prophètes bibliques, Muḥammad a plus d'une fois modelé son discours sur la situation contemporaine à la Mekke et à Yathrib », comme le fait justement remarquer Efim Rezvan. Les personnages présentés dans ces histoires sont, il faut le souligner à nouveau, des anticipations de Muḥammad, en particulier le personnage d'Abraham qui prend l'allure d'un « Abraham muḥammadien » ou d'un « Muḥammad biblique » (Johann Fück). On pourrait même dire que, dans les récits sur les prophètes, Muḥammad « substitue sa personne à celle des anciens prophètes » (Karl Ahrens). Avec l'évolution psychologique et théologique de Muḥammad au cours de ses 20 ans environ de prédication, la personnalité propre des différents messagers se fait de plus en plus indistincte et les similitudes avec le prophète arabe grandissent. Dans le même temps, les adversaires de ces prophètes du passé revêtent

les traits des opposants contemporains de Muḥammad. Ce traitement des prophètes dans le Coran a conduit Alfred-Louis de Prémare à parler d'un « monoprophétisme » du Coran et de l'islam, désignant par ce terme le fait que tous les prophètes sont vus comme Muḥammad s'est vu lui-même dans sa propre conception de la prophétie et de sa vie. Ce fait peut sans doute être rapproché de l'affirmation présente dans le Coran que le prophète arabe avait été annoncé dans les écritures juives et chrétiennes, par exemple en Coran 7:157 :

[...] le prophète des gentils qu'ils trouvent annoncés chez eux dans la Torah et l'Évangile, ce prophète qui leur ordonne le convenable et leur interdit le blâmable.

Cela représente le point d'aboutissement de la revendication exprimée par Muḥammad d'apporter une fin au message divin par rapport aux autres religions. Les récits des prophètes constituent donc un des plus importants véhicules de la théologie et de l'éthique coranique et islamique.

Un nombre élevé des récits auxquels j'ai fait allusion de manière générale concerne des personnages de la Bible, certains très connus comme Adam, Abraham, Isaac ou Moïse, d'autres moins comme Ismaël, Élisée ou Koré. Le style allusif du Coran dont il a été question plus haut laisse dans l'ombre bien des détails qui étaient peut-être explicités dans les conditions originelles d'oralité. Par la suite, le besoin de clarifier le contenu et le sens de ces récits a conduit les commentateurs médiévaux à chercher des données pour compléter l'information initiale. Il n'est pas surprenant que ces récits, parfois très suggestifs, aient fait également naître le besoin de visualiser les événements qu'ils décrivent : cela explique la fortune des manuscrits illustrés des histoires des prophètes qui ont à la fois répondu à un désir naturel des auditeurs de ces histoires et traduit la façon dont l'imaginaire des peuples musulmans a élaboré les données du Coran et donné de la substance, au gré des commentateurs et des artistes, à des figures parfois rapidement entrevues dans quelques versets coraniques.

Les figures bibliques dans le Coran sont principalement celles de prophètes. Le terme employé pour les désigner, *nabī*, au pluriel *anbiyā'* ou *nabiyyūn*, est moins souvent utilisé dans le texte coranique que *rasūl* qui signifie plus précisément « envoyé, apôtre ». Au vu du texte coranique, le rang de ceux qui sont désignés par ce dernier terme semble plus élevé que ceux qui sont qualifiés de *nabī*. Cela ressort en premier lieu du fait que, quand les deux termes sont employés ensemble, *rasūl* vient en premier, notamment lorsque le même personnage est concerné. C'est par exemple le cas pour Moïse, qualifié en Coran 19:51 de *rasūl* puis de *nabī*. Un second élément mis en avant par les exégètes pour établir le statut respectif des deux porteurs d'un message divin est que celui qui est désigné comme un *rasūl* vient à la rencontre du peuple auquel il est envoyé avec un texte, ce qui n'est pas le cas du *nabī*. Enfin, on observera que les anges sont qualifiés de *rasūl* en Coran 35:1 ; ils le sont notamment dans leur capacité d'intermédiaires entre Dieu et les hommes à qui ils annoncent des nouvelles décisives – on pense à Abraham ou à Marie.

En Coran 4:69 sont énumérés les différents groupes d'hommes de bien : les prophètes, les justes, les témoins et les saints ; dans cette liste, les prophètes occupent le rang le plus élevé. Il est dit d'eux à plusieurs reprises qu'ils sont guidés par Dieu, qui les a choisis. Cette élection divine leur donne des capacités que ne possède pas le commun des mortels, par exemple celle de connaître ce qui reste caché au reste de l'humanité – du moins de manière ponctuelle. Plus important, les qualités morales des prophètes les mettent à l'abri du péché et des conduites

répréhensibles. En Coran 3:161, il est dit qu'il « n'est pas d'un prophète d'agir de façon déloyale ». On notera que tous les prophètes ne sont pas égaux, comme cela est dit en Coran 17:55 :

Certes, nous avons préféré certains prophètes à d'autres et, par exemple, nous avons apporté les psaumes à David.

Dans la prophétologie coranique, chaque prophète est envoyé à sa propre nation ou à son propre peuple, le Coran employant, semble-t-il, les deux termes *umma* ou *qawm* de manière indifférente. Cette situation, qui dépasse le seul cas des prophètes bibliques, implique que chaque apôtre a été envoyé « avec la langue de son peuple » (Coran 14:44). De cette manière, il est possible d'introduire un parallèle avec Muḥammad, le prophète arabe qui a apporté à son peuple un « Coran arabe » (Coran 43:2). Plus généralement, l'expérience antérieure des prophètes introduit une continuité dans laquelle Muḥammad s'inscrit sans difficulté. La vision de l'histoire comme une suite de cycles qui se reproduisent et où l'envoyé de Dieu se heurte à l'incompréhension et l'incroyance des siens légitime l'expérience particulière de Muḥammad – à cette différence près qu'il est décrit comme le « sceau des prophètes », l'ultime envoyé porteur d'un message.

La littérature ultérieure développera cette thématique de la continuité entre cette histoire antérieure de messagers envoyés par Dieu et Muḥammad lui-même, insistant sur son ampleur. Les sources historiographiques ont ainsi retenu l'idée que tous les prophètes représentaient des liens dans une chaîne universelle de révélations successives. Il n'existe toutefois pas d'accord sur la question de savoir où cette chaîne a commencé. Selon certaines traditions, le premier envoyé de Dieu aurait été Noé, mais d'autres attribuent cette place à Hénoch, identifié avec Idrīs, alors que d'autres considèrent qu'il s'agit d'Adam. Dans une telle conception, Adam et Muḥammad constituent alors les deux extrémités de cette chaîne prophétique universelle.

Les commentateurs musulmans du texte coranique se sont intéressés à la séquence de ces messagers, mais ils se sont également demandé quelle relation chronologique entretenaient les épisodes bibliques avec l'histoire en général. L'exemple de l'historien et exégète coranique Ṭabarī (m. 923), auteur d'une histoire universelle intitulée *K. akhbār al-rusul wa-l-mulūk* (« Histoire des envoyés et des rois ») est illustrative de la façon dont les savants musulmans médiévaux ont tenté de répondre à cette question. Ṭabarī essaye de mettre des figures bibliques telles que Noé dans une relation chronologique, non seulement en se reportant à la généalogie qui figure dans la Genèse, mais aussi avec les mythiques souverains de la Perse antique. Il rapporte ainsi que, selon certains, Noé aurait vécu sous le règne du méchant roi Bīwarasp, connu aussi comme al-Ḍahḥāk, par exemple dans le *Shāh Nāme*. Tout en reconnaissant que les Persans, dans leurs traditions, ne connaissaient pas l'histoire du déluge, Ṭabarī déclare dans l'histoire du roi iranien Afarīdūn qu'il le mentionne seulement parce que « certaines personnes » disent qu'il était Noé ; il assure plus loin que l'histoire d'Afarīdūn ressemblait à celle de Noé. Ṭabarī raconte aussi que le four d'où sortit l'eau bouillante qui se répandit sur la terre avait initialement appartenu à Ève et qu'il passa entre les mains de Noé soit en Inde, selon une tradition, soit à Kūfa en Irak, selon une autre que connaissait notre auteur. Dans son œuvre, on retrouve l'histoire biblique du corbeau et de la colombe envoyés successivement par Noé pour voir si l'eau s'était retirée, un détail qui ne figure pas dans le Coran.

Les prophètes sont nombreux. Nous rencontrons en effet en Coran 40:78 une affirmation selon laquelle la liste des prophètes mentionnés dans le Coran est incomplète parce que certains ont été volontairement laissés de côté :

[...] certes, nous avons envoyé des apôtres avant toi. Parmi eux, il en est dont nous t'avons conté la vie et, parmi eux, il en est dont nous ne t'avons pas conté la vie.

Des exégètes expliqueront par la suite que les prophètes étaient trop nombreux pour être tous nommés ; selon certains, Dieu en aurait envoyé 8 000, dont 4 000 étaient des enfants d'Israël.

Les allusions aux prophètes antérieurs visent à légitimer Muḥammad ; elles constituent un encouragement pour lui par le précédent qu'elles offrent aux épreuves qu'il rencontre dans sa mission. La majorité de ces histoires sont tirées d'une thématique biblique. Certaines sont condensées alors que d'autres sont développées et détaillées, parfois même avec de subtiles révisions de la narration biblique. Des éléments qui ne sont pas connus dans la Bible apparaissent principalement dans les histoires de châtiments. Le Coran lui-même est bien conscient des affinités qui existent entre les histoires relatives aux prophètes et la littérature biblique, raison pour laquelle juifs et chrétiens sont appelés à confirmer la véracité des allusions coraniques aux prophètes antérieurs. C'est du moins de cette manière qu'est traditionnellement expliqué Coran 16:143 :

[...] avant toi, prophète ! nous n'avons envoyé que des hommes auxquels nous adressions la révélation. Si vous ne savez pas, interrogez les détenteurs de l'édification !

Comme pour la Bible, Adam est le premier être humain pour le Coran et de ce fait le père de l'humanité. Son nom (*Ādam*) apparaît de ce fait à un double titre : à 17 reprises, c'est l'individu qui est mentionné. Dans les autres cas (8 fois), il s'agit de la périphrase « fils d'Adam », autrement dit « les hommes, l'humanité ». La figure biblique est presque équitablement représentée dans les passages mekkois et médinois ; en deux points du Coran, Coran 20:115-121 (un passage mekkois, peut-être avec des retouches) et Coran 2:31-37 (médinois), le nom intervient chaque fois à 5 reprises. Les commentateurs ont cherché une étymologie à son nom qu'ils dérivent de *adīm al-ard* ou de *adamat al-ard*, parce qu'il fut créé de la surface de la terre. Le nom de sa femme n'apparaît pas dans le Coran, où sa figure reste anonyme. Dans la littérature musulmane postérieure sur la question, elle est appelée *Ḥawwā*, un nom rapproché de l'adjectif *ḥayy* parce que, selon une étymologie populaire, Ève est la mère de tout vivant.

L'histoire de leurs deux fils, telle que la rapporte le Coran, a exercé une fascination particulière sur les musulmans qui ont abondamment discuté de son sens. Le court récit qui figure dans la sourate 5 (*al-Mā'ida*, v. 27-32) fait contraster le comportement d'Abel (anonyme dans le Coran) dont le sacrifice est accepté et qui, face aux menaces proférées par son frère, accepte son destin. Caïn (également anonyme) le tue et Dieu lui envoie un corbeau pour lui suggérer, en grattant la terre sous ses yeux, un moyen de faire disparaître le cadavre. Différents lieux ont été identifiés par les commentateurs ultérieurs comme théâtre de l'histoire, des emplacements qui peuvent être parfois très surprenants comme cette interprétation qui veut que le sacrifice ait pris place sur le mont Nawdh en Inde. Dans la majorité des cas, les événements sont toutefois replacés dans le périmètre de l'histoire sainte : près de la Mekke (le sacrifice à Minā, le meurtre sur le Jabal Thawr ou 'Aqabat al-Ḥirā') ou

dans la région de Damas (ou bien sur le mont Qāsyūn, ou encore sur le Jabal Murrān dans la Ghūṭa).

L'importance de cette histoire pour la pensée musulmane est évidente et sa morale ainsi que ses dimensions théologiques ont été abondamment discutées par les théologiens. La contextualisation proposée par la plupart des exégètes fait intervenir Adam qui aurait ordonné à Caïn d'épouser la sœur d'Abel. D'autres, qui tiennent ce point pour douteux, préfèrent une variante selon laquelle Dieu envoya une vierge du paradis (*huriyya*) pour Abel et un démon femelle sous forme humaine à Caïn, une histoire qui repose apparemment sur l'histoire biblique des fils de Dieu qui épousèrent les filles des hommes (Gen. 6:1-4).

La passivité et l'inaction d'Abel face à Caïn constitue de toute évidence un élément chrétien puisque, selon cette tradition, le meurtre d'Abel constitue une préfiguration de la crucifixion de Jésus. Pour lui donner une explication, l'exégèse musulmane traditionnelle affirme que le meurtre en légitime défense était interdit à l'époque des faits, mais que cette interdiction fut levée par la suite. À l'appui de cette interprétation est cité un *ḥadīth* où il est dit qu'il est interdit à un musulman de tuer un autre musulman en légitime défense et que si celui qui était attaqué préférait faire face et mourait dans l'action, lui et son adversaire seraient tous deux condamnés à l'enfer. Pour d'autres commentateurs cependant, la question de la légitime défense n'entre pas en ligne de compte dans ce contexte puisque Caïn tua son frère par trahison.

Très tôt, l'histoire de Noé (*Nūh*) et du déluge est devenue extrêmement populaire. Dans les manuscrits à peintures des histoires de prophètes, c'est l'un de ceux qui sont le plus régulièrement illustrés, l'artiste introduisant même parfois deux miniatures qui représentent l'une la construction de l'arche, l'autre l'arche flottant sur les eaux. Dans le Coran, des passages insistent sur les mauvais traitements subis par Noé comme réponse de son peuple à ses avertissements à propos du châtimeur divin qui viendra les punir pour leurs mauvaises actions. Dans ce cas, Noé apparaît comme un prototype de Muḥammad qui endurait la même haine et les mêmes menaces de la part de ses contribuables mekkois. Cela est clairement explicité en Coran 14:9, 22:42, 51:41-46, 54:18 et 23 où Noé est rangé aux côtés de prophètes antérieurs, Hūd et Ṣāliḥ, mais aussi Abraham et Loth, et où il est rassuré en entendant rappeler qu'eux aussi ont été maltraités par leur peuple qui a refusé de les entendre. Des éléments de la version coranique de l'histoire semblent être des parallèles de certains embellissements narratifs midrashiques post-bibliques où Noé apparaît comme un prophète et un avertisseur : son peuple rit alors qu'il construit l'arche et ceux de sa propre famille qui se révèlent incroyants sont punis par l'eau. Celle-ci est parfois brûlante : comme le Coran et des textes islamiques postérieurs l'indiquent parfois, le déluge envoyé par Dieu commence avec le *tannūr* (four, chaudron, fournaise) qui déborde d'eau bouillante :

Quand enfin vint notre ordre et que le four bouillonna, nous dîmes [à Noé] : « Charge dans cette arche un couple de chaque espèce, ta famille... » (Coran 11:40).

L'arche vint s'échouer, d'après le récit coranique, sur le mont al-Jūdī au lieu des « monts d'Ararat » de la Bible (Gen. 8:4). On peut lire en effet en Coran 11:44 :

[...] on cria : « Ô terre ! absorbe ton eau ! Ô ciel ! arrête-toi ! » L'eau fut alors absorbée, l'ordre fut accompli, [l'arche] prit terre sur le Joudi.

Cette montagne, qui se trouve dans la partie orientale de la Turquie moderne, se situe à proximité de la frontière avec l'Irak et la Syrie, considérablement plus au sud que le mont Ararat – qui représente une identification traditionnelle du lieu où se posa l'arche. C'est à cet endroit que s'achève l'épisode du déluge.

L'ouvrage de Ṭabarī mentionné plus haut a servi de source à al-Tha'labī (m. 1035) pour composer ses *'Arā'is al-majālis*, qui sont considérablement grossis par des récits complémentaires. On y apprend par exemple que Noé avait planté des tecks qu'il abattit pour construire l'arche après qu'ils avaient poussé pendant quarante ans ; pendant ce temps, rapporte l'auteur, Noé cessa d'appeler les gens à adorer Dieu, et Dieu rendit les femmes stériles de telle sorte qu'aucun enfant ne vit le jour durant cette période. Dieu donna l'ordre à Noé de construire l'arche avec « sa proue comme la tête d'un coq, sa partie centrale comme le ventre d'un oiseau et sa poupe comme la queue inclinée d'un oiseau ».

Les légendes rassemblées par un auteur contemporain du précédent, al-Kisā'ī (début du XI^e siècle), les fameux *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, incluent une histoire de Noé dans un style qui paraît refléter la littérature populaire. Dans ce texte, un méchant roi, arrière-petit-fils de Hénoch, fils de Caïn, régnait sur le pays où vivait Noé et « était comme un puissant tyran et le premier à boire du vin, jouer aux jeux de hasard, s'asseoir sur un trône, commander des ouvrages en fer, laiton et plomb et à porter des vêtements tissés avec de l'or. »

Son peuple et lui adoraient des idoles dont les noms ressemblent à ceux de divinités païennes mentionnées dans le Coran. Pour cette raison, explique al-Kisā'ī, Noé se retira dans le désert jusqu'à ce que Dieu envoyât Gabriel pour faire de lui un prophète parmi son peuple.

Comme dans la Bible, l'âge de Noé est considérable. Selon le Coran (Coran 29:14), que Ṭabarī suit scrupuleusement, le prophète appela les gens à Dieu pendant 950 ans :

[...] certes nous avons envoyé Noé à son peuple et il demeura là mille années moins cinquante années. Le déluge emporta [ce peuple] alors qu'il était injuste.

L'andalou al-Ṭarafī (m. 1062) adopte dans le chapitre de ses *Qiṣaṣ* qu'il a consacré à l'histoire de Noé un point de vue différent de celui du Coran à ce propos. L'auteur affirme en effet, sur la base d'auteurs anciens, que cela était seulement l'âge atteint par Noé au moment du déluge ; il avait vécu en réalité 1 550 ou 1 650 ans selon ces sources. Al-Ṭarafī faisait en outre état de différentes conversations entre Noé et Dieu. Comme je l'indiquai plus haut, le texte coranique a suscité des enquêtes de la part de ses commentateurs pour rassembler un matériel qui était susceptible d'éclairer des passages dont le caractère allusif n'a pas manqué de frapper les lecteurs du Coran.

Abraham (*Ibrāhim*) est une figure d'une importance considérable pour l'islam et la place qu'il occupe dans le Coran est similaire à celle de Moïse en termes de présence. Avec Moïse, Abraham est en outre le seul des prophètes bibliques qui soit explicitement identifié comme porteur d'une Écriture. Son nom apparaît 69 fois dans 25 sourates différentes. Il importe toutefois d'observer que la répartition des occurrences est significative : 32 d'entre elles figurent dans 17 sourates mekkoïses, contre 37 dans 8 sourates médinoïses. On notera que 15 occurrences correspondent à la sourate 2 et 7 occurrences à la sourate 3. Au total, 245 versets sont concernés.

Le nom d'Ibrāhim représente un cas orthographique particulier dans le Coran car il y apparaît sous deux formes : l'une avec un *yā'* entre le *hā'* et le *mīm*, l'autre sans

cette lettre. En dépit de cette différence, de nombreuses lectures canoniques lisent partout le nom de la même façon. On reconnaît généralement à la forme sans le *yā'* un caractère archaïque qui reflèterait un original araméen. La littérature spécialisée sur les *qirā'āt* (lectures) signale à de nombreuses reprises une prononciation *Ibrahām*, laquelle semble distribuée de la même manière que l'orthographe sans le *yā'*. Cela ne peut surprendre dans la mesure où, dans la strate la plus ancienne des copies du Coran, le *yā'* a été employé pour marquer dans certains cas la présence d'un /a/ long, ce qui conduirait à supposer cette prononciation initiale, *Ibrahām*, voire *Abrahām*, associée à l'orthographe avec le *yā'*. L'utilisation des manuscrits aurait influencé ultérieurement les lecteurs : ceux-ci auraient interprété le *yā'* de la même façon qu'ils le faisaient ailleurs et auraient donc lu un /i/ long à la place du /a/ long et imposé de la sorte la lecture *Ibrāhīm* > *Ibrāhim* – l'autre restant un souvenir dans des traditions marginales.

Les références à Abraham/Ibrāhim dans le Coran prennent quantité de formes différentes et se présentent dans des contextes très divers. Différents surnoms lui sont également appliqués. Je relèverai *ṣiddīq*, le « très véridique » (Coran 19:41) – appliqué également à Idrīs et à Joseph. Il est aussi qualifié de *ḥalīm*, « gentil » ou pour Régis Blachère : « longanime » (Coran 9:114 et 11:75). Sa désignation dans le Coran comme « l'ami [sous-entendu : de Dieu] » (*khalīl*, Coran 4:125) est à l'origine de son titre honorifique d'ami de Dieu (*khalīl Allāh*). La ville d'Hébron en Palestine, qui est traditionnellement considérée comme le lieu où il est enterré, est de ce fait connue en arabe comme *al-Khalīl*. Abraham est aussi qualifié de *ḥanīf* à huit reprises (Coran 2:135, 3:67 et 95, 4:125, 6:79 et 161, 16:120 et 123) : le terme est d'ordinaire traduit comme « droit » ou « pur dans sa foi ». Il apparaît à deux autres reprises, mais se rapportant à Muḥammad (Coran 10:105 et 30:30) ; dans la première de ces deux occurrences, il est dit qu'il est « *ḥanīf* et pas un polythéiste », une formule qui est appliquée à plusieurs reprises à Abraham. On peut donc supposer que le lien qu'établissait cette désignation entre Muḥammad et la figure respectée d'Abraham permettait au premier d'asseoir son autorité et son prestige religieux parmi ceux des Arabes qui avaient un peu de familiarité avec la Bible. Dans son dictionnaire de l'arabe coranique, Arne Ambros donne à *ḥanīf* le sens de « approximativement "monothéiste" autre que juif ou chrétien » ; il s'agirait d'une adaptation du syriaque *ḥanpē*, pluriel de *ḥanpā* : « païen ». Ainsi comprise, cette épithète appliquée à Abraham, souvent en association avec la formule de *millat Ibrāhim*, « religion d'Abraham » (Coran 2:130 et 135, 3:95, 4:125, 6:161, 12:38, 16:123, 22:78), a fait penser aux musulmans – mais aussi plus récemment à des savants occidentaux – qu'un monothéisme abrahamique indigène avait pu exister en Arabie avant la mission de Muḥammad.

Comme cela a été signalé, les passages concernant Abraham/Ibrāhim sont distribués dans différentes sourates du Coran et ne forment pas un récit continu. Bien de ces références sont des parallèles du matériel biblique comme un survol de celles-ci permettra de s'en rendre compte. À titre d'exemple, deux d'entre elles trouvent leur expression dans une version narrative soutenue. La visite des messagers divins est mentionnée cinq fois, une répétition qui révèle l'importance que revêt l'épisode. Les messagers (ou un hôte) viennent trouver Abraham qui leur offre généreusement un veau à manger. Pourtant, lui-même est rempli de crainte par ces étrangers qui ne mangent rien ; selon Coran 11:70 :

Ayant vu que leurs mains ne se portaient pas vers ce mets, il fut pris de suspicion à leur égard et éprouva de la frayeur devant eux.

Dans des textes exégétiques juifs plus anciens, les messagers ne mangent pas non plus, malgré l'indication contraire, qui figure en Gen. 18:8. En effet, selon la croyance commune, les anges ne mangeaient pas et n'avaient pas d'autres fonctions corporelles semblables à celles des hommes. La thématique post-biblique relative à ces hôtes qui ne prenaient pas la nourriture préparée par Abraham a donc été retenue dans le Coran, mais sans l'explication juive qui rendait compte du fait. Pour cette raison, l'Abraham coranique interprète la chose comme un signe d'hostilité, ce qui provoque en lui la crainte d'une menace contre sa sûreté, jusqu'à ce qu'ils le rassurent en lui expliquant qu'ils sont venus pour lui annoncer l'heureuse nouvelle de la naissance d'un fils. Sa femme, dont le Coran ne fournit pas le nom, rit dans la version qui se trouve en Coran 11:71 :

La femme d'Abraham rit, debout, tandis qu'il était assis.

Comme on sait, le texte hébreu joue sur les mots « rire » et « Yitshaq », qui est devenu notre Isaac, le fils à naître d'Abraham. Cela n'a pas été conservé dans le Coran parce que le *tsade* de l'hébreu est devenu un *sîn* en arabe ; les commentateurs arabes plus tardifs apporteront une série d'explications à son comportement. En Coran 51:29, la femme se frappe la tête dans un geste d'incrédulité :

La femme d'Abraham se prit alors à crier ; elle se frappa le visage et dit : « je suis une vieille femme stérile ! »

L'épisode du sacrifice est également repris par le Coran. De nombreux motifs du récit coranique (Coran 37:99-111) et l'exégèse musulmane du sacrifice d'Abraham sont des parallèles assez précis de la tradition juive, bien que, dans le Coran, le fils sache par avance quelles sont les intentions de son père et l'encourage même à le sacrifier, ce qui n'est pas le cas dans la Bible. Les commentateurs musulmans se sont efforcés d'identifier le fils, qui n'est pas nommé dans le Coran. Les exégètes musulmans des deux premiers siècles de l'islam ne s'accordaient pas entre eux pour savoir lequel des deux, Isaac ou Ismaël, Abraham avait reçu l'ordre de sacrifier. Ils abordaient la question de différentes façons sans qu'un consensus se détache. L'historien al-Mas'ūdī (m. 956) définissait ainsi l'argument géographiqe :

Si le sacrifice a pris place au Hégaz, il s'agissait d'Ismaël parce qu'Isaac n'a jamais mis pied au Hégaz. Si le sacrifice a pris place en Syrie [= Jérusalem], alors c'est d'Isaac dont il s'agit parce qu'Ismaël ne pénétra pas en Syrie après qu'il en ait été emmené.

Toutefois, certains commentateurs chiites ont affirmé qu'Abraham tenta de sacrifier Isaac à la Mekke alors qu'il faisait le pèlerinage. Des penseurs musulmans en vinrent à estimer, tout comme leurs équivalents juifs ou chrétiens, que la volonté d'Abraham de même que celle de son fils d'accomplir le sacrifice apportait des bénédictions sur eux-mêmes et sur leurs descendants. Si Isaac était la victime désignée, le mérite serait naturellement allé à sa postérité, les juifs ou les chrétiens ; s'il s'agissait d'Ismaël, les bénéficiaires auraient été les Arabes. Les tenants d'Ismaël suggérèrent qu'Isaac avait été une interpolation des juifs et des chrétiens. Dans son commentaire du Coran, Ibn Kathīr (m. 1373) écrivait ainsi :

[les gens du livre] ont imposé cette interprétation parce qu'Isaac est leur père tandis qu'Ismaël est le père des Arabes.

Une étude quantitative de la littérature exégétique ancienne fait apparaître que la majorité des exégètes antérieurs au milieu du IX^e siècle considéraient que la victime

était Isaac, mais que la faveur était alors passée à Ismaël, un point qui prévaut jusqu'à nos jours. De son côté, la réception du nom d'Ismaël dans l'onomastique musulmane étudiée par René Dagorn fait apparaître, d'autre part, la relative absence du personnage dans ce domaine. Mais, malgré l'importance de l'épisode dont il vient d'être question, celui de l'histoire d'Abraham sur lequel le Coran revient le plus est celui de la destruction des idoles païennes. La réfutation du paganisme y occupe une place importante qui conduit vers la conclusion dramatique. Dans la sourate 6 (v. 75-79), la version de ce récit est enrichie par des éléments qui ne figurent pas dans le récit de la Genèse et qui exposent comment, par le biais d'une réflexion de nature logique et de l'observation de la nature, Abraham découvre le monothéisme. La source se trouve être une histoire très ancienne de la littérature proche-orientale.

Parmi les références abrahamiques qui ne trouvent de parallèle ni dans la Bible elle-même ni dans les traditions juives postérieures sont toutes celles qui associent Abraham et souvent Ismaël à la construction de la Ka'ba, à des pratiques culturelles arabes et à une terminologie associée à des conceptions religieuses islamiques. Abraham et Ismaël élèvent les fondations de la Maison et supplient Dieu de les garder à jamais, eux et leurs descendants, comme « une nation soumise à lui », et de leur montrer le rituel correct du pèlerinage. Le nom sous lequel nous connaissons l'élément le plus significatif du sanctuaire, *Ka'ba*, n'apparaît que dans deux versets voisins, de période médinoise (Coran 5:95 et 97), et dans un contexte de nature juridique. Le mot *bayt*, accompagné ou non d'un adjectif ou d'un possessif qui en précise la valeur, apparaît en revanche très souvent : à sept reprises, principalement dans des versets médinois, il désigne le sanctuaire mekkois – à l'exception de Coran 14:37, de la fin de la période mekkoise. Cinq de ces occurrences se produisent dans un contexte abrahamique. En Coran 2:12 et 127, Abraham et d'Ismaël sont mentionnés ensemble, mais en Coran 3:96 et 22:26, c'est d'Abraham seul dont il est question dans les versets voisins. Ces quatre cas sont médinois. Il est de ce fait intéressant de relever que le verset qui fait figure d'exception et qui leur est antérieur selon la chronologie des révélations, Coran 14:37, fait intervenir Abraham, mais aussi Ismaël et Isaac en Coran 14:39. À la différence des versets médinois en lien avec le sanctuaire mekkois qui ne mentionnent contextuellement qu'Abraham et Ismaël, le passage de la sourate 14 fait apparaître de manière ambiguë le trio Abraham-Isaac-Ismaël. Certes, le texte parle d'une « partie de (sa) descendance », mais celle dont il s'agit n'est pas précisée. L'exégèse tranchera par la suite en faveur d'Ismaël, mais c'est à la lumière d'un changement de position dont les versets médinois sont le vecteur. Ce qui paraît également mériter d'être souligné, c'est la désignation spécifique de *bayt*, « maison » quand il s'agit de rapprocher la figure prophétique du territoire sacré mekkois. De fait, il s'agit d'établir les prétentions de ce dernier par rapport à la terre sainte palestinienne et plus précisément au temple de Jérusalem qui est appelé « *al-bayt al-maqdis* ».

En dépit de la relative abondance des passages du Coran qui concernent la figure d'Abraham, les premières générations de musulmans ont souhaité disposer de plus de précisions, d'autant que des lacunes, des contradictions ou des inconséquences existaient dans les données coraniques. Des informations contenues dans différents genres, comme le *hadīth*, la biographie du Prophète (*sīra*), l'exégèse coranique et les histoires universelles élargirent donc les données que le Coran fournit à propos d'Abraham et constituèrent un cycle narratif complet en trois parties (la Mésopotamie, les environs de Jérusalem et la Mekke et ses alentours) correspondant à une hiérarchie de sainteté.

Pour les juifs, la relation d'alliance spéciale avec Dieu dont bénéficiait Abraham en faisait le garant et le fondateur du judaïsme. Il était naturel que, lorsque le christianisme s'établit lui-même comme une religion en lien avec le judaïsme, mais indépendante, les chrétiens se soient approprié sa figure comme moyen de légitimer leur religion. De manière similaire, le rôle d'Abraham dans le Coran inclut un aspect analogue, mais plus polémique puisqu'il apparaît comme n'étant ni juif, ni chrétien, mais comme un *hanīf muslim*.

Alors que Jacob (*Ya'qūb*) reste dans le Coran une figure secondaire, son fils, Joseph (*Yūsuf*), est le protagoniste de la 12^e sourate qui porte son nom. Notons qu'il s'agit d'un cas unique dans le Coran où, comme nous l'avons vu et comme nous le constaterons encore, les mentions des différentes figures coraniques ainsi que, le cas échéant, les narrations où elles interviennent, sont dispersées dans différentes sourates. Pour être exact, sur les 27 occurrences du nom de Joseph, 2 ne figurent pas dans la sourate 12 dont les 111 versets représentent le récit coranique le plus long consacré à un même personnage. Coran 12:3 annonce la « plus belle des histoires » et précède un récit qui aborde successivement les conversations que Joseph a eues avec son père et ses frères au cours de sa jeunesse, conversations qui conduisirent à son exil et à son emprisonnement, jusqu'à la résolution des conflits familiaux grâce à l'inspiration divine. Les commentaires coraniques ne sont pas d'accord sur le fait de savoir si Coran 12:3 est une référence directe au récit qui suit ou s'il s'agit d'une affirmation plus large à propos de la nature du récit coranique. Ceux des exégètes qui voient l'histoire de Joseph comme la meilleure de toutes les histoires donnent des raisons nombreuses et variées en faveur de sa supériorité. Al-Tha'labī déclare ainsi que « c'est la plus belle en raison des leçons qui y sont cachées, à cause de la générosité de Joseph et sa richesse de matière – dans laquelle prophètes, anges, démons, *jinn*, hommes, animaux et oiseaux, princes et sujets, jouent un rôle. »

Le récit de la sourate 12 n'était toutefois pas apprécié par tous les musulmans : les kharijites estimaient même qu'elle ne faisait pas partie du Coran.

Ni la mort ni le lieu où Joseph est enterré ne sont mentionnés dans le Coran, mais la tradition islamique s'est chargée d'apporter une réponse à la question. Ṭabarī rapporte une tradition selon laquelle Joseph vécut jusqu'à 120 ans. Il cite aussi une tradition biblique qui dit que Joseph mourut plus tôt : « dans la Torah, il est dit qu'il vécut 110 ans et qu'il eut pour enfants Éphraïm et Manassé. » Dans le folklore musulman apparaît aussi l'utilisation du cercueil de Joseph pour assurer la fertilité de l'Égypte. Dans son commentaire de la sourate 12, Baydāwī (m. en 1286) écrit :

[...] les Égyptiens se disputèrent à propos du lieu où Joseph devait être enterré au point d'en venir aux mains, et décidèrent donc de le placer dans un sarcophage de marbre et de l'enterrer dans le Nil de telle manière que l'eau passerait au-dessus de lui et atteindrait ensuite toute l'Égypte. Alors, tous les Égyptiens se trouveraient sur un même plan d'égalité par rapport à lui.

D'Égypte, les ossements de Joseph ont été par la suite transportés en Syrie. Des traditions islamiques discordantes concernent le lieu où il est enterré. L'une d'elles place l'endroit à Hébron, dans le tombeau des patriarches, une autre dans le village de Balata, près de Naplouse. Les traditions exégétiques et folkloriques concernant la sourate *Yūsuf* sont particulièrement riches. Alors que la recherche occidentale accordait autrefois plus d'importance aux comparaisons entre la sourate 12 et la

Bible, l'attention porte désormais davantage sur ses qualités littéraires et sur l'importance de ce récit pour la vie et la mission de Muḥammad.

Moïse (*Mūsā*) est le plus important prophète préislamique et la figure biblique la plus présente dans le texte coranique – ce qui se retrouve, comme on pouvait s'y attendre, dans la tradition extra-coranique de l'islam qui entoure ce personnage. Les récits coraniques qui font partie de ce qu'on pourrait appeler le « cycle de Moïse » et les allusions qui sont faites à son personnage dépassent de loin en nombre ceux qui concernent toutes les autres figures de l'histoire islamique du salut, y compris Abraham dont nous avons vu le poids considérable. Son nom est mentionné à 136 reprises dans le Coran, dans des passages de longueur et de complexité narrative variables. Ces références sont réparties dans l'ensemble du texte : 27 sourates mekkoïses sont concernées, dont 3, les sourates 7, 20 et 28, accordent une place importante à des épisodes du « cycle de Moïse » ; 9 sourates médinoïses en contiennent des éléments, notamment la sourate 2. La cinquantaine de passages différents qui mentionnent Moïse impliquent plus de 500 versets, ce qui est considérable puisque cela représente plus de 8 % du Coran. À en juger par cette forte présence, on peut dire que Moïse est, pour le Coran, le plus paradigmatique de tous les prophètes.

Les thèmes abordés dans le cycle coranique relatif à Moïse remontent bien entendu à des histoires bibliques, mais des sources post-bibliques sont également représentées. Les détails qui figurent dans le Coran et dans l'exégèse islamique ancienne témoignent de la grande influence exercée sur Muḥammad et sur les débuts de l'islam par la Haggada juive. Cela ne signifie pas, néanmoins, que le Moïse coranique corresponde complètement au Moïse de la tradition juive. Le Coran possède son propre point de vue et sa propre interprétation du matériel contenu dans les récits antérieurs. Le caractère premier des allusions au passé réside dans l'interprétation typologique de ces derniers : comme nous avons eu l'occasion de le voir pour d'autres figures bibliques, la biographie de Moïse est vue à la lumière de celle de Muḥammad. Le Coran rappelle à son auditoire les actions de Moïse et les événements qui lui sont associés, reliant ces actions et ces événements aux circonstances de la vie de Muḥammad.

Comme dans toutes les histoires coraniques de prophètes, l'accent est placé sur le monothéisme de Moïse et sur son rôle en tant que messager divin : il doit endurer les accusations de mensonge de même que l'oppression et l'hostilité que lui vouent les incroyants et les méchants vers qui il est envoyé, jusqu'à ce que lui et ceux qui le suivent soient secourus par Dieu et leurs ennemis détruits. Dans la perspective coranique, de tels détails constituent une préfiguration de la vie de Muḥammad. Dans la plupart des cas, les versets coraniques s'adressent directement à ce dernier ; pourtant, leurs contenus doivent rappeler l'annonce coranique à l'auditoire, comme le démontre la conclusion d'un long passage se rapportant à l'histoire de Moïse en Coran 20:99.

Les détails de l'histoire coranique de Moïse suivent les mêmes étapes que le récit biblique : l'enfance, avec l'épisode dramatique où sa mère abandonne son enfant dans une corbeille sur les flots du Nil ; le meurtre de l'égyptien et la fuite vers Midian ; l'élection de Moïse par Dieu et sa mission chez Pharaon devant qui il accomplit différents « signes ». À la différence de la Bible, l'histoire est fragmentée de manière à souligner tel ou tel aspect, notamment dans leur rapport avec la mission de Muḥammad.

Dieu a remis à Moïse une écriture : elle est le *furqān* dans la mesure où Dieu a « séparé » le vrai du faux grâce à elle. Rāzī (m. 1209) explique la « séparation » du

vrai du faux comme une partie de la Torah, c'est-à-dire comme « les racines (*uṣūl*) et les branches (*furū'*) de la religion (*dīn*). » Le Coran ne reproduit pas le Décalogue, mais un passage de la sourate 6 (v. 151 à 153) est ce qui s'en rapproche le plus : on peut en effet y distinguer dix injonctions, mais le texte est du Coran, et non celui de l'Ancien Testament. Le Coran évoque les « feuilles de Moïse » (Coran 87:19) que des commentateurs ultérieurs expliquent comme une partie des « pages antérieures », autrement dit celles de tous les autres prophètes antérieurs. Aucune de ces interprétations ne réclame cependant d'introduire une différence entre les « pages de Moïse » et le « livre de Moïse » ou Torah.

La forte présence de la figure de Moïse dans le texte coranique s'explique peut-être par le fait que, comme l'a montré Angelika Neuwirth, des éléments de son histoire sont introduits à différents moments de la révélation et reflètent des préoccupations en évolution au sein de la communauté initiale, mais sans doute également des ajustements nécessaires dans les contextes mekkois puis médinois. Le Moïse coranique n'est pas plus que l'Abraham coranique une copie conforme de son prototype biblique. La façon de raconter son histoire sous forme de bouts plus ou moins étendus, de les doubler en introduisant des variantes, comme cela est d'ailleurs le cas des autres récits sur les prophètes, débouche par ce fait même sur une présentation du personnage contrastant avec celle de la Bible.

Cette ultime remarque amène à revenir sur le rapport entre le Coran et l'Ancien Testament. Le premier a sélectionné dans le second une série de figures et en a laissé d'autres de côté. Comme on l'aura remarqué, ce choix mêle, volontairement ou non, des patriarches et des prophètes bibliques, ainsi d'ailleurs que des rois (David, Salomon), dans une séquence qui forme la prophétologie coranique. Le Coran propose ainsi un nouveau paradigme de lecture de l'Ancien Testament dans un contexte arabe et dans le cadre de la construction d'une histoire du salut propre.

Cette conclusion conduit à revenir sur ce qui a été dit plus haut à propos de l'origine de ces données : comment la Bible est-elle parvenue dans le Coran ? Le rôle d'« informateurs » a été évoqué depuis très longtemps, mais ce qu'ils ont transmis ne l'a pas été sous la forme de citations : le Coran ne cite pas l'Ancien Testament, sauf exceptionnellement comme en Coran 21:105 (parallèle à Ps. 37:29) ou encore en Coran 4:164 (parallèle à Ex. 20:1). Ce qui semble certain, c'est que le Coran supposait que ses auditeurs initiaux aient eu déjà connaissance des récits : le texte rappelle des histoires, invoque des généalogies familiales, mais ne cite pas. La prophétologie coranique contrôle les « rappels », déterminant ce qui est conservé et ce qui est laissé de côté. Pour le Coran, la succession des prophètes et messagers est l'histoire des appels répétés de Dieu aux peuples pour qu'ils reviennent à lui. Derrière cela se trouve une typologie apologétique dont la raison d'être est un soutien à la personne et à la mission de Muḥammad. Les histoires de l'Ancien Testament n'ont pas besoin d'être citées, elles doivent être « re-présentées » selon des paramètres coraniques. Pour l'Ancien Testament, ils portent un témoignage en forme de jugement sur des événements contemporains de l'histoire du salut, souvent complété par des annonces messianiques, annoncent le message de Dieu et maintiennent l'alliance. Le rôle des prophètes est donc bien différent dans chaque cas. On ajoutera que, dans le Coran, les prophètes transmettent la parole de Dieu dans les mots de Dieu lui-même, alors que pour l'Ancien Testament ils transmettent cette parole dans des mots humains.

Dans un contexte où le texte biblique n'existait pas en traduction arabe, mais où la notion de livre/écriture et ce qui lui était associé jouissait d'un prestige considérable,

le processus de rappel des thèmes bibliques qui figure dans le Coran repose sur l'oralité, sur un échange oral entre le Coran et le milieu arabophone des gens du livre. Dans cette perspective, ce qui est dit des figures de l'Ancien Testament ne dérive pas seulement du texte biblique proprement dit, mais aussi d'une littérature post-biblique, chrétienne, mais également juive. Ces dernières années, l'attention des chercheurs s'est portée sur un genre littéraire commun à ces deux communautés, le prêche. Il s'agit bien évidemment d'une pratique orale, mais elle a donné lieu à des compositions qui ont été mises par écrit, ce qui nous permet de nous faire une idée des contenus qui étaient véhiculés. D'un intérêt particulier sont les homélies versifiées ou *mēmrē* syriaques dont un bon nombre ont été préservées. Le rappel des épisodes de l'Ancien Testament qu'on y rencontre présente des ressemblances frappantes avec la façon dont le Coran procède vis-à-vis de ces mêmes récits. L'étude de ces homélies peut permettre d'identifier un « sous-texte » permettant de mieux comprendre certains passages du Coran et plus encore la façon dont la « Bible interprétée » a pu atteindre les milieux de la Péninsule arabique. De manière paradoxale, il semble que le Coran puisse devenir une source d'information sur la présence et les croyances de communautés chrétiennes et juives de langue arabe à la veille de l'islam, renversant ainsi une perspective de recherche et d'interprétation bien établie où la littérature judéo-chrétienne était appelée à expliquer des passages coraniques. Comme l'observait Sidney Griffith, « la Bible est à la fois dans le Coran et pas dans le Coran ». La présence de matériel biblique est indéniable, de même qu'est indéniable le fait que ce matériel a été mis au service d'un agenda coranique, un message prophétique qui corrige les livres des gens du Livre et rend ces derniers superflus.

COLLOQUE

Le colloque de la chaire a dû être annulé en raison de la pandémie.

COURS À L'EXTÉRIEUR

Cambridge University (Royaume-Uni)

Trois cours ont été donnés, entre le 23 et 24 octobre 2019 : « *Introduction to Islamic codicology* ».

RECHERCHE

Le projet SICLE, *senior grant* de ERC, est entré dans sa phase finale. Le travail sur l'Escorial s'est concentré sur l'étude des points intéressants qui avaient été identifiés lors du *survey* initial, par exemple les deux manuscrits Arabe 248 et 788 qui ont fait l'objet d'une publication, ou encore les reliures de style ottoman produites au Maroc, étudiées par Nuria de Castilla. Différentes missions ont permis d'avancer ces études et aussi de procéder à des enquêtes comparatives au Maroc, en particulier à Fès où sont conservés des manuscrits qui ont formé la bibliothèque que le sultan saadien Aḥmad al-Manṣūr avait fondée au sein de la bibliothèque Qarawiyine. Après un premier séjour au printemps 2019, un deuxième a eu lieu en février 2020 qui a permis d'achever une enquête similaire à celle qui avait été menée à l'Escorial. Le déclenchement de la pandémie a mis un terme à ce volet du projet ainsi qu'à d'autres activités qui devaient le clore.

En tant que membre du conseil scientifique d'Abbadia (Académie des sciences), j'ai participé à la réunion qui s'est tenue le 17 octobre 2019 à Hendaye pour définir les actions qui pourraient être entreprises dans ce cadre. Le 2 décembre 2019, j'ai participé à la réunion du DIM région Île-de-France coordonné par M. M. Aouad. En juin 2019, j'ai été élu président de la Société asiatique. À ce titre, j'ai supervisé les activités qui ont pu être maintenues durant la pandémie.

H. Chahdi, ATER rattaché à la chaire « Histoire du Coran », a assuré un séminaire à l'EPHE sur « La genèse du corpus coranique et des variantes de lectures. Réflexions sur la pluralité des corans aux débuts de l'islam. » Il a réalisé une mission en Arabie saoudite à la recherche de textes sur les « lectures » coraniques et participé au projet « Coran 12-21, traduction du Coran en Europe XII^e-XXI^e siècle » (IHRIM-UMR 5317).

PUBLICATIONS

DE CASTILLA N., « Maghrebi bindings in Ottoman dress. About changes of tastes and techniques in Saadian Morocco », *Turcica*, vol. 50, 2019, p. 89-113, <https://doi.org/10.2143/TURC.50.0.3286572>.

DÉROCHE F., *Le Coran, une histoire plurielle. Essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil, coll. « Les Livres du nouveau monde », 2019 (traductions italienne : Rome, 2020).

DÉROCHE F., *Le Coran*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 6^e édition, 2020.

DÉROCHE F., « The Quranic collections acquired by Wetzstein », in B. LIEBRENZ et C. RAUCH (dir.), *Manuscripts, Politics and Oriental Studies: Life and Collections of Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) in Context*, Leyde/Boston, Brill, coll. « Islamic Manuscripts and Books », 2019, p. 92-115.

DÉROCHE F., « Problemas de una edición científica del Corán », *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, vol. 55, Anys acadèmics CCLXXXIV-CCLXXXV, 2015-2016, p. 13-21.

DÉROCHE F., « The prince and the scholar: A study of two multiple-text manuscripts from fifteenth and sixteenth centuries Morocco », in A. BAUSI, M. FRIEDRICH et M. MANIACI (dir.), *The Emergence of Multiple-Text Manuscripts*, Berlin/Boston, De Gruyter, coll. « Studies in Manuscript Cultures », vol. 17, 2020, p. 171-197.

DÉROCHE F., contribution au chapitre XV « L'étude des manuscrits coraniques en Occident », in A. AMIR-MOEZZI et G. DYE (dir.), *Le Coran des historiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2019, p. 655-662.

