

Anne-Sylvie Boisliveau*

Canonisation du Coran... par le Coran ?

Résumé. La canonisation du Coran a ceci de spécifique qu'elle se trouve énoncée dans le texte coranique lui-même. L'étude de cette formulation révèle une très forte argumentation en faveur de l'autorité canonique des récitations muhammadiennes. Comment une telle argumentation, d'aspect unifié, s'accorde-t-elle avec la réalité historique du processus de canonisation par la communauté musulmane, et notamment avec les hypothèses de J. Wansbrough et A.-L. de Prémare ? Distinguant fixation du texte et reconnaissance de l'autorité du texte comme les deux composantes de ce processus, nous posons l'hypothèse d'une évolution décalée de ces deux éléments : la formulation de l'autorité des récitations muhammadiennes précéderait l'effectivité de cette autorité, laquelle précéderait le processus de fixation. La formulation dans le texte ne serait pas le résultat mais la cause de la canonisation.

Mots-clés : Coran, canonisation, canon, Écriture sacrée, autorité, analyse littéraire

Abstract. *Canonization of the Qur'ân... by the Qur'ân?*

The Qur'ân is specific in that it proclaims its own canonization in the Qur'ânic text itself. A study of this affirmation reveals a strong and organized argument for the canonical authority of Muhammad's recitations. How does such a unified argument fit with the traditional process of canonization by the early Muslim community, most particularly as analyzed by J. Wansbrough and A.-L. de Prémare? By distinguishing between the *fixing* of the established text and the *accepting* of the authority of the text as the two components of this process, I suggest that the affirmation of the authority of Muhammad's recitations preceded its effective authority, and thus preceded the process of fixing the text. Thus this affirmation in the Qur'ân should not be regarded as the result of the canonization but as its cause.

Keywords: Qur'ân, canonization, canon, sacred scripture, authority, literary analysis

* IREMAM (Aix-en-Provence) / FIIRD (Genève).



Canonicité et degré d'autorité

La canonisation est la reconnaissance par une communauté de l'autorité sacrée d'un texte fixé. Le processus de canonisation est donc le processus du choix d'un corpus – qui implique aussi la fixation de celui-ci. Mais c'est aussi un processus qui amène la communauté à la certitude que ce texte-ci possède une autorité religieuse ou sacrée.

Une étude récente et fort intéressante sur le concept de « canon » dans le judaïsme considère un principe de philosophie analytique nommé « principe de charité » (Halbental, 1997 : 27). Selon ce principe, plus on estime quelqu'un, plus on est indulgent, « charitable », envers lui à propos du sens de ses paroles : ainsi, si un proche écrit une phrase incohérente, l'on rectifie et l'on dit « il a voulu dire ceci ou cela » et « ce qu'il a exprimé a certainement du sens ». Il en est de même pour la façon dont une communauté considère les paroles qu'elle tient pour divines : si l'on ne comprend pas un passage de l'Écriture sacrée, cela signifie que l'on n'est pas à la hauteur du mystère, car le divin, lui, ne peut nécessairement énoncer que des choses logiques et bonnes. Ainsi pense la communauté devant son Écriture. C'est aussi ce que note Daniel Madigan : la cohérence du texte est supposée et assumée par la communauté (Madigan, 1995 : 350). Par ailleurs, dans sa récente étude sur la canonisation du corpus de la Sunna, J. Brown utilise lui aussi ce concept (Brown, 2007). Ainsi, le degré de canonisation est « calculable » au degré de « charité » qu'on lui accorde.

Élargissons cette estimation de la force de la canonisation d'un texte au degré d'autorité qu'on lui accorde. Le degré d'autorité ne se limite pas à la cohérence d'un texte, mais implique qu'il détient une autorité absolue, que l'on se doit de croire tout ce qu'il dit et qu'on lui doit le respect le plus absolu. La canonicité suppose surtout la conscience du caractère obligatoire d'un texte (Neuwirth, 2000a : 200). Ainsi la réalité de la canonicité du Coran peut se mesurer à l'aune du présupposé de logique et de magnificence présent au sein de la communauté musulmane, et surtout de l'autorité qu'elle lui accorde.

Or, nous nous proposons ici d'aborder la canonicité du Coran non pas directement en tant que processus de canonisation réalisé effectivement dans la communauté musulmane, mais à travers l'expression de sa canonicité déclarée par le texte coranique lui-même. Il s'agit donc d'explorer la double formulation de cette canonicité (fixation et autorité) dans le discours coranique lui-même, ce qu'elle implique et ce qu'elle signifie.

Détour par le texte de la Bible hébraïque

On y trouve, dans le Deutéronome, une formule dite « la formule du canon », qui consiste en ces paroles mises dans la bouche de Moïse : « Vous n'ajouterez rien à ce que je vous commande et vous n'en retrancherez rien, mais vous garderez les

commandements de Yahweh votre Dieu » (4, 2; cf. 13, 1). Il s'agit d'une formule centrale dans le développement de l'idée que le corpus de la Torah est clos une fois pour toute. Par cette formule et par d'autres, ainsi que par toutes les parties de la Torah qui mettent en scène Moïse recevant une révélation divine et l'annonçant, le statut canonique de la Torah apparaît formulé dans le texte de la Torah lui-même. Or l'on remarque que

cette formule, qu'on appelle la « formule du canon », apparaît essentiellement dans le contexte de la littérature sapientielle (...); son association avec la notion proprement dite de « canon » représente toutefois un développement post-biblique. En fait, la formule a une longue préhistoire dans le Proche-Orient ancien, où elle visait originellement à empêcher l'altération d'inscriptions royales comprenant des collections de lois et de traités. (...) C'est seulement par la suite qu'elle fut reprise par les auteurs israélites du Deutéronome et appliquée à la Torah mosaïque. Cette formule a clairement pour but d'empêcher toute innovation littéraire et doctrinale en sauvegardant le *statu quo* textuel (Levinson, 2005 : 15-16).

L'on voit que la formulation-même du choix du canon et de son autorité a connu une histoire diverse avant d'en arriver à s'appliquer au texte biblique et à signifier sa canonicité. Et même, il n'est pas certain que la formule ait explicitement signifié, lors de son apparition dans le texte, le statut canonique de l'ensemble textuel constitué par les cinq livres de la Torah telle que canonisée par les rabbins au 1^{er} siècle. Ce que nous notons pour l'instant est que le phénomène de canonisation de la Torah passe donc par l'utilisation de formules consacrant sa canonisation dans le texte.

Retour au Coran : qu'en est-il ?

Le discours coranique : un discours argumentatif

Même si le discours coranique, surtout en version traduite, peut sembler à certains égards « décousu », « passant sans transition d'un sujet à l'autre », voire « incohérent » (Berque, 2002 : 722-723), « hétérogène et fragmenté » (De Prémare, 2004 : 30), il est en réalité logique et argumenté. De récentes études (Cuypers, 2007) sur l'agencement interne des sourates ont permis de saisir pourquoi des éléments a priori disparates se côtoient : l'agencement répond à des règles de figures concentriques souples s'emboîtant les unes dans les autres, les éléments correspondants se faisant face comme dans un miroir. Les correspondances semblent perdues lors d'une lecture linéaire et partielle, alors qu'elles apparaissent lors d'une lecture élargie. De plus, nombre de correspondances et de répétitions sur l'ensemble du corpus se révèlent davantage à l'oral. Le Coran utilise ces correspondances et ces structures concentriques pour argumenter, et aussi de nombreux autres procédés rhétoriques, logiques, ou implicites (Gwynne, 2004 ; Urvoy, 2002, 2007). Alfred-Louis de Prémare nuance son jugement en notant les « éléments rhétoriques de cohésion » du texte, « l'organisation de certaines compositions » ainsi que « des thèmes doctrinaux récurrents » (De Prémare, 2004 : 32-34).



Or, si l'on étudie le texte dans son ensemble, l'un des plus puissants axes d'argumentation du discours coranique concerne son propre statut canonique.

Comme dans l'exemple biblique – suivant la manière dont on le comprend –, le Coran met en place une formulation très élaborée sur sa propre canonisation ; la description de cette formulation constitue la suite de notre développement. Un second développement sera consacré à une réflexion sur la présence et la portée de ce discours.

Le discours du Coran sur sa propre canonisation

Le discours coranique contient une forte argumentation en faveur de l'autorité des récitations muhammadiennes. Cette argumentation est à la fois puissante – presque omniprésente – et subtile – jouant sur les sous-entendus. Elle mélange trois caractéristiques – que nous avons analysées en détail dans notre travail de thèse (Boisliveau, 2010 : deuxième partie) – :

- le Coran se présente lui-même comme « Écriture sacrée » ;
- il parle de son processus d'apparition en tant que « révélation à un prophète » ;
- il déploie des moyens rhétoriques divers pour asseoir son autorité et prévenir tout doute et toute opposition.

Nous en exposons ici la caractéristique principale et en résumons les caractéristiques secondaires.

Notons en passant que l'on peut aussi décrire ce discours comme un discours autoréférentiel : le Coran « parle » de lui-même, « *qur'ân* » signifiant « récitations ». Le Coran se désigne soit comme « les récitations énoncées par le prophète » – sous-entendu Muḥammad –, soit comme « les textes récités par Dieu au prophète » ou « que Dieu a fait descendre sur le prophète », soit en désignant les deux en une seule chose, de façon sous-entendue.

Le Coran présente dans son puissant discours autoréférentiel les fondements de sa propre autorité à travers la mise en place d'un statut d'« Écriture révélée », exprimé par le terme *kitâb* et appliqué à lui-même. Ce discours se développe en trois mouvements – qui ne sont ni chronologiques ni thématiques, mais s'enchevêtrent et sont répartis dans le texte selon les logiques rhétoriques spécifiques au Coran.

Le premier est un discours sur les « Écritures » précédentes, qui renvoie aux « Écritures révélées » des juifs et des chrétiens en leur donnant des définitions particulières. Ainsi, les Écritures des juifs sont quasiment ramenées à la seule *tawrât* (mis pour « Torah ») et celles des chrétiens au seul *injîl* (mis pour « Évangile »). Et toutes deux sont « descendues » de la part de Dieu « sur » un « prophète », respectivement Moïse et Jésus. Quantitativement, c'est le discours sur la Torah qui est le plus présent, au point même d'être aussi important que le discours sur le Coran.

Les autres Écritures mentionnées sont des Écritures considérées comme liées au judaïsme : le *zabûr*, qui fait référence aux Psaumes, est comme « descendu »

sur David ; les feuillets d'Abraham et de Moïse¹. Le Coran ne conçoit d'Écritures que dans un cadre juif et chrétien. Le terme *kitâb*, qui signifie clairement dans la plupart de ses emplois une véritable « Écriture sacrée, révélée, Écriture sainte », et non simplement un écrit. D'ailleurs ce qui compte n'est pas son caractère écrit, comme l'a montré D. Madigan, qui a alors argué que *kitâb*, en indiquant l'origine divine, signifiait l'engagement continu de Dieu envers les humains, c'est-à-dire la manifestation de la puissance et de la science divines (Madigan, 2001). Ces notions sont certes incluses dans le terme *kitâb*. Mais notre propre étude montre qu'en fait, si *kitâb* signifie bien « Écriture », c'est dans le sens d'« Écriture façon juive ou chrétienne » telle que cette façon est conçue ou veut être conçue par l'« auteur »², et qu'en ce sens, *kitâb* traduit le concept d'Écriture révélée. Puisqu'il s'agit d'un concept, d'un statut, alors peu importe en réalité qu'il soit matérialisé en un « écrit ». Le concept d'Écriture est ainsi présenté par le Coran comme étant de type judaïque/chrétien (Boisliveau, 2010 : deuxième partie).

Le deuxième mouvement est un système de parallélismes à la fois explicites et implicites entre la présentation des Écritures précédentes et la présentation du *qur'ân* en cours – lui aussi appelé *kitâb*. Traditionnellement l'on voit dans ces parallélismes l'affirmation que le Coran a le même contenu que les Écritures précédentes. Or notre analyse montre que ces parallélismes établissent le *qur'ân* comme bénéficiant du même statut que ces Écritures précédentes. Il y a identification de statut avant qu'il y ait identification de contenu – même si certains passages peuvent effectivement être interprétés en ce sens. Ce qui compte pour l'« auteur », c'est que les récitations muhammadiennes soient présentées comme « une Écriture façon judaïque/chrétienne », de la manière dont le Coran le détermine. Ajoutons que l'analyse de la présentation du concept de *kufri*, ou attitude de rejet du Coran, généralement traduit trop rapidement par « impiété », montre qu'en fait, ce *kufri* est défini comme une attitude de rejet du statut du Coran : rejet de son statut d'Écriture « façon judaïque/chrétienne », c'est-à-dire rejet de son origine divine. L'enjeu de l'argumentation sur la nature du Coran, avant de concerner son contenu et son message, concerne son statut (Boisliveau, 2010 : deuxième partie).

Enfin, le troisième mouvement consiste en une argumentation plus subtile disqualifiant de façon implicite les Écritures précédentes qui pourtant servent de modèle pour expliciter le statut de *kitâb*. Cette argumentation utilise notamment l'accusation de *tahrîf* « déviation du sens, falsification » et *d'iftirâ* « forgerie de toutes pièces de textes attribués ensuite à Dieu ». Certes l'accusation *d'iftirâ* porte d'abord contre le texte coranique : elle est mise dans la bouche des contradicteurs.

1 Ces deux Écritures feraient référence à des écrits apocryphes, « le Testament d'Abraham » et « le Testament et la mort de Moïse » (Gobillot, 2007 : 58). Ce qui nous importe ici n'est pas l'origine de la mention de ces Écritures, mais ce qu'elles représentent pour l'« auteur » ou ce qu'il souhaite en dire.

2 Par « auteur » du texte coranique, nous désignons simplement sa source, qu'elle soit considérée humaine ou divine, une ou multiple, à une seule ou à plusieurs époques. Nous ne cherchons pas à nous prononcer sur son identité. Nous nous intéressons uniquement à l'intention de cet « auteur » de délivrer un message à un destinataire, telle que nous pouvons la décrypter dans le texte.



Mais elle sert d'une part à affirmer avec force que le Coran, précisément, n'est pas « forgé de toutes pièces », et d'autre part, à renvoyer aux opposants cette accusation de « forgerie » – les opposants étant précisément des détenteurs d'Écritures car sinon pourquoi se plaindraient-ils que le Coran n'est pas une Écriture véridique ? L'accusation de *tahrîf* porte à la fois sur les Écritures détenues par les juifs et les chrétiens, et sur l'attitude de ces détenteurs d'Écriture envers leurs Écritures. La seule Écriture réellement disponible aux auditeurs ou lecteurs du Coran est alors le Coran lui-même, celles aux mains des communautés environnantes étant discréditées. Ceci, tandis que, subtilement, l'image de ces Écritures en tant que déterminant le concept de *kitâb*, elle, est très positive. Cette argumentation coranique est, à notre sens, à l'origine du paradoxe suivant : selon le dogme islamique classique les croyants professent leur foi en toutes les Écritures tandis qu'ils refusent l'autorité effective de celles-ci telles qu'elles se présentent (Boisliveau, 2010 : deuxième partie).

Ces trois composantes du discours coranique se font écho dans le texte que reçoit le lecteur ou l'auditeur : ainsi se dessine pour lui une image du *qur'ân* « Écriture révélée » d'un statut à la fois égal aux Écritures précédentes revêtues de prestige divin et à la fois supérieur, dans le concret du quotidien, aux « forgeries » des autres communautés.

Une part très importante du texte coranique est utilisée pour soutenir l'affirmation du statut canonique du texte. Mentionnons simplement les deux autres ensembles de logiques à l'œuvre dans le texte :

1) Le Coran parle de « son histoire », c'est-à-dire en fait de son phénomène d'apparition. L'emphase est mise ici sur la façon dont ce texte, ou plutôt, ces textes, ces « récitations », sont transmises à Muḥammad par Dieu et par Muḥammad à son auditoire. Le cœur de l'argumentation est l'insistance sur l'origine divine de ces récitations, et la description du processus d'apparition de ces récitations à la fois en tant que « descente » et en tant qu'« inspiration ». L'une et l'autre, avec l'usage des racines respectives *n-z-l* et *w-h-y*, sont employées pour apporter l'idée de « révélation » - même si aucun terme en arabe n'y correspond dans le texte. C'est pourtant cela qui est visé : montrer les récitations proclamées par Muḥammad comme étant des textes récités par Dieu, et transmis par celui-ci à Muḥammad. Donc, le discours coranique montre ces récitations comme de véritables révélations « façon judaïque/chrétienne », telles qu'il définit ces dernières.

2) Le texte coranique utilise des procédés rhétoriques qui établissent le rejet du doute et de l'opposition : ainsi l'autorité du Coran comme texte et comme phénomène est affirmée. Parmi ces procédés se trouvent la répétition, les oppositions très tranchées, l'irruption de rappel du passé et d'éléments eschatologiques qui convainquent l'auditeur ou le lecteur de l'urgence de ce qui est dit, ou encore l'utilisation de nombreuses exclamations qui portent un jugement de valeur – le plus souvent fortement négatif, suggérant par exemple avec force combien mauvaise est l'attitude de doute et de dénégation.

Notre présente description de la formulation de la canonicité du Coran dans le Coran est le résultat d'une lecture synchronique du texte : celui-ci est étudié comme un tout, qui tout ensemble fait sens, exprimant ce que l'auteur veut transmettre par ce texte. La lecture synchronique est celle pratiquée dans un cadre religieux lorsqu'il ne s'agit pas de droit mais de dogmes. Elle est celle naturellement pratiquée par ou pour le croyant : tel ou tel passage du texte est interprété et confirmé par tel ou tel autre passage, le tout se tenant en un ensemble. Et pour notre part nous y avons ajouté la recherche de la volonté de l' « auteur ».

Il en est résulté qu'il est de première importance pour l' « auteur » de persuader son auditeur ou son lecteur que les récitations de Muḥammad, identifiées aux récitations que Dieu apporte à celui-ci, sont une véritable Écriture « façon judaïque/chrétienne » et ayant donc un statut d'autorité absolue, ceci d'autant plus que les autres Écritures ne sont pas reconnues par le texte en leur réalité effective au sein des autres communautés.

Il s'agit donc ici non seulement d'un discours sur l'autorité canonique du Coran, mais encore et surtout d'une argumentation puissante en faveur de cette autorité : l'autorité du Coran est imposée, il faut y adhérer. Qui plus est, le texte « détermine » le corpus qui reçoit ainsi autorité : il établit que ce texte est constitué des récitations prononcées par Muḥammad et qui lui ont été transmises de la part de Dieu. Ce sont ces paroles, et ces paroles uniquement, qui sont déclarées canoniques. Le Coran met en place une formulation qui prend en compte tant l'aspect du choix du corpus qui sera désigné comme « Écriture sacrée », que l'aspect de la déclaration de l'autorité impérative du texte. Mais c'est surtout ce dernier aspect qui est mis en avant par le texte.

Une question

Nous constatons donc une très forte argumentation à l'intérieur du texte coranique, en faveur de la canonisation de celui-ci, et ceci, à côté de la canonisation effective – laquelle est définie comme le fait que la communauté musulmane reconnaisse à ce texte délimité, le Coran, une autorité unique. Posons alors la question suivante : cette formulation dans le texte précède-t-elle ou suit-elle la canonisation effective du texte coranique ? Autrement dit, la formulation dans le texte est-elle la cause ou la conséquence du processus de canonisation qui a lieu dans la communauté ?

Premières réponses : A. L. de Prémare et J. Wansbrough

Considérons les positions d'A.-L. de Prémare et de John Wansbrough.

Le premier distingue le phénomène de composition du Coran, allant au moins jusqu'à la fin du VII^e siècle, du phénomène de canonisation qui, pour sa part, se serait étendu jusqu'au X^e siècle. Il écrit : « La composition [du Coran] s'étale au



moins jusqu'à la fin du VI^e siècle et peut-être au-delà » (De Prémare, 2002 : 10).

Il ajoute :

[...] le processus de canonisation du Coran s'étendit [...] jusqu'au X^e siècle de notre ère, c'est-à-dire jusqu'à la proclamation définitive, en 936, des variantes de « lectures » autorisées dans l'utilisation d'un texte reçu unique (De Prémare, 2004 : 26-27).

Par « canonisation » il entend ici la fixation définitive des délimitations du corpus duquel l'autorité sacrée est reconnue.

Par ailleurs, dans son passionnant petit ouvrage intitulé *Aux Origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (De Prémare, 2004), il développe à titre d'exemple une intéressante manière d'approcher les passages polémiques du Coran.

Il les présente ainsi :

Le débat qui eut lieu sur le Coran aux premiers temps de l'islam n'a pas laissé de traces seulement dans les ouvrages historiographiques et les corpus de hadîths. Nous en percevons les échos dans le corpus coranique lui-même. Il s'agit de polémiques dans lesquelles l'auteur s'adresse à des adversaires, pour répondre à un certain nombre de contestations. On peut supposer que ces polémiques eurent lieu aux temps mêmes de la constitution des textes, puisque ceux-ci s'en font l'écho et que leurs rédacteurs tiennent à y répliquer (De Prémare, 2004 : 101).

Poursuivant l'analyse de ces passages, il propose de les considérer comme le résultat de – et la réponse à – un débat ayant eu lieu non pas entre Muḥammad et les païens mecquois, mais entre la communauté islamique naissante et les juifs et chrétiens des terres conquises, sous forme d'un élément de *ḥadîth* tardif qui met rétrospectivement en scène le prophète en fonction de controverses postérieures (De Prémare, 2004 : 120, 124-125, 132-133).

Ainsi, pour lui, la rédaction de ces passages polémiques est à situer en réponse à un besoin communautaire à l'époque suivant les premières conquêtes. La formulation de la canonicité du texte est pour lui, ici, une conséquence de la nécessité d'affirmer la suprématie et l'autorité d'un premier Coran face à des opposants.

Peut-être la réponse d'A.-L. de Prémare à notre question aurait-elle été : la formulation de la canonisation dans le texte est le résultat de questionnements suscité au sein de la communauté par la confrontation avec d'autres communautés porteuses de canons différents. Toutefois, son affirmation que le choix définitif des limites du canon par la communauté est beaucoup plus tardif ne nous permet pas de penser que pour lui la canonisation effective dans la communauté puisse précéder la formulation de la canonisation dans le texte coranique.

Regardons ce qu'il en est des travaux de J. Wansbrough. La réponse que ferait celui-ci serait, en revanche, que la formulation de la canonisation dans le texte suit la canonisation effective du texte coranique au sein de la communauté, qu'elle en est même le résultat. La communauté, en même temps qu'elle se choisirait un texte, le formulerait ou l'amendrait elle-même, en y formulant sa canonicité. Ceci, tout au

moins si l'on suit les hypothèses qu'il avait formulées dans le cadre d'une critique plus large des sources islamiques. Dans son ouvrage majeur intitulé *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Wansbrough, 2004 [1977]), il s'interroge sur l'analyse des textes musulmans des quatre premiers siècles de l'islam, qui permettrait de mieux connaître les différentes étapes de la mise en forme de la vulgate coranique. Son but est l'étude systématique des caractères formels de l'autorité scripturaire en tant que facteur de l'émergence d'une communauté religieuse indépendante et consciente d'elle-même. Il pense pouvoir, à partir des *tafsîrs*, montrer que quatre usages « littéraires » de l'écriture ont été faits l'un après l'autre : polémique, liturgique, didactique et juridique. Il utilise nombre d'outils et de termes techniques issus de l'exégèse biblique. Les sources qui l'intéressent plus particulièrement sont les commentaires du Coran (*tafsîrs*), associés pour lui à la genèse du Coran. Il distingue cinq types d'exégèse : haggadique (qui traite des récits, en vue de sermons), halakhique (en vue de la législation), massorétique (fixation du texte par révision et commentaire, effectué par un groupe pendant une longue durée), rhétorique et allégorique.

Cette étude l'amène à la conclusion que le processus de canonisation du texte coranique aurait été très progressif, et parallèle au développement de l'exégèse « halakhique » (Wansbrough, 2004 : 51), quand le besoin d'un texte de référence dans le domaine du droit et du pouvoir se serait fait sentir : « It was only after the articulation of law as divinely decreed that a scriptural canon was established, the result of polemical pressure » (Wansbrough, 2004 : 227).

Le canon, qui n'aurait été fixé que vers l'an 800, voire au III^e siècle de l'hégire, constituerait un ensemble d'éléments hétérogènes provenant d'origines différentes dont il se serait peu à peu détaché. L'unité du texte tiendrait à des procédés stylistiques rajoutés tardivement. Comme le résume D. Madigan, selon J. Wansbrough,

it is far from evident that early exegesis was an examination of a text already fixed and authoritative. Rather the need for such a canon arose from the exigencies of legislative or judicial authority and also from the polemical requirement for an authoritative scripture which would serve as an "emblem of prophethood" (Madigan, 1995 : 351-352).

Ainsi, selon les hypothèses de J. Wansbrough, la déclaration de canonicité présente dans le texte y aurait été inscrite par la communauté, qui aurait alors à la fois composé ou ajusté son texte de référence, le fixant dans le même temps en tant que canon. Mais, si l'on poursuit cette logique, avant cela, elle n'aurait pas eu besoin de texte canonique – et n'en aurait pas eu. La déclaration de canonicité dans le Coran, voire l'écriture d'une partie du Coran, serait une réponse à la nécessité tardive de se rassembler autour d'un canon.

Unité de la formulation

Or un élément de taille s'oppose à une telle idée : l'unité, dans le texte coranique, de la présentation de la canonicité. Notre étude (Boisliveau, 2010 : résumée



ci-dessus) a montré cette forte unité d'argumentation, dans le Coran lui-même, en faveur de sa propre canonicité. Le schéma présenté par le texte est simple : Muḥammad est un véritable prophète, il reçoit l'Écriture que Dieu lui révèle et la récite mot à mot. À cela s'ajoute une unité de rhétorique, qui traduit cette volonté de persuasion. La logique est simple afin d'être forte, claire, percutante ; les répétitions sont nombreuses, les sous-entendus sont relativement faciles à intégrer pour l'auditeur ou le lecteur, la subtilité résidant dans l'utilisation de ces éléments rhétoriques simples, comme le fait d'enfermer la pensée en deux solutions seulement, par exemple. A.-L. de Prémare a lui aussi noté la force rhétorique de cette opposition binaire (De Prémare, 2004 : 33). Il reconnaît aussi un certain nombre d'éléments d'unité : cohésion, organisation et récurrence de thèmes, comme nous l'avons indiqué plus haut.

Or, si le texte a été formulé ou fortement ajusté tardivement, par un groupe de personnes, alors comment expliquer une telle unité présente dans le texte ? Il nous semble que la bonne réponse à notre question énoncée plus haut est la réponse inverse : la formulation dans le texte précède la canonisation effective du texte coranique.

Hypothèse d'A. Jeffery

C'est l'hypothèse présentée par Arthur Jeffery, dont l'article « The Qur'ân as Scripture » (Jeffery, 1950), malgré son ancienneté, nous semble digne d'intérêt notamment en ce qui nous concerne ici. Il écrit :

[The Qur'ân] is from beginning to end the product of one man and from one period. It was the community which did the formal gathering together of the material after the founder's death and prepared it for use by the community, but its content had been given to them as Scripture before his death. It was not the product of the community in the sense that they decided that this was the collection of writings which had grown up in the community and in which they heard the authentic voice of religious authority, but it was formed by one man and given to the community on *his* authority as a collection of "revelations" which was to be regulative for their religious life as a community (Jeffery, 1950 : 44).

On remarque que pour A. Jeffery l'unité d'intention dans le texte signifie qu'un seul homme, Muḥammad, en est à l'origine. Et Muḥammad donne à sa communauté le texte du Coran « en tant qu'Écriture sacrée ». Sans aller jusqu'à soutenir comme lui que « le Coran est du début à la fin le produit d'un seul homme et d'une seule période », nous souscrivons à l'idée que l'autorité scripturaire des proclamations de Muḥammad date de l'époque de celui-ci, du tout début de l'histoire de la communauté islamique. Et qu'elle se trouve formulée dans le texte coranique, quel que soit l'état de celui-ci (écrit ou oral, rassemblé ou non, en diverses versions, etc.).

Lecture diachronique

Un autre argument en faveur de cette idée est qu'une lecture diachronique – qui suit les diverses hypothèses de développement chronologique du texte – donne les

résultats suivants. Nous avons constaté une réelle progression de l'idée dans le texte : une période où les récitations de Muḥammad sont directement désignées comme les récitations dictées par Dieu, puis très vite une période où elles sont désignées comme un *kitāb* descendu sur un prophète, parallèlement à une définition de la prophétie. Et enfin, une dernière période, qui est celle de la confrontation avec la présence d'Écritures réelles aux mains des autres communautés (Boisliveau, 2010 : troisième partie). Il nous semble difficile de penser qu'une telle évolution, au moins en grande partie, ait eu lieu après la mort Muḥammad.

Sans les rejoindre totalement, cela se rapproche des travaux d'Angelika Neuwirth et son école pour qui le texte se développe chronologiquement, du vivant de Muḥammad, par les interactions entre Muḥammad et son entourage, interactions vues comme des commentaires s'ajoutant à la prédication initiale. Ce développement a lieu par un « ré-examen constant de la parole récitée à l'aune de son acceptation par les récepteurs » qui concourt donc à la formation du canon, en relation avec l'institution du culte (Neuwirth, 2000a : 201).

Face à ces lectures diachroniques, on pourrait arguer que les différentes strates du texte proviennent d'une chronologie bien plus étendue – de la vie de Muḥammad au IX^e s. – ou encore qu'elles proviennent d'influences différentes. Mais une lecture plus précise du texte nous empêche de valider de telles hypothèses en ce qui concerne la part quantitativement la plus importante du texte – c'est-à-dire, en ce qui concerne le discours sur le statut du texte coranique. L'aspect unifié du style du texte et de l'argumentation nous montre plutôt un « auteur » campant sur ses propres positions et les affermissant sans développer d'arguments hors de ses propres présuppositions initiales (Boisliveau, 2010 : troisième partie). Et non pas un ensemble d'« auteurs » débattant entre eux et exposant des théories complexes face à un milieu lettré juif et chrétien. On voit mal un groupe s'accorder sur le schéma de la révélation coranique, s'il n'en était pas d'avance persuadé. Et l'on conçoit mal ce groupe s'accorder sur un style rhétorique particulier, uni, qui a ses propres subtilités. Un document consensuel serait écrit dans un style beaucoup plus « plat ». L'agencement du texte (Cuypers, 2007) plaide aussi pour une organisation unifiée du texte. À notre avis, il est plus commode de produire un consensus dans un milieu plus réduit et plus séparé du monde urbain juif et chrétien, plus éloigné des centres politiques et religieux de la région, que lorsque les acteurs sont nombreux et à la tête d'un vaste empire.

Sources islamiques anciennes

Un autre point est que les autres sources islamiques s'expriment en ce sens – le Coran proviendrait des paroles de Muḥammad et non pas d'un groupe de personnes, même si c'était un groupe de personnes qui aurait procédé à la mise par écrit, la collection et l'édition unifiée du texte. Sans être prise pour historique, une telle présentation nous livre que probablement, les auteurs ou collecteurs de ces sources ont adhéré très vite à un tel consensus – l'autorité absolue du texte



muhammadien –, et qu'ils ont cherché à l'étoffer, à en asseoir les bases en développant toute une science des débuts de l'islam et de la biographie du prophète, dans laquelle la notion d'autorité absolue du texte venant de ce prophète apparaît déjà comme assumée.

À ce qu'il semble, selon les *hadîths*, le statut canonique du Coran est déjà un acquis, il va de soi. L'autorité canonique du Coran y est tellement évidente qu'elle n'est qu'à peine exprimée. Les chapitres concernant le Coran ont trait aux pratiques rituelles à observer pour toucher le Coran et le réciter, mais ne concernent pas la question de l'autorité du texte qui serait à prouver. Notons qu'il en est de même pour les *tafsîrs* : en toute logique leurs auteurs tiennent clairement l'autorité canonique du texte coranique pour acquise. Ce qui soutient l'idée que les *hadîths*, tout autant que les *tafsîrs*, seraient largement postérieurs au Coran.

A. Neuwirth a adapté au Coran l'idée, apparue dans les études bibliques, que la canonisation a lieu lorsque le commentaire commence à être effectué hors du texte. Avant, le texte s'augmente de couches nouvelles qui sont des commentaires à propos des premières couches du texte. Après, les commentaires se font hors du texte désormais clos : ce sont des *tafsîrs* (Neuwirth, 2000a : 200 ; 2000b : 146). Alors, comment imaginer les *tafsîrs* et le texte coranique en processus de création en même temps ? Les auteurs ne se donneraient pas la peine d'entourer un texte initial d'une paraphrase, si celui-ci n'était pas canonisé – ce qui présuppose qu'il existe au moins en grande partie –, mais écriraient directement leur propre paraphrase – soit directement sur le texte premier, soit en constituant un nouveau texte qui aurait lui-même tout autant d'autorité que le texte premier. Là encore, cela renforce l'idée que les *tafsîr* se sont développés après la clôture du texte, au moment où, précisément, le commentaire « sort » du texte – ou du moins, d'un texte déjà largement établi.

Formulation de l'autorité du Coran

Notre hypothèse n'est pas de dire que la « canonisation » en son entier vient très tôt, mais seulement son aspect concernant l'autorité. En effet, à notre sens, il convient de séparer d'une part, comme nous l'avons dit en introduction, entre d'un côté l'autorité du corpus, et de l'autre sa délimitation ou fixation. Et d'autre part, il convient de séparer la déclaration dans le texte coranique de l'effectivité au sein de la communauté.

D. Madigan assimile la canonisation effective dans la communauté et le discours sur la canonisation, présent dans le Coran ; il considère que la canonisation est la déclaration formelle, par la communauté, de la canonicité du texte afin d'exprimer qu'elle est reconnue par cette communauté (Madigan, 1995 : 352). Or cette formulation, force est de le constater, ne vient pas d'abord dans des textes extérieurs – telles des déclarations officielles de l'autorité religieuse, ou encore les commentaires – mais dans le texte canonique lui-même.

En effet, notre étude nous a fait constater que la majeure partie du texte coranique sert à plaider pour la canonicité du texte : l'essentiel du texte consiste en une argumentation visant à persuader l'auditeur ou le lecteur que ces paroles, ce

Coran, sont une Écriture dotée de l'autorité divine, et la seule, pour la seule bonne communauté – celle des « croyants » et des « soumis », c'est-à-dire de ceux qui suivent Muḥammad, et qui sont sur le bon chemin. Le texte consacre une partie importante de lui-même à dire à la communauté qu'il est le texte que celle-ci doit tenir pour son Écriture canonique, et la seule.

Nous posons l'hypothèse que la première idée posée en islam, du temps de Muḥammad vraisemblablement, est celle de l'autorité des récitations de celui-ci en tant qu' « Écriture sacrée façon judaïque/chrétienne », parallèlement à celle qui va avec : l'idée que Muḥammad est un prophète « façon judaïque/chrétienne ». Celles, d'entre ses paroles, qu'il indique lui provenir de Dieu, sont revêtues d'autorité canonique. De nos explorations du texte coranique, c'est, à notre sens, de cette double idée première que tout le reste découle. Il nous semble logique que cette double idée soit, précisément, formulée au plus tôt dans l'histoire de la nouvelle communauté.

Retracer la chronologie du processus

En définitive, notre hypothèse à propos des étapes chronologiques de la canonisation du texte coranique est la suivante – de façon globale, *grosso modo*, sur un laps de temps que nous ne pouvons ici déterminer :

1) un texte (probablement aux contours mal définis ?, en partie oral ?, en diverses versions ?) énonce puissamment sa propre autorité canonique ; il énonce aussi sa délimitation (il est défini comme l'ensemble des paroles que Muḥammad a reçues de Dieu et énoncées comme telles).

2) la communauté, écoutant ce texte, se trouve persuadée de l'autorité canonique (sacrée, religieuse) du texte en question ;

3) la communauté – devant certains besoins que nous n'analysons pas ici – fixe le texte (mise par écrit ?, recension, sélection, fixation des versions, etc. ?) et comme le texte qu'elle fixe contient cette argumentation première en faveur de l'autorité et de la fixation du texte, ces idées se trouvent alors ainsi mises au devant : elles servent alors en retour de déclaration de canonisation, tant auprès de la communauté qui se développe que des autres groupes.

Les deux composantes du processus de canonisation, autorité et fixation, sont donc décalées dans le temps.

Ajoutons qu'à propos de la dernière phase, la fixation définitive du texte, nous pouvons nous rapprocher d'A.-L. de Prémare et J. Wansbrough en un certain sens. C'est à la fixation que J. Wansbrough fait allusion sous le terme « canonisation » : « Logically, it seems to me quite impossible that canonization should have preceded, not succeeded, recognition of the authority of scripture within the Muslim community » (Wansbrough, 2004 : 202).

Mais comme il ne sépare pas, sous le terme canonisation, entre fixation et autorité, il poursuit son idée et affirme que la « canonisation », le contenu du texte, sont tardifs. Or pour nous, le contenu du texte crée l'autorité du texte, et à ce titre-là,



comme J. Wansbrough admet ci-dessus que l'autorité précède la fixation, cela signifie que son assertion que « la canonisation est tardive » ne vaut en réalité que pour le côté « fixation » de la canonisation.

Par ailleurs notre hypothèse se distingue en partie de celles d'A.-L. de Prémare pour qui certains traits de la déclaration de canonicité dans le texte – qu'il ne nomme pas ainsi mais qu'il prend en compte dans son étude des passages polémiques du Coran – apparaissent en réponse à un besoin de la communauté dans une deuxième phase de développement du texte (sa période de constitution jusqu'à la fin du VII^e siècle). Mais nous nous rapprochons d'A.-L. de Prémare en ce qui concerne l'idée que déclaration de canonicité dans le texte a lieu avant la fixation définitive du corpus, qu'il situe jusqu'en 936.

En conclusion

Si nous cherchons à situer le Coran au milieu des autres textes sacrés des religions, nous constatons qu'il présente une particularité assez rare : il se présente comme un texte ouvertement destiné à faire autorité pour la communauté et à la guider. La seule exception pré-coranique connue est semble-t-il celle des textes du prophète Mani (m. 277 ap. J.-C.), présentés par lui-même comme « Écritures » (Graham, 2006 : 560-561). Plus récemment, *Le Livre des Mormons*, ou les écrits de Baha'ullah, basent aussi leur propre statut sur un discours sur des Écritures sacrées antérieures (Jeffery, 1950 : 44). Certes, dans notre exemple du Deutéronome mentionné plus haut, une certaine formulation de canonicité existe dans le texte biblique, par exemple. Il est d'ailleurs tout à fait possible qu'il en soit dans le Coran comme pour cet exemple biblique :

- des éléments plus anciens pourraient avoir été repris pour servir de référence pour énoncer la nouvelle autorité canonique : de fait, nous pensons ici aux Écritures précédentes et aux concepts de « prophétisme » et de « révélation » ;
- l'expression de canonicité ne visait pas nécessairement tout le texte au départ, en tous les cas pas nécessairement tel que défini par la suite : c'est ce que nous avons mis en avant dans notre étude (Boisliveau, 2010 : troisième partie), dans le sens où le corpus coranique était encore en formation.

Mais il reste que dans le Coran, ce discours sur la canonisation est très puissant et occupe une part importante, à la différence de celui du texte biblique. À propos du *Nouveau Testament*, et de l'*Avesta*, A. Jeffery poursuit :

In neither case, however, were the authors of the various writings consciously intending to produce documents which would take their place beside the older Scriptures as themselves of Scriptural rank. They were raised to Scriptural rank because the community heard in them the same authentic voice of religious authority it had been accustomed to hear in the older Scriptures. The Qur'ân, on the contrary, was given to the community on the authority of Muḥammad, and the community was bidden to accept it as authoritative in the same way as the Jews and Christians accepted their Scriptures (Jeffery, 1950 : 45).

Ainsi au contraire d'Écritures telles les Évangiles ou les Lettres de Paul, et avec une force et une prégnance bien supérieure au discours canonisant du Deutéronome, le Coran se définit lui-même comme Écriture révélée, descendue directement de Dieu. Une « auto-canonisation »³, en quelque sorte. Le Coran est Écriture sacrée avant tout parce qu'il l'affirme, et non parce qu'une communauté l'aurait désigné comme tel. Ceci, même si la communauté fondée sur cette idée l'a ensuite faite sienne. Déclaration de canonicité, causes de la canonisation, fixation du texte et fondement d'une communauté s'entremêlent. Ainsi, cette formulation textuelle du statut d'autorité du Coran au cœur du texte « brouille les pistes » qui remontent aux sources de son statut canonique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERQUE Jacques, 2002, *Le Coran. Essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 842 p.
- BOISLIVEAU Anne-Sylvie, 2010, « *Le Coran par lui-même* ». *L'autoréférence dans le texte coranique*, thèse de doctorat en études arabes et islamologie, Université Aix-Marseille I, France.
- BROWN Jonathan A. C., 2007, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leyde, Brill, 431 p.
- CUYPERS Michel, 2007, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Paris, Lethielleux, 453 p.
- DE PRÉMARE Alfred-Louis, 2004, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 143 p.
- 2002, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 535 p.
- GOBILLOT Geneviève, 2007, « Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament », in Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 982 p.
- GRAHAM William A., 2004, « Scripture and the Qur'ân », in Jane D. McAULIFFE (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Leyde & Boston, Brill, vol. 4, p. 558-569.
- GWYNNE Rosalind Ward, 2004, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an. God's Arguments*, Londres & New York, Routledge Curzon, 251 p.
- HALBERTAL Moshe, 1997, *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*, Cambridge (Massachusetts) & Londres, Harvard U. P., 185 p.
- JEFFERY Arthur, 1950, « The Qur'ân as a Scripture », *The Muslim World* 40, p. 41-55, 106-134, 185-206, 257-275.
- LEVINSON Bernard M., 2005, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, éd. Lessius, 103 p.
- MADIGAN Daniel A., 1995, « Reflections on Some Current Directions in Qur'anic Studies », *The Muslim World* 85, p. 345-362.
- 2001, *The Qur'an's self-image: writing and authority in Islam's scripture*, Princeton, Princeton UP, 236 p.

³ Terme suggéré par Denis Gril.



- NEUWIRTH Angelika, 2000a, « Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. À propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique », *Arabica* XLVII, p. 194-229. (Traduction par Thomas HERZOG).
- 2000b, « Referentiality and Textuality in *Sūrat al-Ḥijr*. Some Observations on the Qur'ānic “Canonical Process” and the Emergence of a Community », in Issa J. BOULLATA (dir.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, Richmond / Surrey, éd. Curzon, 393 p.
- URVOY Marie-Thérèse, 2002, « De quelques procédés de persuasion dans le Coran », *Arabica* 49/4, p. 456-476.
- URVOY Dominique et Marie-Thérèse, 2007, *L'action psychologique dans le Coran*, Paris, Cerf, 104 p.
- WANSBROUGH John, 2004 (1^e éd. 1977), *Quranic Studies, Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford, Oxford UP, 316 p.