

Annuaire du Collège de France

122^e année

2021
2022

Résumé des cours et travaux



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

La série de cours « Variation et révélation » est disponible, en audio, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/variation-et-revelation>). Le colloque « Recherches actuelles sur les manuscrits coraniques » est également disponible en audio et en vidéo (<https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/colloque/recherches-actuelles-sur-les-manuscrits-coraniques>).

ENSEIGNEMENT

COURS – VARIATION ET RÉVÉLATION

Dans le cadre d’un examen des différentes formes que la variation a revêtu au cours de l’histoire du texte coranique, les différentes traces qui sont conservées par la tradition musulmane ont fait l’objet d’une analyse détaillée. Certaines, comme les *qira’at*, sont considérées de nos jours comme faisant partie de la révélation. Plus mystérieuses, mais également considérées comme faisant partie de la révélation coranique, sont celles qui sont désignées par le nom de *harf* (au pluriel *ahruf*) : elles sont connues par plusieurs *hadīth*, dont le plus célèbre est celui qui nous vient de Zuhrī (m. 742) et met en scène deux hommes, dont l’un est le futur calife ‘Umar, qui se disputent pour savoir lequel récite la bonne version d’un passage du Coran, tous deux affirmant la tenir de Muḥammad lui-même. Ils vont finalement trouver ce dernier qui écoute leur

récitation et tranche en disant que les deux récitations sont toutes deux bonnes et que le Coran a été révélé selon sept *harf*.

Il existe d'autres versions qui diffèrent de celle-ci, par exemple sur le nombre des *harf*, ou encore sur les acteurs. Shady Hekmat Nasser a proposé une typologie des différents textes du *hadith* des « sept *ahruf* » qui repose sur les différentes formulations (*matn*) – de A à G dans son classement. Celle qui met en scène 'Umar et qui a été transmise par Zuhrī est sans doute celle qui a rencontré le plus d'écho¹. Ce dernier, avec l'art qui est le sien, a réussi à capter l'attention avec une saynète pleine de vie qui donne l'impression de donner des informations précises. Les personnages sont clairement identifiés et l'un d'eux n'est nul autre que 'Umar – ce qui ajoute à la crédibilité de la scène. Or la fiabilité de Zuhrī était questionnable. Hassan Chahdi a rappelé les réserves de certains savants musulmans médiévaux à son propos² et j'ai souligné pour ma part combien son témoignage sur la mise par écrit comportait des éléments anachroniques. Dans le cas du *hadith* des « sept *ahruf* », il me semble que la précision qu'il apporte est doublement en trompe-l'œil : d'une part, comme l'avait déjà observé Claude Gilliot³, Zuhrī ne précise pas quel est le verset concerné et, de l'autre, sa référence pourrait bien n'être qu'une pirouette éludant la question de fond. En effet, l'une des désignations du Coran est : *al-Furqān*. Or c'est le titre de la sourate mentionnée par Zuhrī (s. 25). On pourrait comprendre qu'il s'agit d'une « sourate d'*al-Furqān* », une « sourate du Coran ». Autrement dit, une précision qui n'en est pas une... Notre auteur n'a toutefois pas tout inventé : comme nous l'avons déjà noté, le thème des « sept *ahruf* » possède une forte présence au sein de la tradition musulmane puisque les recueils classiques en connaissent une soixantaine de versions ; celle de Zuhrī pourrait bien être une réécriture d'une information originale plus ancienne. Les liens unissant Zuhrī aux Omeyyades sont notoires et expliqueraient la composition d'un récit qui conserve une information bien connue à cette époque, tout en évitant tout détail qui pourrait mettre en cause le texte 'uthmanien auquel la dynastie a apporté un soutien déterminé – comme suffirait à le démontrer l'opération menée par al-Hajjāj (m. 714)⁴.

C. Gilliot a traité des différentes versions du célèbre *hadith* en passant plus rapidement sur les « traditions sans cadre avec accompagnement », où il distinguait à juste titre celles où « la fonction référentielle [...] constitue la pointe du récit, sous la forme

1. S.H. Nasser, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'an: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh*, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 24-29.

2. 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 de doctorat Histoire et philologie, Paris, EPHE, 2016, p. 97-102 et p. 105-111.

3. C. Gilliot, « Les sept "lectures" : corps social et écriture révélée. I », *Studia Islamica*, vol. 61, 1985, p. 12.

4. O. Hamdan, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Hasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 2006.

d'une ébauche d'explication⁵ » : or c'est en définitive parmi ces traditions que nous trouvons des renseignements, certes imprécis, qui touchent au Coran et permettent de formuler une hypothèse sur ce qu'ont pu être, au moins en partie, les variations couvertes par la notion de « sept *alhruf* ». En effet, dans des versions du *hadīth* ou d'autres qui s'y rapportent, la référence au texte coranique lui-même me semble en définitive relativement concrète.

Un premier cas est représenté par plusieurs *hadīth* qui se rapportent directement à cette question, puisque le mot *harf* y figure au singulier ou au pluriel, et dans lesquels il est demandé de ne pas « substituer la miséricorde au châtiment et le châtiment à la miséricorde ». La formulation demeure vague, mais l'idée qu'il était possible de procéder à des substitutions est clairement exprimée : celles-ci ne sont pas proscrites, mais encadrées. Cette licence équivaut à légitimer le recours aux synonymes, autrement dit la récitation *bi-l-ma'na* (selon le sens) – à laquelle s'oppose la récitation *bi-l-lafz* (selon la lettre) qui est actuellement seule reconnue par l'orthodoxie musulmane. Ce point apparaît notamment dans une version du *hadīth* dont le protagoniste est 'Umar (m. 644) et qui a été conservée par Ṭabarī (m. 923). Il en existe des variantes qui, d'après leur *isnād*, remontent aux Compagnons Abū Hurayra (m. vers 677 ou 678) ou Abū Bakra (m. 671 ou 672). La formulation demeure vague : il n'y a pas de référence à une sourate en particulier, mais affirmation d'un principe général qui est sous-tendu par le principe de la récitation *bi-l-ma'ana*.

Le cadre se précise dans un autre groupe de textes où la licence de procéder à des substitutions est illustrée par un exemple. Une tradition recueillie par 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī (m. 827) et dont S.H. Nasser a fait son *matn*. C'est particulièrement représentatif de cet ensemble. Le début du récit se présente de manière relativement similaire à celui de Zuhrī, avec la mise en scène d'un désaccord sur la récitation d'un verset non précisé entre Ubayy b. Ka'b (m. avant 656) et un autre Compagnon. La fin est en revanche modelée sur les récits dont il vient d'être question (opposition à des interversions entre miséricorde et châtiment) et complétée par cette précision pratique :

Si [le verset s'achève par] 'azīz *hakīm* et que vous dites *samī' 'alīm*, Allāh est *samī' 'alīm* (= audient et omniscient) [...].

Le texte est sans doute dépourvu de la couleur qui caractérise le *matn* A dans lequel la divergence entre 'Umar et Hishām éclate à propos de la sourate *al-Furqān*. Qu'il s'agisse bien encore de la question des « sept *alhruf* » est confirmé par le début même du texte où figure cette donnée et par un *hadīth* plus concis qui, selon l'*isnād*, provient d'Abū Hurayra et où il est question des « sept *alhruf* » et de la faculté de réciter soit « omniscient, sage [*alīm hakīm*] », soit « absoluteur, miséricordieux [*ghafūr rahīm*] ». Dans la version qui figure dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 855), trois paires d'épithètes sont mises sur un pied d'égalité : *ghafūr rahīm*, *samī' 'alīm* et

5. C. Gilliot, *op. cit.*, p. 14.

‘alīm samī‘, tandis que dans celle qu’Abū Dā’ūd (m. 889) a conservée dans ses *Sunan*, il est dit :

Toutes [ces formules] sont acceptables, que vous disiez *samī‘ alīm* ou *‘azīz hakīm* [...].

Alors que le *hadīth* de Zuhrī comporte une unique référence à la sourate *al-Furqān* qui s’avère être un trompe-l’œil, un élément destiné à donner de la vraisemblance au récit sans fournir de réel exemple de la nature de la divergence impliquée par les *ahruf*, les traditions dont il vient d’être question s’accordent entre elles sur un détail stylistique, une particularité bien connue du style coranique, l’emploi d’épithètes divines redoublées en fin de verset. Même si cela n’était pas précisé, tout musulman comprenait immédiatement qu’il s’agissait de ces formules, d’autant que les adjectifs mentionnés et leur séquence correspondent à ce que l’on trouve dans le Coran.

La licence de substituer les épithètes en fin de verset fait surface sous une autre forme dans une des versions de l’histoire de ‘Abd Allāh b. abī Sharḥ. Alors qu’il remplissait sa charge de « scribe de la révélation », il aurait écrit par inadvertance, au lieu des épithètes *‘azīz hakīm*, la paire *ghafūr rahīm* – ou *samī‘ alīm* à la place de *ghafūr rahīm* selon une autre source. Ensuite, Ibn abī Sharḥ lut le texte qu’il avait noté à Muḥammad et ce dernier approuva, déclarant : « C’est la même chose ». En constatant que des termes qu’il avait pris l’initiative d’introduire à la place de la formulation initiale de la révélation étaient validés par Muḥammad, ‘Abd Allāh b. abī Sharḥ fut saisi de doute et finit par apostasier. Les différentes épithètes divines redoublées qui sont mentionnées dans les variantes de ce récit coïncident avec celles qui figurent effectivement dans le texte canonique du Coran. Ce type de variante se rattache à une pratique pour laquelle nous disposons de témoignages dans les premiers temps de l’islam : le recours à des synonymes. Il s’agit de la récitation *bi-l-ma‘ana* à laquelle une brève référence a été faite et dont il sera question plus loin⁶.

Différentes sources nous donnent par ailleurs des renseignements sur l’existence de plusieurs recensions manuscrites du Coran : à côté de celle qui s’est imposée sans partage et remonte selon la tradition au calife ‘Uthmān (m. 656), base de la vulgate représentée de nos jours par l’édition dite « du Caire », sont connues notamment celles d’Ibn Mas‘ūd (m. en 653 ou 654) et d’Ubayy b. Ka‘b (m. avant 656). Le nombre des sourates qui les constituaient différait de celui de la version ‘uthmanienne. En outre, elles contenaient des variantes qui nous ont été conservées par différents savants médiévaux, notamment par Ibn abi Dā’ūd (m. 928) dans son *Kitāb al-maṣāḥif*⁷.

Le Coran reprend largement une forme stylistique connue sous le nom de *saj‘*, dont l’une des caractéristiques est tout d’abord la présence d’une rime et, assez fré-

6. Voir aussi G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l’islam*, Paris, PUF, 2002.

7. Ibn Abī Dā’ūd, *Kitāb al-maṣāḥif* : voir A. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur’ān*, Leyde, Brill, 1937.

quement, la répétition à la fin du dernier colon d'une unité du discours, dans ce cas un verset, d'une même forme morphologique qui suit les règles courantes dans la poésie. Ce procédé n'est pas sans analogie avec une caractéristique présente dans la rhétorique latine, la clausule, qui est une « disposition des mots à la fin d'un membre de phrase ou d'une phrase, destinée à créer un certain rythme quantitatif, tonique ou accentuel.⁸ »

De son côté W.M. Watt parlait à ce propos de « *detachable rhyme-phrases* », dont il signalait le côté récurrent dans le Coran, mais aussi la position un peu artificielle à l'intérieur des versets dont ils sont grammaticalement indépendants et avec le sens desquels ils entretiennent un lien assez lâche⁹. Il en donnait pour exemple la formule : *Allāh 'alā kulli shay'in qadīr* (= « Allāh, sur toute chose, est omnipotent ») qui apparaît 32 fois dans le Coran, par exemple en Q. 2 : 20 :

Si Allāh avait voulu, Il aurait emporté leur vue et leur ouïe. *Allāh, sur toute chose, est omnipotent*¹⁰.

Dans ce cas, la ponctuation entre « ouïe » et « Allāh » représente un ajout significatif du traducteur qui permet de constater comment est perçue la relation entre les deux éléments constitutifs du verset.

Angelika Neuwirth, qui a développé l'analyse la plus poussée de ces formules dans le Coran a introduit une distinction entre une énonciation d'un verset à rimes et celle d'un verset à clausules¹¹. Prenant pour exemple deux passages se rapportant au même sujet, la nuit de la révélation, elle oppose la s. 97, de la première période mequoise, et les v. 2-8 de la s. 44, de la période intermédiaire. La première se compose de quatre versets isolés/indépendants (97 : 1-4, première partie) suivis d'un ou deux éléments – dont l'un (97 : 4, deuxième partie) est vraisemblablement une interpolation postérieure. Tous contiennent l'expression *laylatu l-qadr*. L'autre passage donne également une représentation de la nuit de la révélation, mais qui ne figure ici que dans les colons initiaux des versets. À trois reprises (44 : 3, 5, et 6 dans leur deuxième partie), le verset contient un prédicat se rapportant à l'émetteur, Dieu, et dans un cas (44 : 7, deuxième partie) un avertissement aux auditeurs. Ces colons finaux ne se situent pas seulement à un autre niveau sémantique que le fil de l'énoncé sur la révélation, mais sont également reconnaissables sur le plan syntaxique parce qu'ils n'appartiennent pas à la période que constituent ensemble les v. 3-7. De même, le v. 8-première partie ne se rattache pas au v. 7-deuxième partie, mais au v. 7-première partie. Ces clausules n'ont donc une position de parenthèse que par rapport à l'ensemble des v. 2-7, tandis qu'elles sont liées du point de vue syntaxique au colon initial de leur verset.

8. Voir la définition de « clausule », CNRTL, <https://www.cnrtl.fr/definition/clausule>.

9. W.M. Watt, *Introduction to the Qur'an*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1977, p. 72.

10. L'auteur souligne.

11. A. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin, De Gruyter, 1981, p. 157-170.

A. Neuwirth parle dans ce cas de « clausules associées ». En revanche, le câlon du v. 7-deuxième partie, qui se trouve entre une apposition à *rabbika* (v. 7-première partie) et une proposition principale avec comme sujet implicite *rabbuka* (v. 8-première partie), contient une formule d'adresse à la 2^e personne du pluriel. Avant et après le v. 7-deuxième partie se produit donc un changement de sujet qui a un effet de séparateur syntaxique fort. Sur le plan sémantique, il y a également un glissement du niveau de rapport/information vers celui d'adresse directe. A. Neuwirth appelle ces clausules qui ne sont pas liées à leur verset des « clausules parenthétiques ». Il existe un troisième type de clausules, qui appartiennent entièrement au fil principal du discours et y sont totalement intégrées : les « clausules intégrées ».

Le fait que, dans les deux premiers cas, les clausules finales ne font pas partie, syntaxiquement et sémantiquement, du fil principal du discours, ne dit cependant rien sur leur importance pour le mouvement du discours. L'utilisation des clausules dans le passage de la s. 44 correspond en fait à certaines fonctions qui vont bien au-delà de celle de support des rimes : elles donnent de l'emphase à l'expression, mettent en relief certains éléments, voire apportent une touche d'atmosphère ou d'ambiance à l'énoncé contenu dans les câlons initiaux, en leur donnant certaines connotations.

A. Neuwirth rejoint ses devanciers en reconnaissant que les clausules ont très souvent un caractère de formule – une situation qui domine durant la fin de l'époque meçquoise et à Médine. Elle identifie trois groupes : l'un est constitué par les formules de structure identique (les épithètes redoublées trouvent leur place à cet endroit), d'autres appartiennent à un « système de formules » commun, dans la mesure où elles partagent un lexème dans la même position, et un troisième groupe est formé par les clausules où elle identifie des « formules structurelles » : elles se fondent sur une structure syntaxique identique ou similaire, sans nécessairement présenter les mêmes lexèmes. A. Neuwirth conclut que « la clausule, c'est-à-dire le câlon final rimant du vers à plusieurs éléments, séparé des câlons précédents par une césure syntaxique et/ou sémantique, est l'unité qui indique à l'auditeur (et au récitant) la fin du verset. » La clausule entière, et non pas seulement la rime syllabique, peut être nécessaire pour obtenir une structure claire pour les versets formés de deux éléments, *a fortiori* pour le groupe de versets. Comme on le voit, le concept de « clausule » prend chez cet auteur une dimension beaucoup plus large – tout en incluant comme une des catégories qu'elle identifie, ce que R. Blachère ou W.M. Watt entendaient par ce mot.

Devin Stewart a fait remarquer que l'effet rythmique obtenu par l'intervention de cette formule finale vient appuyer la cadence du reste du verset qui contient l'élément significatif. La clausule fait souvent appel à des épithètes redoublées ou encore à des formules générales qui peuvent se rapporter à Dieu mais aussi à d'autres situations. Dans le premier cas, il s'agit de formules similaires à celle qui clôt le verset 16 de la sourate 28 : *inna-hu huwa al-ghafīr^a al-rabīm^a* (= « car il est l'absoluteur, le miséricordieux »); pour le second, *inna-hu lā yuhibbu al-musrifin^a* (= « car Allāh n'aime pas les impies », 6 : 141).

Les analyses des auteurs dont il vient d'être question reposent sur le texte de la vulgate. L'étude de la transmission écrite des premiers temps de l'islam a permis de découvrir différentes situations qui n'étaient pas signalées par la tradition mais qui coïncident en partie avec ce dont les savants médiévaux avaient conservé le souvenir. Cette convergence nous donne la possibilité d'affiner notre connaissance de l'histoire du texte coranique.

En étudiant l'état du texte tel qu'il nous est fourni par différents manuscrits des premiers temps de l'islam, j'avais relevé quelques cas où la différence de formulation ou de présentation concernait la partie finale d'un verset. Le *Codex Parisino-petropolitanus*, un manuscrit de la seconde moitié du VII^e siècle qui transmet un texte très largement conforme à celui de la vulgate, conserve en particulier quelques exemples d'un léger décalage par rapport à cette dernière¹². Ils correspondent non pas au texte, mais à des marques de fin de verset qui figurent à l'intérieur de versets canoniques. La ponctuation présente dans le *Codex Parisino-petropolitanus* coïncide pour l'essentiel avec celle que nous connaissons aujourd'hui : même si elle ne suit aucun des systèmes associés aux différentes traditions de lectures (*qirā'āt*) dont les attestations les plus anciennes, et donc sans doute aussi la constitution, sont postérieures à la date à laquelle cette copie a été réalisée, la majorité des fins de versets correspondent à celles que mentionnent les ouvrages spécialisés traditionnels dont Anton Spitaler a fait la synthèse¹³.

Le nombre des marques dont il est question maintenant apparaît en quelques points du manuscrit où la tradition ne signale aucun découpage de verset. Ces séparations propres au *Codex Parisino-petropolitanus* subdivisent en deux les versets Q. 4 : 34 et 79, 5 : 3, 9 : 115, 10 : 10, 14 : 27 et 25 : 4. Elles délimitent donc sept éléments textuels relativement brefs qui se présentent graphiquement de la même manière que les autres versets de cette copie, c'est-à-dire qu'ils sont compris entre la marque de la fin du verset qui précède et celle qui signale la leur propre. Dans tous les cas, il n'y a ni texte supplémentaire, ni lacune ; il n'existe de fait aucune différence marquée par rapport à la vulgate. Les groupes de points qui forment ces marques ont été grattés par la suite, ce qui pourrait indiquer qu'il s'agissait d'une erreur, mais il est troublant de constater que la séquence de mots ainsi délimitée, entre la ponctuation inconnue de la tradition et celle qui est en revanche bien attestée, offre un sens cohérent, à l'instar de ce que connaît la tradition. Dans un seul cas, en Q. 9 : 115, l'hypothèse d'un saut du même au même, une faute de copiste relativement commune, pourrait être avancée : le verset suivant (Q. 9 : 116) commence en effet par les mêmes mots (*inna Allāh*), ce qui pourrait avoir induit le copiste en erreur.

12. F. Déroche, *La Transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le Codex Parisino-petropolitanus*, Leyde/Boston, Brill, 2009, ch. v.

13. A. Spitaler, *Die Verszählung des Koran nach islamischer Überlieferung*, Munich, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1935.

Deux situations me semblent devoir être distinguées. Dans la première, qui concerne Q. 10 : 10 et Q. 25 : 4, les versets délimités par une marque supplémentaire à l'intérieur du verset canonique dans le *Codex Parisino-petropolitanus* contribuent directement au sens du passage où ils sont intégrés.

La deuxième situation concerne les quatre autres courts versets spécifiques du *Codex Parisino-petropolitanus* (Q. 4 : 34 et 79; 9 : 115; 14 : 27) : ils contiennent une énonciation qui est grammaticalement autonome, de même qu'est autonome la partie du verset qui précède :

- | | |
|------------|---|
| Q. 4 : 34 | Allâh est auguste et grand. |
| Q. 4 : 79 | Combien Allâh suffit comme témoin ! |
| Q. 9 : 115 | Allâh, sur toute chose, est omniscient. |
| Q. 14 : 27 | Allâh fait ce qu'Il veut. |

À la différence des deux cas signalés précédemment, la disparition de ce morceau de texte n'affecterait en rien le sens général du passage. Dans ces quatre cas, le découpage « supplémentaire » contient une formule à caractère général dont on connaît plusieurs occurrences dans le Coran. Celui de Q. 9 : 115 correspond à une formule qui apparaît au total 16 fois; *shahîd^an*, dans Q. 4 : 79, figure à 6 reprises dans la sourate IV où l'on trouve en Q. 4 : 81 une formulation similaire, mais avec *wakîl^an*. Les occurrences de *mâ/man yasha'* sont nombreuses, mais rares à la rime; les deux seuls exemples, en Q. 3 : 40 et Q. 22 : 18, sont les exacts parallèles de Q. 14 : 27. Sur le même schéma que la formule de Q. 4 : 34, de nombreuses variations figurent dans le Coran, mais l'association *'alîy-kabîr* elle-même n'y est qu'à cinq reprises. La figure stylistique des épithètes divines redoublées qui apparaît dans certaines versions du *hadîth* des « sept *ahruf* », notamment celle qui fait intervenir des adjectifs de forme *fa'il*, est un trait récurrent dans les sourates récentes. Mais les trois autres formules reviennent également à plusieurs reprises dans le Coran.

La présence d'un séparateur de versets (éliminé par la suite) dans le *Codex Parisino-petropolitanus* donne une apparente autonomie aux quatre versets découpés à l'intérieur de Q. 4 : 34 et 79, 9 : 115 et 14 : 27. Leur sens, très général, ne modifie pas le passage. Dans sa traduction des passages en question, Régis Blachère l'a bien remarqué. En Q. 9 : 115, par exemple, on trouve (les astérisques, ajoutés par mes soins, marquent les fins de verset signalées initialement dans le manuscrit) :

*Wa-mâ kâna Allâb^a li-yudîll^a qawm^a ba'da idh hadâbum hattâ yubayyin^a la-hum
mâ yattaqûn^a * inna Allâb^a bi-kullî shay^{*n} 'alîm^{*n} **

Il n'est point d'Allah d'égarer un peuple après qu'Il l'a dirigé [jusqu'à Lui et] qu'Il lui a montré ce envers quoi il doit être pieux. Allah, sur toute chose, est omniscient¹⁴.

14. R. Blachère (trad.), *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1957, p. 229.

Le traducteur a reconnu, dans ce cas encore et dans bien d'autres, le caractère auto-nome de ces éléments dont l'intégration au contexte repose ici non pas sur le sens, mais sur la rime, et il a introduit un point à l'endroit précis où figure la ponctuation du verset « supplémentaire » du manuscrit. Dans le découpage retenu par la tradition canonique où ces brefs versets « supplémentaires » sont tous complètement fondus à l'intérieur d'un verset plus long, le fait que leur sens soit relativement neutre ne retient pas l'attention ; seules ressortent les rimes qui intègrent le verset, dans son état canonique, à l'intérieur du contexte spécifique du passage où il est placé.

À quoi correspondait donc ce que nous avons relevé dans le *Codex Parisino-petropolitanus*? Il me semble que le manuscrit a conservé en ces quatre points la trace d'une reprise du texte liée à la mise en forme des sourates : pour inclure les révélations dans des ensembles en cours de constitution en les pourvoyant d'une rime acceptable, un ajout de taille réduite et de contenu relativement neutre a été inséré à l'endroit requis. Cette explication avait déjà été avancée par Friedrich Schwally dans la deuxième édition de la *Geschichte des Qorans* :

L'uniformité de rime [...] ne doit être comprise que comme l'affirmation d'un résultat obtenu pour des raisons internes. Il faut toujours tenir compte de la possibilité que des morceaux distincts avec la même rime aient été insérés par la suite soit par Muhammad lui-même, soit lors d'une recension plus tardive. Le Prophète a pu avoir aussi parfois composé à dessein un complément donné pour une révélation déjà existante avec la rime de l'original¹⁵.

Le manuscrit donnerait une idée plus précise du processus d'édition : un élément neutre, une formule toute faite déjà connue, a été introduite à la suite de la révélation proprement dite afin d'intégrer cette dernière dans une sourate en cours de constitution ou déjà en grande partie constituée.

Les formules qui figurent dans les quatre cas relevés dans le *Codex Parisino-petropolitanus* contiennent une rime dont on sait l'importance dans le Coran, mais également le caractère quelque peu mécanique : les terminaisons du pluriel externe *-ūn* et *-īn* comptent ainsi parmi les plus fréquentes.

La tradition manuscrite du texte 'uthmanien a conservé dans certains des témoins des indices qui permettent de constater que les clausules ont joué un rôle dans sa mise au point. Le *Codex Parisino-petropolitanus* nous montre qu'une tradition vivante dans la seconde moitié du VII^e siècle individualisait encore en certains points du texte ces éléments, placés graphiquement au rang de versets, dont la fonction avait été initialement de toute évidence d'homogénéiser le Coran sur le plan stylistique. Les césures – sous forme de groupes de points – qui les encadraient étaient évidemment destinées à disparaître : pourquoi ont-elles subsisté dans le manuscrit? Elles figuraient probablement sur l'*exemplar* et les copistes ont peut-être commis

15. T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, s.l., Elibron Classics, 2^e éd., 2004; F. Schwally (dir.), I : *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig, Dieterich, 1909, p. 41.

une erreur en les préservant. Il n'est malheureusement pas possible de préciser à quel moment ces marques de fin de verset ont été éliminées du manuscrit par grattage. Comme nous l'avons vu, l'hypothèse de telles adaptations avait depuis longtemps été formulée par F. Schwally; R. Bell avait de son côté identifié dans le texte des traces de ce travail éditorial.

Mais la variation qui est impliquée ici est de nature formelle : le texte du *Codex Parisino-petropolitanus* étant *grosso modo* celui de la vulgate, il n'offre pas de preuves que ces formules générales aient pu donner lieu à des variations. Il faut de fait sortir de la tradition 'uthmanienne du texte coranique pour découvrir la pratique où les clausules représentent un emplacement où des variantes textuelles se font jour. Parmi celles du *codex* d'Ibn Mas'ūd qui ont été conservées dans le *Kitāb al-maṣāḥif* d'Ibn abi Da'ūd, l'auteur mentionne 17 cas où la partie finale d'un verset est concernée. Mais il n'en existe en fait qu'un dans lequel la clausule est modifiée par une interversion : en Q. 3 : 156, on trouvait dans la version d'Ibn Mas'ūd *wa-Allāh bāṣīr bi-mā ta'malūn* (= « Allāh est clairvoyant sur ce que vous faites ») au lieu de *wa-Allāh bī-mā ta'malūn bāṣīr*, lecture canonique. La première formulation offre une rime avec Q. 3 : 157 et 158, la seconde avec Q. 3 : 155 (*halīm*).

Une source beaucoup plus précieuse pour nous est représentée par la couche inférieure du palimpseste de Sanaa qui sera désignée par le sigle S I(a). L'état du texte est différent de la vulgate : ceux qui l'ont étudié, notamment Elisabeth Puin¹⁶, Behnam Sadeghi et Mohsen Goudarzi¹⁷, ont signalé dans leurs travaux différents types de variantes, dont certaines concernent des clausules. Dans ce qui suit, je prendrai en compte quelques-uns des 18 exemples de fins de versets où une variante apparaît. Pour des raisons de commodité, je maintiendrai la numérotation des versets qui est employée dans la vulgate et je resterai aussi près que possible de cette dernière.

Les fins de versets qui figurent sur les feuillets de S I(a) dont nous disposons et qui diffèrent de la vulgate peuvent nous permettre maintenant de prendre la mesure de la flexibilité du texte coranique encore admise au VII^e siècle. La rime est en cause dans tous les cas. Le plus souvent, seul le dernier mot du verset est concerné, celui qui est utilisé dans la vulgate étant remplacé par un synonyme dans S I(a). Un premier groupe de témoignages nous montre que l'utilisation de synonymes, dont des témoignages contemporains comme celui d'Anas b. Mālik (m. entre 709 et 711) attestent qu'elle était pratiquée au cours de la récitation, est tout naturellement reflétée dans

16. E. Puin, « Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣan'ā' (DAM 01-27.1) », in M. Groß et K.-H. Ohlig (dir.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin, H. Schiler, 2008, p. 461-493; *ead.*, « Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣan'ā' (DAM 01-27.1) – Teil II », in M. Groß et K.-H. Ohlig (dir.), *Vom Koran zum Islam*, Berlin, H. Schiler, 2009, p. 523-581; *ead.*, « Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣan'ā' (DAM 01-27.1) – Teil III: Ein nicht-utmānīscher Koran », in M. Groß et K.-H. Ohlig (dir.), *Die Entstehung einer Weltreligion I: Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin, H. Schiler, 2010, p. 233-305.

17. B. Sadeghi et M. Goudarzi, « Ṣan'ā' 1 and the origins of the Qur'ān », *Der Islam*, vol. 87, 2010, p. 2-129.

un manuscrit qui conserve un texte différent de celui de la recension ‘uthmanienne ou, pour dire les choses différemment, qui était encore en concurrence avec la version du Coran qui bénéficiait d'un soutien officiel total. Dans S I(a), *‘adhāb alīm* remplace *‘adhāb muhīn, yu’mīnūn* est à la place de *yūqīnūn, al-muflīhīn* au lieu de *al-muhtadīn, fāsiqūn* de *kāfirūn, tujrimūn* de *ta’malūn*. Plus loin, le *ya’malūn* de la vulgate a cédé la place à *yaksibūn* et *al-zālīmīn* à *al-khātībīn*. Le changement est léger : comme on peut le constater, le sens n'est pas modifié et la rime reste identique. Parfois, cette dernière change : c'est ce qui se produit en Q. 15 : 61 et 64, le texte restant le même alors que les rimes en *-ūn* de la vulgate sont en *-īn* dans S I(a). Dans le contexte immédiat des versets concernés, la séquence des rimes est organisée différemment. Dans S I(a), celle de Q. 15 : 61 s'aligne sur Q. 15 : 58-60 au lieu de Q. 15 : 62-63 et 65 dans la version canonique ; en revanche, en Q. 15 : 64, *la-sādīqīn* de S I(a) tranche avec son environnement immédiat.

À sept reprises, en revanche, ce qui est en jeu est un peu plus vaste qu'un mot, fût-il à la rime. Un exemple, en 24 : 28, présente une formulation qui est proche de celle de la vulgate. Toutefois, S I(a) se distingue par une interversion et un changement d'adjectif qui modifient l'intégration du verset dans la séquence des rimes. Bien que le feuillet ait été endommagé à la fin de la ligne où débute la formule finale, on peut lire : *inna Allāh^a kha<bīr^{ūn}>*, puis à la ligne suivante *bi-mā ta’malūn^a* (« Allah est bien informé de ce que vous faites ») ; cela représente une variation claire par rapport au texte canonique : *wa-Allāh^ū bi-mā ta’malūn^a ‘alīm^{ūn}* (« Allah, de ce que vous faites, est omniscient »). La restitution de *khabīr* est appuyée par d'autres passages du Coran. La clause de S I(a), tout en étant équivalente du point de vue du sens à celle de la vulgate, rend plus cohérente la séquence des rimes dans cette partie de la sourate. Dans la vulgate en effet, la rime *-īm* du verset 28 est isolée au milieu d'une série de rimes en *-ūn* (v. 27, puis 29-31).

Deux autres passages de S I(a) présentent une variante qui est particulièrement intéressante pour appréhender la variation dans le texte coranique à l'époque ancienne. Sur le feuillet du palimpseste où figure Q. 9 : 27, la formule finale débute par *wa-Allāh ‘alīm* et se poursuit, un peu endommagée au commencement de la ligne suivante, par *hakīm* (« Allah est omniscient et sage »), une différence claire par rapport au verset correspondant de la vulgate qui se termine par *ghafīr rahīm* (« Allah est absolu et miséricordieux »). Cette épithète divine double est plus fréquemment attestée dans le Coran (71 fois) que *‘alīm hakīm* dont nous possédons 29 exemples.

Un peu plus loin dans la sourate 9, la fin du verset qui correspond au v. 71 de la vulgate est endommagée sur le manuscrit. On distingue toutefois le début d'une formule, *wa-Allāh^ū ‘al [...]* qui diffère du texte de la vulgate, *inna Allāh^a ‘azīz^{ūn} hakīm^{ūn}* (« Allah est puissant et sage »). En effet, les deux dernières lettres visibles sont un *‘ayn* et un *lām*, suivis d'une amorce, ce qui suffit pour éliminer la lecture *‘azīz* puisque le *zay* n'est pas attaché à la lettre suivante alors que, sur le palimpseste, une ligature est encore visible. Comme l'espace disponible pour le texte disparu est

réduit, il est permis d'écartier des formules longues comme *wa-Allāh^u 'al[ā kull^u shayⁱⁿ qadīr^{un}]* et de privilégier l'épithète double *'alī[m ḥakīm]*.

Dans le premier comme dans le second exemple, nous trouvons une paire d'épithètes divines : *'alīm ḥakīm* dans S I(a) remplace successivement *ghafūr rāḥīm* puis *'azīz ḥakīm* de la vulgate. Dans le Coran, ces paires d'adjectifs apparaissent parfois dans le corps d'un verset, mais leur position la plus fréquente est en fin de verset. Elles sont relativement stables, comme le montre la liste dressée par Arne Ambros des occurrences de celles, au nombre de 16, qui apparaissent à plus de 5 reprises dans le Coran¹⁸. Il s'agit au total de 274 occurrences qui forment un peu plus de 4 % des fins de versets de l'édition égyptienne (6236). Une grosse disparité se manifeste toutefois entre les 4 premières – dont A. Ambros a dénombré 179 exemples – et les autres. Ces dernières ne représentent en effet qu'un tiers des épithètes divines redoublées, contre 65 % pour les autres, qui sont dans l'ordre :

- 1) *ghafūr rāḥīm* (= « absolu et miséricordieux », 71 fois);
- 2) *'azīz ḥakīm* (= « puissant et sage », 47 fois);
- 3) *samī‘ 'alīm* (= « audient et omniscient », 32 fois);
- 4) *'alīm ḥakīm* (= « omniscient et sage », 29 fois).

Il ne s'agit pas d'une coïncidence si les paires d'adjectifs citées par nos différentes sources dans le cadre des « sept *ahruf* » sont précisément celles qui sont les plus fréquentes dans le Coran. Certes, il n'est pas spécifié qu'il est question de fins de versets, mais l'écrasante majorité des épithètes divines redoublées apparaissent précisément à cet endroit. Un courant au sein de la tradition musulmane a donc préservé dans différentes formulations une instruction remontant à Muḥammad qui affirmait que la substitution d'une paire d'épithètes divines par une autre était permise. Il est difficile de penser qu'un tel enseignement, qui se démarque si fortement du littéralisme qui a accompagné la diffusion du *rasm* 'uthmanien, soit une « forgerie » mise en circulation à la fin du VII^e siècle – et encore moins plus tard. Sans doute faut-il ajouter que cette licence doit se comprendre à l'intérieur des limites posées dans le *ḥadīth* d'Ubayy recueilli par 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (m. 827) ou les autres qui ont également trait aux « sept *ahruf* » et qui ordonnent de ne pas mélanger miséricorde et châtiment et mettent donc l'accent sur le sens du message et non sur sa lettre.

Un récit où il est question de la notation initiale de la révélation du vivant de Muḥammad fait à nouveau intervenir 'Abd Allāh b. abī Sarḥ, l'un des « scribes de la révélation » ; il pourrait fournir une clé pour interpréter le *ḥadīth* des « sept *ahruf* ». Il en existe plusieurs versions dont cet 'Abd Allāh est le protagoniste, comme celle que j'évoquais précédemment. Leur conclusion est toujours l'apostasie, mais ce qui la provoque varie. Dans la version qui m'intéresse ici, 'Abd Allāh b. abī Sarḥ prenait en note une révélation que prononçait Muḥammad ; ce dernier ayant à peine terminé

18. A. Ambros, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 2004, p. 357.

de parler, son scribe se serait écrié : *fa-tabaraka Allāh^u aḥsan^u al-khāliqīn^a* (= « et bénî soit Allâh, le meilleur des créateurs »). Cette exclamation, sortie de la bouche d’Ibn abî Sarh, reçut sur-le-champ l’approbation de Muḥammad qui lui demanda de noter ces mots à la fin du verset révélé : ils devinrent ainsi, selon les commentateurs médiévaux, la clausule de Q. 23 : 14 – un passage que Richard Bell a exploité dans le cadre de ses hypothèses sur la composition du texte coranique et sa chronologie¹⁹. Les différentes narrations de cette histoire ont ceci de commun que, indépendamment des variantes qui touchent au segment de texte concerné, il s’agit toujours de la fin d’un verset, c’est-à-dire d’une clausule.

Il me semble nécessaire de m’écartier des conclusions d’A. Neuwirth et d’appliquer ce terme, en suivant la définition proposée plus haut, à un ensemble de formules finales dont l’importance est limitée en ce qui concerne le sens même du verset (et de fait leur disparition ne le modifie pas), dont les contours sont définis, équivalant à une incise, mais qui jouent un rôle effectif à des fins de rime et de rythme. Les *hadīth* faisant référence aux paires d’épithètes divines dans le contexte des « sept *abrūf* » s’appliquent de fait à un phénomène plus large, celui des clausules : faute d’un terme spécifique de rhétorique, les rapporteurs de cette tradition ont tiré parti de la forte identité de ces associations de deux adjectifs pour désigner les clausules – *pars pro toto*. Ils montrent, au sein de la tradition, le maintien du souvenir de pratiques antérieures à la canonisation, voire à la mise par écrit.

Cela nous ramène à la question de la date du *hadīth* des « sept *abrūf* ». Gotthelf Bergsträsser, dans la deuxième édition de la *Geschichte des Qorans*, estimait qu’il avait été employé par un courant qui voulait surmonter les conflits qui se développaient au VIII^e siècle autour du Coran en appelant à la tolérance et en demandant à respecter une diversité qui avait l’aval de Muḥammad²⁰. De son côté, S.H. Nasser a avancé des arguments pour dater la version du *hadīth* des « sept *abrūf* » de Zuhrī de la fin du VII^e siècle²¹. Elle avait pour but de défendre un *codex* coranique spécifique qui appartenait à ‘Abd Allâh b. al-Zubayr (m. 692); le frère de ce dernier, ‘Urwa (m. 712), dont le nom apparaît effectivement dans l’*isnād*, serait à l’origine de cette version. Dans cette interprétation, la mise en circulation du récit serait intervenue bien après la mise par écrit qui, selon le texte transmis par Zuhrī et relatif à cet épisode, a eu lieu sous le règne du calife ‘Uthmān. La datation du *hadīth* proposée par S.H. Nasser est recevable, mais elle vaudrait seulement pour la version de Zuhrī.

Il n’est sans doute pas anodin qu’un autre récit provenant du même Zuhrī, celui de la mise par écrit du Coran, ait également pour élément déclencheur une dispute à propos du texte coranique; la version retenue par Ṭabarī est assurément beaucoup plus précise sur ce point que celle de Bukhārī (m. 870). On notera que, parmi les différents

19. Voir dans W.M. Watt., *op. cit.*, p. 90-92.

20. T. Nöldeke, *op. cit.*; G. Bergsträsser et O. Pretzl (dir.), III: *Die Geschichte des Korantexts*, Leipzig, Dieterich, 1938, p. 106-107.

21. S.H. Nasser, *op. cit.*, p. 29-31.

ḥadīth qui se rapportent aux « sept *ahruf* », bon nombre ne mentionnent aucun différend à propos du texte. Ce motif a donc été *introduit avec une intention précise*. Si la présentation que nous lisons chez Bukhārī ou Ṭabarī est bien l’œuvre de Zuhrī, les liens que le traditionnaliste entretenait avec le pouvoir omeyyade expliqueraient la récurrence du thème de la discorde (*fitna*) pour justifier l’abandon de la pluralité textuelle : dans le contexte du début du VIII^e siècle et des dissensions qui déchiraient le jeune État musulman, cette référence a tout son sens. La référence aux clausules, identifiées pour des raisons de commodité aux épithètes divines redoublées, serait une information qui remonterait à l’époque de l’apostolat de Muḥammad, peut-être même le noyau de son enseignement ; elle a parfois été agrégée à des versions plus récentes, comme c’est le cas pour le *ḥadīth* où intervient Ubayy et qui représente une forme de synthèse entre celle de Zuhrī et celles qui font intervenir les clausules dans le cadre d’une autorisation à procéder à des substitutions.

Le *ḥadīth* des « sept *ahruf* » – dans ses différentes versions – concerne la réalisation orale du texte coranique. Si la datation que je suggère pour son noyau initial est fondée, cela représenterait une précieuse indication sur les conditions dans lesquelles le Coran était utilisé au sein de la jeune communauté musulmane. L’insistance mise sur la possibilité de procéder à des substitutions à condition de respecter le sens du message est accompagnée, dans certaines versions, par un souci de faciliter la récitation (et l’apprentissage?). De fait, W.M. Watt fait observer, à propos des clausules qu’il appelait, comme nous l’avons vu, « *detachable rhyme-phrases* », qu’elles fonctionnaient comme une sorte de refrain. Les remarques qui précèdent invitent de fait à s’interroger sur la fonction initiale de cet élément du style coranique qui pourrait, *mutatis mutandis*, être l’équivalent – de taille réduite – d’un *respons* dans la tradition chrétienne.

La comparaison du texte de la vulgate avec celui de S I(a) fait apparaître l’importance des fins de versets dans le travail de mise au point du texte. La souplesse qu’offraient les rimes, soit prises étroitement et se rapportant à l’ultime syllabe du dernier mot du verset, soit sous la forme de clausules, a pu être mise à profit lors de la constitution des sourates dans les différentes recensions. R. Bell n’avait sans doute pas choisi par hasard le passage de la sourate XXIII pour mettre en évidence les traces de travail éditorial que recèle le texte coranique : le récit relatif à ‘Abd Allāh b. abī Sarh et à l’insertion de la formule finale de Q. 23 : 14 invitait à examiner de plus près ce passage. Tant que Muḥammad était présent pour valider ou infirmer une récitation et que ne circulait aucune recension écrite complète du texte coranique qui aurait pu être opposée à la réalisation orale, le caractère multiforme de la révélation pouvait se maintenir sans grandes difficultés – pour les clausules, mais aussi de manière plus générale. La confection puis la circulation d’exemplaires écrits des recensions représentèrent un obstacle à la flexibilité du texte, bien que le travail éditorial qui l’a éventuellement accompagné ait pu tirer parti de la variable d’ajustement que représentaient les clausules. Les variantes qui les concernent dans les différentes familles de la tradition manuscrite ancienne que nous connaissons reflètent sans

doute un premier état de ces textes, circulant avec l'assentiment de Muḥammad. Les recensions finales qui ont été réalisées après sa disparition les ont conservées.

La confrontation des données préservées par la tradition musulmane et par les manuscrits permet de cerner *in fine* le sens d'un texte fondamental et mystérieux, celui du *ḥadīth* des « sept *ahruf* » : ce à quoi il renvoie, ce sont les différentes versions tant orales qu'écrites de l'enseignement de Muḥammad qui circulaient de son vivant et qui sont à l'origine des différentes recensions que nous connaissons et dont S I(a) est l'unique exemple avec un texte suivi. Comme le faisait remarquer Frederik Leemhuis²², le mot *ḥarf* a été employé à l'époque ancienne pour désigner le texte d'Ibn Maṣ'ūd : cela constituait une première indication pour comprendre le sens du *ḥadīth*. La coïncidence entre ce dernier et les témoins manuscrits à propos des clausules en représente une autre, tout à fait décisive. Certes, le *matn* du *ḥadīth* ne parle que de substitutions de paires d'épithètes, mais il est clair qu'il s'agit d'une synecdoque : la référence à ces paires tellement caractéristiques du style du Coran désigne l'ensemble des situations dans lesquelles la substitution pouvait prendre place. Que cette équivalence n'ait pas été proposée par les savants musulmans médiévaux est bien compréhensible : dès l'époque de 'Uthmān, si on s'en tient à la version canonique de l'histoire du Coran, l'État a apporté un soutien constant et sans faille à « son » texte au détriment des autres recensions, et des représentants de premier plan de l'orthodoxie, comme Mālik b. Anas (m. 796) ou Ṭabarī, ont œuvré pour écarter tout ce qui divergeait du texte 'uthmanien dont ils soutenaient le primat absolu. La discussion sur le sens de *ḥarf* ne pouvait plus dès lors se développer que dans un cadre parfaitement orthodoxe où le Coran pluriel des origines était oublié et seule subsistait une version unique, *ipsissima verba Dei*.

Le *ḥadīth* des « sept *ahruf* », dans la formulation qui fait référence aux épithètes divines redoublées, montre que les Compagnons ont disposé d'une grande latitude pour faire le choix de l'une ou l'autre des formules familières des clausules et éventuellement pour avoir recours à des synonymes si le besoin s'en faisait sentir – tant que le sens n'était pas modifié. L'initiative humaine a donc pesé sur la récitation, mais aussi sur la formation des recensions dès l'époque de l'apostolat de Muḥammad, et ce jusqu'à une date aussi tardive que l'époque omeyyade, comme le suppose l'intervention d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf. Car cette approche du texte coranique a accompagné sa transmission orale, mais également écrite. Un témoin d'un état ancien du texte 'uthmanien, le *Codex Parisino-petropolitanus*, confirme ainsi le rôle particulier des clausules dans l'élaboration de la recension finale du Coran. Des marques de fin de versets encadrent à quatre reprises une de ces formules : cela suggère qu'elles ont été des bouts rapportés dans un état écrit, choisies parmi d'autres en fonction du besoin d'apporter une rime à une révélation qui devait trouver sa place dans un passage en cours de formation. Après une phase de transition où les traces de ces insertions ont survécu, les contours des versets tels que nous les connaissons se sont définitivement

22. F. Leemhuis, « Readings », *EQ*, t. IV, p. 354.

fixés, avec les petites variations dont traite la littérature spécialisée. Grâce à une comparaison entre deux recensions, la vulgate d'une part et le texte de S I(a) de l'autre, nous avons un aperçu de la façon dont les variations pouvaient se développer au sein d'unités textuelles dont le schéma était stabilisé, les sourates. Les données transmises par Ibn abī Dā'ūd ou d'autres auteurs à propos des divers *maṣāḥif* viennent compléter notre information.

Ces données s'opposent à la position adoptée par l'orthodoxie musulmane qui a insisté très tôt sur le caractère unique du Coran. Si l'on en croit la tradition, elle serait apparue dès le califat de 'Uthmān (règne entre 644 et 656). Comme le souligne Yasin Dutton, la décision de 'Uthmān n'était pas seulement califienne, mais aussi effectivement d'*ijmā'*, de consensus, c'est-à-dire le consensus des Compagnons, ce qui est la raison pour laquelle, comme le souligne Ṭabarī et comme l'indiquent les jugements de Mālik [b. Anas] et les décisions légales d'Ibn Mujāhid, c'est un acte d'obéissance auquel les musulmans doivent se conformer, tout autre conduite revenant à ouvrir la porte de la *fitna* et de la dissension²³.

La dispute (*fitna*), thème narratif qui tient une place importante dans certains des récits sur les « sept *abruf* » ou sur la mise par écrit, pourrait être un élément introduit pour justifier les choix faits à propos du texte à l'époque ancienne. Certes, l'histoire de la communauté islamique des premiers temps montre combien les divisions internes violentes ont marqué la période; mais cette situation pouvait constituer un puissant argument pour justifier tout ce qui visait à l'éviter. L'élimination des variantes textuelles – quoique ces dernières puissent avoir été justifiées par le *ḥadīth* des « sept *abruf* » – et la promotion d'un unique *rasm* du Coran pour l'ensemble de la communauté furent dictées par la raison d'État, peut-être dès le milieu du VII^e siècle. Le caractère divin du Coran résulte *in fine* d'une décision humaine, de même que, bien plus tard, comme le remarquait Shady Hekmat Nasser, la décision d'Ibn Mujāhid (m. 936) appuyée par le pouvoir abbasside, donnera un statut de révélation aux « lectures » canoniques qu'il avait lui-même sélectionnées²⁴. L'élaboration à partir de notions présentes dans le texte coranique d'un corpus doctrinal définissant le caractère divin du Coran et son authenticité parfaite fera de son côté évoluer la position de l'orthodoxie vers un littéralisme absolu.

Les informations qui nous ont été conservées par des savants médiévaux à propos de l'histoire du texte coranique dans les premiers siècles de l'islam permettent, par recouplement avec les indications tirées de l'examen des plus anciens manuscrits du Coran, de constater que la pluralité a marqué la genèse et la transmission initiale du texte, tant écrite qu'orale. À la lumière de cet ensemble de données, une explication du *ḥadīth* des « sept *abruf* » tenant compte du caractère initialement oral de la transmission des révélations peut être proposée. Cet enseignement de Muhammad

23. Y. Dutton, « Orality, literacy and the “Seven Aḥruf” ḥadīth », *Journal of Islamic studies*, vol. 23, n° 1, 2012, p. 42.

24. S.H. Nasser, *op. cit.*, p. 58.

validait la circulation de versions parallèles des révélations, sachant que les divergences dans la forme ne remettaient pas en cause le sens. Différentes formulations du *hadīth* (les *matn* A à G de Sh. H. Nasser) ont circulé, mais celles qui font référence aux clauses représentent très probablement le point de départ ou le noyau initial d'une tradition : leur enseignement est trop audacieux par rapport aux *matn* les plus diffusés, notamment A, pour avoir été mis en circulation à une date postérieure à la disparition de Muḥammad. Il correspond par ailleurs à une pratique dont la tradition manuscrite a conservé la trace. Ces versions du *hadīth* renvoient à un aspect clairement identifiable du style coranique pour désigner le champ de variation (la synonymie au sens large) dont il est question.

On peut estimer que le *hadīth* des « sept *ahruf* » ne visait pas uniquement l'oralité, mais également les notations écrites partielles et provisoires que commencer à réaliser différents groupes de fidèles, chacun partant de sa propre connaissance de l'enseignement prophétique. Le passage à l'écrit a sans doute rendu plus perceptibles les écarts entre les uns et les autres. La confection et la circulation de ces différents recueils, en accord sur le fond mais discordants entre eux pour ce qui est de la forme, ne pouvaient être restées inconnues de Muḥammad. Leur transformation éventuelle en autant de *maṣāḥif* après 632 signifie seulement qu'il n'a jamais soutenu l'une plutôt que l'autre. Sa seule position en la matière est reflétée dans le *hadīth* des « sept *ahruf* ».

S I(a), copie datable de la seconde moitié du VII^e siècle, dessine les contours de cette phase primitive de transmission. Nous pouvons faire l'hypothèse que l'organisation du texte dans les sourates était similaire d'un recueil à un autre, très vraisemblablement parce qu'elle avait été fixée par Muḥammad lui-même – même si la formulation des versets connaissait des variations, comme nous l'avons vu. La séquence des sourates, en revanche, y était différente, et un doute subsistait sur le statut de certains morceaux : cela explique les écarts dans le nombre des sourates entre la recension ‘uthmanienne et celles d'Ibn Mas'ūd et d'Ubayy. Ces recueils étaient utilisés à l'intérieur de cercles de fidèles comme des aide-mémoire. Même en tenant compte du caractère défectif de la notation du texte qui y était employée et que nous pouvons saisir à partir des plus anciens manuscrits dont nous disposons, ils étaient destinés à ceux qui connaissaient cette même version du Coran. Après la mort de Muḥammad, le passage en force à un texte unique, traditionnellement associé à l'initiative du calife ‘Uthmān, ne pouvait manquer de créer des réactions d'opposition de la part de ceux qui ne reconnaissaient plus « leur » Coran. Pour les tenants de l'orthodoxie, la situation est perçue d'une autre manière. Comme l'écrivit Dutton, pour vingt ans encore environ [après la recension d'Abū Bakr], la situation doit être restée la même, avec la variété au niveau du détail suggérée par le *hadīth* des sept *ahruf* et les autres récits [...] Mais alors, des disputes à propos de différences de lectures surgirent – et nos sources presupposent des différences substantielles, pas seulement des différences de prononciation ou « dialectales » – et, de manière à éviter les dommages plus importants

d'un conflit et de dissensions au sein de la communauté, décision fut prise, avec l'accord des Compagnons, d'imposer à la communauté une unique forme écrite²⁵.

La décision qui fut prise fut cependant loin de faire l'unanimité : les réactions de certains Compagnons dont le souvenir a été conservé sont franchement hostiles. Les résistances des partisans des recensions mises à l'écart par le pouvoir se prolongèrent jusqu'au début du x^e siècle au moins. Malgré les épisodes de destruction de copies plus anciennes après l'opération de compilation associée au nom de 'Uthmān, puis après la révision supervisée par al-Ḥajjāj b. Yūsuf vers 703, les interdictions officielles qui visaient tant l'utilisation de ces versions que les manuscrits qui les contenaient durent être répétées. En dépit des oppositions, un texte coranique donné, choisi par un petit groupe entourant le calife, voire par un individu comme Ibn Mujāhid, a été imposé et reconnu comme la parole même de Dieu.

Le choix de la version 'uthmānienne à l'exclusion de toute autre revenait également à écarter définitivement de la pratique de la communauté musulmane un enseignement de Muḥammad qui a incontestablement eu une importance considérable si nous prenons en compte la diversité des versions qui en ont été préservées. Cette doctrine initiale, représentée par les *ḥadīth* qui insistent sur l'intégrité du message au-delà des variations ponctuelles représentées par les clauses, s'est heurtée très tôt, dans un contexte défavorable de rivalités entre les différentes factions, aux nécessités politiques du pouvoir et aux notions véhiculées par les versets faisant référence à l'archétype céleste d'une part, de l'autre à la falsification. Elle devint encore plus difficile à accepter alors que se développaient des doctrines sur l'éternité du texte, sur son statut ou encore sur son caractère miraculeux : toute variation devenait éminemment suspecte. La version de Zuhrī, portée par une narration qui retenait l'attention, présentait en revanche l'avantage de ne pas fournir d'indication précise sur le contenu de la différence.

Le sens du mot *harf* en arriva à poser un problème aux savants médiévaux, tenus qu'ils étaient de ne prendre en compte dans leurs analyses que la situation consécutive à la mise au point de la version 'uthmānienne. Ne pouvant passer sous silence le *ḥadīth*, ils étaient condamnés à produire des hypothèses aussi vaines qu'« a-historiques ». En définitive, et ce malgré l'indignation de spécialistes comme Suyūṭī²⁶ (m. 1505), l'équivalence populaire qui s'est établie entre les « sept *ahruf* » et les sept « lectures » d'Ibn Mujāhid a représenté une solution rassurante dans la mesure où l'enseignement prophétique se trouvait ainsi respecté – même si le nombre sept n'avait pas du tout le même sens dans les deux cas. Dans le contexte médinois antérieur à la disparition de Muḥammad en 632, le mot *harf* fait référence aux versions orales ou aux *authoritative text-forms*, les prédecesseurs des recensions auxquelles sont associés les noms de 'Uthmān, Ibn Mas'ūd ou d'autres Compagnons et qui avaient commencé

25. Y. Dutton, *op. cit.*, p. 41.

26. Al-Suyūṭī, *al-Iqtān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. Aḥmad b. 'Alī, Le Caire, Dār al-ḥadīth, 1425/2004, p. 176.

à circuler à Médine parmi différents groupes de fidèles. Soumis comme ils l'étaient aux possibilités de modification (liées aussi bien à la notion d'abrogation qu'aux opérations d'édition allant de l'intégration d'une nouvelle révélation à un changement de clause), ils n'avaient pas le statut que les recensions postérieures à 632 ont acquis, mais étaient des textes en devenir.

Tandis que le *rasm* ‘uthmanien s'imposait, la ponctuation diacritique et la vocalisation des exemplaires n'étaient pas encore parvenues à un point où elles auraient pu définitivement fixer le texte. Dans cet ensemble connu par la tradition comme le *dabīt*, la première était seulement partielle et la seconde en cours d'invention. De ce fait, pendant au moins un siècle, sous les Omeyyades (entre 661 et 750) et peut-être encore sous les premiers Abbassides (seconde moitié du VIII^e siècle), la pratique de la sélection (*ikhtiyār*) a tenu une place importante dans la pratique des « lecteurs » (*qurrā*) qui choisissaient la façon dont ils récitaient le texte, en principe d'après leurs maîtres. Des manuscrits coraniques de la période montrent que les copistes pouvaient également opter ponctuellement pour une formulation relevant d'une autre transmission du Coran. Oral et écrit ont donc participé de la même pratique, ce qui doit nous amener à envisager un modèle de transmission textuelle complexe dans lequel des particularités régionales ou l'appartenance à une école donnée ont pu jouer un rôle important. La relation au texte a sans nul doute été différente du littéralisme absolu qui s'est imposé par la suite.

COLLOQUE - RECHERCHES ACTUELLES SUR LES MANUSCRITS CORANIQUES

Le colloque, organisé les 2 et 3 juin 2022 dans le cadre de la chaire « Histoire du Coran. Texte et transmission », a porté sur les manuscrits du Coran²⁷. Ce texte, *ipsissima verba* de Dieu pour les musulmans, continue de nos jours à être mémorisé, écrit (dans certaines régions du monde) et récité. Au début de l'islam, le texte coranique s'est transmis par voie orale. Bien que les origines mêmes de la fixation par écrit, probablement du vivant de Muhammad, nous échappent, la transmission manuscrite peut se prévaloir d'une longue histoire qui a débuté dans la deuxième moitié du VII^e siècle.

L'étude de la phase initiale de cette histoire a débuté au XIX^e siècle, mais les recherches à son sujet se sont multipliées au cours des dernières années, examinant le rôle essentiel que les manuscrits ont joué à date ancienne dans la transmission du texte coranique et de ses variantes de lectures, mais aussi dans le processus de canonisation. Ces études ont mis en lumière la fluidité du texte et de sa circulation et ont élargi le champ documentaire à d'autres supports comme les graffiti et inscriptions dont le témoignage peut être confronté à la vulgate.

27. La publication des actes est en cours.

Dès une date ancienne, le manuscrit coranique est sorti du cadre de ses fonctions initiales de préservation et de transmission et s'est trouvé investi d'autres rôles dont l'étude ne fait que commencer. La naissance de la calligraphie sous les Omeyyades et l'introduction de l'enluminure dans les copies du Coran à la même époque ont répondu à des besoins nouveaux, ceux du pouvoir, par exemple, qui utilisait à ses fins l'impression produite par des manuscrits d'apparat, encore ceux des fidèles qui trouvaient dans des copies raffinées l'expression visuelle de leurs convictions religieuses.

Intervenants :

- Éloïse Brac de Perrière (Paris) : « Les manuscrits coraniques dans l'Inde des sultanats (XIII^e-XVI^e s.) : une étude formelle »;
- Nuria de Castilla (Paris) : « La tradition coranique dans l'Espagne musulmane médiévale et moderne »;
- Éléonore Cellard (Paris) : « Le manuscrit attribué au calife 'Uthmān dans la mosquée de 'Amr ibn al-'Aṣ »;
- Hassan Chahdi (Metz) : « Le codex perdu d'Ibn Mas'ūd, version coranique inaboutie. Remarques sur la flexibilité du Coran des origines »;
- François Deroche (Paris) : « Le "Coran bleu" : vers la fin d'un mystère? »;
- Alba Fedeli (Hambourg) : « *Reader experience in the early Qur'anic manuscript page : re-mediating their text in the most recent digital form as part of InterSaMe Project* »;
- Alain George (Oxford) : « À propos des écritures coraniques en Irak au début de l'époque abbasside »;
- Asma Helali (Lille) : « Les notes marginales dans les fragments coraniques dans la collection de Qayrawān en Tunisie »;
- Alya Karame (Beyrouth) : « Les manuscrits du Coran à Nishapur au début du XI^e siècle »;
- Edin Mahmudovic (Francfort) : « *Variant readings and other new findings about the six Kufic manuscripts from Copenhagen* »;
- Morteza Karimi-Nia (Téhéran) : « *Against scriptio continua Early Iranian approaches to transcribing the Qur'an in the second and third centuries* »;
- Hythem Sidky (Chicago) : « *Revisiting the principles of Qur'anic textual criticism* »;
- Marijn van Putten (Leyde) : « *Developing a classification of different vocalization styles of Early Qur'anic manuscripts* ».

RECHERCHE

Le projet ERC SICLe est arrivé à son terme officiel à la fin du mois de septembre 2021, grâce à une prolongation accordée par ERC pour tenir compte des effets adverses de la pandémie sur les recherches de l'équipe. En l'occurrence, l'impossibilité d'organiser des missions pendant plusieurs mois et l'abandon du plan d'un colloque international aurait marqué la fin du projet. Les derniers mois de ce projet ont donc vu le redéploiement des efforts de l'équipe vers la rédaction d'un ouvrage, *Les Livres du sultan*, qui rassemblera l'ensemble des observations qui ont été faites sur la collection saadienne de l'Escorial. Cette entreprise, lancée en juin 2020, alors qu'il était clair que les plans initiaux devaient être modifiés, a mobilisé particulièrement Lbachir Tahali, Motia Zouhal et moi-même; au cours des derniers mois de 2021, le texte final, incluant les contributions de Jawdat Jabbour et Hassan Chahdi, était enfin prêt et pouvait être remis à l'éditeur, l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, pour une parution dans la série des *Mémoires*. Parallèlement à ce travail sur la collection sultanaise, Lbachir Tahali et moi-même entamions une étude de l'ensemble des documents se rapportant à la bibliothèque fondée à Fès par Ahmad al-Manṣūr que j'avais recueillis dans la bibliothèque de la Qarawiyin.

PUBLICATIONS

Déroche F., « The Caliph, his mawla and the muṣḥaf », in A. Erkmen et Ş. Tamcan Parladir (dir.), *Zeren Tanındı Armağanı: İslâm Dünyasında Kitap Sanatı ve Kültürü / Zeren Tanındı Festschrift: Art and Culture of Books in the Islamic World*, Istanbul, Lale Yayıncılık, 2022, p. 237-249.

Déroche F., « The invention of a sacred book », in F.M. Donner et R. Hasselbach-Andee (dir.), *Scripts and Scripture. Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, coll. « Late Antique and Medieval Islamic near East », vol. 3, 2022, p. 175-184.

Déroche F., « L'utilisation du parchemin au Maroc au XIV^e siècle. Notes codicologiques », in A. Regourd et M. Roiland (dir.), *Sources de la transmission manuscrite en Islam : livres, écrits, images. Mélanges offerts à Marie-Geneviève Guesdon*, Leyde/Boston, Brill, 2022, p. 109-122.

Déroche F., *The One and the Many: The Early History of the Qur'an*, trad. par M. DeBevoise, Yale, Yale University Press, 2022.

Déroche F., « Histoire du Coran : texte et transmission », *Annuaire du Collège de France 2018-2019. Résumé des cours et travaux*, 119^e année, 2022, p. 407-409, <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.17209>.

Déroche F., de Castilla N. et Tahali L., *Les Livres du sultan : matériaux pour une histoire du livre et de la vie intellectuelle du Maroc saadien*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, coll. « Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres », 2022.