

**Le Coran
est-il authentique ?**

MONDHER SFAR

**Le Coran
est-il authentique ?**

*LES EDITIONS SFAR
1, rue Cassini, Paris*

Dis la vérité, même à tes dépens.
HADÎTH

Parle de la vérité dès que tu l'apprends.
HADÎTH

Ce livre est édité en solidarité avec les *Editions Aloès*
persécutées en Tunisie

ISBN 2-9511936-2-9

©Editions Sfar, 2000

INTRODUCTION

S'interroger sur l'authenticité du texte coranique relève aujourd'hui du blasphème, d'un acte particulièrement sacrilège envers un des principaux dogmes de l'Islam, voire le plus important, après la croyance en Dieu et en son Prophète.

Ce tabou qui enveloppe la question de l'histoire du Coran n'a pourtant aucune justification *théologique* émanant du texte révélé, ni même une raison *historique*, puisque la Tradition musulmane elle-même rapporte une imposante masse d'informations sur les problèmes fort sérieux qui ont affecté la transmission du texte coranique jusqu'à nous.

Mais le fait le plus étonnant de cette attitude crispée de l'orthodoxie musulmane, c'est qu'elle contredit la doctrine même que le Coran a formulée sur sa propre authenticité. En effet, loin de revendiquer une quelconque authenticité textuelle, le Coran avance une théorie de la révélation qui réfute résolument une telle prétention.

Cette doctrine coranique nous explique que le texte révélé n'est qu'un sous-produit émanant d'un texte premier et authentique se trouvant consigné sur une Table céleste conservée auprès de Dieu et inaccessible au commun des mortels. Le vrai Coran n'est pas celui qui est révélé, mais celui qui est resté au Ciel entre les mains de Dieu seul vrai témoin du texte révélé. En somme, le Coran

attribue l'authenticité non pas au texte révélé à travers Muhammad mais seulement à l'original gardé auprès de Dieu.

C'est que le passage de l'original céleste à la copie trahit la lettre du texte transmis. Muhammad n'a pas reçu la révélation selon le mode de la *dictée*, mais selon le mode de l'*inspiration (wahy)*.

De plus, le texte révélé a été soumis à la loi de l'abrogation et au remaniement divin. De sorte que le Coran n'est pas éternel ni absolu. Il est historique, circonstanciel et relatif. D'autres facteurs l'éloignent du texte authentique céleste : Dieu donne ordre à Satan d'inspirer de fausses révélations par la bouche de Muhammad, puis Il les dénonce. En outre, le Prophète est sujet à certaines défaillances humaines, toujours selon le Coran.

Il est donc important de mettre au jour cette doctrine coranique de l'inauthenticité du texte révélé.

En effet, à la mort tètèfaillart és dlo

« collecte » ? En fait les opinions varient à ce sujet et rien de sûr ne nous est parvenu. La situation est d'autant plus obscure qu'une troisième collecte aurait eu lieu sous le règne du Gouverneur omeyyade al-Hajjâj.

Quoiqu'il en soit de ces incohérences dans la doctrine musulmane sur l'histoire du texte coranique, il est clair que l'établissement d'un texte officiel du Coran a été l'aboutissement d'un long cheminement dont les modalités ne peuvent être que déduites approximativement et avec beaucoup de prudence à partir des récits rapportés par la Tradition musulmane.

En somme, les premières générations de musulmans ne possédaient pas de texte coranique de référence, puisqu'il n'en a jamais existé. Pour s'en consoler, la Tradition a purement et simplement créé le mythe de l'Archange Gabriel rencontrant Muhammad annuellement pour une mise au point des textes révélés au cours de l'année précédente. C'est ainsi qu'à la mort du prophète le texte coranique s'est trouvé entièrement codifié, structuré et complété selon les volontés divines : les « collectes » qui ont eu lieu ultérieurement n'ont, selon certains récits, apporté rien de nouveau ; elles ont seulement rectifié les altérations survenues durant les premières décennies de l'islam. Telle est la doctrine orthodoxe *mythique* sur la fiabilité de la transmission du texte révélé.

Parallèlement à cette justification idéaliste, la Tradition musulmane nous a légué des indications fort utiles pour l'historien du texte coranique, à condition bien sûr de savoir les décoder. C'est sur la base de ce matériau que l'étude critique du texte coranique a commencé en Occident à travers une œuvre magistrale et qui reste une référence encore de nos jours, celle de Theodor Nöldeke : *Geschichte des Qorans, ou Histoire du Coran*, publiée

pour la première fois en 1860, et remise à jour en 1909 par Friedrich Schwally, œuvre poursuivie en 1919 pour le tome II et 1938 par Gotthelf Bergsträsser. Elle inspira notamment en 1958 l'excellente *Introduction au Coran* de Régis Blachère.

A côté de ce courant de critique historique du Coran, une nouvelle orientation de recherche a vu le jour vers le milieu du XXe siècle consacrée à l'étude des genres littéraires employés dans le texte sacré de l'islam. Et c'est encore l'Ecole allemande qui a tracé la voie de cette orientation nouvelle et essentielle inspirée d'une discipline où elle a excellé, celle de la *Formgeschichte*, dont Rudolf Bultmann (1884-1976) a été une des figures dominantes. Citons la série d'articles publiée en 1950 dans la revue *The Muslim World* et intitulée « *The Qur'ân as Scripture* (Le Coran en tant qu'Écriture) » qui préfigure la contribution importante de J. Wansbrough dans ses *Quranic Studies*. Wansbrough a étudié les schémas du discours coranique, et il les a comparés à la tradition juive. La mise au jour d'un discours solidement structuré suggère en effet qu'il continue une vieille tradition scribale. Le texte du Coran apparaît alors de moins en moins l'œuvre d'une improvisation issue du désert, mais la continuité d'une haute tradition.

Nous allons nous aider de ces techniques scripturaires pour mieux comprendre l'histoire de la composition du texte coranique réalisée par de véritables techniciens de l'écrit *inspiré*.

Nous terminerons cette étude en insistant sur les mythes créés par la Tradition musulmane pour imposer une représentation de la révélation et de son produit textuel qui, on le verra, est totalement étrangère à l'esprit et au

contenu du texte coranique tel qu'il est parvenu jusqu'à nous.

Notre traduction des citations coraniques se réfère en partie à celle de Régis Blachère. Les numéros des versets correspondant aux citations coraniques sont indiqués entre parenthèses dans le texte, précédés du numéro du chapitre.

Le système de translittération adopté dans cet ouvrage a cherché la simplicité. Nous avons utilisé en priorité la forme française des noms propres et des noms communs habituellement utilisés. Pour le reste, nous avons adopté le système suivant pour les lettres arabes ayant des sons qui n'existent pas en français ou ayant une double articulation : d : interdente spirante sonore vélarisée, ou dâd, ayant la même valeur que le zâ' (z) ; dh : spirante interdente, comme le th anglais dans *this* ; gh : r grasseyé ; h : h aspiré ; kh : vélaire spirante sourde, comme le ch allemand dans *buch* ; q : occlusive glottale ; r : fortement roulé ; sh : comme dans *cheval* ; s : s emphatique ; t : t emphatique ; th : comme dans *thing* anglais ; u : se prononce ou ; w : comme dans *ouate* ; y : comme dans *payer* ; z : zâ' emphatique ; ` : signe rendant la fricative laryngale nommée `ayn ; ˆ : attaque vocalique forte comme dans *assez !* (hamza). Les voyelles longues portent un accent circonflexe.

Enfin, je tiens à remercier tous ceux qui m'ont encouragé dans la poursuite de mes recherches et qui m'ont fait bénéficier de leur aimable assistance. Je remercie particulièrement Jean-François Poirier qui a bien voulu contribuer à la correction des épreuves.

LE CORAN N'EST PAS L'ORIGINAL

La transmission du message divin à Muhammad s'est effectuée selon un mode particulier qui est plus complexe que celui que l'on se représente si l'on se réfère à la seule doctrine musulmane orthodoxe. Selon celle-ci, Dieu a procédé à une dictée littérale de Son message. Ainsi Muhammad aurait reproduit dans le Coran des paroles créées de toute éternité par Allah.

En fait, le texte révélé au Prophète provient d'un autre texte conservé auprès de Dieu. C'est la fameuse Table, en arabe *lawh*, propriété exclusive de Dieu, et à laquelle Il est le seul à accéder avec les anges/scribes ou les anges/messagers, comme Gabriel. Ce n'est qu'à partir de cet original que le texte coranique a été transmis à Muhammad, puis aux hommes. Ainsi, de prime abord, le Coran établit une distinction d'une importance décisive dans le processus de la révélation.

C'est en effet là une question centrale dans notre enquête sur l'authenticité du texte révélé. La doctrine coranique est par conséquent claire : le texte coranique révélé ne représente qu'une copie censée ne pas se confondre avec l'original céleste, et, dans ce sens, elle ne saurait prétendre à l'authenticité. Ici, le texte coranique est sans ambiguïté : l'original céleste est désigné par le terme de *kitâb*, qui signifie *écrit*, alors que le texte qui en dérive au moyen de la révélation est appelé *qur'ân*, une entité essentiellement liturgique désignant la récitation.

C'est qu'entre la copie et l'original, il y a toute une histoire qui nous renvoie bien évidemment à la nature de la révélation et au mode de transmission qu'elle est censée emprunter. On l'a compris, la question décisive que nous voudrions poser de prime abord est plus théologique qu'historique. Et l'on verra que la philosophie coranique de la nature de la révélation éclaire d'une manière originale et insoupçonnée l'histoire de la transmission du Coran jusqu'à nous.

Rectifions tout d'abord une méprise entretenue depuis longtemps par l'orthodoxie musulmane. Pour prouver que le texte coranique est parfaitement authentique on a allégué que Dieu s'est engagé lui-même à le préserver de toute altération due aux aléas de sa transmission à travers le temps et les générations. Cette doctrine a été fondée essentiellement sur ce verset : « C'est Nous qui avons fait descendre le *dhikr* (Rappel) et Nous sommes certes Celui qui le conserve (*innâ lahu lahâfizûn*). » (15, 9) L'on trouve souvent ce verset mis en exergue dans les copies coraniques pour souligner leur authenticité. Le *dhikr* désigne-t-il ici le texte coranique ? En fait, l'étude des occurrences de ce terme dans le Coran montre que *dhikr* désigne le genre du récit que l'on cite (*dhakara* = citer) à des fins pédagogiques, pour en tirer une leçon. Le Coran l'utilise pour désigner notamment les récits des anciens peuples comme `Âd, Thamûd, etc. que les Croyants sont

appelés à garder en mémoire. Dieu possède ainsi les récits détaillés de ces peuples qu'il conserve auprès de lui. C'est ce qui est redit ailleurs : le Rappel (*tadhkira*) se trouve « dans des Feuilles vénérées, élevées et purifiées, dans des mains de Scribes nobles et purs » (80,13-16). Il est donc clair que *dhikr* désigne non pas le texte coranique mais l'ensemble des récits tirés des Feuilles célestes, celles qui bénéficient du plus grand soin divin. Il en est de même du *qur'ân* toujours tiré d'un original céleste : « Ceci est une récitation (*qur'ân*) sublime, se trouvant [consignée] sur une Table conservée (*mahfûz*). » (85,21-22) Même si, ici, le texte arabe ne nous indique pas clairement si c'est la Table (l'original) ou la récitation qui est objet de la conservation, en tout cas, cette récitation se trouve authentifiée au moyen de la Table céleste qui existe en tant qu'original. Et comme tout original, il fait l'objet de tous les soins : « entre les mains de Scribes nobles et purs », et surtout de toutes les vigilances : « un Écrit [fort bien] caché que seuls touchent les [Anges] purifiés » (56,77-79). A aucun moment ces gardiens célestes ne se sont occupés de la garde ou de la préservation de la copie récitée (*qur'ân*) de toute altération au cours de sa transmission à travers les générations.

D'ailleurs, le texte révélé à Muhammad ne constitue qu'un extrait du grand livre (*kitâb*) en possession de Dieu et qui comprend entre autres la chronique du monde. Quand Pharaon a défié Moïse en lui posant cette question : « Qu'en est-il des générations antérieures ? », celui-ci a répondu : « Leur histoire (*ilmuhâ*) se trouve auprès de Dieu, dans un écrit (*kitâb*) [au-moyen de quoi] Dieu n'erre ni n'oublie. » (20,51-52). Il s'agit donc d'une véritable bibliothèque céleste comprenant le savoir du monde, d'où est extrait la révélation coranique, ainsi que les autres révélations abrahamiques ¹.

¹ Jeffery, *The Qur'ân as Scripture*, 202 & 205.

C'est une idée ancienne que ce livre céleste consigné sur une Table préservée. Les premiers à en faire état étaient les Sumériens¹. Ils nous ont légué l'idée du *destin* consigné dans un écrit : *maktûb*, important concept dans la mentalité orientale et arabo-musulmane, que l'on retrouve dans le Coran à travers l'expression *kutiba `alâ* : [il a été] décrété à [quelqu'un].

De même que c'est l'original de l'Écrit, – et non sa copie – que Dieu s'engage à préserver, par exemple quand il ordonne à Muhammad : « Récite ce qui t'a été révélé [provenant] de l'Écrit (*kitâb*) de ton Seigneur. Il n'y a rien qui puisse changer Ses décrets (*kalimât*), et tu ne trouveras pas de refuge contre Lui. » (18,27) Le texte original n'étant pas soumis au principe du changement, le Prophète ne saurait s'autoriser à modifier la copie récitée. Nous voyons bien que l'original sert de source d'authentification et en même temps d'argument dissuasif contre toute tentative de faux, y compris de la part du Prophète.

Cet original est, ailleurs, désigné comme « Mère de l'Écrit (*umm al-kitâb*) » : « Par l'Écrit explicite ! (...) [il se trouve] dans la Mère de l'Écrit [conservée] auprès de Nous » (43,24). Cette notion de mère signifie en langue arabe la *source* ou encore le *centre*, comme dans l'expression coranique de « mère des cités » (*umm alqurâ*), désignant la Mecque en tant que capitale arabe. C'est la fonction même de l'original de jouer le rôle de matrice ou de noyau à partir duquel la copie est tirée. Nous voyons ainsi apparaître une relation génétique ou encore de préséance entre un original immuable et une copie exposée à tous les risques.

Il existe pourtant un autre terme utilisé dans le Coran pour désigner cette relation trouble entre l'original et la copie, c'est le verbe *saddaqa*, comme dans ce passage

coranique : « Ce que Nous t'avons révélé [provenant] de l'Écrit (*kitâb*), est la Vérité, conformément (*musaddiqan*) à [l'Écrit original] se trouvant en Sa (sic) possession (*mâ bayna yadayhi*) ». (35,31) La révélation est déclarée, ici, à travers le verbe de *saddaqa*, conforme ou fidèle à l'original céleste.

Transmission du sens

Mais, est-ce à dire que cette conformité signifie une identité littérale entre la copie et son original ? La réponse ne peut être que négative, puisque cette notion de conformité est appliquée dans le Coran pour désigner le type de rapport entre les textes révélés antérieurs qui diffèrent forcément entre eux par la lettre, mais identiques quant à leur contenu spirituel : « quand un *Écrit* [le Coran] est venu aux Juifs [médinois] provenant de Dieu, en conformité (*musaddiq*) au leur... » (2,89). De même que « l'Évangile » venu à Jésus est *conforme* à la Thorah (5,46), tout comme l'Écrit (*kitâb*) venu à Muhammad est *conforme* à « l'Évangile » (5,48). Ces exemples montrent que la *conformité* de la copie à son original est identique à celle qui existe entre les textes révélés. La copie révélée à Muhammad est donc loin de reproduire littéralement le texte céleste (*kitâb*) consigné dans la Table gardée par les Anges purs : elle ne fait, selon le Coran, qu'en conserver le sens général. De leur côté, les traditionalistes musulmans n'ont pas hésité à formuler clairement l'hypothèse de la non-conformité littérale entre l'original céleste et sa copie transmise par Muhammad. Ainsi, Suyûfi (mort en 911 H./1505) – auteur d'un traité qui reste un modèle en son genre sur le Coran – expose trois hypothèses quant au mode de transmission du texte original. La première est bien évidemment celle de la conformité littérale entre

¹ Jeffery, *The Qur'ân as Scripture*, 47-48.

l'original et la copie. La seconde hypothèse est celle où l'Archange « Gabriel serait descendu surtout (sic) avec les sens [du Coran], et Muhammad aurait alors appris ces sens et les aurait exprimés dans la langue des Arabes ». Enfin, troisième hypothèse, « Gabriel aurait reçu les sens [du texte coranique] et il les aurait exprimés en langue arabe, les habitants du Ciel lisent le Coran en Arabe –, puis, il l'aurait fait descendre ainsi [sur Muhammad] ¹ ». Nous voyons bien ici que les deux dernières hypothèses avancent clairement l'idée de l'inauthenticité littérale du texte coranique au regard de l'original céleste.

Un verset du Coran rejoint même le deuxième scénario de la transmission du texte céleste : « Nous avons fait [du *kitâb*] une récitation (*qur'ân*) en langue arabe » (43,3) C'est donc bien Dieu et Ses Scribes angéliques, et à leur tête Gabriel, qui auraient procédé à l'élaboration du texte arabe reçu par Muhammad. Encore qu'il ne faille pas voir nécessairement dans cette version arabe une traduction littérale de l'original. La Tradition prétend même que Gabriel n'aurait pas lu lui-même la Table céleste et que Dieu, pour transmettre Ses Paroles, lui aurait inspiré « (les Paroles) révélées (*takallama bi-al-wahy*) ». Cette inspiration divine à haute voix aurait « fait trembler le Ciel de peur de Dieu. Et dès que les habitants du Ciel entendent [ces Paroles], ils sont foudroyés et tombent prosternés. Et le premier qui relève la tête, c'est Gabriel. C'est alors que Dieu lui communique oralement ce qu'Il veut de Sa révélation. Gabriel dicte à son tour ces Paroles aux [autres Anges]. Et dans chacun des Ciel, les habitants lui demandent : « Qu'est-ce qu'a dit notre Seigneur ? » Gabriel répond : « [Il a dit] la Vérité. » Et Gabriel de transmettre ainsi la révélation de Ciel en Ciel jusqu'à Muhammad, son destinataire final ².

¹ Suyûtî, *Itqân*, I/125, §537.

²*Ibid.*, I/126, §540.

L'exégète Al-Juwaynî a coupé la poire en deux. Pour lui, le Coran contiendrait deux genres de textes juxtaposés conformes aux deux possibilités habituelles de transmission des missives dans la tradition royale. Une partie du texte coranique serait alors transmise selon le sens, sans tenir compte de la lettre du texte original dicté par Dieu. L'autre partie serait, à l'inverse, une copie littéralement conforme au message dicté par Dieu ¹.

La théorie des variantes

Avec cette doctrine d'une révélation transmise selon le sens et non selon la lettre, nous franchissons une nouvelle étape dans la rupture de l'unité de la révélation coranique. Ainsi, après avoir assisté au dédoublement de la révélation en original et en copie, ensuite, à la différenciation littérale entre eux, nous en arrivons maintenant à l'éclatement de la copie en une multiplicité de possibilités d'expression littérale. C'est la théorie avancée par la Tradition des Sept *lettres* (*sab' ahruf*), ou Sept *lectures* (*sab' qirâ'ât*). Cette théorie est justifiée par la Tradition au moyen d'un hadith rapporté par Uthmân faisant dire à Muhammad : « Le Coran est descendu selon sept lettres » ².

Suyûtî affirme que l'on a interprété ce hadith de quarante manières. Parmi celles-ci, la thèse d'Ibn Qutayba qui explique qu'il s'agirait de sept « modes de variation » du texte coranique : 1) celui de la déclinaison, sans que le sens en soit affecté ; 2) celui du temps des verbes ; 3) celui des lettres de la même graphie, mais ayant des signes diacritiques différents ; 4) celui des lettres proches dans leur graphie ; 5) celui de la place de groupes de mots dans la phrase ; 6) variation du texte par ajout ou suppression

¹ Suyûtî, *Itqân*, I/126, §543.

² *Ibid.*, I/130, §555.

de mots ; et, enfin, 7) variation des mots selon leurs synonymes ¹. Al-Râzî, de son côté, y ajoute la variation des mots du Coran selon le genre, le nombre et le mode de prononciation ². Le même Suyûtî relate une thèse, rapportée par Ibn Hanbal, expliquant les « sept lettres » par la possibilité qu'a tout mot du Coran d'être remplacé par sept synonymes ³. Ubay, un des secrétaires de Muhammad chargé de la rédaction du Coran, aurait même exprimé cette règle qu'il aurait appliquée dans sa version coranique : « J'ai dit [dans le Coran] : *Audient et Savant*, [à la place de] *Puissant et Sage*, [mais sans aller jusqu'à trahir le sens, comme on le fait quand] on substitue l'expression d'un châtiment à celle du pardon, ou celle-ci à celle-là. » ⁴. Ainsi, Ubayy, un des plus importants scribes du Prophète, dont le nom est associé à la rédaction du Coran, va bien au-delà de la simple synonymie en établissant la légitimité de l'infinie liberté des variantes, à la seule condition, toutefois, que celle-ci ne débouche pas sur des contresens. L'on a même fait dire au deuxième Calife, Umar, à qui l'on a attribué la première collecte des textes composant le Coran, cette affirmation : « Tout ce que l'on dit dans le Coran est juste (*sawâb*) tant que l'on ne substitue pas *châtiment* à *pardon* (= que l'on ne commette pas de contresens). » ⁵

Suyûtî rapporte ici des variantes utilisées par Ubayy dans le verset 2,20 pour substituer à « marcher » les synonymes : « passer » et « aller ». Suyûtî cite aussi les variantes d'Ibn Mas'ûd, un autre secrétaire de Muhammad, remplaçant dans le verset 57,13 le verbe « faire patienter », par « faire attendre » et « faire retarder

¹ Suyûtî, *Itqân*, I/131, §562.

² *Ibid.*, I/131, §563.

³ *Ibid.*, I/132, §566.

⁴ *Ibid.*, I/133, §566.

⁵ *Ibid.*, I/133, §567.

l'échéance » ¹. Et Suyûtî de rapporter cette anecdote : « Ibn Mas'ûd a fait lire à un *lecteur* la phrase : "l'arbre du *zaqqûm* est nourriture du pêcheur" (44,43-44). Mais ce lecteur n'a pu prononcer que : « nourriture de l'orphelin ». Ibn Mas'ûd l'a repris, mais sans succès. Alors, il lui demanda : « Peux-tu prononcer : nourriture d'un dépravé ». L'homme répondit : « Oui. » Ibn Mas'ûd lui dit : « Alors, garde cette expression ! » ²

Les variantes du Coran

Ibn Mujâhid, (245-324 H.), explique dans son *Livre sur les Sept Lectures (Kitâb al-sab'a fi al-qira'ât)* que « les gens se sont mis en désaccord en matière de lecture [du Coran], de la même façon qu'ils l'ont fait en matière de Droit. Les détails (*âthâr*) sur le Coran qu'ils ont rapportés selon les dires des Compagnons du Prophète et de leurs Suivants renferment des divergences qui sont largesse et grâce pour les Musulmans. » ³ Les auteurs orthodoxes, devant la variabilité du texte coranique et au danger qu'elle fait planer sur son authenticité, ne purent que faire contre mauvaise fortune bon cœur. Ils ont tout simplement transformé l'inconvénient en avantage, la variabilité, source de suspicion, en bénédiction divine pour une humanité linguistiquement diverse, qui a du mal à se contenter d'une littéralité rigide. C'est sous cette oiseuse justification des variantes du texte coranique que l'on a permis leur adoption officielle et leur conservation partielle jusqu'à nous.

C'est ainsi que le vieux compagnon du Prophète Anas ibn Mâlik, (mort en 709), ne s'est pas embarrassé, selon le

¹ Suyûtî, *Itqân*, I/133, §568.

² *Ibid.*, I/133, §569.

³ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'a*, 45.

chroniqueur Tabari (mort en 923), pour substituer au verset 73,6 le verbe *aswabu* (= plus juste) à celui retenu dans la version officielle *aqwamu* (= plus correct) ¹. Autre type de variantes, l'interversion de termes dont on trouve un exemple dans le corpus d'Ibn Mas'ûd au verset (112,3) : « Il n'a pas été engendré et Il n'a pas engendré », au lieu de « Il n'a pas engendré et Il n'a pas été engendré » ². La plus importante sourate du Coran, la *Fâtiha* (Liminaire) n'a pas échappé elle aussi à cette incertitude. Ainsi, au verset (1,6), l'orthographe du mot *sirât* (*chemin*) varie, d'après Ibn Mujâhid, selon les codices, de *sirât* en *zirât*, et de conclure sur cette note résignée : « et le Kitâb n'en précise pas l'orthographe » ³. Par *kitâb*, l'auteur entend, bien sûr, le Coran, sans doute tel qu'il est rapporté dans les divers manuscrits de l'époque. Cette remarque de cet important auteur est du plus haut intérêt, puisqu'elle témoigne de ce qu'au cours du premier siècle de l'Islam il n'existait pas encore de texte écrit unifié quant à sa graphie, et que les plus grands savants versés dans la connaissance du texte coranique étaient dans l'impossibilité de décider parmi les variantes qui s'offraient à eux, tant la tradition orale, de son côté, montrait ses modestes limites. La même sourate de la Liminaire nous offre une autre variante remarquable au même verset que nous venons d'évoquer. Tandis que la Vulgate officielle commence ce verset par « Conduis-nous ! », Ibn Mas'ûd y substitue « Dirige-nous ! », et dans les corpus d'Ubayy et Alî : « Conduis-nous ! Affermis-nous ! » ; alors qu'une variante anonyme donne : « Que ta main nous guide ! Conduis-nous ! » ⁴

¹ Blachère, *Introduction*, 69, note 89.

² Ibid., 202.

³ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'a*, 106.

⁴ Blachère, *Introduction*, 203.

Nous trouvons de même, dans la célèbre sourate *Al-Asr*, d'importantes divergences entre la version officielle et celles attribuées à Ibn Mas'ûd et Alî. Alors que dans la Vulgate nous lisons : « Par l'Heure de l'après-midi (*wal'asri*) ! L'Homme est en perdition. Sauf ceux qui ont cru. » (103,1-3), dans la version attribuée à Ibn Mas'ûd nous avons : « Par l'Heure de l'après-midi ! Certes Nous avons créé l'Homme pour sa perdition. Sauf ceux qui ont cru... », et dans celle attribuée à Alî : « Par l'Heure de l'après-midi ! Par les vicissitudes du sort ! L'Homme est en perdition, et il y est jusqu'à la fin du temps. » ¹.

Cette dernière version, cruellement pessimiste, serait-elle une version originale, ou plus exactement, une survivance d'un premier jet appelé à être amélioré dans son contenu comme dans sa forme ? Il est difficile, bien sûr, d'y répondre vu l'extrême indigence des sources anciennes dont pâtit l'historien. Mais le phénomène est à retenir. Car, comme nous l'avons vu, la révélation s'accommodait, avec beaucoup de libéralité, des variations de son expression littérale. Et la pratique textuelle obéissait à un travail continu de mise en forme qui passait généralement pour un exercice normal. Au cours d'une promenade avec Umar, après un dîner offert par Abû Bakr, Muhammad entendit un homme en prière récitant d'une façon toute particulière le Coran : « Qui a conseillé », ainsi s'adressa le Prophète à Umar, « de lire le Coran sous sa forme première (*ratb*), comme il est descendu ? Qu'il le lise selon la lecture d'Ibn Umm 'Abd ! » ²

Cette anecdote est du plus grand intérêt, puisqu'elle établit clairement l'existence du temps de Muhammad de deux états du texte révélé : un état premier, et un état

¹ Blachère, *Introduction*, 49-50.

² Ibn Abî Dâoud, *Kitâb al-masâhif*.

travaillé, remanié et corrigé. La forme du texte fraîchement révélé est désignée ici par *ratb* qui s'applique en général pour qualifier les dattes fraîchement cueillies ou celles qui sont *tendres*. Lors de sa révélation, le texte divin est ainsi appelé à subir une mise en forme, affectant le style comme le contenu. C'est le cas des variantes que nous venons de voir dans la brève sourate 103. Il est fort probable que la dernière version *pessimiste* de cette sourate constitue sa forme *ratb*, son état primitif appelé à être modifié.

Nous pouvons donner aussi une autre illustration de ce processus de travail du texte. Au cours de son inventaire des Corans en rouleaux conservés à Istanbul, Solange-Ory a relevé dans le 2e fragment du rouleau n° 8 (Istanbul n° 34) cette variante du verset (10,82) : « *fa-ghalabû hunâ alhaqqa* (ils ont alors vaincu ici la Vérité) », alors que le texte coranique de la Vulgate dit : « *wa yuhiqqu al-llâhu al-haqqa* (et Dieu rétablira la Vérité) »¹. Le thème de ce verset renvoie à l'histoire de Moïse et Pharaon. Les magiciens ayant montré devant Moïse de quoi ils sont capables, celui-ci leur lança un défi, celui de neutraliser leurs charmes. Il est clair que la variante se rapporte à la première version du récit, lequel affirme que ce sont les magiciens qui, dans un premier temps, ont eu le dessus sur Moïse, et par conséquent sur Dieu. Cette dernière constatation apparut, avec le temps, assez choquante, et le passage dut alors être remodelé, pour donner une version plus convenable, celle de notre Vulgate.

Ce travail du texte *ratb* se retrouve à travers les variantes du verset 2,237 où l'acte d'amour est désigné par le verbe « toucher » alors que la version d'Ibn Mas'ûd donne « copuler »².

¹ Ory, *Un Nouveau type de Mushaf*, 107.

² Blachère, *Introduction*, 202.

Souci de convenances, mais aussi de respectabilité, en usant de termes plus littéraires comme *'ihn* (101,5) à la place de *sûf* pour la laine teinte, ou *mu'sada* (104,8) à la place de *mutbaqa*¹.

Le verset 33,20 : « Ces gens croient que les Factions ne sont pas parties, et si les Factions viennent, ils aimeraient à se retirer au désert, parmi les Bédouins », a cette variante attribuée à Ibn Mas'ûd : « Ces gens croient que les factions sont parties et, quand ils découvrent que ces Factions ne sont pas parties, ils aimeraient à se retirer au désert, parmi les Bédouins ». Un, autre verset, le 58,4 : « Cela vous est imposé pour que vous croyiez en Allah et en son Apôtre. Voilà les lois (*hudûd*) d'Allah », a une variante nettement différente attribuée à Ibn Ma'ûd et Ubayy : « Cela vous est imposé pour que vous sachiez qu'Allah est proche de vous, quand vous le priez, prêt à exaucer quand vous l'implorez. Aux Infidèles un tourment cruel ! »

Encore plus importante cette variante attribuée à Ubayy : « Et quand Jésus, fils de Marie dit : Ô Fils d'Israël ! je suis l'Apôtre d'Allah envoyé vers vous et je vous annonce un prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allah mettra le sceau aux Prophètes et aux Apôtres. [Quand Jésus dit cela], les Fils d'Israël dirent : Ceci est sorcellerie évidente. » La version officielle de la Vulgate, quant à elle, donne : « Et quand Jésus, fils de Marie dit : Ô Fils d'Israël ! je suis l'Apôtre d'Allah envoyé vers vous, déclarant véridique ce qui, de la Thora, est antérieur à moi et annonçant un Apôtre qui viendra après moi, dont le nom sera Ahmad. Or, lorsque Jésus vint avec les Preuves, les Fils d'Israël dirent : Ceci est sorcellerie évidente. » (61,6) Il est curieux de voir que quand la version officielle mentionne le nom d'*Ahmad*, qui est censé être celui de Muhammad, sans

¹ Blachère, *Introduction*, 202.

mentionner le « sceau » de la prophétie, celle d'Ubayy fait l'inverse. Cette dernière version pourrait être postérieure à celle de la Vulgate. On le voit, alors que l'objet de la qualification de sorcellerie mise dans la bouche des Fils d'Israël sont les « Preuves » rapportées par Jésus, dans la version d'Ubayy elle a pour objet l'annonce de la venue prochaine du « sceau » des Prophètes, ce qui est plutôt incompréhensible. De plus, la version d'Ubayy a une allure plus radicale, insistant davantage sur la primauté de la nouvelle religion. On ne peut, cependant, pour ces raisons, conclure à la facticité de la version d'Ubayy. Elle pourrait correspondre à une réactualisation d'un texte à un moment où la rupture avec les Gens du Livre est consommée.

Mentionnons cette dernière variante attribuée à Ibn Mas'ûd : « [C'est] un Prophète qui vous communique l'Écriture que J'ai fait descendre sur lui et qui contient les récits sur les Prophètes que j'ai envoyés avant lui à chaque peuple ». La version officielle en est assez différente : « [Allah a envoyé] un Apôtre qui vous communique les *âya* explicites d'Allah pour faire sortir des Ténèbres vers la Lumière ceux qui croient et accomplissent des œuvres pies. »(65,11)

De la variation à la manipulation

Si le Coran a été inspiré à Muhammad selon le sens, et conformément à la Table céleste, il est parfaitement compréhensible, on vient de le voir, que les premières générations musulmanes, et à commencer par le Prophète lui-même, ont été peu regardants à la lettre du message divin. Synonymie et améliorations successives du texte révélé ont fait partie de la fonction prophétique et du travail des scribes affectés à cette charge.

Tel n'est plus le cas dès lors qu'il s'agit de modifier le contenu du message, d'y introduire des idées non inspirées par Allah, ou d'en retrancher des développements conformes à l'original céleste.

Or, voici que Dieu lui-même se permet de modifier Sa propre parole et de bousculer la règle de la conformité et de la pérennité de la transmission de son propre message : « Nul Apôtre n'apporte un signe (*âya*) sans la permission d'Allah. À chaque échéance un Écrit. Allah efface (*yamhû*) et confirme ce qu'Il veut, et la source de l'Écriture (*umm al-kitâb*) se trouve auprès de Lui. » (13,38-39)

Nous voyons poindre dans cette importante déclaration la contradiction qui mine l'unité, l'identité et l'authenticité du message divin. D'une part, la garantie du texte coranique, comme on l'a vu, est fondée sur l'existence d'un archétype, d'un original jalousement gardé auprès du Souverain céleste. D'autre part, la vie politique et sociale d'une communauté est soumise à la loi de l'évolution et des changements des rapports de force. Chaque étape et chaque difficulté nécessitent une décision spécifique. C'est le sens précis de cette expression fondamentale dans la théologie sociale que nous venons de lire : « A chaque échéance un Écrit (*li-kulli `ajal kitâb*). » (13,38) Comment résoudre ce conflit entre un texte divin consigné dans une Table sévèrement gardée et préservée de toute altération, et la nécessité de s'adapter à une situation mouvante, soumise à la loi des échéances (*ajal*), et, par conséquent, de devoir modifier les textes révélés selon les contingences du moment ? Le Coran ne semble pas apporter une solution satisfaisante à ce dilemme. Il se contente de déplorer la mauvaise foi de ceux qui voient dans ces modifications la preuve tangible d'une imposture prophétique : « Et si Nous avons substitué un signe (*âya*) à un autre, – et Dieu sait très bien ce qu'Il fait descendre ils disent : "Tu n'es qu'un faussaire !" Mais la plupart ne

savent point. Dis : C'est l'Esprit Saint qui a fait descendre [le Coran] venant de ton Seigneur avec la Vérité afin de consolider la foi de ceux qui ont cru, et c'est une Direction et une bonne nouvelle pour les Musulmans.» (16,101-102) Nous mesurons ici l'ampleur du défi et sa gravité. Ce texte fait clairement écho à des défections d'un certain nombre de Compagnons du Prophète suite aux modifications du texte révélé. C'est à eux que le Coran fait à nouveau allusion dans une ultime explication au sujet de ces modifications peu rassurantes : « Nous ne faisons pas disparaître (*nansukhu*) un signe ou nous ne le faisons pas oublier, sans que Nous en apportions un meilleur ou semblable. Ne sais-tu pas que Dieu est pour toute chose omnipotent ? » (2,106) Et le Coran de s'en prendre à ceux qui en doutent : « Voulez-vous défier [littéralement : *questionner*] votre Apôtre comme Moïse a été autrefois défié ? Quiconque échange l'ingratitude (*kufîr*) contre la foi s'écarte du bon chemin. » (2,108)

On le voit, la réponse coranique aux objections de l'entourage sceptique du Prophète se résume dans l'affirmation de la toute puissance divine. Et que, dans tous les cas, le but ultime de ces changements apportés au texte révélé est d'éprouver la foi des fidèles. Curieusement, la raison essentielle des modifications au cours de la révélation a été formulée, comme on l'a vu plus haut au verset 13,38, d'une manière subreptice, et elle n'a jamais été reprise ou plus amplement développée. Mais avancer l'argument de la nécessité de s'adapter à une situation mouvante et à des problèmes qui surgissent dans le temps a son revers : mettre en péril la validité et l'identité de la révélation, même si son authenticité divine reste hors de cause. Ce dilemme a pesé de tout son poids sur la propagation de la foi musulmane, sur la formation de la théologie orthodoxe, mais aussi sur l'élaboration du canon de la révélation muhammadienne. Nous y reviendrons.

Les révélations sataniques

Si les modifications du Coran apportées au cours de la révélation au nom de l'évolution des choses ou de la toute puissance divine ont suscité une vive réaction dans l'entourage immédiat du prophète, que dire alors si l'on y rajoute des révélations suscitées par le Démon, et qui, plus est, sur ordre de Dieu lui-même ? Cette complication supplémentaire apportée à l'identité du Coran s'est pourtant produite et fut clairement revendiquée : « Et Nous avons établi aussi pour chaque Prophète un ennemi des Démons parmi les Humains et les Djinns, qui s'inspirent des paroles ornées, fallacieusement. Si Allah avait voulu, ils ne l'eussent point fait. » (6,112) Ces Démons (*shayâtîn*) de nature humaine ou infernale ont pour fonction d'induire en erreur le Prophète. Ils vont même jusqu'à lui inspirer de fausses révélations : « Avant toi, Nous n'avons envoyé nul Apôtre et nul Prophète, sans que le Démon jette [de fausses révélations] conformément à ses souhaits. » (22,52) Le Coran se conforme-t-il ici à la Bible où il est question de « prophètes insensés qui suivent leur esprit » et qui « ont des visions illusoire et des prédictions trompeuses, eux qui disent : Oracle du Seigneur, sans que le Seigneur les ait envoyés » (Ezéchiel 13,3 & 6) ? Peut-être. Mais il s'agit ici plutôt du cas de faux prophètes non suscités par Dieu. En revanche, la Bible donne l'exemple de prophètes mandatés par Dieu pour dire de fausses prophéties. Dans une vision qu'a eue le prophète Michée, Dieu demanda à ses anges de l'aider à séduire Akhab, roi d'Israël. L'un d'eux s'est alors présenté devant le Seigneur et de lui dire : « C'est moi qui le séduirai. Et le Seigneur lui a dit : De quelle manière ? Il a répondu : J'irai et je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes. Le Seigneur lui a dit : Tu le séduiras ; d'ailleurs, tu en as le pouvoir. Va et fais ainsi. » (1 Rois 22,21-22) Quand le Coran formule la règle de

l'épreuve du faux que Dieu inflige à tous ses Prophètes, il s'inscrit dans une tradition ancienne dont la Bible nous offre ici une remarquable illustration.

Envisageons maintenant les conséquences d'une telle pratique sur les textes révélés. Car dans ces conditions de révélations piégées comment distinguer le vrai du faux ? La réponse du Coran est plutôt rassurante : « Avant toi, Nous n'avons envoyé nul Apôtre et nul Prophète, sans que le Démon jette [de fausses révélations] selon ses souhaits. Alors, Dieu supprime (*yansukhu*) ce que jette le Démon, puis Il fixe (*yuhkimu*) Ses signes. [Dieu procède ainsi], afin de faire de ce que jette le Démon une tentation pour ceux au cœur desquels est un mal et ceux dont le cœur est dur. » (22,52-53) Nous voyons bien que les révélations sataniques sont diffusées auprès des Croyants comme le reste du message divin. Les mauvais tombent alors dans le piège qui leur est tendu, et leurs péchés s'en trouvent d'autant plus aggravés. Mais une fois le but atteint, Dieu procède à l'élimination des paroles démoniaques qu'Il a inspirées. Mais, comment ? Dieu ne le précise pas.

L'on s'achemine alors vers l'émergence de deux types de révélations divines : les unes sont vraies et sûres, les autres sont fausses et douteuses : « C'est Lui qui a fait descendre le *kitâb*, contenant des signes confirmés (*muhkam*) qui sont la partie essentielle du *kitâb* (*hunna ummu al-kitâb*) ; et d'autres [signes] équivoques (*mutashâbihât*). Quant à ceux qui ont le cœur oblique, ils suivent ce qui est équivoque, cherchant à susciter la rébellion (*fitna*) et à l'interpréter. [Or], Dieu seul connaît son interprétation. » (3,7)

Nous voyons ici clairement la similitude de la division introduite dans le texte révélé dans les trois cas que nous venons de passer en revue : 1) celui de la modification du texte ; 2) celui des révélations sataniques ; et enfin, 3) celui de la nature équivoque d'une partie de la révélation.

Dans le premier cas, nous sommes en présence de révélations supprimées, contrairement à celles « fixées (*thabbata*) » et qui sont conformes à la « Table céleste (*umm al-kitâb*) » (13,39). Or, dans le troisième cas, le texte non équivoque est décrit comme fixe (*muhkam*) et représentant « l'essentiel du *kitâb* (*umm al-kitâb*) » (3,7), ce dernier terme a été utilisé dans le cas de la modification textuelle, même s'il n'a pas ici tout à fait la même signification. De même que, au sujet des révélations sataniques, la partie saine de la révélation est dite « confirmée (*muhkama*) » (*littéralement* : fixée), terme utilisé, comme nous venons de le voir, pour décrire le texte univoque.

Nous pouvons conclure de ces rapprochements que Dieu se donne le droit de supprimer une partie des paroles révélées, soit pour améliorer le texte, soit parce qu'elles sont dictées par le Démon. D'autre part, la partie équivoque (les *mutashâbihât*) est traitée étrangement de manière similaire à la partie supprimée, comme si elle était une révélation de qualité inférieure, destinée à occuper une place marginale. Quand dans le verset 13,39 que nous avons cité, Dieu conclut son propos sur sa capacité à supprimer ce qu'Il veut de la révélation, avec ces mots : « Et Il a la Mère du *kitâb* », ce rappel sonne comme une invite à considérer comme voué à la disparition ce qui ne correspond pas à ce noyau dur de la révélation. Or, les révélations dites *mutashâbihât* ont la même posture que cette partie à supprimer. D'ailleurs, les juristes musulmans ne s'y sont pas trompés, eux qui ont assimilé ces révélations équivoques aux versets abrogés. Mais c'est là un autre sujet.

Du côté du Prophète

Le Coran nous donne à plusieurs reprises l'image d'un Prophète soumis à de rudes pressions de la part de son entourage païen, juif ou chrétien, le poussant jusqu'à produire de fausses révélations : « En vérité, [les Ennemis] ont certes failli te détourner de ce que Nous t'avons révélé pour que tu forges quelque chose d'autre contre Nous, auquel cas ils t'auraient pris comme ami. Et si Nous ne t'avions pas affermi, tu aurais certes failli te rapprocher d'eux quelque peu. [Si tu l'avais fait], Nous t'aurions fait goûter [en tourments] le double de la vie et le double de la mort, et puis, tu n'aurais pas trouvé un allié contre Nous. » (17,73-75)

Ailleurs, Muhammad hésite à communiquer une partie de la révélation : « Peut-être laisses-tu de côté une partie de ce qui t'est révélé et es-tu, de ce fait, dans l'angoisse... » (11,12)
Alors, Dieu

« *asbâb al-nuzûl* », ou « ce qui a caus

seulement imaginées et supposées l'être¹ ? Mais c'est là une question relevant davantage de la sémantique et des règles de l'énonciation qui montre la pertinence et la subtilité des interrogations posées par la Tradition musulmane sur la nature du texte révélé, ce qui témoigne d'une ouverture d'esprit et d'une liberté d'interrogation dont on trouve peu de traces de nos jours...

D'autre part, la Tradition nous rapporte la part des secrétaires de Muhammad dans l'élaboration de certains versets. Zayd ibn Thâbit aurait demandé à Muhammad d'ajouter deux versets, les 4,98-99, pour exclure les impotents et les aveugles du châtement annoncé au verset 4,97 contre ceux qui ont refusé d'émigrer de la Mecque pour Médine et pour combattre aux côtés du Prophète².

De même qu'il a existé auprès du Prophète des secrétaires malhonnêtes chargés de transcrire la révélation. Ils ont réussi à se livrer à des manipulations du texte sacré à l'insu de Muhammad. L'un d'eux, resté anonyme, aurait écrit « l'Audient, le Clairvoyant » à la place de « l'Audient, l'Omniscient », et inversement. Il aurait même fait cet aveu : « J'ai écrit auprès de Muhammad tout ce que je voulais. » La Tradition rapporte qu'à sa mort, à chaque fois que l'on a essayé de l'enterrer, la terre n'a cessé de le rejeter³.

La totalité de la révélation

Une des principales questions soulevées très tôt au sujet de l'histoire du Coran, c'est de savoir si le texte qui nous est parvenu renferme la totalité des révélations divines rapportées par le Prophète de l'islam.

¹ Suyûtî, *Itqân*, §411-415.

² *GdQ* 1/48.

³ Blachère, *Introduction*, 13.

Bien sûr, un tel questionnement présuppose tout d'abord deux ordres de faits que l'on doit déterminer avant toute réponse. Tout d'abord, l'on devrait nous interroger au sujet de la Table céleste de laquelle sont tirées les révélations : renferme-t-elle un texte défini dans ses contours et très précisément déterminé dans son contenu ? Rien n'est moins sûr.

D'autre part, qu'en est-il du rapport de la copie à son original, toujours du point de vue de la complétude ? Ici encore, les choses ne semblent pas très claires, et ce que nous avons dit plus haut sur cette question nous incite à la plus grande prudence quant à la conformité de la copie révélée. Quand Dieu annonce : « Aujourd'hui, j'ai achevé pour vous votre religion » (5,3), il ne s'agit pas de mettre un point final à la révélation dont le terme n'a jamais été annoncé.

Mais, le plus remarquable, c'est la nette conscience des premiers musulmans du caractère inachevé de la révélation. Et à commencer par Muhammad lui-même. En effet, lors de son dernier pèlerinage à la Mecque, il aurait dit : « Ô gens ! Prenez [sur mon exemple] vos prescriptions légales (*`ilm*) avant que le *`ilm* ne soit saisi [par l'Ange de la mort], et avant que le *`ilm* ne monte au ciel. »¹ Les compagnons du Prophète se sont étonnés de cette affirmation quant à l'incomplétude de la révélation, alors que celle-ci est censée contenir la totalité du *`ilm* Ils demandèrent alors à Muhammad : « Ô Prophète d'Allah ! comment se fait-il que le *`ilm* puisse monter au ciel alors que nous sommes en possession des feuillets (*masâhif*) [du Coran] ?... » Le Prophète, visiblement gêné, « du

dubitatifs. Quoiqu'il en soit du degré de véracité de ce récit, il témoigne à notre sens d'une conviction qu'avaient les premiers musulmans, du vivant du Prophète comme après, de ce que la révélation était associée au destin de la personne du Prophète et qu'elle devait nécessairement être *interrompue* à sa mort. Anas Ibn Mâlik aurait même dit que : « Dieu a poursuivi la révélation auprès de son Prophète, du vivant de celui-ci, jusqu'à ce que son Prophète eût reçu la plus grande partie de ce qu'il y en avait (`akthara mâ kâna). Puis, [ce n'est qu'] après [que] l'Apôtre d'Allah est mort. »¹

D'un point de vue purement théologique, le Coran a énoncé un principe qui nie définitivement l'idée de complétude de l'Écrit face aux paroles inépuisables de Dieu : « Dis : Si la Mer était une encre pour écrire les décrets (*kalimât*) de mon Seigneur, et si même Nous lui ajoutions une mer semblable pour la grossir, la mer serait tarie avant que ne soient taris les décrets de mon Seigneur. » (18,109) Ou encore : « Si ce qui est arbre sur la terre formait des calames et si la mer grossie encore de sept autres mers [était encre, arbres et mers s'épuiseraient, mais] les décrets (*kalimât*) de Dieu ne s'épuiseraient point. » (31,27) Cette image appartient sans doute à une vieille tradition puisque nous la trouvons dans *Jean* : « Jésus a fait encore bien d'autres choses : si on les écrivait une à une, le monde entier ne pourrait, je pense, contenir les livres qu'on écrirait. » (Jean 21,25) Le Coran, comme la Bible, ne sont que gouttes d'eau face à l'océan des paroles divines. Qui peut prétendre après cela à la complétude du Coran, ou, plus encore, qu'il contiendrait toute la science de l'univers ?

¹ Bokhâri, *Les Traditions*, III/520.

Les textes perdus ou non retenus

La révélation était conçue comme une grâce, non comme une œuvre. Elle ne pouvait avoir de fin. Telle fut la situation originelle. Mais du moment où l'idée, tardive, est née de rassembler la *totalité* des paroles effectivement révélées, l'on s'aperçut très vite qu'il s'agissait d'une entreprise totalement impossible. Bien des textes sont perdus à jamais. C'est ce que le fils du Calife Umar n'a pu que déplorer : « Personne d'entre vous ne pourra dire : "J'ai eu le Coran dans sa totalité." Et qu'en sait-il de sa totalité ! Beaucoup [de passages] ont disparu du Coran (*qad dhahaba minhu qur'ânun kathîrun*). Mais, qu'il dise : "J'ai eu ce que nous en connaissons". »¹

Ces *disparitions* sont a priori de deux sortes. Selon la théorie de l'*abrogation* qui est apparue relativement tard dans la dogmatique musulmane, surtout avec l'émergence de la théorie du droit (le *fiqh*), des passages du Coran ont été abrogés et éliminés de la récitation. Mais il existe une autre catégorie de textes perdus au cours du difficile processus de transmission du Coran du temps de Muhammad et après. C'est à cette dernière catégorie que le fils d'Umar fait allusion dans l'étonnante apostrophe qu'on vient de lire.

Or, il nous semble que c'est à cette même catégorie de textes perdus que les théoriciens du *fiqh* font allusion quand ils parlent du cas des textes coraniques abrogés dans leur récitation et non dans leur pouvoir juridique (*mâ nusikha tilâwatuhi dûna hukmuhi*). Étonnant cas d'*abrogation* ! Pour quelle raison Dieu nous prive-t-il de textes légaux qu'il entend maintenir dans leur pouvoir législatif ? Suyûfî a risqué cette justification : ce serait pour éprouver le zèle des hommes à obéir aux lois divines sans que ceux-ci en aient de traces visibles. Et de donner

¹ Suyûfî, *Itqân*, III/66, §4117.

l'exemple d'Abraham n'hésitant pas à sacrifier son fils dès qu'il en eut l'ordre reçu par une simple vision¹.

La Tradition nous a légué de nombreux témoignages sur la perte de textes révélés. Ainsi, Aïsha, la femme du Prophète, aurait déclaré : « La Sourate 33 des Factions (*al-Ahzâb*) se lisait du temps du Prophète avec deux cents versets. Mais quand Uthman a écrit les *masâhif* (= a fixé le canon coranique), il n'a pu [rassembler] que ce qu'elle en contient de nos jours (c'est-à-dire : soixante-treize versets.) »² Retenons ici que le Calife Uthman était dans l'*incapacité* de retrouver les *deux tiers* du chapitre en question. D'autres sourates sont signalées comme ayant perdu une importante partie de leur contenu initial. C'est le cas de la sourate 24 : *al-Nûr* (la Lumière) et celui de la sourate 15 : *al-Hijr* qui ont respectivement 64 et 99 versets, contre 100 et 190 à l'origine³. De même que la sourate 9, *al-Tawba* (le Repentir, mais à l'origine elle portait le nom de l'incipit : *barâ'a*, ou *Innocence*) aurait été aussi longue que la sourate 2 : *al-Baqara* (la Vache), soit 286 versets, alors qu'elle n'en renferme actuellement que 129. Selon certains chroniqueurs, cette importante amputation de plus de la moitié du contenu original expliquerait que cette sourate ne comporte pas dans son état actuel la formule liturgique *b'ism'allâh*, ou *basmala*, et elle est de fait la seule à en être dépourvue.⁴

Parmi les textes omis ou perdus, citons le célèbre verset sur la lapidation des adultères : « Si le vieux et la vieille forniquent, lapidez-les absolument, en châtiment de Dieu, et Dieu est puissant et sage ! (*idhâ zanayâ al-shaykhu wa al-shaykha, fa- 'rjumûhumâ l-batta nakâlan min Allah, wa*

¹ Suyûtî, *Itqân*, III/66, §4116.

² *Ibid.*, §4118.

³ Blachère, *Introduction*, 185.

⁴ Qaysî, K. *Kashf*, 21.

Llâhu 'azîzun hakîm) »¹ Pour certifier l'authenticité de ce verset, la Tradition rapporte ce discours attribué au Calife Umar : « Dieu a envoyé Muhammad et lui a révélé le Livre ; et parmi ce qu'il lui a révélé, il y a le verset de la lapidation. Nous l'avons récité, connu et bien compris. Et l'envoyé de Dieu a lapidé, et nous avons lapidé après lui. »²

L'on a aussi attribué au même Umar cet autre verset qu'il aurait eu l'habitude de réciter du vivant de Muhammad : « Ne vous détounez pas de la coutume de vos pères ; ce serait une impiété de votre part. »³ Et l'on rapporte aussi ce dialogue qu'a eu Umar avec un compagnon au sujet d'un verset écarté : « Umar a dit à Abd al-Rahmân Ibn 'Awf : « N'as-tu pas trouvé parmi ce qui nous a été révélé ce verset : Que vous combattiez (*jâhidû*) comme vous aviez combattu la première fois ? Car je ne l'ai pas trouvé ! » Il lui répondit : « Il a disparu (*usqita*) du Coran. »⁴

Lors de la bataille du *bi'r ma'ûna*, il aurait été révélé un verset mettant dans la bouche des morts tombés à cette occasion ces paroles qu'Anas Ibn Mâlik, compagnon de Muhammad, avait l'habitude de réciter comme texte coranique : « Faites savoir à nos proches que nous avons rencontré notre Seigneur qui a été satisfait de nous et qui nous a satisfait. » Anas conclut que ce verset a fini par « retourner au ciel (*hattâ rufi'*) »⁵.

Autre texte pris par la Tradition pour une révélation reçue par Muhammad : « Nous avons fait descendre la richesse (*al-mâl*) [aux hommes] pour qu'ils puissent faire la prière, donner le *zakât* (impôt religieux). Et si le fils

¹ de Prémare, *Prophétisme*, 108.

² *Ibid.*, 107-108.

³ Suyûtî, *Itqân*, III/68, §4126.

⁴ *Ibid.*, §4127.

⁵ *Ibid.*, §4130.

d'Adam avait une rivière [d'argent], il en aurait voulu une autre, et s'il en avait deux, il en aurait voulu une troisième. Mais le ventre du fils d'Adam ne pourra se rassasier que de la terre ; et Dieu ne pardonne qu'à celui qui s'amende. »¹

L'on attribue aussi à Abû Mûsâ al-Ash'arî un verset coranique non canonique qu'il aurait préservé de l'oubli : « Ô vous qui croyez !, ne dites pas ce que vous ne faites pas, pour éviter qu'un témoignage soit écrit contre vous et que vous en rendiez compte le Jour du Jugement. »²

Parmi les caractéristiques du corpus d'Ubayy, c'est la présence de deux sourates absentes du canon d'Uthmân. Elles seraient incluses aussi dans le corpus d'Ibn 'Abbâs qui ne nous est pas parvenu. La première porte le titre de : *Le reniement (al-Khan)* dont voici le texte : « Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux ! 1) Ô mon Dieu ! de toi nous implorons aide et pardon ! 2) Nous te louons. Nous ne te sommes pas infidèles. 3) Nous renions et laissons ceux qui te scandalisent. » La seconde sourate non canonique d'Ubayy, *La Course (al-Hafd)*, se décline comme suit : « Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux ! 1) Ô mon Dieu ! c'est toi que nous adorons. 2) En ton honneur, nous prions et nous nous prosternons. 3) Vers toi nous allons et courons. 4) Nous espérons ta miséricorde. 5) Nous craignons ton tourment. 6) En vérité, Ton tourment doit atteindre les Infidèles. »³ Nous rejoignons l'avis de Blachère qui constate que ces sourates apocryphes se distinguent de la *Liminaire* « par

¹ Suyûti, *Itqân*, III/67, §4122.

² *Ibid.*, 67-8, §4125.

³ Blachère, *Introduction*, 189.

quelques nuances dans la langue et par l'allure un peu molle du style ». Il pense aussi qu'elles pourraient avoir été écartées de la recension uthmanienne du fait qu'elles faisaient double emploi avec la même *Liminaire*.

Il est du plus grand intérêt de remarquer que tandis qu'Ubayy a inclu dans son Coran ces deux brèves prières, en sus de celles de la *Liminaire (Fâtiha)* et des deux sourates 113 et 114, Ibn Mas'ûd, quant à lui, aurait rejeté dans sa recension coranique non seulement les deux sourates non canoniques, mais aussi les trois prières canoniques : les 1, 113 et 114. Pourquoi d'aussi importantes divergences ? Nous assistons sans aucun doute ici à la confrontation de deux philosophies du contenu du texte coranique : un point de vue rigoriste, qui considère que la prière est un genre qui appartient en propre aux hommes et qu'elle doit être tenue à l'écart du périmètre divin. L'autre point de vue, appelons-le ouvert ou libéral, considère la prière comme partie intégrante de la littérature sacrée, autorisant de ce fait son intégration dans le canon. Retenons de cette divergence deux enseignements. D'une part, il n'existait pas à l'époque de Muhammad une vision bien claire de la nature du verbe divin : est-il un phénomène phonétique et littéral strictement codifié, ou bien une inspiration authentique, certes, mais dont l'aspect littéral est d'une importance secondaire. D'autre part, cette divergence montre aussi à quel point les contours du texte coranique étaient imprécis à la mort du Prophète, ce qui ouvrait la voie à de multiples canons possibles.

¹ Blachère, *Introduction*, 190.

La Tradition n'a jamais caché que le texte révélé a subi des interpolations qu'elle a fait passer pour des passages authentiques du Coran : l'Ange Gabriel dictant les versets à Muhammad et lui indiquant l'endroit où ils doivent être insérés, « dans tel ou tel chapitre ». Ce scénario mythique a été conçu pour légitimer a posteriori le travail de composition manifestement arbitraire des sourates coraniques à partir de parties de textes révélés ayant une unité thématique. Ainsi, la plupart des sourates du canon coranique actuel sont formées d'agrégats de révélations qui font d'elles des compositions hétérogènes.

Ce phénomène à l'intérieur des sourates se trouve encore accentué par l'interpolation au sein même de chacune des parties constitutives de la sourate. Il s'agit, en effet, de mots ou de phrases qui surgissent à l'intérieur d'un développement et qui s'en distinguent soit au niveau de la composition, soit au niveau du sens. Ces interpolations trahissent par conséquent un travail de recomposition textuelle à partir d'un premier jet, et constituent autant de traces d'interventions – divines ou humaines – qui ne se soucient pas d'être en harmonie avec le texte initial.

Le premier indice d'interpolation, c'est la proportion anormale qu'occupe un verset parmi les autres versets de la sourate. Ainsi, le verset (2,102) contenant des développements sur la magie utilisée par Salomon, et expliquant que celui-ci ne peut en être tenu pour responsable, mais que ce sont bien plutôt les anges Hârout et Mârout qui l'enseignèrent aux humains. Ce plaidoyer en faveur de Salomon composé d'un seul verset est exceptionnellement long, huit lignes, contre une moyenne de deux lignes pour les versets courants. Il en est de même du verset : « Les Anges et l'Esprit montent vers Lui au cours d'un jour dont la durée est de cinquante mille ans. » (70,4)

Celui-ci est trois fois plus long que les autres versets de la même sourate et n'a pas la même rime. C'est une interpolation qui a pu être introduite ici en guise de glose du verset précédent qui évoque lui aussi la montée au ciel.

Une autre catégorie d'interpolations consiste en la présence d'un verset, ou plus, sans lien logique avec l'idée développée dans le texte et l'interrompant. Ainsi, dans la sourate *La Vache*, les versets 153 à 162 ont pour thème des encouragements adressés aux croyants après un échec militaire. Or, au milieu de ce développement, le verset 158 annonce subitement l'autorisation du rite de l'ambulation entre al-Safâ et al-Marwâ, deux stations propres au culte du pèlerinage à la Mecque. Puis, les versets suivants reprennent le développement antérieur.

Le verset 3,92 annonce la nécessité de l'aumône, sans lien avec les développements antérieurs consacrés aux châtiments promis aux différentes catégories d'infidèles.

Le verset 5,69 offre un cas particulier d'interpolation, puisqu'il reprend mot à mot le verset 2,62. Ce verset 5,69 a été très probablement introduit ici par mégarde, autant qu'il exprime une appréciation positive sur les « détenteurs de l'Écriture » et autres croyants, alors que le contexte où il se trouve reproduit est empreint de récriminations contre eux.

Autre verset sans lien avec le contexte : le 5,109. Il est pris entre deux développements : en amont, sur le testament des moribonds, et en aval, sur Jésus, alors qu'il est consacré à la prophétologie et à ce qu'il est demandé aux prophètes le jour du Jugement.

L'on se demande aussi pourquoi le bref verset 57,17 consacré à l'omnipotence divine a pris place dans un contexte consacré aux Hypocrites.

L'on trouve aussi une série de versets constituant une interpolation au milieu d'un développement consacré à un thème différent. Ainsi, les versets 29,18-23 viennent-ils interrompre l'histoire d'Abraham, pour s'en prendre à

ceux qui ne croient pas en Muhammad et démontrer le caractère inévitable du châtimeut qui les attend. Ou encore les versets 36,69-70 rejetant l'accusation faite au Prophète d'être un poète, et sans aucun lien avec les versets antérieurs ou postérieurs consacrés à la réfutation de la croyance des Associateurs. De même, les versets 55,7-9 introduisent le thème de la « balance » et de la nécessité de l'équité dans les poids et mesures, et cela au beau milieu d'un développement sur l'omnipotence de Dieu. Il est aussi à remarquer que cette interpolation n'est pas au début d'un nouveau verset, mais intégrée à la fin du verset 55,7.

Cette interpolation à l'intérieur d'un même verset nous la retrouvons aussi dans le verset 2,189 contenant deux développements différents : le premier consacré aux phénomènes astraux, le second à des dispositions de savoir-vivre sur la manière d'entrer dans les demeures. Le verset 35,18 est composé de deux thèmes différents, le premier sur le principe de la responsabilité individuelle, le second déterminant les destinataires des avertissements divins.

Cette dernière figure d'interpolation se retrouve aussi au verset 4,164 où la phrase, « Allah a clairement parlé à Moïse », n'a aucun lien avec le début du verset ni avec les versets suivants. La phrase interpolée se trouve parfois au milieu du verset, comme au 6,25 qui commence par « Parmi [les Infidèles], il en est qui t'écoutent », et, subitement, elle enchaîne avec « et nous avons placé sur leur cœur des enveloppes afin qu'ils ne le comprennent pas. Nous avons mis une fissure dans leurs oreilles. S'ils voient quelque *âya*, ils ne croient pas en elle. » Après cette interpolation, le texte reprend le développement entamé au début du verset en ces termes : « Quand ensuite ils viennent à toi... » Autre cas d'interpolation fautive à l'intérieur d'un verset : « Certes, nous avons donné l'Écriture à Moïse / *ne soit donc pas en doute de le*

rencontrer / et nous en avons fait une Direction pour les Fils d'Israël. » (32,23) On voit clairement cette interpolation, placée ici entre deux barres, qui ne peut être qu'une bribe d'un développement inconnu.

De même, l'interjection : « et il fut dit : Arrière au peuple des Injustes ! », placée à la fin du verset 11,44, n'a aucun lien avec son début ni avec les versets suivants. Il en est de même des versets 11,45-47 qui évoquent l'intercession de Noé en faveur de son fils, alors que celui-ci a été voué à un destin fatal dans les versets antérieurs.

Il existe aussi une catégorie particulière d'interpolations provenant du déplacement d'un texte à l'intérieur du Coran. Ainsi, le verset 24,60 commence par une règle de bienséance entre croyants, en spécifiant qu'elle touche aussi *l'aveugle*, le *boiteux* et le *malade*. Cette précision est de toute évidence le doublet d'un autre verset, le 48,17, où elle trouve sa véritable justification, puisqu'il s'agit d'autoriser ces infirmes à ne pas participer à la guerre. Il s'agit donc, dans 24,60, d'une interpolation fautive. De même que le verset 28,74 : « ... en ce jour où Allah les appellera, Il dira : où sont mes associés que vous prétendiez tels ? » n'a aucun lien avec les développements où il est placé. Seulement, il se retrouve tel quel dans un verset antérieur de la même sourate (28,62). Ici ce doublet est suivi de la réponse des divinités associées, incriminant leurs propres adorateurs.

Autre cas de doublet, le verset 35,12 semble, comme l'a vu Blachère¹, reprendre le thème du verset 25,53 sur les deux mers, l'une douce, l'autre saumâtre ; et, en sa deuxième partie, le thème du verset 16,14 sur l'exploitation halieutique de la mer. En tout cas, ce verset 35,12 donne l'impression d'une interpolation qui serait justifiée par l'idée commune aux autres versets, celle du pouvoir créateur de Dieu. Nous voyons sans doute ici sous

¹ Blachère, *Le Coran*, 464, note 13.

nos yeux une des techniques de la composition du texte coranique, qui témoigne d'un travail de *recomposition* hâtive.

Nous pouvons également parler de méprise dans cet autre verset : « Nous avons commandé à l'Homme de faire le bien envers ses père et mère. Sa mère l'a porté dans la peine. Sa gestation dure et son sevrage a lieu à trente mois. / Quand enfin il atteint sa maturité, soit quarante ans, il s'écria : Seigneur ! permets-moi de te remercier du bienfait dont tu m'as comblé ainsi que mon père ! (...) » (46,15) L'on voit bien ici que la deuxième partie de ce verset concerne un personnage particulier, non identifié, alors que son début aborde le thème général des étapes du développement de l'être humain. De quel personnage s'agit-il ici ? Le verset 27,19 permet, d'y répondre¹ avec quasi certitude : « A ces propos, Salomon sourit et dit : Seigneur ! permets-moi de te remercier du bienfait dont tu m'as comblé ainsi que mon père (...) » Nous voyons bien ici que l'auteur du verset 46,15 ignore l'identité du personnage dont il est question dans la deuxième partie du verset qui commence par : « Quand, enfin, il atteint sa maturité (...) » Il a même cru qu'il s'agissait d'un propos général sur les humains, ce qui l'autorisait à l'accoler, comme une suite logique, à la première partie du verset. Cette méprise est manifestement du plus grand intérêt pour l'histoire du texte coranique. Peut-on en déduire que cette interpolation fautive a été commise par quelqu'un d'autre que le Prophète ? En toute logique, nous pensons que oui. Car, il est difficile de concevoir que Muhammad ait laissé autoriser une telle méprise. Celle-ci ne pouvait provenir que de quelqu'un qui n'avait pas une fréquentation suffisante des textes révélés.

Signalons un autre cas de ce type d'interpolation fautive. Au milieu du récit de Moïse affrontant les

¹ Blachère, *Le Coran*, 534, note 14.

magiciens de Pharaon, surgit un verset sans lien avec le contexte. Il fait seulement suite à cette phrase du verset 27,10 : « Devant Moi, les Envoyés ne sauraient avoir peur ». Suit cette interpolation : « Excepté ceux qui ont été injustes puis ont substitué du bien à du mal, car Je suis absolu et miséricordieux. » (27,11) Il est clair que ce dernier verset ne saurait concerner les « Envoyés », mais des pécheurs dont le récit se trouve ailleurs. Là aussi, le compositeur de cette sourate a commis une méprise qui témoigne sans doute d'une précipitation dans son travail, ou peut-être d'une négligence justifiée par les conditions techniques dans lesquelles il a travaillé.

Il existe aussi des gloses pour préciser, expliquer ou ajouter des développements non prévus lors de la première rédaction. Ainsi, le long verset 7,157 introduit dans le discours adressé par Dieu à Moïse l'idée de la venue de Muhammad et la nécessité d'y croire. C'est une addition qui témoigne du processus de légitimation au moyen du cycle prophétique.

L'on peut aussi être d'accord avec Blachère¹ pour considérer que la première phrase du verset 40,35 : « ceux qui disputent sur les *âya* d'Allah sans qu'aucune probation leur soit venue », est une interpolation visant à expliquer la dernière phrase du verset précédent : « Ainsi Allah égare celui qui est impie et sceptique (*murtâb*) ».

De même que dans le verset : « Dieu – ainsi que les Anges et les Possesseurs du Savoir révélé – atteste que / il n'est de divinité que lui / il pratique l'équité, [lui dont on doit dire qu'] il n'est de divinité que lui, le Puissant, le sage. » (3,18) Nous sommes ici en présence d'une interpolation de l'expression en apposition « / il n'est de divinité que lui / » dont l'emplacement correct est juste après « Dieu », et non après la proposition « que ». Ajouter à cela le fait que cette partie interpolée constitue

¹ Blachère, *Le Coran*, 500, note 37.

un doublet à l'intérieur du même verset. Il est clair que le rédacteur de cette version coranique a fait montre d'un certain zèle dans la glorification de Dieu, sans se soucier des impératifs grammaticaux ou stylistiques de la phrase. Ce qui est en tout cas sûr, c'est que ce verset a subi l'interpolation d'un doublet placé à un mauvais endroit.

Le verset 2,177 définit la bonté pieuse en deux temps. D'abord en affirmant qu'elle ne réside pas dans la pratique formelle du culte, mais dans la foi et la pratique de l'aumône. Ensuite, cette bonté serait le propre de ceux qui honorent leurs engagements et ceux qui font montre de patience face à l'adversité. Il est clair que la deuxième définition a été surajoutée à la première, probablement par déplacement.

Nous retrouvons ce même phénomène de cumul à l'intérieur du même verset 2,187 qui commence par autoriser les rapports sexuels à la rupture du jeûne, puis définit les limites de la journée du jeûne, et enfin, annonce l'interdiction d'avoir des rapports sexuels à l'intérieur de la Mosquée Sacrée. Ces dispositions se terminent par cette conclusion : «Voilà les lois (*hudûd*) d'Allah. Ne vous en approchez point pour les transgresser ! Ainsi Allah expose ses *âya* aux Hommes, espérant peut-être qu'ils seront pieux. » La dernière disposition sur l'interdiction des rapports sexuels à l'intérieur de la Kaaba – qui est une pratique orientale ancienne – montre que ce verset a été composé après la prise de la Mecque en janvier 630. Les deux premières dispositions pourraient avoir été révélées en premier. L'impression qui se dégage de cette composition, c'est que ces trois dispositions rituelles ont en commun soit le thème du jeûne, soit celui de la sexualité. Sans doute que la première disposition cumulant les deux thèmes a autorisé le rédacteur de ce verset à y associer les deux autres lois qui abordent chacune un de ces thèmes. Nous voyons bien qu'il s'agit ici d'un travail de composition soucieux de l'ordre thématique. Mais cet

ordre, on le voit, n'a pas été jusqu'au bout de sa logique, car il est resté grevé par le cumul de deux thèmes.

Le verset que nous allons citer illustre parfaitement un cas d'interpolation au milieu d'une phrase incidente placée entre une question et une réponse : « Les Impies n'ont pas mesuré Allah à sa vraie mesure quand ils ont dit : Allah n'a rien fait descendre sur un mortel. Demande-leur : qui a fait descendre l'Écriture apportée par Moïse comme Lumière et Direction pour les Hommes ? / Vous la mettez en rouleaux de parchemin dont vous montrez [peu] et cachez beaucoup. On vous a enseigné ce que vous ne saviez point ni vous ni vos ancêtres. / Dis : C'est Allah. Puis, laissez-les se jouer en leur discussion. » (6,91) Il est remarquable que Ibn Kathîr, Ibn 'Amir et Ubayy donnent la phrase interpolée à la troisième personne : « Ils la mettent... » Blachère en conclut à une addition postérieure à l'Émigration à Médine¹. Nous pensons comme Blachère que la variante d'Ubayy constitue une tentative d'harmonisation avec le début du verset. Cette variante a probablement vu le jour après la mort du Prophète.

Autre exemple d'addition servant de complément d'information, le verset 52,21 faisant promesse aux hommes pieux qu'au Paradis ils seront en compagnie de leurs enfants. Ce verset, plus long que les autres, rompt le rythme de ces derniers. Il semble donc répondre à une préoccupation exprimée après la révélation de la promesse paradisiaque.

Il reste un autre type d'interpolation possible : celui qui introduit une dérogation à une règle ou à un jugement. Ainsi, la condamnation des poètes : « De même les poètes sont suivis par les Errants. Ne vois-tu point qu'en chaque vallée ils divagent et disent ce qu'ils ne font point ? / Exception faite de ceux qui ont cru, ont accompli des œuvres pies, ont beaucoup invoqué Allah et qui

¹ Blachère, *Le Coran*, 162, note 91.

bénéficient de notre aide après avoir été traités injustement. Ceux qui sont injustes sauront vers quel destin ils se tournent. / » (26,224-226 // 227-228) Il est hors de doute que l'exception dont bénéficient les poètes pieux introduite ici est une interpolation tardive, venant réformer un jugement radical porté contre les poètes en tant que tels. Cela se comprend d'autant plus facilement que Muhammad s'est rallié certains poètes vers la fin de son apostolat, dont le plus célèbre est Hassân Ibn Thâbit. De même que la condamnation à la Géhenne des Convertis mecquois qui ont refusé de suivre le Prophète dans son émigration à Médine se trouve nuancée dans ces deux versets : « Exception faite pour les hommes, les femmes, les enfants abaissés [sur la terre], ne pouvant user d'expédients et ne se dirigeant pas dans le vrai chemin. Peut-être Allah effacera-t-il [la faute de ceux-là]. Allah est effaceur et absolu. » (4,98) L'introduction de cette longue phrase incidente montre qu'il s'agit d'une interpolation tardive : la nuance apportée n'ayant pu se trouver dans le texte de la condamnation du verset 4,97. De même que quand le Coran a cité Abraham aux nouveaux croyants musulmans en guise d'exemple de ceux qui ont rompu radicalement avec leur milieu familial, le même verset a introduit cette interpolation : « Sauf en la parole d'Abraham adressée à son père : Certes, je demanderai pardon pour toi, alors que je ne possède rien pour toi, à l'égard d'Allah. » Il est clair qu'il s'agit d'une mise au point à la suite sans doute d'une objection faite par l'entourage prophétique, rappelant l'épisode où Abraham a intercédé en faveur de son père.

La règle énoncée aux versets 24,27-28 sur l'interdiction faite aux croyants de pénétrer chez des étrangers sans leur autorisation ou quand ils sont absents se trouve nuancée au verset suivant par cette dérogation : « Il n'est pas de grief à vous faire d'entrer dans des demeures inhabitées où se

trouve un objet vous appartenant. Allah sait ce que vous divulguez et ce que vous celez. » (24,29)

Cette interpolation dérogative finit parfois par enlever à la règle sa véritable raison d'être : « Par recherche de ce qu'offre la vie immédiate, ne forcez pas vos esclaves à la prostitution, au cas où elles auraient fait un vœu de chasteté ! Quiconque les force, alors Dieu, après qu'elles ont été forcées, sera absolu et miséricordieux. » (24,33) Nous voyons bien que la seconde phrase vient nuancer la condamnation des proxénètes indéliçats vis-à-vis des filles forcées à se prostituer. Tout compte fait, ce délit a été pratiquement absout après avoir été condamné dans un premier temps.

De même que l'interdiction de prendre des Infidèles comme affiliés (*awliyâ*) s'est trouvée contournée par cet ajout : « à moins que vous ne craigniez d'eux quelque fait redoutable » (3,28).

Il en est de même de ceux qui ont renié leur nouvelle foi. Leur « récompense sera que s'abatte sur eux la malédiction d'Allah, des Anges et des Hommes tous ensemble, malédiction qu'ils subiront, immortels, sans que le Tourment soit allégé pour eux ni qu'il leur soit donné d'attendre. » (3,87-88) Or, après cette condamnation sévère et sans appel, le Coran introduit subitement cette dérogation : « Exception sera faite pour ceux qui, après cela, seront revenus de leur faute et qui se seront réformés. Allah, en effet, est absolu et miséricordieux. » (3,89) Cette nuance ne peut avoir été formulée au moment de la révélation des versets vengeurs contre les Apostats. Seuls des impératifs nés de nouveaux rapports de force ont pu imposer un tel réajustement de *dernière minute*.

Le phénomène de l'interpolation que nous venons de voir à l'œuvre tout au long de ces derniers développements nous a fait découvrir le verset en tant qu'unité textuelle de base du Coran. Il est temps de découvrir son histoire, car il en a une, et elle est intéressante pour comprendre l'histoire du texte coranique.

La notion de verset ne devrait pas poser de problèmes historiques. C'est du moins l'avis de la doctrine orthodoxe musulmane qui s'est occupée d'étudier la question de l'ordre des versets sans s'interroger sur leur origine. Pourtant, la division du texte coranique en versets ne se trouve effectuée que partiellement dans les plus anciens manuscrits coraniques connus, dits « hédjaziens », comme

ceux de la Bibliothèque nationale de Paris portant les n° 328 ou 326 où la division a été introduite après coup¹. C'est pour des raisons essentiellement liturgiques que l'on procéda à la division du texte sacré en versets.

Notre source la plus précieuse pour en savoir davantage est comme souvent : le Coran. Or, celui-ci parle de *âya*, qui est un emprunt à l'hébreu, mais dans un sens tout autre que celui qui a fini par désigner la division textuelle des chapitres du Coran. Le terme « *âya* », employé 382 fois dans le Coran, désigne essentiellement un « signe » *divin*, qui peut être un phénomène miraculeux, un décret, ou toute autre manifestation de la volonté et de la puissance divines. Parmi ces « signes » se trouve en bonne place le texte révélé par Allah et communiqué à ses prophètes. C'est ainsi que le Coran désigne la révélation par « *âya* », quoique souvent au pluriel : « Certes, Allah a été gracieux envers les Croyants quand Il a envoyé, parmi eux, un Apôtre issu d'eux qui leur communique Ses *âya* (*yatlû `alayhim âyâtihî*), les purifie... » (3,164) Moïse aussi a été « envoyé [à Pharaon] avec des *âya* et un pouvoir évident » (40,23).

On le voit, ce terme de *âya* est très important pour comprendre la nature et l'essence du texte révélé : c'est d'abord et avant tout un *signe* divin, et de ce fait, il commande la foi en lui et l'obéissance aux commandements qui y sont formulés.

Tel est donc le sens coranique de *âya*, qui va désigner rapidement, après la mort de Muhammad, une subdivision des chapitres coraniques. De *texte révélé*, en tant que *signe divin*, *âya* a été réduit à une simple unité de division textuelle, un *verset*.

Le critère de la division en versets repose dans la période mecquoise sur le style, l'assonance et la rime. Cet effet de style a été pris par la Tradition pour une marque

¹ Blachère, *Introduction*, 100.

tangible de la fin du verset, une *fâsila* (plur. *fawâsil*), ou coupe¹. Blachère remarque à ce propos que les « musulmans se refusent à employer le mot *qâfiya* (plur. *qawâfi*) ou *qarîna* (plur. *qarâ'in*), pour désigner la rime coranique, parce que ces termes s'appliquent à la poésie ou à la « prose rimée » des devins². L'édition cairote du Coran compte 6.236 versets, alors qu'une tradition qui remonterait à Ibn Abbâs en a compté 6.616³. Ibn al-Arabî a même reconnu que la question du dénombrement des versets coraniques « constitue une des difficultés [qui se pose au sujet] du Coran. [Car] il en est qui sont longs, alors que d'autres sont courts, et certains se terminent à la fin de la phrase, et d'autres au milieu. »⁴ Même la *Liminaire* n'a pas échappé à d'interminables discussions sur le nombre de ses versets.

Cette incertitude dans la division en versets se prolonge pour ainsi dire en Occident où la première édition de référence du Coran, celle de Gustav Flügel (1834), découpe certains versets de notre Vulgate en deux ou trois parties, sans raison apparente. Ainsi le verset 11,5 se subdivise en trois versets : 11,5-7 ; ou un peu plus loin, le 11,7 en 11,9-10. De même dans la traduction anglaise de M. Pickthall qui a suivi une tradition textuelle indienne, le verset 6,73 de l'édition cairote se trouve divisé en deux parties, et les versets 36,35-36 sont fondus en un seul.

Autre difficulté liée à la gestion des versets : le Coran a subi une importante évolution dans son style depuis le début des révélations jusqu'à la fin de l'apostolat de Muhammad. Au début de la prédication prophétique, « les unités rimées sont courtes, marquées, à temps rapprochés, de syllabes longues fortement accentuées, offrant des

¹ Blachère, *Introduction*, 173.

² *Ibid.*, note 244.

³ Suyûti, *Itqân*, I/182, § 870.

⁴ *Ibid.*, 181-2, §868.

clausules de rythme identique »¹. Puis, la tendance a été à l'étirement de l'unité rimée. Le rythme y est moins soutenu. Et ce jusqu'à la fin de la prédication à la Mecque où l'unité du rythme est devenue rare tout en s'étirant en phrases multiples². De ce fait, le verset a pris des proportions de plus en plus importantes, passant d'un mot, comme au verset 89,1, jusqu'à couvrir toute une page au 2,282.

Si la division en versets, et en premier lieu ses modalités, son histoire, est destinée à rester toujours un problème, nous ne savons pas non plus le processus qui a présidé à l'établissement de l'ordre des versets. Ici, la doctrine officielle est nette : « L'ordre des versets a été fixé par [Muhammad] et sur son ordre, et il n'y a pas de divergence sur ce point parmi les Musulmans », déclare Suyûtî d'après des autorités incontestées³. Le Calife Uthmân aurait rapporté que « dès que quelque chose du Coran descend sur Muhammad, celui-ci appelle quelque scribe et lui dit : mets ces versets dans la sourate qui parle de telle et telle chose. »⁴ Une autre tradition précise que Muhammad ordonne les versets selon des instructions expresses de Gabriel⁵. Parfois, cet Archange de la révélation donne cet ordre directement aux collecteurs du Coran : « Mettez tel verset à tel endroit »⁶, contredisant par là la thèse qui fait de Muhammad celui qui a choisi l'ordre des versets. Par ailleurs, Suyûtî explique que les Compagnons écoutaient le Prophète réciter certaines sourates lors des prières, pour en conclure qu'il est tout à fait normal qu'ils aient gardé le même ordre pour les

¹ Blachère, *Introduction*, 175.

² *Ibid.*, 176.

³ Suyûtî, *Itqân*, I/167, §779.

⁴ *Ibid.*, §781.

⁵ *Ibid.*, 168, §78.

⁶ *Ibid.*, §801.

versets lors de l'élaboration des recueils du Coran¹. Pourtant, juste après, Suyûtî rapporte que c'est Umar qui aurait décidé de l'emplacement des deux derniers versets de la sourate barâ'a (9,128-129). Umar est même allé jusqu'à dire que si ces deux versets étaient au nombre de trois, il en aurait fait une sourate à part.² En fait, l'ordre des versets n'a été fixé définitivement que très tardivement, sans doute à l'époque omeyyade.

La sourate (*sûra*) est un terme universellement admis depuis les plus anciens écrits sur l'histoire du Coran pour désigner les grandes divisions du texte coranique, c'est-à-dire ses chapitres. Or, ce terme se trouve employé dans le Coran avec un sens qui ne couvre guère l'idée d'une *division* textuelle, mais plutôt seulement d'un texte révélé. Prenons deux exemples : « Ceux qui croient disent : Pourquoi n'a-t-on pas fait descendre une sourate ? Et quand on fait descendre une sourate sûre (*muhkama*) et y fait figurer l'ordre de faire la guerre... » (47,20) « Les Hypocrites appréhendent que sur eux l'on fasse descendre une sourate les avisant de ce qui est en leurs cœurs. » (9,64) etc.

A une exception près, les neuf occurrences du mot *sûra* dans le Coran sont associées au terme de *descendre* (*anzila*) et concernent l'idée d'écrit. Cette définition est parfaitement conforme à son origine syriaque *sûrtâ* que l'on rend par « Écriture, lecture de l'Écriture »³. Ainsi, dans l'usage coranique, la *sûra* désigne une *âya*, mais seulement dans son aspect textuel. Tous les deux

¹ Suyûtî, *Itqân*, I/169, §796.

² *Ibid.*, §797.

³ *GdQ*, I/31.

désignent en fait une unité de révélation : un texte communiqué au cours d'une révélation. Car, en fait, la division originelle du texte coranique est constituée par une série de textes révélés lors d'expériences oraculaires au cours desquelles Dieu communique lors de chacune d'elles une révélation sur un thème et dans un but précis. Nous pourrions dire que c'est là la seule unité textuelle naturelle et originelle du Coran en tant que révélation. Ce n'est que dans un second temps que l'on a songé à agréger ces textes révélés soit pour compléter des révélations antérieures, soit pour des raisons éditoriales, en les réunissant en des chapitres.

Ainsi, chaque chapitre renferme généralement une multitude de révélations ayant des thèmes différents. Mais chacune de ces révélations a eu à l'origine pour dénomination *sûra*, c'est-à-dire une unité de révélation reçue au cours de l'une des expériences oraculaires qui ont donné jour aux textes coraniques. Ce n'est qu'à une date tardive que la *sûra* a commencé à désigner un chapitre. Prenons l'exemple du chapitre 24 : *al-Nûr*. Son préambule donne cette information : « [Ceci] est une sûra que Nous avons fait descendre et que Nous avons imposée. Et Nous y avons fait descendre des *âya* explicitées, peut-être vous amenderez-vous. » (24,1) On le voit, la « *sûra* » donne ici au lecteur actuel l'illusion qu'elle désigne l'ensemble du chapitre concerné, avec sa sous-division en âyat, ou versets. Ce n'est qu'une illusion. Cette introduction nous précise que cette sûra est « imposée (*faraznâha*) », allusion explicite aux dispositions pénales exposées dans les neuf versets qui la suivent immédiatement. Par conséquent, il apparaît que la *sûra* ne désigne que ces neuf versets. Et les « *âya* explicitées (*bayyinât*) » que cette sûra est censée contenir ne désignent pas des versets en général, mais précisément les décrets annoncés dans cette introduction, ce qui est un des sens originels de *âya*. Ainsi, nous voyons clairement ici le sens donné à *sûra* : une unité

de révélation oraculaire, et non un chapitre, c'est-à-dire une unité éditoriale.

Après la série de décrets annoncés dans le préambule de la sourate 24, vient un développement sur l'affaire au cours de laquelle Aïcha, la femme du prophète a été accusée d'adultère (versets 11 à 26). Or les décrets 2 à 10 annoncés dans le préambule concernent justement les châtiments encourus par les faux accusateurs d'adultère. On voit qu'il y a ici adjonction thématique respectant le contexte historique des décrets. Suivent des dispositions sur la conduite sociale. Puis, un premier préambule expose une parabole sur la Lumière divine, suivie d'un hymne à Allah. Un autre préambule encore entame une polémique contre les opposants médinois. Enfin, à nouveau des dispositions sur la bienséance. Il est clair que le terme *sûra* dans le premier verset introductif concerne, à l'origine, non pas la *sûra* dans sa composition actuelle, – c'est-à-dire un ensemble de révélations réunies dans un chapitre spécifique – mais précisément : une révélation, ici, celle qui concerne les décrets cités dans les versets 2 à 10.

Nous abordons ici, en fait, les éléments qui nous renseignent sur l'émergence des chapitres en tant que recueils de ces unités de révélations.

La composition de la sourate *al-Nûr* que nous venons de détailler montre que la sourate actuelle est un agrégat de révélations qu'elles soient ou non introduites par une formule d'annonce. La question que l'on pourrait se poser ici, c'est : y a-t-il des préambules destinés à coiffer l'ensemble de la sourate actuelle ? Cette question revient à se demander si certaines des formules introductives ont été introduites après formation de la série des révélations appelée à constituer une sourate.

Essayons, tout d'abord, de mieux connaître ces préambules qui servent à introduire certains chapitres du Coran. Nous verrons que certaines de ces introductions commencent par des séries de lettres de l'alphabet que nous étudierons un peu plus loin.

Un bon nombre de ces formules introductives sont des annonces de la nature de la révélation : un texte appelé *qur'ân* (ou *Prédication/Récitation*) est tiré d'un *kitâb* (ou original céleste) : « A.L.M. Cet Écrit-là (*dhâlika al-kitâb*), [il n'y a] nul doute à son propos. [C'est une] Direction pour les Pieux. » (2,1-2) « A.L.M.S. [C'est] un *kitâb* qui est descendu sur toi (...) » (7,1-2) « A.L.R. Ce sont là les *âya* du *kitâb* sage. » (10,1 ; & 31,1-2 avec A.L.M.) « A.L.R. Un *kitâb* dont les *âya* ont été fixés, puis détaillés par un Sage et Expert. » (11,1) « A.L.R. Ce sont là les *âya* du *kitâb* évident. Nous l'avons fait descendre en une récitation (*qur'ân*) arabe, peut-être raisonnez-vous. » (12,1-2) « H.M. [Ceci est] un *kitâb* descendu venant du Clément et Miséricordieux. Un *kitâb* dont les *âya* ont été détaillées. C'est un *qur'ân* en langue arabe pour un peuple qui sait. » (41,1-3) « T.S.M. Ce sont là les *âya* du *kitâb* évident. » (28,1-2 et 26,1-2) « T.S. Ce sont là les *âya* du *qur'ân* et un *kitâb* évident. » (27,1) « H. M. Par le *kitâb* évident. Nous en avons fait un *qur'ân* en langue arabe, peut-être raisonnez-vous. Et il se trouve dans la Mère de l'Écrit auprès de Nous. [Allah] est sublime et sage. » (43,1-4) « A.L.M.R. Ce sont là les *âya* du *kitâb*. Et ce qui est descendu sur toi de la part de ton Seigneur est la Vérité. Mais la plupart des gens ne croient pas. » (13,1) « A. L. R. [C'est] un *kitâb* que Nous avons fait descendre sur toi afin de faire sortir les gens, sur ordre de leur Seigneur, des Ténèbres à la Lumière, et vers la voie du Puissant et du digne des Louanges. » (14,1) Ces préambules, expliquant la provenance céleste de la

récitation/*qur'ân* font office de certificat d'authenticité des révélations en général, et de celles qu'elles introduisent en particulier.

Un autre type de préambule annonce le thème abordé immédiatement après. Nous en avons vu une illustration dans la sourate 24 *al-Nûr* que nous venons d'étudier. D'autres préambules ont la même caractéristique : « [Ceci est un] Rappel de la miséricorde de ton Seigneur en faveur de son serviteur Zacharie. » (19,2) Et effectivement, cette sourate 19, dite *Maryam*, aborde l'histoire de l'annonce faite à Zacharie et à Marie de la venue de Jésus. Cette partie en 40 versets est suivie de 22 autres versets consacrés à Abraham, Moïse, Ismaël et Idris. Le reste de ce chapitre est formé de 34 versets répondant aux arguments des Infidèles. Là encore, le préambule ne concerne que la première révélation de la sourate. Il est donc clair que la *sûra* originelle a été augmentée a posteriori de plusieurs autres *sûra* (au sens premier de ce terme). Ici, nous ne pouvons plus savoir si ces ajouts ont été réalisés du vivant de Muhammad ou après.

Et comme la sourate 24, cette sourate dite *Maryam* possède en son milieu un préambule. En effet, le dernier groupe de 34 versets est introduit par ce préambule : « Et Nous ne faisons descendre (ou, selon une variante : Et il (le *kitâb*) n'est descendu) que sur ordre de ton Seigneur. A lui, appartient tout ce qui est entre nos mains, ce qui est derrière nous et ce qui est entre les deux. Ton Seigneur n'est pas oublieux. Il est le Seigneur des Cieux, de la Terre et de ce qui est entre eux. Adore-le donc et sois constant à l'adorer ! Lui connais-tu un homonyme ? » (19,64-65)

Nous avons ici incontestablement un préambule typique comparable à ceux placés au début de certains chapitres. Cela est d'autant plus vrai que cette formule introductive de révélation contient les deux thèmes propres aux préambules : 1) l'annonce d'un *qur'ân* provenant d'un *kitâb* céleste, 2) suivie de la mention de l'omnipotence de

Dieu, et surtout de son pouvoir de création du monde ou de l'Homme, ou la mention de sa qualité de possesseur du monde, ou de pourvoyeur de subsistance des êtres vivants sur terre, ou encore de sa capacité de destruction, etc.

Ces deux thèmes sont récurrents dans la plupart des préambules, tels que : « T.H. Nous n'avons point fait descendre la Prédication pour que tu pâtisses [mais] seulement [comme] rappel pour celui qui redoute Allah [et comme] révélation venant de Celui qui créa la terre, et les cieux sublimes. » (20,1-4) « A.L.M. [Ceci est] un Écrit descendu – nul doute à son sujet – émanant du seigneur des Mondes. Diront-ils : il l'a forgé. Non point ! Il est la Vérité émanant de ton Seigneur pour que tu avertisses un peuple auquel, avant toi, n'est venu aucun Avertisseur. Peut-être seront-ils dans la bonne direction. Allah est celui qui créa les cieux et la terre (...) » (32,1-4) « H.M. Par le *kitâb* évident ! Nous l'avons fait descendre dans une nuit bénie. Nous étions Avertisseur. En cette Nuit, tout décret est fixé... Dieu des Cieux, de la terre, et de ce qui est entre eux, si vous saviez. » (44,1-4 ; 44,7) « H.M. S.Q. C'est ainsi qu'Il te révèle [à toi] et à ceux qui sont venus avant toi. C'est Dieu le Puissant, le Sage. A lui ce qui est dans les cieux et sur la terre (...) » (42,1-4) Parfois, le pouvoir créateur d'Allah est exprimé sans la mention des « cieux et de la terre » : « H.M. [Ceci est] un *kitâb* descendu venant de Dieu le Puissant, l'Omniscient. » (39,1) « [Ceci est] un *kitâb* descendu venant de Dieu le Puissant, le Sage. » (39,1 & 45,12 & 46,1-2)

Signalons à propos des préambules, le cas de la Sourate 3 (*La Famille de Imrân*) qui commence par cette formule : « A.L.M. Allah – nulle divinité excepté Lui – est le Vivant, le Subsistant. Il a fait descendre sur toi le *kitâb* avec la Vérité (...) » (3,1-2) Ici, la formule est inversée, puisqu'elle commence par l'évocation des attributs divins. Et nous pouvons préciser que cette formule : « Allah nulle divinité excepté Lui – est le Vivant, le Subsistant »

est une reproduction de l'introduction du verset 2,255, dit *Verset du Trône*, un des versets les plus révéérés par les musulmans. Est-ce là un indice qui montrerait que certains préambules ont été rédigés sur le modèle de révélations antérieures ?

Ces préambules ne sont pas les seuls éléments tangibles à marquer le début d'une *sûra*. Il existe aussi d'autres éléments plus significatifs encore. Ce sont les fameuses lettres mystérieuses que l'on vient de lire ci-dessus au début des préambules. La Tradition désigne ces lettres par *fawâtih* ou *awâ'il al-suwar* (incipit des sourates), ou *al ah hruf al-muqatta'a* (les lettres isolées). De nombreuses hypothèses ont été émises tant par la Tradition musulmane qu'en Occident pour expliquer ces lettres. Certains y ont reconnu des précédés de numérologie. D'autres y ont vu des abréviations de noms divins, de noms historiques ou géographiques, ou même de titres de sourates.

Mais ce qui est important pour notre propos, c'est que l'étude de la récurrence des différents groupes de lettres, surtout les A.L.M., les A.L.R., les T.S.M., et les H.M. montre un lien évident avec l'ordre actuel des sourates d'une part et avec la présence des préambules au début de certaines sourates de l'autre. Il est impossible de nier dans ces conditions le rôle joué par ces lettres mystérieuses dans le processus de l'élaboration des sourates en tant que subdivisions du Coran. Ces lettres valent, pour nous comme pour ceux qui ont élaboré le texte définitif du Coran, critères de classification des sourates.

Quelles que soient les raisons qui ont présidé au choix de ces lettres, celles-ci n'ont pas été désignées par une quelconque appellation dans le texte coranique, comme les concepts de *âya* et *sûra*, en tant qu'éléments du texte

coranique. Bien plus, il ne nous semble pas que le Coran y ait fait allusion dans les préambules, contrairement à l'avis de A. T. Welch¹ qui a signé un excellent résumé sur la question dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. Welch se range aux côtés de Loth, Nöldeke, Schwally, Bell et Alan Jones pour considérer que les lettres mystérieuses font partie intégrante de la révélation.

En fait, ces lettres, comme on l'a vu, sont liées à un processus de classification des versets, comme Welch l'a, d'ailleurs, lui-même bien démontré. Mais à notre avis, à l'origine, ces lettres n'étaient pas destinées à identifier les sourates.

Welch a montré que toutes les lettres mystérieuses ont été sélectionnées selon un critère en rapport à la graphie de l'alphabet arabe du temps de Muhammad. En effet, l'alphabet arabe était dépourvu des signes diacritiques permettant de distinguer certaines consonnes ayant le même dessin. Ainsi, les lettres *b*, *t*, *th*, *n*, *y* s'écrivent toutes de la même manière et rien ne les distingue les unes des autres, et ce jusqu'au moment où, après quelques siècles, une réforme a introduit des signes sur ces lettres qui ont permis, enfin, de les différencier. Ce qui est remarquable pour les lettres mystérieuses, c'est qu'elles ne comprennent que des graphies univoques, et dans le cas de lettres dont la graphie nécessite des signes diacritiques, il a été choisi une seule lettre. Ainsi, dans l'exemple

on le voit d'une grande importance et elle pourrait plaider en faveur de la piste codicologique syriaque en tant que modèle de l'élaboration des recueils coraniques du temps du Prophète, voire après...

Cette pratique des préambules est même attestée dans les écrits esséniens de la mer Morte qui datent de six à sept siècles avant Muhammad. Ainsi, le Livre des *Bénédictions* a pour préambule : « Paroles de bénédiction pour l'homme intelligent, pour bénir ceux qui craignent Dieu et qui font sa volonté, (...) »¹ On le voit, cette formule est étrangement similaire à celles des préambules coraniques... De même le type d'exorde coranique qui commence par *Ceci est un Ecrit...* se retrouve dans le prologue des Jubilés : « Ceci est le récit de la répartition légale et certifiée du temps... »² Signalons enfin cet exorde à un texte de Qumrân : « Parole de bénédiction d'Hénoch. C'est ainsi qu'il bénit les élus et les justes qui verront au jour d'angoisse l'extermination de tous les ennemis et le salut des justes. »³ Il y a ici une étrange affinité entre ce texte du début de l'ère chrétienne et le Coran. Le genre du préambule coranique s'inscrit manifestement dans une vieille tradition littéraire orientale.

La deuxième pratique codicologique, c'est la signature des cahiers du livre. Elle consiste à leur affecter des lettres numériques. Ces lettres figurent en général à « l'angle supérieur externe, qui est l'endroit le plus fréquemment affecté d'une signature dans les manuscrits anciens jusqu'au milieu du XI^e siècle. »⁴ Les premiers feuillets coraniques ont certainement reçu des signatures, c'est-à-dire une numération au moyen de lettres. Lors de la copie

¹ *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 53.

² *Ibid.*, 636.

³ *Ibid.*, 471.

⁴ Mondrain, *Les signatures*, 25.

de ces premiers cahiers, les scribes ont dû prendre l'habitude de reproduire ces lettres qui avaient pris place en tête du manuscrit, soit par souci d'identification de la sourate, soit en croyant qu'elles faisaient partie du texte révélé. Les sourates portant la même combinaison de lettres pourraient à l'origine avoir fait partie d'un même cahier signé des mêmes lettres. Ainsi, la constitution des sourates dans leur aspect actuel serait en partie la résultante du fractionnement de la copie de premiers recueils longs en cahiers plus réduits.

Ce fractionnement pourrait d'ailleurs se comprendre du fait que la nouvelle communauté musulmane n'a cessé de s'élargir et d'exiger davantage d'accès aux textes sacrés qui servaient d'ailleurs à cette époque de support à leur apprentissage oral. Ces nouveaux besoins devaient être satisfaits plus facilement en fractionnant les premiers longs recueils en recueils plus légers car plus propices à une circulation plus rapide et plus diffuse. Ce mouvement n'a pu voir le jour que grâce à la multiplication des récitateurs (*qurrâ'*) dont les besoins en feuillets allaient croissant. Ce n'est que dans un troisième temps qu'il y eut une tendance inverse consistant à rassembler dans un même recueil ces sourates fractionnées. Cette dernière phase correspond à la constitution du livre que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de *Coran, al-Qur'ân*, et dont la « collecte » présumée, selon la Tradition, n'a eu lieu que bien après la mort du Prophète.

Bien sûr, lors de cette dernière phase, le Prophète n'est plus là pour autoriser des remaniements structurels importants affectant les textes tels qu'ils étaient écrits de son vivant. Tout ce qui pouvait être effectué touchait l'emplacement des sourates – au premier sens coranique du terme – qui n'avaient pas été classifiées dans les premiers recueils (phases 1 et 2) et non identifiées par les formules introductives et/ou par les lettres-signatures. Ces sourates volantes ont été soit insérées dans les recueils de

la phase 2 (celle des recueils fractionnés), soit constituées en sourates indépendantes, groupées ou unitaires. C'est sans doute au cours de cette phase 3 de la constitution de notre Vulgate actuelle que les lettres mystérieuses ont perdu leur importance première, puisque l'on se trouve désormais devant un grand nombre de textes non « signés ».

Car s'il n'existe que 29 sourates pourvues de tels groupes de lettres sur un total de 114, cela est dû, comme on l'a vu, en grande partie au hasard de la duplication des premiers recueils et à la conscience incertaine que les copistes de cette deuxième phase avaient du statut de ces lettres. Preuve en est la sourate 39 qui est placée dans un groupe ayant les mêmes lettres H.M. et le même préambule qu'elle, à ceci près qu'elle est dépourvue de ces lettres. Pourquoi celles-ci ont-elles disparu de la Vulgate alors que d'autres recensions comme celle d'Ubayy les ont gardées ?

Par ailleurs, Welch a montré que « la plupart des groupes de lettres, quand on les épelle, introduisent la rime des sourates concernées. »¹ Cette correspondance illustre en tout cas le lien originnaire qui existait entre les préambules et les seuls premiers versets des sourates actuelles.

L'histoire de la constitution des sourates actuelles est de toute évidence complexe, puisqu'elle est passée par des divisions de recueils initiaux et des remembrements plus tardifs. L'on ne s'étonne point dans ces conditions d'observer des préambules à l'intérieur des sourates actuelles. C'est le cas de la sourate 19 où l'on a montré

¹ Welch, *al-Kur'ân*, 416.

l'existence d'un préambule en son milieu, aux versets 19,64-65, trace de l'intégration d'un recueil à un autre.

Prenons le cas d'une hésitation manifeste de l'intégration de la sourate 9 – dite *al-tawba ou barâ'a* – à sa devancière la sourate *al-'anfâl*. Le signe le plus tangible de cette hésitation est l'absence de la *basmala* en tête de la sourate 9, la seule à en être dépourvue dans tout le Coran. Voici l'explication de cette hésitation attribuée au Calife Uthmân : « [La sourate] *al-'anfâl* était parmi les premières à être révélées à Médine, et *al'barâ'a* était parmi les dernières sourates révélées. Du fait que les deux sourates sont similaires dans leurs thèmes, j'ai cru que la sourate 9 appartenait à la 8. Et le Prophète est mort sans nous le confirmer. C'est pour cette raison que je n'ai pas séparé les deux sourates par la formule de la *basmala*. »¹

Blachère observe que ces deux sourates ont été soudées une première fois lors du classement des sourates selon leur longueur décroissante. Ainsi explique-t-il, nous avons la séquence suivante : la sourate 7 : 34 pages (de l'édition du Caire) ; la 8 : 13 pages ; la 9 : 26 pages ; la 10 : 18 pages. Il en déduit que les sourates 8 et 9 étaient soudées lors de cette mise en ordre.

Deux autres cas de division d'un groupe de révélations en deux sont rapportés par la Tradition et concernent les sourates brèves rangées à la fin de la Vulgate. Le recueil d'Ubayy aurait présenté les sourates 105 *al-Fîl* et 106 *Quraysh* en une seule sourate³. L'on a rapporté qu'au cours d'une prière, le Calife Umar récita ces deux sourates sans les séparer par la formule de la *basmala* : *Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux*⁴.

¹ Suyûti, *Itqân*, I/167, §781.

² Blachère, *Le Coran*, 212.

³

Selon al-Râzî (850-923 J.C.), les sourates 93 : *al-Dhuhâ* et 94 : *Alam nashrâh* auraient été, à l'origine, d'un seul tenant¹.

Signalons aussi que la sourate 103 : *al-ʿAsr* n'était à l'origine qu'un fragment que l'on n'a pas pu intégrer à d'autres sourates. D'ailleurs, son verset 3 est manifestement une addition ultérieure, puisqu'il constitue un développement qui diffère, en longueur, très sensiblement des deux premiers versets.

D'autres cas d'intégration de sourates à d'autres peuvent être relevés, comme le développement qui commence au verset 6,92 : « Et ceci est un Écrit que nous avons fait descendre, déclarant vrais les messages antérieurs... » Comme dans les autres préambules, ce thème sur l'Écrit est suivi d'un exposé sur l'omnipotence divine. De même que l'on peut observer dans certaines sourates courtes un agrégat très net de nombreuses sourates originelles comme dans la 80 *ʿAbasa* qui fait une page, mais qui est composée rien moins que de quatre développements indépendants : le premier sur l'incident au cours duquel le Prophète a méprisé un aveugle, le deuxième sur la révélation coranique, le troisième sur l'arrogance de l'humanité, et enfin sur une description apocalyptique du Jour du Jugement dernier. Ces quatre développements auraient bien pu constituer des sourates indépendantes, mais sans doute que les hasards de l'histoire de la transmission des recueils a finalement imposé cette composition qui est, comme on l'a vu, loin d'être un cas d'espèce.

De même, l'on peut observer aux versets 75 et suivants de la sourate 56 : *al-wâqîʿa*, tout un développement qui commence par un vigoureux serment typique des débuts de certaines sourates mecquoises et qui se poursuit par un genre spécifique aux préambules, celui de l'affirmation de

l'authenticité de l'Écrit (*kitâb*) céleste. Il est clair ici que les premiers recueils coraniques n'avaient aucun souci de marquer de séparation entre les parties révélées. C'est ce qui explique les nombreux cas de préambules intégrés sans séparation au milieu des sourates actuelles.

L'on a vu plus haut un cas inverse, celui de la sourate 9 dite *al-tawba* la seule dans toute la Vulgate à être dépourvue de la formule propitiatoire de la *basmala*. Il s'agirait d'une séparation accidentelle due aux aléas de la rédaction des copies, à moins que l'omission de la *basmala* ne soit elle aussi accidentelle, car les erreurs des copistes n'étaient pas rares...

Nous pouvons illustrer ce dernier phénomène à la page 295 du manuscrit coufique dit de Samarcande qui date du II^e siècle de l'Hégire. Ainsi, à l'intérieur de la sourate 6 *alan`âm* (*Les Troupeaux*) un développement d'un genre typique des préambules débute au verset 92 par ces termes : « Et ceci est un Écrit que Nous avons fait descendre... » Ce qui est remarquable dans ce manuscrit, c'est que le scribe a procédé comme s'il s'agissait d'un début de sourate. D'une part, il a commencé ce verset au début de la ligne, laissant un espace vide à la ligne précédente, alors que rien ne justifie une telle disposition, pas même une division canonique quelconque à cet emplacement. D'autre part, la conjonction de coordination *wa* a été omise, renforçant l'impression d'un début de sourate. Nous voyons ici clairement une hésitation du scribe à remodeler la répartition des sourates, suivant en cela son instinct. L'omission de la *basmala* dans la sourate 9 pourrait n'être à l'origine qu'une méprise provenant d'une erreur de copiste comparable à celle que l'on vient de voir dans le manuscrit de Samarcande.

¹ Suyûfî, *Itqân*, I/179, 854.

Les sourates contenues dans le livre actuel du Coran sont toutes précédées, sauf la sourate 9 *al-tawba*, de la formule liturgique : *bismi allâhi al-rahmâni al-rahîmi*, que l'on pourrait traduire par : « Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux » (Blachère), ou par « Au nom de Dieu clément et miséricordieux » (Paret). Il est évident que d'après ce que nous venons de dire au sujet de la formation progressive des sourates, que cette formule n'a pu être considérée comme faisant partie des sourates qu'après leur composition.

Cela pourrait être prouvé par d'autres considérations. Tout d'abord, comme l'a montré Welch, les premières révélations coraniques désignaient Dieu par *rabb* (*Seigneur*). Ce n'est que dans un second temps qu'apparurent les noms d'Allah et de *Rahman*, avec même une préférence pour ce dernier, par exemple dans la sourate 19 où *al-Rahmân* est cité 16 fois. Le verset 17,110 autorise les musulmans à user des deux noms de Dieu : « Dis : Priez Allah ou priez al-Rahmân ! Quel que soit celui que vous priez, Il possède les noms les plus beaux. » Ce verset pourrait s'expliquer par la polémique rapportée par la Tradition au sujet du rejet de certains compagnons qorayshites de l'emploi du nom d'al-Rahmân qui lui préféreraient celui d'Allah. C'est sans doute à la suite de ces incidents que al-Rahmân fut de moins en moins employé en tant que nom de Dieu dans les textes révélés ¹.

Remarquons ici que ce nom de *Rahmân* est le nom d'une divinité sud-arabique. Il est assimilé dans le domaine ouest sémitique à Hadad, dieu de la foudre. Musaylima, qui prétendit à la prophétie du temps de Muhammad, était inspiré directement par ce même Dieu al-Rahmân. La polémique sur le nom de Dieu pourrait

¹ Welch, *Al-Kur'ân*, 413a.

avoir eu, une relation directe ou indirecte avec la dissidence de Musaylima, qui fut exécuté par le prestigieux chef militaire Khâlid ibn al-Walid lors d'une expédition militaire ordonnée par le premier calife de l'islam Abû Bakr dès la mort du Prophète. Nous retrouvons d'ailleurs l'histoire de Musaylima évoquée curieusement dans le contexte de la collecte du Coran, puisque certains récits expliquent que la décision de l'entreprendre a été prise à la suite de la mort d'un grand nombre de lecteurs du Coran au cours de la bataille livrée contre ce « faux » prophète. Cette bataille serait peut-être la conclusion d'un différend qui remonterait à la polémique sur le Dieu al-Rahmân et qui aurait nécessité de la part des nouveaux pouvoirs de mettre au point un texte officiel qui put entériner cette victoire et empêcher de considérer les révélations de Musaylima comme canoniques. Ce danger a été d'autant plus réel que Muhammad a adopté une attitude, comme on l'a vu, de réconciliation avec al-Rahmân.

Il se peut donc qu'il y ait eu un certain rapport entre l'élimination de Musaylima et le commencement de la mise en œuvre d'un canon coranique. Al-Kindî, auteur arabe chrétien du VIII/IX^e siècle de l'ère chrétienne répliqua à son contradicteur musulman, au sujet de l'inimitabilité du Coran, qu'il a eu entre les mains un recueil des révélations de Musaylima : « Tu ne peux méconnaître que des hommes comme Musaylima al-Hanafî, al-Aswad al-'Anasî, Tulayhâ al-Asadî, et tant d'autres, produisirent des œuvres semblables à celle de ton maître. J'atteste, quant à moi, que j'ai lu un recueil de Musaylima qui, s'il avait paru, aurait pu amener plusieurs de tes amis à renoncer à l'islam. Mais ces hommes n'eurent pas de soutien, comme ce fut le cas pour ton maître. » ¹

¹ *Epître de Abd al-Masîh al-Kindî*, 196.

Bien évidemment, nous ne savons pas si la *basmala* était présente dans le recueil de Musaylima, mais la Tradition musulmane a hésité à compter la *basmala* comme verset même si la vulgate actuelle ne la considère pas comme tel. D'après la Tradition, certains recueils de Coran auraient assimilé cette formule à un verset, faisant augmenter le nombre total des versets coraniques de 114. Dans son *Kitâb al-kashf*, al-Qaysî qui a rapporté ce fait, a rejeté cette pratique en tant que non conforme au consensus des Compagnons du Prophète et à celui de leurs successeurs immédiats¹. En fait, il a existé deux doctrines qui ont opposé deux importantes Écoles juridiques : celle des juristes de Médine, de Basra et de Syrie qui ont refusé d'accorder à la *basmala* le statut de verset, la réduisant à une simple technique éditoriale servant dans les codices coraniques de séparation entre les sourates, ou au mieux de formule de bénédiction. Quant aux Juristes shafi'ites de la Mecque et de Kûfa, ils ont considéré la *basmala* comme un verset à part entière et l'ont prononcée à voix haute.

Mais il existe une indication fort intéressante sur la place de la *basmala* aux origines de l'islam. En effet, la Tradition concernant la lecture du Coran nous informe que Muhammad n'aurait pas récité la *basmala* quand il lisait les sourates les unes après les autres³. De son côté, Hamza qui est un des Sept lecteurs canoniques n'aurait pas prononcé la formule de la *basmala* entre les sourates. Al-Qaysî qui l'a rapporté en donne cette explication : « Quand la *basmala* n'était pas pour lui – et de l'avis des juristes – considérée comme un verset, il l'a omise lors du passage d'une sourate à une autre, afin que l'on ne suppose pas qu'elle constitue un verset situé au début de la

¹ al-Qaysî, *Kitâb kashf*, 16.

² Cana de Vaux, art. *Basmala*, 1117.

³ al-Qaysî, *Kitâb kashf*, 16.

sourate. Ainsi, pour lui, le Coran est, dans sa totalité, pris pour une seule sourate (...) Quant à sa présence dans le recueil coranique, ce n'est que comme moyen d'indiquer qu'une sourate est terminée et qu'une autre commence. »¹

Ces indications, on le voit, sont fort instructives sur la fonction liturgique de la *basmala* lors de ses premiers emplois. Ce n'est que tardivement, lors de la phase dite de collecte du texte coranique, que la *basmala* a fini par être rattachée à chacune des sourates. Cette évolution est donc similaire au destin des lettres mystérieuses qui figuraient en tête des premiers recueils, et qui, reproduites et recombinaison lors du fractionnement de ces premiers recueils, ont ainsi perdu leur fonction initiale. Il y a dans les deux cas tendance à fixer et intégrer dans le texte révélé des éléments qui au départ n'en faisaient pas partie et avaient de tout autres usages.

Nous dirons bien volontiers la même chose des titres des sourates parfaitement intégrés dans les copies du Coran depuis les débuts de l'islam jusqu'à nos jours. Pourtant, ces titres ne figurent pas dans les premiers manuscrits coraniques connus. Leur absence découle de l'histoire même de la constitution des révélations en sourates, une histoire hasardeuse qui, on l'a vu, a abouti tardivement au concept actuel de sourate. Bien plus, les lettres-signature devaient remplir la fonction de titre jusqu'à une date tardive. Mais l'on a vu que ce système n'a tenu que lors de la première phase de la collecte des révélations en des recueils. Le fractionnement de ceux-ci a fait que plusieurs sourates ont porté les mêmes lettres, sans que l'on ait essayé de les différencier. Pourtant, il semble

¹ al-Qaysî, *Kitâb kashf*, 16.

qu'il y ait eu quelques tentatives dans ce sens, comme le passage de A.L.M. à A.L.M.S., ou à A.L.M.R. Mais ce phénomène est resté rare. Les lettres ne peuvent plus remplir leur fonction de titre ; d'où le recours à d'autres désignations. Celles-ci ont été élaborées de façon fort improvisée, puisque de nombreuses sourates ont eu dès les origines plusieurs dénominations, comme l'illustre Suyûtî dans son chapitre sur les « Noms des Sourates »¹. Ce titre est souvent un mot-clé qui marque la sourate, soit parce qu'il s'y trouve exclusivement, soit parce qu'il évoque un thème particulier. Parfois même, l'on utilise les lettres mystérieuses de la sourate pour la désigner, ce qui n'est qu'un retour normal aux sources.

La Tradition, selon Suyûtî, a voulu faire remonter les titres des sourates au Prophète qui les aurait fixés². Pourtant le même Suyûtî rapporte au paragraphe suivant qu'une tradition aurait fait dire à Anas ibn Mâlik, célèbre compagnon du Prophète : « Ne dites point "Sourate la Vache", ni "Sourate la Famille des Imrân" ni "Sourate des Femmes", etc., mais dites : "La sourate où est mentionnée la Vache", ou "la sourate où est évoquée la Famille des Imrân" etc. » Et Suyûtî s'empresse de remarquer que cette Tradition n'est pas sûre. Ce témoignage confirme que l'adoption des titres actuels des sourates ne s'est imposée qu'après de multiples hésitations, et que ces titres, n'ont été intégrés au corpus de la révélation que tardivement, plus tardivement encore que les lettres mystérieuses.

La recherche codicologique récente a découvert une évolution dans la formule de présentation des titres des sourates au sein de la masse des fragments des manuscrits de Sanaa/Yémen, découverts récemment (1972). Bothmer,

¹ Suyûtî, *Itqân*, I/148, § 650-736.

² *Ibid.*, § 646-7.

³ *Ibid.*, I/148, § 648.

qui a étudié ces manuscrits, fait observer que les premiers scribes (de la fin du 1^{er} siècle de l'Hégire) utilisent la formule de fin de sourate : « Fin de la sûra X » à l'instar des premiers manuscrits chrétiens de la Bible. Puis, la formule est devenue : « Fin de la sûra X et début de la sûra Y (khâtimatu sûrat X wa fâtihatu sûrat Y) ». Après, la formule s'est réduite à sa partie initiale : « Début de la sûra X », pour se stabiliser avec celle de : « Sûra X ». Ainsi, la formule indicatrice des sourates a changé de place, en migrant de la fin de la sourate à son début. Bien entendu, toute cette évolution n'est elle-même que la phase finale d'une évolution antérieure qui a vu la formation progressive des titres des sourates.

¹ Bothmer, *Neue Wege*, 43-44.

Cette fixation des éléments rédactionnels du Coran s'est donc faite progressivement et en plusieurs étapes. La *collecte du Coran* reste encore un phénomène complexe et entouré d'une épaisse obscurité. Ce phénomène n'est pas seulement dû à l'extrême indigence de notre documentation paléographique, mais il est dû aussi à la nature même de la révélation et à son rapport au texte.

Nous avons vu comment les préambules et les lettres-signes qui les accompagnent ont été imposés au texte coranique à partir de nécessités externes, purement éditoriales et scripturaires, conformes aux pratiques du temps.

Il en est de même du projet de la *collecte* du Coran que l'on conçoit comme un impératif qui va de soi, et qui serait inscrit dans la logique même d'une révélation

scripturaire, alors que ce projet d'« un livre » ne s'est imposé qu'a posteriori, une fois la révélation achevée.

L'idée même de rassembler les textes épars de la révélation en un recueil a même, selon des récits rapportés par la Tradition, été accueillie avec stupeur : « Comment, s'exclama le Calife Abû Bakr, oserais-je faire une chose que le Prophète n'a pas faite ? »¹ répond-il à Umar qui lui suggéra ce projet à la suite, comme on vient de le voir, de la mort d'un grand nombre de récitateurs du Coran lors de la bataille de la Yamâma, opposant les musulmans à Musaylima, le faux prophète. Abu Bakr, qui finit par accepter ce projet, désigna Zayd ibn Thâbit, un des secrétaires du Prophète pour mener à bien cette audacieuse entreprise. Mais celui-ci a été à son tour scandalisé et on lui prête la même réponse qu'a faite Abû Bakr à Umar. Mais Zayd finit lui aussi par accepter...

Comment peut-on expliquer cet étonnement des premiers musulmans à l'idée de rassembler les textes révélés en un seul volume ? Car, c'est en effet un « étonnement » étonnant quand il est exprimé par le plus grand compagnon du Prophète et un témoin de premier ordre des révélations divines. Nous pour qui il est si évident aujourd'hui que « le » Coran peut se lire d'un trait, qu'il peut se feuilleter d'un simple geste, nous n'arrivons même pas à imaginer qu'un tel texte sacré ait pu se présenter éclaté en dizaines de feuillets dépourvus de lien organique et sans perspective d'unité. Il est clair que cet étonnement atteste chez les premiers musulmans, les Compagnons du Prophète, que c'est une sorte de révolution dans la perception des textes révélés, tenus jusque là pour des unités autonomes dans leurs significations, de proposer d'en faire soudain une entité nouvelle et insoupçonnée. La révélation était plurielle, et

¹ Bukhârî, *Fadhâ'il al qur'ân*, bâb 3.

l'on se propose de construire à partir de ses éléments quelque chose d'inouï : un Coran.

Notre Coran nous restitue en effet une structure éclatée, plurielle de la révélation, matérialisée par de nombreux supports écrits. En s'adressant à Muhammad au sujet de la révélation, Allah a précisé que celle-ci comporte sept parties : « Nous t'avons donné sept des *mathânî* (Répétées ?) et le *qur'ân* solennel. » (15,87) Il est difficile de déterminer la nature de ces unités révélées dites *mathânî*, mais ce qui est certain c'est qu'elles introduisent une structure plurielle des thèmes révélés. Quand le Coran parle des révélations antérieures au Coran, c'est aussi au pluriel que chacune d'elles est désignée. Au verset 6,91, il est reproché aux juifs de cacher certains rouleaux de parchemin (*qarâtîs*) parmi l'ensemble des rouleaux dans lesquels sont consignés l'Écrit (*kitâb*) révélé à Moïse. Il est question aussi de *suhuf* (feuilles) à propos des Apocryphes attribués à Abraham et Moïse : *suhuf ibrahîma wa mûsâ* (53,36 ; 87,19). Plus encore, la multiplicité des supports, ici, des *suhuf*, se reflète pour ainsi dire dans la multiplicité des supports de l'original céleste, désignés aussi par *suhuf*. Celles-ci sont qualifiées de « vénérées, exaltées et purifiées dans les mains de Scribes nobles et innocents » (80,13-16). Ces mêmes « *suhuf* purifiées » sont censées contenir « des écrits immuables (*kutub qayyima*) » (98,3).

L'on voit bien que la révélation ne se présente pas comme une composition unitaire, mais toujours sous forme de recueils contenant chacun de multiples révélations, et ce conformément sans doute à leur forme originelle céleste. Nous comprenons dans ces conditions qu'une entreprise de collecte des textes révélés en un ensemble obéissant à un certain ordre non révélé ait pu en choquer plus d'un et paraître une véritable dénaturation de la révélation, bref une *bid'a*, une intervention étrangère à la volonté divine.

Il est remarquable à cet égard que les récits qui nous sont parvenus sur l'histoire de la collecte du Coran donnent à celle-ci des justifications purement accidentelles. Quand Umar suggéra une telle entreprise au Calife Abû Bakr, c'est à la suite de la bataille contre Musaylima. Ce n'est donc pas dans une continuité avec l'histoire du texte révélé du temps du Prophète. Selon cette logique, si ces hommes qui étaient les détenteurs du texte coranique n'étaient pas morts de mort violente, il n'y aurait pas eu de projet de collecte. Car, tout compte fait, il n'était même pas nécessaire de recourir à une collecte écrite pour assurer la conservation des textes révélés : il suffisait de constituer un corps de récitants du Coran pour pallier le risque d'une telle défaillance, accidentelle ou non. Et quoi qu'il en soit, étant donné le caractère déficient de l'écriture arabe de cette époque, ce recours à l'écrit ne semblait pas être la solution la plus adéquate et la plus efficace, puisque, de toutes les manières, l'on aurait eu besoin d'un « lecteur » de cet écrit.

Il est clair en tout cas que cette logique qui a présidé à l'initiative d'une collecte de tous les textes révélés ne se prévalait pas d'une continuité avec un passé qu'elle chercherait à accomplir, tout simplement parce que ce passé n'impliquait pas un tel accomplissement. Et l'idée d'un recueil général et entier de toutes les révélations n'avait pas de place dans la représentation que l'on se faisait, du vivant de Muhammad, de la composition textuelle de la révélation. Celle-ci se présentait sous forme d'un certain nombre de recueils qui ont renfermé un nombre plus ou moins important de révélations. Cela satisfaisait tout le monde et il n'y avait aucune raison théologique ou historique pour procéder à une telle collecte.

Le projet d'un tel livre, harmonisant un tant soit peu une révélation au pluriel, n'était sans doute pas dans les habitudes scripturaires de l'époque. L'on ne pourrait

reprocher à Muhammad de n'avoir pas su prévoir un tel livre et de n'avoir pas pris les dispositions nécessaires pour nous laisser un exemplaire complet qui aurait évité à ses successeurs de prendre l'initiative de précéder à une collecte, une tâche aussi lourde que risquée. Fallait-il dans ces conditions croire comme le fait Blachère à « cette particularité de l'âme arabe qui, absorbée par l'immédiat, n'anticipe jamais sur l'avenir. Nul n'a songé à constituer le corpus coranique parce que nul n'a senti la nécessité de le faire du vivant de Mahomet. »¹ Ou à expliquer cette *carence* par une perspective eschatologique imminente qui aurait rendu inutile une telle entreprise comme l'a suggéré Casanova². Ce serait avant tout pécher par anachronisme. L'idée d'« un livre » n'a germé que tardivement, et pour des motifs qui n'ont plus aucun lien avec l'époque prophétique.

Blachère a parfaitement raison de remarquer que la collecte d'Abû Bakr n'a pu servir à grand chose, puisque une fois le texte coranique consigné sur des « feuilles », personne n'a éprouvé le besoin de le consulter. La Tradition nous dit en effet qu'il a été déposé chez ce Calife et qu'à sa mort il est passé chez son successeur Umar, puis, chez sa fille Hafsa, veuve du Prophète³. Ainsi, le texte ne semble pas avoir été d'une grande utilité à la nouvelle communauté musulmane naissante, et en tout cas il n'a pas été d'un grand secours pour remédier aux problèmes de transmission que l'on a cru déceler à la suite de la mort de certains récitateurs du Coran.

Cette situation ne dura pas très longtemps, puisque, toujours selon la Tradition, l'on remit à nouveau la collecte du Coran à l'ordre du jour, du temps du troisième Calife Uthmân. La raison qui motiva ce regain d'intérêt

¹ Blachère, *Introduction*, 25.

² *Ibid.*, 22-25.

³ *Ibid.*, 33-34.

pour la mise en forme du Coran est cette fois-ci d'ordre technique. Selon la version prédominante des faits, au cours d'une expédition militaire en Arménie et en Azerbaïdjan, il y eut polémique entre soldats irakiens et syriens sur la façon de réciter le Coran, ce qui a amené leur chef militaire à demander au Calife Uthmân d'unifier la lecture du texte sacré. Celui-ci ordonna aussitôt de faire venir l'exemplaire établi par Abû Bakr resté entre les mains de Hafsa et de le soumettre à une commission aux fins d'en établir un certain nombre de copies à distribuer aux différentes capitales de l'Empire musulman : Kûfa, Basra, Damas et la Mecque. Uthmân ordonna aussitôt la destruction de tous les autres exemplaires existants à l'exception de celui de Hafsa qui lui fut restitué.

C'est que parallèlement à l'exemplaire de Hafsa, l'on s'aperçut qu'un assez grand nombre d'autres recueils privés avaient été établis entre temps : ceux du futur calife Umar, de Sâlim ibn Ma`qil, qui pourtant n'a survécu que d'un an à Muhammad, Abdallah Ibn Abbâs, cousin du Prophète, Oqba ibn `Âmir, autre compagnon du Prophète, dont l'exemplaire a été signalé au IV^e siècle ; Miqdâd ibn `Amr, mort en l'an 33, sa recension était connue surtout en Syrie ; Abû Mûsa al-Ash`ari, mort en 52, sa recension était connue à Bassora ; le Calife Ali, cousin du Prophète, mort en 40, (plusieurs recensions ont circulé sous son nom dont l'une était divisée en sept groupes de sourates ; à l'époque d'Uthmân, les recensions attribuées à Ali faisaient autorité à Damas et semblent avoir survécu jusqu'à la fin du IV^e siècle) ; Ubayy ibn Ka`b mort en 23, était comme Ali un des secrétaires du Prophète ; Abdallah ibn Mas`ûd, mort en 30, ancien berger, converti de la première heure, fidèle compagnon du Prophète, avait une connaissance orale parfaite du Coran. Son corpus ne contient pas la *Fâtîha* et les deux derniers versets de l'actuel Coran¹.

¹ Blachère, *Introduction*, 35-45.

Malheureusement, vers le IV^e siècle de l'Hégire, il ne subsistait plus de trace de tous ces corpus

d'Uthmân, en dehors de celles qui étaient largement connues du vivant de Muhammad.

D'ailleurs, les mobiles attribués à l'initiative de réforme de Uthmân : pallier les divergences de lecture, ne correspondent pas à la façon dont il s'y est pris pour y parvenir. En effet il a constitué une commission chargée d'exécuter des copies à partir de la recension d'Abû Bakr pour les distribuer aux quatre coins de l'Empire. Cette solution aurait été compréhensible si l'écriture arabe du temps de Uthmân n'était pas sérieusement déficiente, surtout du point de vue vocalique. Tout porte à penser, dans ces conditions, que la thèse d'une recension uthmanienne écrite destinée à servir de document de référence a été forgée à une époque où l'écriture arabe a été vocalisée, c'est-à-dire à partir du règne du Calife omayyade Abd al-Malik (685-705).

Car même ici, l'histoire de la réforme de l'écriture arabe reste incertaine. On a faussement attribué au poète de Bassora, Abû al-'Aswad al-Du'ali, mort en 69/688 l'invention des voyelles. Un autre récit nous montre un gouverneur d'Iraq Ubayd Allah ibn Ziyâd (mort en 67/686) demander à ses scribes d'introduire un signe pour les voyelles longues permettant de distinguer entre autres *qâla* (*il a dit*) de *qul* ! (*dis !*). Son successeur, le célèbre al-Hajjâj, sous le règne du Calife Abd al-Mâlik, aurait ordonné à Nasr ibn 'Âsim (mort en 89/707) d'introduire des signes vocaliques et diacritiques dans le Coran. Un autre récit attribue à Yahya ibn Ya'mur al-Laythî, (mort en 129/746) célèbre lecteur de Bassora, l'introduction au temps d'al-Hajjâj des points-voyelles flexionnels.

Blachère note ici que la réforme de l'écriture arabe s'est effectuée sans plan d'ensemble, et que « commencée

sous Abd al-Mâlik, elle se développera durant plusieurs générations et ne se trouvera accomplie que vers la fin du III^e/IX^e siècle. Que nous sommes loin de ce merveilleux coup de baguette qui, selon certaines données musulmanes, fait sortir l'ensemble du système, de la cervelle du poète Abû al-'Aswad al-Du'ali. »¹ La réforme se serait faite en deux temps. D'abord, les trois voyelles brèves (a, u, i) ont été notées dans les manuscrits les plus anciens par des points de différentes couleurs ou occupant différentes positions, au-dessus, au-dessous, ou à côté des consonnes. Ce n'est que plus tard que l'on introduisit des signes diacritiques pour distinguer les consonnes de même graphie, ou pour marquer les consonnes redoublées, et enfin, pour baliser la récitation à haute voix.

Cette remarque vaut certainement pour l'histoire même de la mise en forme des textes coraniques, qui n'a dû s'imposer que progressivement. Malheureusement, les données paléographiques ne nous sont d'aucun secours, car les manuscrits coraniques en notre possession ne remontent qu'extrêmement rarement au-delà du début du second siècle de l'hégire. Grohmann a signalé d'après E. Herzfeld, cité dans les *Ephemerides Orientales* O. Harrassovitz du 28 janvier 1928, l'existence, parmi des collections de Perse, d'un manuscrit coranique portant la date de 94/712, ce qui correspond au règne de Walîd I^{er} (705-715), successeur de Abd al-Mâlik. Herzfeld signale aussi deux autres copies datées de 102 et de 107². Si ces mentions sont authentiques, nous aurons ici les plus anciens manuscrits coraniques datés. Ils pourraient correspondre aux manuscrits à écriture « hédjaziennne » de la Bibliothèque Nationale de Paris (n° 326). Quant aux manuscrits retrouvés dans la Grande Mosquée de Sanaa en 1972, ils restent encore difficiles à dater de l'aveu même

¹ Blachère, *Introduction*, 80-82 ; 90.

² Grohmann, *The problem of dating early Qur'ân*, 216.

du Comte von Bothmer, un des spécialistes qui les a étudiés. Seul un fragment parmi les 12.000 retrouvés porte la date de « Ramadhân 357/Août 968 »¹, ce qui est loin de résoudre le problème de la datation des fragments les plus anciens.

En résumé, il ne subsiste à l'heure actuelle plus aucune trace de l'état du Coran tel qu'il existait avant la fin du I^{er} siècle de l'Hégire, ou un peu plus tard, ce qui nous ramène au règne de Walîd ibn Abd al-Mâlik (705-715), époque de la dernière mise en forme du Coran attribuée au Gouverneur de l'Iraq, al-Hajjâj.

Faute de disposer des anciens manuscrits du I^{er} siècle de l'Hégire, l'historien ne peut que se contenter des témoignages qui nous en sont parvenus. Mais là encore, une nouvelle déception nous attend, car pratiquement tous les ouvrages qui ont fleuri peu avant la fin de la dynastie omeyyade sur les *divergences entre les recueils (ikhtilâf al-masâhif)* du Coran ont disparu. Ce sont des études comparatives de l'état du texte coranique tel qu'il a été pratiqué surtout oralement selon les grandes régions de l'Empire musulman : l'Arabie, la Syrie et l'Iraq. Un de ces plus anciens ouvrages connus est celui de Ibn Âmir al-Yahsubî (mort en 118/736). Un des derniers ouvrages sur les Corans est celui de Ibn Ashta al-Isfahânî (mort en 360/970). Seul celui d'Ibn Abî Dâwud (mort en 316/928) nous est parvenu. Notre connaissance de ces ouvrages passe actuellement par des citations que d'autres auteurs ont insérées soit dans leurs commentaires du Coran, soit dans des ouvrages sur les *lectures (qirâ'ât)* coraniques, ou encore dans des traités de grammaire, etc.

De plus, la Tradition s'est arrangée pour ne nous laisser filtrer que des variantes mineures. C'est ce qu'a avoué un écrivain du IV^e siècle Abû Hayyân : n'avoir pas cité dans son œuvre les variantes coraniques qui s'écarteraient

¹ Bothmer, *Neue Wege der Koranforschung*, 41 c.

trop du texte « uthmanien »¹. Cette donnée historiographique est de la plus grande importance, si on l'associe aux informations qui nous sont parvenues sur les persécutions subies par tous ceux qui se sont obstinés à user de variantes non canoniques, comme c'est le cas d'Ibn Shanabûdh (245-328).

La thèse traditionaliste de la collecte uthmanienne n'est qu'une reconstruction mirifique, cachant une réalité que l'on a cherché à effacer de la mémoire des hommes : le Coran est *multiple*, parce que son texte a une *histoire* et présente donc une *évolution* et des *variations* dans le temps. Et cette histoire n'a été possible que parce que la nature de la rédaction du texte qui deviendra le Coran empruntait les voies de l'élaboration, de la composition, de la stylisation et de la rectification. Bref, ce fut le produit d'une élaboration historique (divine ou humaine, peu importe), et non d'une dictée effectuée à partir d'un texte préétabli, définitif et prêt à éditer. Car du temps de la prophétie, la parole divine devait faire l'objet d'une mise en forme incombant aux scribes, et c'est cette opération que les générations ultérieures ont cherché à gommer, pour nous donner une image simplifiée et plus rassurante du message coranique, celle d'un texte composé par Dieu en personne.

»

Le principal enseignement et le plus décisif que l'on pourrait tirer de ces informations sur les anciens corpus coraniques prétendument non canoniques, c'est qu'ils sont pour l'essentiel comparables au texte de notre Vulgate dite « uthmanienne » et qu'ils ne varient entre eux que par des détails, non dans leur structure, dans leur contenu ou dans

¹ Jeffery, *Materials*, 10.

le nombre des sourates. C'est ainsi que les textes de ces corpus sont les mêmes d'un corpus à l'autre à quelques variantes près. Ils semblent, toujours d'après les descriptions qui nous en sont parvenues, comporter un nombre de sourates qui diffère de quelques unités seulement par rapport à la Vulgate, selon qu'on adopte ou non certaines sourates très courtes, comme la *Fâtiha*, ou les deux dernières sourates. La seule autre différence visible, sans réelle importance d'ailleurs, c'est l'ordre des sourates qui varie parfois sensiblement d'un corpus à un autre.

D'après ces observations, l'ensemble des corpus non canoniques connus des auteurs anciens appartiennent sans doute à une même génération, et en tout cas se sont constitués à partir d'une étape bien déterminée de l'évolution des textes révélés : celle qui a vu la constitution actuelle du contenu des sourates et de leur nombre.

Il y a là un paradoxe qui ne saurait échapper au lecteur. Les corpus de Corans les plus anciens, comme ceux d'Ubayy ou d'Ibn Mas'ûd, qui sont censés être formés indépendamment de la recension réalisée par les premiers Califes Abû Bakr et Uthmân, ressemblent tous presque comme deux gouttes d'eau à cette dernière et ils appartiennent donc tous à la *même collecte*. Cette situation nous met devant une alternative : ou bien la collecte définitive s'est réalisée du temps du Prophète, mais dans ce cas, il n'a jamais existé de recension uthmanienne. Ou bien cette collecte a eu lieu après la mort du Prophète, mais dans ce cas elle ne serait pas réalisée par tel ou tel compagnon du Prophète, (Zayd, Uthmân, Alî, Abû Bakr, Ibn Mas'ûd, Ubayy, etc.), mais elle résulterait de la lente évolution d'une tradition orale appuyée sur des écrits reproduisant les recueils partiels de textes révélés du temps du Prophète. C'est l'hypothèse la plus vraisemblable à considérer la structure du texte que nous

avons étudiée, et les plus anciennes traces du Coran encore divergentes.

D'ailleurs, la version définitive du Coran ne laisse aucun doute sur l'absence d'une véritable collecte systématique et volontaire effectuée sous une autorité déterminée. Si l'on observe la répartition des sourates dans le Coran, l'on voit bien qu'elles n'ont pas obéi à un quelconque critère de composition. Cela se ressent beaucoup dans l'extrême disparité qui existe entre les sourates longues – une cinquantaine de pages pour la plus longue, *La Vache* – contre une ligne et demie pour la plus courte. De même que, à elle seule, cette longue sourate est équivalente en longueur aux 75 dernières sourates, (sur un total de 114 sourates du Coran). Il est clair que, s'il avait existé un tant soit peu une volonté de collecte systématique et de mise en forme définitive du texte coranique, le Coran ne présenterait pas un déséquilibre aussi prononcé dans une structure aussi importante que celle des sourates.

Cette situation a fini, au bout d'un demi-siècle, par se fixer, au gré des recueils composés par des scribes anonymes, en un corpus modèle officialisé sans doute sous le Calife omeyyade Abd al-Mâlik ou sous son fils Walîd I^{er}, c'est-à-dire peut-être du temps du gouvernement d'al-Hajjâj.

Le manuscrit de Samarcande est composite. Il renferme en effet des parties rédigées par différents scribes et à des dates différentes. Il n'est pas complet, puisque des dizaines de pages manquent au début et à la fin, et certaines en son milieu. Il mériterait assurément une étude approfondie, nous qui manquons si cruellement de manuscrits anciens. Il se trouve actuellement à Tachkent

après de longues pérégrinations qui l'ont amené en 1485 à Samarcande, puis en 1868 à Saint-Pétersbourg, pour se retrouver en 1917 à Tachkent. En 1905, le Tsar Nicolas II en a fait fabriquer par le Dr Pissaref une cinquantaine de reproductions sous le titre de *Coran coufique de Samarcande*, dont quelques copies sont encore localisables dans des bibliothèques occidentales.

Relevons ici quelques particularités de ce manuscrit qui intéressent notre propos¹. Ce manuscrit comporte des omissions qui sont dues, pour quelques-unes, à une négligence du scribe. Certaines d'entre elles ont été rectifiées par des ajouts dans la marge. Quelques variantes sont à retenir. Le nom Allah est parfois remplacé dans le manuscrit de Samarcande par le pronom *hu(-wwa)* comme dans les versets 2,284 (manuscrit de S. 90) et 3,78 (manuscrit de S. 109). Parfois, il est omis dans 2,283 (manuscrit de S. 89) et 5,119 : (manuscrit de S. 252). Dans 3,37, c'est l'expression « *inna Allah* » qui disparaît du manuscrit (page 92), sans dommage pour la compréhension du texte. A retenir aussi la variante du verset 3,146 (manuscrit de S. 134) qui parle de « ce qu'a subi [Muhammad] (*mâ asâbahu*) » au cours de la bataille d'Uhud, alors que la Vulgate parle de « ce que [ses compagnons] ont subi (*mâ asâbahum*) ». Il semble donc que nous ayons dans le manuscrit la première version du texte qui fait allusion aux graves blessures que le Prophète a reçues au cours de cette bataille, une vulnérabilité qui aurait provoqué des doutes dans l'esprit d'un certain nombre de ses compagnons (voir versets

Quant à la copie, elle est une émanation et un extrait de cet original résultant d'une chaîne d'agents transmetteurs : Gabriel, Muhammad, et les scribes, ou secrétaires affectés à la mise en forme des propos révélés. Mais, surtout, l'on a vu que c'est par un acte d'inspiration *wahy* que se réalise le passage du *kitâb* au *qur'ân*, et non par une simple *reproduction* d'un texte.

A aucun moment le Coran n'a revendiqué une identité littérale entre le texte révélé et sa source divine. Cela est tellement évident que même les deux mythes imaginés par l'orthodoxie musulmane pour prouver l'authenticité du Coran restent peu convaincants. En effet, l'on a prétendu que l'Archange Gabriel avait pris l'habitude de faire le point tous les ans, au cours du mois de Ramadan, sur le texte révélé, le rectifiant, mettant de l'ordre dans les versets révélés l'année précédente, mais aussi éliminant les versets dits abrogés. Bref, nous avons là un travail de nature scribale que l'on a essayé d'imputer à une autorité divine pour le légitimer. L'autre mythe consiste à attribuer à la communication du texte révélé deux étapes successives : dans un premier temps, le texte du Coran est descendu tout entier en traversant les sept cieux. Arrivé au ciel le plus bas, il y est resté conservé dans un endroit appelé *beit al-'izza*. De là, Gabriel a puisé des versets qu'il a communiqués régulièrement au Prophète durant toute la période de la révélation coranique, soit pendant plus de vingt ans. Il est clair que ce dernier mythe inventé par l'orthodoxie musulmane tente, lui aussi, de gommer le caractère contingent des textes révélés qui tient au fait qu'ils sont manifestement liés à la longue histoire du Prophète et aux vicissitudes de sa lutte contre les qorayshites.

En réalité, le caractère changeant des versets coraniques, dans leur littéralité ou dans leur existence même, – car Dieu se réserve le droit de changer, voire d'abroger des versets (2,106) –, ne remet pas a priori en question leur *conformité* à l'original, pour autant que le texte révélé est nécessairement différent de sa source inspiratrice, puisqu'il n'est tenu qu'au respect de son *esprit*, non de sa lettre. Il s'agit ici de pratiques habituelles propres au travail scribal voué à la mise en forme des paroles divines. Sans doute ce travail est-il de la même nature que celui qu'effectuent les « scribes célestes » ayant entre les mains les « feuilles honorées » (80,13-15) de la Table céleste.

C'est que nous sommes en présence d'une pratique orientale ancienne et constante qui confie toujours la rédaction des contrats, de la correspondance, ou des oeuvres littéraires versifiées ou non à des spécialistes de l'écrit. Et ici il ne s'agit pas seulement de la technique d'écriture, mais aussi de rédaction et de mise en forme littéraire de la pensée selon un style et une phraséologie codifiés. C'est ainsi que cette fonction scribale a été attribuée à une divinité tutélaire comme *Nabû* chez les Mésopotamiens ou *Thôt* chez les Égyptiens, ou *al-Kutba*, chez les Nabatéens.

Dans un sens, le scribe est *inspiré* par l'auteur dont il restitue, voire *interprète* la pensée. Il en est de même des prophètes et des rois dont l'œuvre littéraire ou juridique est directement *inspirée par* leur divinité tutélaire. Les réformateurs anciens comme Urukagina de la ville mésopotamienne de Larsa il y a 4500 ans, ou d'Hammurapi il y a 3700 ans, ont édité des codes juridiques, afin de « restaurer la Loi de Dieu », le premier inspiré par le Dieu

¹ Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, 274.

Ningirsu, le second par le Dieu Shamash. Ici, comme dans le Coran, le maître mot est *wahy*, ou inspiration, non une dictée mot à mot. Le *kitâb* céleste consigné sur des tablettes a été d'abord communiqué à Gabriel, lequel l'a inspiré à Muhammad, pour que, à son tour, il le communique à ses scribes chargés de le mettre en forme littérale pour servir de *qur'ân* et de *récitation* liturgique.

En ce sens, la tradition biblique n'a pas procédé autrement. Quand Dieu demanda à Jérémie de consigner par écrit l'ensemble des révélations qu'il reçut de lui, le Prophète chargea le scribe Baruch d'écrire sous sa dictée les paroles divines (*Jérémie* 36,1-4). Parfois, le prophète est chargé non seulement de rédiger une « vision », mais aussi de l'expliquer : « Écris, dit Dieu à Habaquq, une vision, donnes-en l'explication sur les tablettes afin qu'on la lise couramment » (*Habaquq* 2,12). Cette forme de transmission de la volonté divine au moyen d'une *vision* correspond sans doute à la *âya* ou *signe* coranique que Dieu transmet à son Prophète et où la parole inspirée est appelée à prendre forme selon les usages habituels de l'élaboration des textes sacrés pour servir à la *récitation/qur'ân*. Ainsi, la technique prophétique de Muhammad ne diffère-t-elle guère de celle de ses homologues bibliques, lesquels n'ont guère plus le souci de la littéralité du propos inspiré. Ici la fidélité au message ne se réduit pas à la conformité littérale à un original, mais seulement au seul respect de son esprit.

Cette question de la littéralité de la révélation n'a plus de sens dès lors que le discours prophétique est soumis à des normes rhétoriques et phraséologiques auxquelles il est appelé à se conformer. John Wansbrough a analysé les *schémas de révélation* qui ont servi de modèles à la

composition de la phrase coranique et qui lui ont donné sa spécificité stylistique *incomparable*. Ce sont donc ces conventions rhétoriques qui marquent le discours prophétique et que l'on peut identifier facilement grâce à des formules introductives (voir nos *préambules* étudiés plus haut) et conclusives qui varient selon le genre du discours, comme *la récompense, le signe, l'exil, le traité*, pour ne citer que quelques-uns des thèmes étudiés par Wansbrough¹.

Il est clair que la prépondérance des formules rhétoriques, – avec leurs particularités syntaxiques – constitue un élément fondamental dans l'identification du style particulier et *incomparable* du Coran. Il est même bien probable que nous soyons ici en présence d'une école scribale qui avait perfectionné depuis des générations ce genre de rhétorique et qui aurait contribué à mettre en forme le discours coranique à partir des révélations apportées par Muhammad, à moins que celui-ci n'ait été lui-même membre d'une telle corporation avec laquelle il aurait – ou non – continué à collaborer lors de son apostolat.

recomposition

Wansbrough a étudié les variantes du récit coranique sur le prophète arabe *Shu`ayb* dans trois sourates : 7, 85-93 ; 11,84-95 ; et 26,176-90². L'auteur en a conclu que ces diverses compositions d'un même récit peuvent être imputées à différents auteurs. Il est vrai que les variantes d'un même récit intriguent par leur seule existence en tant que doublets. Mais il reste à déterminer si les variations entre ces versions suggèrent réellement une telle

¹ Wansbrough, *Quranic Studies*, 1-12.

² *Ibid.*, 21-26.

conclusion. Le fait que les trois récits aient gardé rigoureusement le même plan d'ensemble pourrait en effet laisser à penser que nous sommes ici devant des *modèles* réalisés par diverses personnes à partir d'un canevas premier. C'est là une pratique orientale ancienne, comme celle qui touche le récit du Déluge, ou le cycle d'Adam et Eve pour la tradition biblique qui a donné le genre de la *haggadah*. De même que l'on peut considérer que cette tradition biblique est elle-même une *interprétation* et une *recomposition* des anciens récits de l'antiquité orientale¹. Cette pratique interprétative porte aussi le nom de *kabbalah*, ou encore de *midrash*, de la racine *dârash* (*chercher*)². Il y a ici conservation du canevas du récit en même temps qu'attribution d'une signification différente.

La Tradition musulmane n'a fait que suivre ce mouvement avec les *tafsîr* ou commentaires coraniques. Même les *hadîth* ou dits prophétiques appartiennent au même genre d'interprétation coranique. C'est le sens de la fonction coranique de *tasdîq* (« *musaddiqan* ») qu'accomplit tout prophète par rapport à son devancier : une fidélité qui n'exclut pas la différence. Il en est de même de la doctrine chrétienne qui considère que le Nouveau Testament est « l'accomplissement » de l'Ancien.

C'est peut-être à ce genre interprétatif que fait allusion le Coran quand il revendique le genre de *mathânî*, que la Tradition musulmane a identifié à juste titre aux récits. Et ce genre a été opposé par le Coran à celui du *muhkam* identifié à la Loi. Nous retrouvons ici les deux pôles bibliques de la *haggadah* et de la *halaqah* toutes les deux complémentaires l'une de l'autre.

Ce qu'il importe de savoir, c'est que la production du Coran a obéi à ce phénomène *haggadique* tout au long de la vingtaine d'années de la révélation muhammadienne.

¹ Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, 136-46

² Paul, *La Bible*, 142.

D'où le caractère répétitif et composite qui se dégage de l'ensemble de cette œuvre. Mais il est bien probable aussi que ce travail du texte s'est poursuivi après la mort du Prophète, ce qui ne pouvait constituer aux yeux des rédacteurs un acte de *tahrîf*, (confection d'un *faux*), car ils ne font que prolonger un travail effectué du vivant de Muhammad.

Al-qur'ân,

La composition des phrases appartient à l'institution scribale et elle constitue un complément indispensable à la révélation. Le couple prophète/scribe est le cadre originel habituel de la pratique scripturaire orientale : chacun remplit sa fonction et le produit de leur collaboration n'en est que plus authentique. Si le prophète est la *bouche* de Dieu, le scribe, lui, est la *plume* du prophète. Le scribe est maître de la technique de la parole, et comme tout technicien, est inspiré de Dieu. Le risque inhérent à cette institution est bien évidemment le faux, quand le scribe rompt avec sa source.

Telle est la sempiternelle accusation que se lancent entre elles les écoles scribales rivales. La polémique rapportée par la Tradition musulmane au sujet des « lectures » ou des codices dits pré-uthmaniens en est une illustration remarquable. Devant le foisonnement des écoles scribales, il fallait trancher : décider d'une seule « lecture » et déclarer désormais *fausses* toutes les autres. L'authenticité littérale devient le produit d'une consécration politique, bien sûr elle-même « inspirée ». Autre solution possible, déclarer toutes les écoles authentiques et les intégrer au canon. Tel a été aussi le destin du Coran dans sa phase primitive si l'on accepte

l'idée de multiples sources orales et écrites développées du vivant du Prophète et bien après ¹.

Mais il existe un autre phénomène qui a nécessité des interventions sribales : c'est le changement d'attitude politique suite à l'évolution des rapports de force entre le Prophète et ses ennemis, qurayshites ou bibliques. Ce qui a entraîné notamment une réinterprétation incessante de l'histoire et révision des attitudes. Il est tout aussi difficile de croire que les premiers textes coraniques n'aient pas mentionné des accusations portées contre certains personnages ennemis du Prophète convertis plus tard à la nouvelle foi. Le fait que le Coran ait gardé des traces de dénonciations compromettantes est loin de constituer la preuve que nous avons la totalité de ces dénonciations.

Il est clair que la représentation dominante que nous nous faisons aujourd'hui de la nature et de l'identité du texte coranique comme de son histoire est largement tributaire de la doctrine musulmane orthodoxe. Celle-ci a réussi à imposer une vision simplificatrice de l'œuvre coranique et à escamoter le véritable processus de sa production et de sa transmission.

Nous pouvons repérer plusieurs dogmes et reconstructions mythiques de l'histoire du texte coranique qui ont contribué à cette simplification : l'idée de l'originalité du Coran ; l'identité de la révélation coranique avec l'archétype contenu dans la Table céleste ; la révélation littérale ; la collecte du Coran attribuée à Muhammad et/ou aux premiers califes ; la préservation divine du texte coranique au cours de sa transmission de génération en génération ; la fiabilité absolue de la transmission orale et

¹ Wansbrough, *Quranic studies*, 21.

écrite, et, enfin, le mythe de l'inimitabilité du discours coranique.

Parmi les préjugés qui façonnent la conscience que l'orthodoxie musulmane a du Coran se trouve l'idée d'un texte original, apportant des idées et des informations inédites depuis le commencement des temps. Ce préjugé populaire appartient au mouvement apologétique qui a touché tout ce qui a rapport à l'apostolat de Muhammad sans aucun souci du respect de la lettre ou de l'esprit du Coran. La langue du Coran est alors considérée comme la plus parfaite qui soit vis-à-vis des autres langues de l'humanité ou encore des autres parlers arabes. Pourtant, la langue coranique est parfois loin de respecter des règles les plus élémentaires de la grammaire ou du style. La Tradition musulmane a relevé un certain nombre d'usages fautifs qu'elle a dépensé des trésors d'ingéniosité à justifier. Les emprunts à des lexiques étrangers dans le Coran sont difficilement admis, car la doctrine musulmane a pris à la lettre l'affirmation coranique de l'arabité parfaite de la langue du Coran, et elle a aussi cru voir dans cette terminologie étrangère un démenti à cette affirmation.

L'on a considéré aussi l'application de la méthode critique historique aux récits religieux comme mal venue, et suspecté les parallèles que l'on pourrait faire avec la Bible, sans parler évidemment de ceux qu'il est possible d'établir avec les textes tant juridiques que religieux de l'antiquité orientale. Ce faisant, l'orthodoxie ignore qu'elle enfreint ouvertement la doctrine coranique qui a revendiqué haut et fort sa fidélité aux récits rapportés dans les livres révélés. D'une manière générale, les textes bibliques sont ignorés par les musulmans. La Bible se

trouve ainsi censurée de fait, et elle n'entre pas dans les foyers et encore moins dans les mosquées.

Le prétexte invoqué pour justifier cette situation, c'est l'altération qui aurait affecté la Bible au cours de sa longue transmission. Les développements que nous venons de passer en revue au sujet des obstacles qui se sont réellement opposés à une transmission fidèle du texte coranique invitent à une plus grande indulgence vis-à-vis du texte biblique.

Nous ne pouvons que regretter cette méfiance de la doctrine musulmane envers le texte biblique, même si ce sentiment est parfois réciproque. Que de passages coraniques trouvent leur explication ou leur source d'inspiration dans le texte biblique. Citons un cas concret récemment découvert par le moine Lucien-Jean Bord à propos de la source d'inspiration de la *Fâtiha*, ou *Liminaire*¹, la sourate qui inaugure le livre du Coran. Le Frère Bord a montré l'étonnante affinité du premier texte coranique avec le psaume premier de la Bible. Citons tout de suite ce psaume selon la traduction d'Osty-Trinquet utilisée par cet auteur : « 1) Heureux l'homme qui ne marche pas suivant le conseil des méchants, qui ne se tient pas dans le chemin des pécheurs et qui ne s'assied pas dans le cercle des moqueurs, 2) mais qui prend son plaisir en la loi de IHVH et murmure sa loi jour et nuit. 3) Il est comme un arbre planté près d'un ruisseau qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne flétrit pas. Et tout ce qu'il fait réussit. 4) Rien de tel pour les méchants, rien de tel ! ils sont comme la bale que chasse le vent. 5) Aussi, lors du Jour du jugement, les méchants ne tiendront, ni les pécheurs dans la communauté des justes, 6) car IHVH connaît le chemin des justes, mais le chemin des méchants se perd. » Maintenant, lisons la *Fâtiha* : « Louange à

¹ Il serait plus juste de traduire *Fâtiha par Incipit*, ce qui est le sens exact du mot dans l'esprit des « collecteurs » du Coran.

Allah, Seigneur des Mondes, bienfaiteur miséricordieux, Souverain du Jour du Jugement ! C'est Toi que nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide ! Conduis-nous sur le chemin droit, le Chemin de ceux que Tu as comblés de Tes bienfaits, [le Chemin de] ceux qui n'encourent pas Ta colère et qui ne se sont pas égarés. » L'on voit bien ici la similitude des deux textes quant au thème essentiel opposant le Chemin des justes à celui des pécheurs avec pour arrière-fond l'idée du Jour du Jugement .

Ce rapprochement entre les deux textes n'est certainement pas dû au hasard, car le Coran a consacré au thème des psaumes une place de choix. Tout d'abord, dans le Coran le terme de psaume (*zabûr*) est relativement plus fréquent que celui qui désigne le texte essentiel de la *Thorah* (neuf, contre dix-huit pour celle-ci). Plus encore, le Coran considère que le texte révélé à Muhammad comme existant déjà « dans les psaumes des Anciens » (26,196), allusion aux écrits bibliques.

Nous pouvons même donner une autre justification à l'intuition du Frère Bord, puisque le Coran a repris le thème traité dans les versets 3 et 4 du même psaume premier qui a inspiré la *Fâtiha* : « 3) [Le juste] est comme un arbre planté près d'un ruisseau qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne flétrit pas. Et tout ce qu'il fait réussit. 4) Rien de tel pour les méchants, rien de tel ! ils sont comme la bale que chasse le vent. » Le Coran reprend la même parabole : « N'as-tu pas vu comment Dieu a donné [cette] parabole : une bonne parole est comme un excellent arbre dont la racine est solide, la ramure en plein ciel, et dont les fruits sont abondants en toute saison (...) Et la parabole d'une mauvaise parole est un mauvais arbre rampant à ras de terre et qui n'a pas d'appui. Dieu affermit les croyants par des paroles fermes

¹ Nous renvoyons le lecteur intéressé à l'excellent article de Bord qui nous l'a aimablement communiqué, voir Bibliographie.

dans cette vie et dans l'au-delà. Et Dieu égare les oppresseurs. Il fait ce qu'Il veut. » (14,24-27) Inutile d'insister ici sur cette similitude frappante des deux paraboles qui va jusque dans les détails. Plus encore, le dernier verset coranique reprend le thème de *l'égarement (dalla)* que l'on retrouve évoqué à la fin de la *Fâtiha*, ce qui conforte encore davantage la thèse du lien rédactionnel entre celle-ci et le psaume premier.

Mais il n'y a pas que la littérature biblique qui a fourni des éléments rédactionnels au Coran. Mentionnons ici la découverte faite par Isidore Lévy¹ de l'affinité qui existe entre le récit coranique de la légende des sept Dormants² et l'histoire de la fin des Pândavas dans l'avant-dernier épisode de l'épopée hindoue du Mahâbhârata³. Jean Lambert qui a comparé plus en détail ces deux récits a mis au jour leur étonnante similitude⁴. Sans doute ce récit épique indien a-t-il retransité par la Perse, pour se retrouver plus tard entre les mains des milieux scribaux arabes.

kitâb qur'ân

C'est sur le plan théologique que le Coran apporte le démenti le plus net au mythe de l'« authenticité » littérale du texte révélé, puisque, comme on l'a vu, le texte révélé se présente comme un produit dérivé d'un original préservé sur une Table céleste : *il n'est pas le texte*

¹ Après la magistrale et riche étude de Michael Huber sur *la légende des Sept Dormants*, publiée en 1910. Elle comporte des indications sur la littérature arabe abordant ce thème.

² Dans la sourate 18 versets 9 à 26.

³ Lévy, *Le Chien des sept Dormants*, 581.

⁴ Lambert, *Le Dieu distribué*, Chapitre XIV : « Le chien de la caverne endormie et quelques autres récits, aux fondations de la sourate 18. » 257-297.

authentique. Entre les deux, il y a le travail des transmetteurs prophétiques et scribes chargés de mettre le texte à la disposition des humains. Les hommes ne reçoivent le message divin contenu dans le *kitâb* que sous forme de *qur'ân*, c'est-à-dire de leçon liturgique ou récitation. L'authenticité du Coran ne réside pas dans son identité avec l'original, mais seulement en ceci qu'il s'agit d'un discours inspiré à un *messenger authentique*.

En effet, la nature de la fonction prophétique nous montre que le message à transmettre n'est que rarement une annonce solennelle ou une déclaration de principes qui trouveraient légitimement leur place dans une Table céleste. De fait, les propos à transmettre concernent souvent des affaires particulières, quand il ne s'agit pas de faire face à des situations contingentes propres au Prophète ou à la communauté. Bref, le discours coranique est essentiellement engagé, politique, polémique, et pédagogique, mais très peu *normatif* au sens où il énoncerait des normes ou des lois qu'il faut respecter et qui renvoient à un texte originel, comme c'est le cas de la Loi mosaïque consignée sur une Table. En fait, la Table céleste conservée constitue une garantie de l'authenticité de l'apostolat prophétique et de l'esprit du message à transmettre, mais non pas de sa lettre. C'est ce qui permet à Dieu, notamment, de changer – ou d'abroger – les signes oraculaires transmis par le Prophète sans pour autant trahir la Table céleste.

Il est clair, dans ces conditions, que les paroles révélées à Muhammad ne sont pas le produit d'une dictée des paroles originelles, mais d'un processus plus complexe, celui du *wahy* ou inspiration. A. Jeffery a bien relevé la nature de ce phénomène à travers les deux termes coraniques techniques importants : *tanzîl* (= descente) et *wahy* qui sont pratiquement interchangeables¹. La notion

¹ Jeffery, *The Qur'ân as Scripture*, 189-201.

de *tanzîl* est courante dans l'Orient ancien comme dans le monde biblique. Elle désigne le mode de transmission ou de déplacement de l'Esprit de la révélation du haut vers le bas. Le *wahy*, quant à lui, que l'on retrouve en Éthiopien (*wahâya*), signifie précisément indiquer, donner le branle à, pousser, inciter, inspirer. Ainsi, l'idée de dictée est absente du Coran et des cultures antiques ou bibliques. Généralement, c'est un esprit « révélé » (42,52) au prophète qui « révèle » à celui-ci un discours, et bien sûr le meilleur qui se puisse concevoir.

Dans un précédent ouvrage, nous avons donné l'exemple d'un poème babylonien « Erra/Nergal » où le scribe nommé Kabti-ilâni-Marduk joue le rôle prophétique d'inspiré qui, ayant eu une vision la nuit, put « composer » un poème sous l'inspiration du dieu Ishum et à l'honneur d'Erra. Ishum est l'équivalent de l'Archange Gabriel, puisqu'il est l'esprit inspirateur délégué par son dieu tutélaire Erra. Kabti-ilâni-Marduk nous dit qu'aussitôt réveillé, il « composa » le poème de sorte qu'« il n'en a rien omis, ni ajouté une seule ligne ! »¹ Nous voyons ici la dualité de l'acte de l'écriture révélée : un texte écrit par un scribe, lequel en a eu connaissance par voie de l'inspiration, et qui, pour justifier le caractère divin de cette « composition », en attribue le mérite à son génie inspirateur : à la virgule près.

Le Coran obéit à ce système de transmission de la révélation, sans d'ailleurs que l'on y trouve la revendication d'une fidélité littérale qui relève davantage du genre apologétique que de la vérité historique. Ce qui est important, c'est que le texte est révélé, jamais dicté, et ce à travers une chaîne de transmetteurs qui se termine par le scribe. Celui-ci assume la « composition » du texte et sa mise en forme. C'est la fonction qu'ont assumée les

¹ Sfar, *Le Coran, la Bible, et l'Orient ancien*, 51.

« secrétaires » de Muhammad préposés à la rédaction du Coran.

Bien sûr, la Tradition qui nous livre des informations sur ces scribes s'est employée à nous faire croire qu'ils ne faisaient qu'écrire sous la dictée du prophète. Elle épingle alors les *malhonnêtes Secrétaires* qui prennent un malin plaisir à écrire selon leur propre inspiration : quand ils meurent, la terre refuse de les accueillir, nous dit-on. En fait, ces récits édifiants, associés à la thèse clairement admise par la Tradition d'une révélation selon l'esprit et non selon la lettre, sont probablement des reconstructions de récits plus anciens qui faisaient sans doute état d'un rôle actif et normalisé des scribes dans la « composition » du Coran. Ces scribes avaient surtout la charge d'élaborer un style conforme au genre de l'oracle, avec ses préambules et formules finales et doxologiques. Il fallait aussi identifier les autres genres tels que les récits, les paraboles, les stipulations légales, la prière, la glorification divine, etc., selon des normes stylistiques particulières puisées en partie auprès de communautés religieuses sectaires.

D'ailleurs, le Coran fait allusion à ce milieu quand il parle du reproche fait par les mécréants qui disent : « Ceci n'est que forgerie inventée par cet homme pour laquelle l'ont aidé d'autres personnes... Ce sont des histoires de nos aïeux qu'il s'est fait écrire et qui lui sont dictées matin et soir ! » (25,4-5) Mais curieusement, le Coran ne se défend pas contre cette accusation, comme s'il donnait acte à ces Mécréants sans partager les conclusions que ceux-ci veulent en tirer. L'on sait d'après la tradition que, par exemple, un des secrétaires de Muhammad, Zayd ibn Thâbit, connaissait le syriaque et avait sans doute accès à la littérature religieuse des sectes judéo-chrétiennes ou manichéennes. Il a donc été reproché ici à Muhammad d'avoir recruté des secrétaires dont la fonction habituelle n'a pas seulement été de mettre des paroles par écrit, mais

aussi de mettre en forme le texte qui leur a été confié selon une technique propre au métier scribal.

En tout cas, ce qui ressort très nettement de l'étude de la structure du discours coranique¹, c'est son aspect stéréotypé, rimé et répétitif, ce qui suggère sa vocation orale, en tant que *qur'ân*/récitation.

Nous sommes sans aucun doute devant un texte qui est le produit d'un long travail d'élaboration tant dans son contenu que dans sa forme. Mais, que ce travail ait été réalisé par Muhammad seul, ou, ce qui est le plus probable, avec le concours de scribes, cela est ici d'une importance secondaire : ce qui est important, c'est que le texte coranique nous offre un exemple remarquable d'un genre littéraire particulier, dont on peut identifier et sérier les techniques mises en œuvre pour le produire et dont on peut aussi déterminer l'évolution tout au long de la révélation. Ensuite, on pourrait dans une seconde étape comparer ces techniques avec celles qui étaient connues du temps de Muhammad dans les écrits sectaires judéochrétiens. L'on pourrait aussi prolonger utilement l'enquête auprès des anciennes civilisations orientales qui étaient les premières à perfectionner une rhétorique religieuse et littéraire que l'on retrouve dans la culture arabe.

Après le mythe de la littéralité de la révélation, nous en venons au mythe du *jam'*, ou collecte des textes coraniques en un livre structuré. C'est la deuxième preuve apportée par l'orthodoxie musulmane pour accréditer l'idée d'un texte originel entièrement et authentiquement

¹ Voir le chapitre *Revelation and Canon* in Wansbrough, *Quranic studies*, 132

divin. Nous avons vu que l'extrême inégalité de longueur entre les sourates longues et celles qui sont courtes, l'absence totale d'un plan d'ensemble du livre et surtout des sourates, tout cela prouve incontestablement qu'il n'y a pas eu du vivant de Muhammad, ni après, une volonté d'harmoniser les multiples unités révélées au sein d'une entité synthétique appelée *le Coran*, ou *le Mushaf*.

Cette entité scripturaire est véritablement mythique en ce sens qu'il n'existe pas une seule « composition » coranique, mais plusieurs révélations sans liens entre elles et qui ne sont pas destinées à constituer *un livre*. Rappelons, à cet égard, le reproche fait à Uthmân d'avoir réduit le Coran à un seul livre : « Le *qur'ân* était sous forme de (plusieurs) écrits, et tu les as réduits en un seul (*kâna al-qur'ânû kutuban fa-taraktahâ illâ wâhidan*). »¹ L'on se souvient aussi de la réaction plus que réservée attribuée à Zayd quand on lui proposa le projet d'une collecte du Coran. Tout cela montre le caractère incongru de l'idée d'un Coran, y compris aux yeux de la Tradition qui fait écho ici à des polémiques lors de l'officialisation d'un canon coranique.

Quand cette canonisation a-t-elle eu lieu ? Ici, les données paléographiques ne nous aident guère, puisque les plus anciens manuscrits connus ne remontent pas au-delà de la fin du I^{er} ou du début du II^e siècle de l'Hégire. C'est sans doute à l'époque omeyyade qu'une décision a été arrêtée pour constituer non pas un livre, mais seulement un recueil des divers feuillets (*suhufs*) ordonnés selon leur longueur et numérotés. Il s'agit donc plutôt d'un inventaire officiel des textes révélés, tels qu'ils étaient parvenus jusqu'à cette génération. Pour légitimer une telle entreprise, l'on a diversement attribué cette opération au troisième Calife Uthmân, parfois à Abû Bakr, et même à Muhammad. Mais ce *livre* n'a jamais reçu de titre arrêté,

¹ Tabarî, *Annales* I/2952, in Wansbrough, *Quranic studies*, 51.

car le Coran ne lui en attribue aucun, pour la simple raison que l'idée d'un livre n'a vu le jour qu'après la mort du Prophète.

La Tradition a fait prévaloir l'idée d'une transmission impeccable du texte coranique depuis sa révélation jusqu'à nos jours, pour prouver que le texte que nous possédons est bel et bien celui de la Table céleste que Dieu a préservée de toute altération. Il suffit de rappeler les variantes que l'orthodoxie musulmane a elle-même reconnues et même codifiées sous l'appellation de *qirâ'ât* (lectures), ou *ikhtilâfât* (divergences) pour réduire à néant cette pieuse prétention. Les variantes ont même commencé dans le cadre même de la révélation, puisque le Coran a établi le principe dit de l'abrogation (*naskh*).

De plus, l'écriture arabe de l'époque était déficiente, dépourvue de signes diacritiques et de signes vocaliques jusqu'à une date tardive que l'on situe entre la fin de la dynastie omeyyade et le IV^e siècle de l'Hégire. Pour répondre à cette objection, l'on a fait valoir la capacité phénoménale des anciens Arabes à mémoriser les textes et à les préserver de toute erreur. Encore un mythe qu'une grande autorité en la matière : Ibn Mujâhid (245-324 H.) a démenti, à son insu, en voulant expliquer le pourquoi des variantes coraniques. Il dit dans son *Introduction* à son *Livre des Sept Lectures* (*Kitâb al-sab` fi al-qirâ'ât*) qu'il peut arriver à celui qui mémorise le Coran « d'oublier, alors il perd ce qu'il a reçu, et il récite le texte sans discernement. Alors, il le lit de manière arbitraire, ce qui l'amène, pour s'innocenter, à attribuer cette nouvelle lecture à un autre lecteur. Et s'il se trouve être homme de confiance, alors les gens l'imitent. Il lui arrive aussi d'oublier, et de commettre une erreur de bonne foi, d'y

tenir fermement, et de l'exiger des autres.» On le voit, ce témoignage sur les premières générations musulmanes réfute définitivement le mythe de l'infaillibilité de la mémoire des récitateurs chargés de la conservation du texte coranique.

Mais, il n'y a pas que les mémoires qui flanchent, les scribes sont aussi faillibles que ceux qui récitent de mémoire. Rares sont les manuscrits coraniques qui nous sont parvenus qui soient dépourvus d'erreurs de transcription. Le fameux manuscrit de Samarcande illustre bien le risque réel des erreurs qui peuvent affecter l'écrit du seul fait des scribes.

Rappelons ici un curieux récit rapporté par la Tradition musulmane concernant une destruction accidentielle du Coran par le feu du temps de la révélation. Ainsi, Tabarâni a rapporté ce dit de Muhammad : « Si le Coran était mis dans du cuir, le feu ne l'aurait pas consumé (*law kâna alqurân fi jild mâ 'akalathu al-nâr*). » Un hadîth similaire a été rapporté par Ibn Hanbal, disant : « Si on met le Coran dans du cuir et qu'on le jette dans le feu, le Coran ne brûlera pas. » Plus intrigant encore cet autre hadîth de Muhammad rapporté par 'Isma'at ibn Mâlik : « Si on avait collecté le Coran dans du cuir (*ihâb*), Allâh ne l'aurait pas fait consumer par le feu (*mâ 'ahraqahu allâhu bi alnâr*). » Quel est le mystère de cette destruction du Coran par le feu ? Le Coran a-t-il été détruit en partie par le feu du vivant de Muhammad ? Cette destruction a-t-elle un rapport quelconque avec celle attribuée notamment à Uthmân des textes non canoniques du Coran ? Rien ne nous permet aujourd'hui d'aller plus loin que ces interrogations. Mais le récit mérite d'être retenu dans le cadre de l'histoire du Coran et de sa transmission. Celle-ci, on le voit, est bien plus fragile que ne laisse penser le dogme faussement attribué au Coran selon lequel Dieu se serait engagé à le sauvegarder (*innâ lahû la-hâfidhûn*),

alors que c'est la Table céleste qui est ici l'objet des soins divins, non le texte révélé.

Le Coran l'affirme de manière catégorique : « Si les Humains et les Djinns s'unissaient pour produire un *qur'ân* identique à celui-ci, ils ne pourraient le faire, même si pour cela ils étaient devenus auxiliaires les uns des autres. » (17,88). Mais, il ne faudrait pas prendre ici au pied de la lettre cette déclaration sur l'inimitabilité du texte révélé. Ce discours appartient en fait au genre de la glorification des œuvres divines : Dieu étant supérieur à ses créatures vivantes, tout ce que celles-ci sont capables de produire ne saurait égaler l'œuvre de leur créateur. C'est dans ce sens qu'il serait abusif de tirer de cette affirmation sur l'excellence du texte coranique argument en faveur du caractère inimitable du Coran. Pas plus d'ailleurs que quand Dieu dit que « si le Coran ne venait pas de Dieu, ils (les Impies) y auraient trouvé beaucoup de contradictions (*ikhtilâf*) ». (4,82) En fait, le Coran renferme de nombreuses contradictions que la Tradition musulmane a essayé de résoudre notamment en recourant à la doctrine de l'abrogation. De même que la théorie coranique des versets ambigus (*mutashâbih*) prend le contre-pied de l'affirmation sur l'absence de contradiction.

Pour autant, cela ne préjuge pas, par principe, de la contribution d'êtres humains à des œuvres inspirées divinement. Dans ce cas, le principe de l'excellence peut s'appliquer tout autant aux *kâhîns* (devins) et aux poètes. Tel pourrait être le statut d'une œuvre révélée : qu'elle soit le produit d'une contribution exclusive de Dieu, ou qu'y participent des agents préposés à sa réalisation technique, comme les prophètes ou les scribes, cela ne met pas en question la nature divine de la réalisation qui garde ainsi

intact son attribut d'excellence. Par exemple, quand Dieu accorda une faveur à Salomon, il mit sous ses ordres des Djinns pour construire son Palais. Ces Djinns étaient sous la surveillance directe de Dieu (Coran 34,12), et accomplissaient une œuvre bénéficiant du statut de l'excellence et de l'incomparabilité, etc. En somme, Dieu utilise souvent des agents extérieurs dans la réalisation de ses œuvres, et cela n'a pas d'incidence sur leur excellence, ou même sur leur caractère divin, puisque, techniquement, elles sont le produit d'un wahy divin appliqué indifféremment pour produire un discours ou des objets. C'est ainsi que la production coranique a été confiée successivement à des agents célestes (Gabriel) et terrestres (Muhammad et ses scribes), agissant tous par inspiration divine.

wahy

Tout autre est la question de l'authenticité du *wahy* que l'on ne doit pas confondre avec la question de l'authenticité *littérale* du texte *produit* par voie de révélation. L'authenticité du *wahy* a donné lieu à une intense polémique tout au long du prophétat de Muhammad. Celui-ci a été accusé d'avoir bénéficié de l'enseignement de certains sectateurs judéo-chrétiens avec qui il a été en contact. Le Coran a reconnu explicitement ces contacts : « Nous savons qu'ils [les Incrédules] disent : « C'est que celui qui l'inspire (*yu'allimuhu*) n'est qu'un humain. » [Mais] la langue de celui auquel ils font allusion est barbare, alors que ceci est en une langue arabe claire. » (16,103) « Ceux qui sont Ingrats ont dit : Ceci n'est qu'une forgerie inventée par cet homme, pour laquelle l'ont aidé d'autres personnes... Ils ont dit aussi : Ce sont histoires de nos aïeux qu'il s'est écrites et qui lui sont dictées matin et soir ! » (25,45)

La Tradition nous a donné généreusement des détails sur ces informateurs, à commencer par Tabarî et bien d'autres ¹. Le Coran n'a pu se défendre contre de telles attaques, puisque leur matérialité était avérée, au point qu'il n'a pu les accuser de mensonge, à peine a-t-il esquissé sans grande conviction un argument tournant autour de la différence de langue entre le Prophète et les dits informateurs. La seule réponse sérieuse et « rituelle » a été de rappeler l'omnipotence et l'omniscience divines...

La question des « informateurs » de Muhammad a pu sans doute interférer avec celle des scribes chrétiens affectés à la rédaction et à la composition du texte. La Tradition a reconnu leur participation « frauduleuse » dans la mise au point des formules conclusives aux textes révélés ². Ce n'est, à notre avis, qu'une adaptation d'un fait originel, celui du rôle, assumé normalement dans l'élaboration du texte coranique, par les scribes, réduits par la nouvelle idéologie musulmane à un rôle mineur, et, en cas de « variantes », suspectés de falsification.

Gilliot a relevé un trait remarquable commun à cette classe d' « informateurs », celui de leur exercice du métier de la métallurgie, désigné par le terme technique de *qayn*. Or, de par la racine hébraïque, syriaque et éthiopienne, ce terme désigne « l'action de chanter, d'entonner une lamentation funèbre (*qaynlqayna*). » ³ Faut-il, comme le suggère Gilliot, rattacher ce métier du métal à une forme de culture *initiatique*, à l'instar de celle pratiquée dans le domaine indo-européen ? A notre avis, les choses pourraient être plus simples : le lien entre le travail du métal et le chant est imposé par la technique même du travail du métal qui s'effectue avec un certain « rythme ».

¹ Voir l'excellente mise à jour de cette question dans l'article de Claude Gilliot, *Les « informateurs » juifs et chrétiens de Muhammad*.

² Gilliot, *Les « informateurs »*, 88, § 9.

³ *Ibid.*, 119, § 66.

Cette cadence du travail du métal a dû être accompagnée par des chants conformément à une pratique antique encore vivace de nos jours où l'exercice de certains métiers est souvent agrémenté du chant des ouvriers. Nous en trouvons un exemple remarquable avec le genre musical arabe du « *mawwâl* » dont l'origine serait un accompagnement chanté de la marche rythmée du chameau dans le désert.

Il en serait de même de nos forgerons associés au genre chanté du *qayn*. Que les « informateurs » de Muhammad aient été des forgerons constitue, dans ces conditions, une indication fort intéressante sur leur éventuelle contribution, en tant que scribes, à l'élaboration du *style* coranique, du travail de son rythme et de ses formules conventionnelles, puisque ces maîtres du métal sont aussi et *normalement* maîtres de la versification et du style.

Ce qui est important ici pour notre propos c'est que la polémique soulevée contre ces informateurs-scribes concerne la véracité de la source de l'inspiration, non l'authenticité divine de la *production* du texte coranique. Car, n'oublions pas que l'enjeu principal qui a dominé la période de la révélation prophétique fut celui de l'établissement de la preuve que la mission prophétique revendiquée par Muhammad était authentique, et non pas celle de l'authenticité littérale du message divin. Ce n'est que bien après la mort du Prophète qu'il y eut changement de perspective, à un moment où il n'était plus besoin d'établir l'authenticité de l'apostolat prophétique. Mais étant donné que la prophétie s'était trouvée en panne avec la disparition de Muhammad, le texte révélé est devenu la seule source de légitimité et de référence théologique pour les musulmans, comme pour les pouvoirs en place. En tant que cette unique source de référence, le texte coranique a acquis désormais une nouvelle sacralité, celle-là même dont jouissait jusqu'alors l'original céleste : la Table préservée. Ainsi, la polémique religieuse a complètement

changé d'objet, et l'islam naissant a dû créer de toutes pièces un nouveau dogme : celui de l'authenticité littérale du texte révélé, et inventer le mythe de la mise au point annuelle du texte révélé par Muhammad avec son ange inspirateur Gabriel.

À la fin de ce parcours, nous espérons avoir démontré la complexité de notre questionnement sur l'authenticité du texte coranique.

Ce qu'il importe de connaître et de découvrir en ce domaine, ce ne sont pas tant les altérations qui ont affecté le texte coranique au cours de sa révélation ou après que le monde religieux tel que se le représentent les hommes du temps de la révélation ait changé. Ce monde a sa propre vision du divin qui n'est plus la nôtre. Il a aussi sa propre façon de voir Dieu, de communiquer avec les humains et sa propre représentation des prophètes que l'on a du mal à imaginer de nos jours.

Le Dieu du Coran, Allah, ne se reconnaîtrait certainement pas dans l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de Lui, quatorze siècles après la révélation coranique. En fait, Dieu est loin d'être un être désincarné, abstrait et absolu comme on se le représente de nos jours. Bien plutôt, à lire le Coran, il ressemble au Dieu d'Abraham et de la Bible : un Dieu vivant, qui est certes Sage, mais qui a aussi des moments de colère, des préférences, des désirs, et des besoins, à l'image des monarques orientaux. Bref, un Dieu surpassant tous les humains, certes, mais un être à la ressemblance humaine.

Il en est de même de Ses prophètes que l'on a tellement idéalisés de nos jours qu'ils sont devenus des êtres divinisés. Même leurs compagnons ont fait, à leur tour,

l'objet d'un culte quasi divin. La Tradition musulmane les a comparés aux « étoiles du Ciel »...

Il est remarquable que les biographies traditionalistes de Muhammad aient effacé pratiquement tout témoignage et toute information sur sa vie d'avant la quarantaine, c'est-à-dire avant le commencement de son apostolat. Dans la conscience du musulman, Muhammad est né prophète accompli, et, depuis sa naissance, il n'a fait qu'attendre sagement l'heure de sa mission. Ibn Hazm (994-1064 J.-C.) affirme, par exemple, que « c'est avec certitude que nous savons que Dieu a préservé Ses Prophètes de l'adultère et d'être des fils adultérins (...) Nous savons avec certitude qu'Allah les a immunisés avant leur apostolat de ce qu'on pourrait leur reprocher au cours de leur apostolat, comme le vol, l'agression, la dureté, la pédérastie, la fornication, les préjugés portés aux gens quant à leurs femmes, leurs biens ou leurs personnes. » Puis, Ibn Hazm de rapporter un récit attribué à Hassan fils de Ali ibn Abî Tâlib, où celui-ci affirme avoir entendu le Prophète dire : « De toute ma vie je n'ai rien entrepris de répréhensible, comme ce que commettent les païens, si ce n'est qu'à deux reprises, et à chaque fois Dieu m'en a préservé (...) ». Et Muhammad de raconter comment, étant jeune berger, il a voulu passer du bon temps au cours de deux soirées de mariage célébré à la Mecque. Arrivé sur les lieux de la fête, Dieu l'a empêché de faire ce qu'il voulait faire en l'endormant jusqu'au lever du Soleil¹... *C'est là une des rares indications proprement biographiques que nous possédons sur les quarante premières années de la vie de Muhammad !* Par ailleurs, Ibn Hazm rapporte que de son temps l'on a prétendu que « l'interdiction du vin ne faisait pas partie de la *sunna* du Prophète, et que c'est quelque chose qu'ils

¹ Ibn Hazin. *Al-Fisal*, IV/25.

(Muhammad et ses compagnons) auraient consommée. Que Dieu les préserve d'une telle chose ! »¹

C'est ce véritable conditionnement idéologique fondé sur la sacralisation de la personne du Prophète qui est à l'origine de la perception musulmane de l'écrit coranique glorifié et sublimé à son tour dans un mouvement irrésistible. Une barrière insurmontable a été instituée ainsi contre toute perception historique et relative du Coran. La raison théologique a pris alors le pas sur la raison historique. A travers les quatorze siècles qui nous séparent du temps de la révélation, l'histoire a été réécrite patiemment et méthodiquement. Toutes les traces qui pouvaient gêner la nouvelle construction ont été progressivement éliminées. Ce sont les écrits qui en ont fait avant tout les frais.

L'on a mené cette œuvre si rondement qu'il ne subsiste aujourd'hui pratiquement plus aucun écrit non épigraphique datant du premier siècle de l'islam, à commencer par le Coran lui-même. Les premiers témoignages sur le Coran durant les premiers siècles ont disparu à leur tour à jamais. C'est aussi, comme on vient de le voir, un véritable travail de terre brûlée qui a touché la biographie de Muhammad, qu'elle concerne son apostolat ou sa vie *païenne*. Rappelons ici que même les dits du Prophète ont été interdits de circulation durant le premier siècle de l'islam. La conséquence première de cette table rase du passé entreprise par les pouvoirs politico-religieux a été de consacrer définitivement la nouvelle idéologie orthodoxe comme la seule possible et la seule vraie. Une idéologie qu'aucune preuve ou trace sérieuse ne saurait désormais atteindre, parce que toute *autre* trace a disparu, ou presque.

Le piège s'est ainsi refermé sur la conscience de tout musulman. L'idéologie a pris définitivement le dessus sur

¹ Ibn Hazm *Al-Fisal*, IV/26.

la réalité historique. De sorte qu'il p. s

On le sait, la vie de Muhammad nous est connue à travers le texte coranique et les divers récits rapportés par la Tradition musulmane. Mais rien ne nous est parvenu jusqu'à nos jours pour attester avec certitude la véracité de ces événements, leur exactitude et leur datation précise. Le Coran, pour sa part ne nous donne guère de précisions sur les événements vécus, laissant ouverte aux chroniqueurs musulmans la spéculation la plus débridée sur la totalité ou presque des faits se rapportant à la vie du Prophète.

Par chance, les progrès dans les calculs astronomiques nous permettent aujourd'hui, comme on va le voir, de nous apporter pour la première fois une preuve

scientifique d'un événement qui nous a été rapporté à profusion par la Tradition musulmane, mais non signalé par le Coran : « l'éclipse du Soleil du temps du Prophète d'Allah » selon l'expression consacrée de la *sunna*. D'importants événements dans la vie de Muhammad ont été associés à ce phénomène cosmique. On possède maintenant sur celui-ci davantage de données et la datation de certaines sourates du Coran s'en trouve d'autant mieux cernée.

Essayons tout d'abord de montrer comment il nous est possible de déterminer avec certitude l'éclipse en question. Pour notre enquête, nous avons bénéficié des calculs et des conseils que Patrick Rocher, astronome à l'Institut de Mécanique Céleste du Bureau des Longitudes de Paris nous a fournis fort aimablement dans le cadre de notre enquête, ce dont nous le remercions ici bien vivement.

Tout d'abord, ces calculs nous permettent de dire que sur les 19 éclipses recensées à la Mecque et à Médine du vivant de Muhammad, aucune n'a offert de phase totale, provoquant une obscurité totale ou partielle sensible. Le 2 août 612, à l'époque où Muhammad commençait sa prédication à la Mecque, il y eut une éclipse de soleil qui a débuté à 18 h 48 (premier contact de la Lune et du Soleil), mais 13 minutes plus tard, le soleil s'est couché, de sorte que les Mecquois n'ont sans doute pas pu se rendre compte du phénomène même si le début de l'éclipse pouvait être vu à l'œil nu.

De même, l'année d'après, le 23 juillet 613, les Mecquois purent observer la plus importante éclipse solaire du vivant du Prophète. Elle eut lieu à 7 h 17 du matin pour s'achever à 9 h 51, atteignant un maximum de 93,4 % d'obscurité. Malheureusement, comme ce maximum a été atteint à peu près trois heures après le lever du Soleil, il était difficile d'observer cette éclipse à l'œil nu. Quant à l'obscurité, elle était à peine perceptible, car 1 % d'éclairage solaire équivaut à celui de 100.000

lunes... Nous pouvons dire la même chose des trois autres éclipses mecquoises, de moindre importance qui se produisirent les 21 mai 616, 4 novembre 617 et 2 septembre 620.

Après cette période mecquoise, Muhammad émigra à Médine en 622, point de départ du calendrier musulman, celui de l'Hégire qui signifie, rappelons-le, Émigration (exactement : le vendredi 16 juillet). Et la première éclipse de l'ère musulmane observable à Médine n'eut lieu que deux ans plus tard, soit le 21 juin 624. Mais, curieusement, elle connut un destin identique à celui de la première éclipse mecquoise de 612 : elle n'a commencé qu'à peine un quart d'heure avant le coucher du Soleil.

La seconde éclipse médinoise se produisit le 21 avril 627. Elle était contemporaine de la guerre du Fossé où les Mecquois hostiles à Muhammad échouèrent dans leur siège de Médine. Mais cette éclipse qui se produisit cinq heures après le lever du jour n'a caché que 5,4 % du disque solaire... Donc, elle n'avait que très peu de chance d'être observée à l'œil nu.

Cinq ans plus tard, soit quatre mois et huit jours avant la mort du Prophète, la troisième et dernière éclipse médinoise sera sans doute la seule qu'il ait été possible d'observer à l'œil nu, celle-là même dont parlent les nombreux récits de la Tradition. Elle se produisit le lundi 27 janvier 632, correspondant au 28 du mois de *Chawwâl* de l'An 10 de l'Hégire. Le Soleil entama son éclipse très tôt le matin, à 7 h 30 min 19.4 s, et atteignit un maximum de 76,6 % d'obscurité à 8 h 45 min et 56.6 s, pour s'éclaircir entièrement à 10 h 13 min et 51.8 s, soit après 2 heures et 43 minutes d'évolution.

Nous sommes en fait en présence de deux éclipses à peu près similaires : celle du 23 juillet 613 qui a débuté trois heures après le lever du Soleil, et celle du 27 janvier 632, vingt-et-une minutes après. Or, les récits qui nous sont parvenus sur Muhammad nous parlent d'une seule

éclipse « du temps de l'Envoyé d'Allah (*fî 'ahd alrasûl*) ». De quelle éclipse s'agit-il, celle de 613 ou de 623 ? Car, comme nous l'a fait remarquer Patrick Rocher, malgré la précocité de l'éclipse de 632 (sa proximité du lever du Soleil) celle-ci ne serait pas beaucoup plus facilement observable que la première. La règle veut en effet que l'observation de l'éclipse à l'œil nu ne soit possible que lors du lever ou du coucher du Soleil, pas entre les deux. Compte tenu de ces observations, il n'en demeure pas moins que le Soleil est plus facilement observable en présence de nuages ou de vents de sable quand sa hauteur est plus proche de l'horizon, ce qui est bien le cas de l'éclipse du 27 janvier 632.

Quoiqu'il en soit, la littérature de la Tradition musulmane, celle des hadîths, nous donne un certain nombre d'indices qui confirment que l'éclipse dont parlent les Compagnons de Muhammad est bien celle que nous venons d'identifier : l'éclipse du 27 janvier 632. Signalons, pour être exhaustif, quelques indications contraires, notamment celle rapportée par al-Nasâ'î dans ses *Sunan (Salât al-kusûf)*, qui fait dire à Aïsha que l'éclipse eut lieu au cours de la période mecquoise de la vie de Muhammad, ou qu'elle eut lieu à Médine un jour de grosse chaleur. Est-ce là des confusions avec des événements étrangers à ce contexte, comme bien souvent nous y a habitué la littérature de la Tradition ?

Malheureusement, les récits, à de rares exceptions près, par exemple celui que l'on vient de voir au sujet de la température qu'il faisait le jour de l'éclipse, ne donnent guère de précisions sur les circonstances de celle-ci, sa datation précise ou la partie de la journée où elle eut lieu. La seule exception intéressante est néanmoins d'importance, puisqu'elle nous donne une description précise de l'heure où elle a eu lieu. Dans ses *Sunan*, le

Traditionniste Abû Dâoud¹, rapporte un récit mis dans la bouche d'un compagnon de Muhammad nommé Samurata ibn Jundab où il aurait dit lors d'un prêche de Vendredi « Alors que moi et un jeune homme des Alliés lancions des flèches (?), le Soleil s'est obscurci comme une *tannûma* (?) au moment où il était, aux yeux de l'observateur, à hauteur de deux ou trois lances de l'horizon. Nous nous sommes dit : allons à la Mosquée, car, par Allah, il va y avoir quelque chose entre l'Envoyé de Dieu et sa communauté par suite de ce qui est advenu au Soleil. Nous nous y sommes précipités. Et voici que [Muhammad] est apparu. Il s'est avancé et il a procédé à la prière... » L'Imam Muslim, dans son *Sahîh, (Kitâb al-kusûf)*, a rapporté des récits similaires attribués au même compagnon sous le nom de Abd al-Rahmân ibn Samurata mais sans les précisions astronomiques qui nous intéressent ici.

Ce témoignage d'Ibn Samurata sur la position du Soleil lors de l'éclipse semble concorder avec les calculs du Bureau des Longitudes de Paris qui donnent une position du Soleil à 19° au dessus de l'horizon au moment où il atteignit le maximum d'obscurité. C'est donc là la seule indication importante de ce type sur cette éclipse que nous ayons dans toute la littérature traditionniste musulmane. D'autres récits se contentent de préciser que l'événement eut lieu dans la matinée, comme celui d'Aïcha, l'épouse du Prophète qui affirme que celui-ci observa l'éclipse « de bon matin (*ghadât*), alors qu'il chevauchait une monture »².

¹ Abû Daoud, *Sunan*, t. I, « *Kitâb salât al-istisgâ'* », hadîth n° 1184.

² Mâlik, *Muwatta*, t. I, Livre 12, hadîth n°3.

Bref, toutes les données scientifiques, recoupées avec celles transmises par la Tradition, confirment que la seule éclipse observée du vivant de Muhammad et transmise jusqu'à nous s'est produite le matin du lundi 27 janvier 632, à 6 h 30, heure locale de Médine.

Ainsi, pour la première fois, un événement de la vie de Muhammad est prouvé scientifiquement avec une certitude raisonnable, et daté avec une précision jamais égalée. Nous pouvons même décrire la forme précise qu'a revêtue à chaque phase de son évolution l'éclipse telle que Muhammad et ses Compagnons l'auraient théoriquement observée de leurs propres yeux à Médine, du moins au début du phénomène. En effet, le mouvement de l'éclipse a affecté la surface du Soleil selon un axe (pour utiliser le repère d'un cadran de montre) 2 h-8 h, mais décalé légèrement vers le bas du Soleil. De sorte que le croissant solaire pointe obliquement vers le bas et à droite, ce qui est considéré par l'astrologie antique plutôt comme un mauvais signe...

Moment de grande émotion certes, mais aussi de surprise : cette éclipse du 27 janvier 632 a eu lieu quatre mois et une semaine seulement avant la mort du Prophète de l'islam. Et pourtant, nulle part la tradition musulmane n'a fait de rapprochement entre cette éclipse qui a marqué si fort les esprits de la jeune communauté médinoise et la mort de Muhammad peu de temps après.

Pourtant, la Tradition musulmane a clairement associé une éclipse à la mort du fils de Muhammad, Ibrâhîm, alors âgé d'un an et demi selon certains récits. Parfois même l'on a daté l'éclipse du jour même de la mort d'Ibrâhîm. Ainsi, deux traditions attribuées, pour l'une au Compagnon Jâbir et pour l'autre à Sufyân et Wakî', font dire à ceux-ci : « Le Soleil s'est éclipsé du temps du Prophète, le jour où Ibrâhîm, fils de l'Envoyé d'Allah, est

mort. Les gens ont alors dit : « Le Soleil a subi une éclipse pour la mort d'Ibrâhîm. »¹ Or, Ibrâhîm est mort en bas âge peu de temps avant Muhammad. Cette donnée confirme la date tardive de l'éclipse. Un autre événement, concernant un drame conjugal, dont nous allons parler, confirme de son côté cette même datation tardive, c'est-à-dire l'éclipse de janvier 632.

Toutefois, si la Tradition a associé l'éclipse à la mort d'Ibrâhîm, l'on ne saurait accorder le moindre crédit aux récits qui prétendent que les deux événements se produisirent le même jour².

De fait, la Tradition attribue à Muhammad ces paroles prononcées à la fin de l'éclipse : « Le Soleil et la Lune ne s'éclipsent pas à cause de la mort de quelqu'un, ni à l'occasion de sa naissance. » Cette maxime revient comme un leitmotiv dans la plupart des récits rapportant les paroles du Prophète lors de l'éclipse. Un des compagnons du Prophète, Abû Bikra, commente ce dit en ces termes « Et cela parce qu'un fils du Prophète, nommé Ibrâhîm était mort et que les fidèles avaient glosé là-dessus. »³ Nous partageons l'avis d'Abû Bikra. La mort du jeune garçon a dû certainement être dans tous les esprits lors de l'éclipse du 27 janvier 632, mais il serait tout à fait abusif de prendre cette date pour celle de sa mort.

Pourquoi Muhammad a rejeté si vivement tout lien entre ces deux événements, allant jusqu'à promettre, dans un hadîth, l'Enfer à tous ceux qui disent que « Le Soleil et la Lune ne s'éclipsent que pour la mort d'un grand homme »⁴ ? Ce n'est certainement pas parce que le

¹ Muslim, *Sahih*, t. II, Livre 10 sur l'Eclipse, hadîths n° 10 et 23.

² Comme semble le faire A.T. Welch dans son article « Muhammad » dans l'*Encyclopédie de l'Islam* où il donne la date du 27 juin 632 comme celle de la mort d'Ibrâhîm, sans mentionner l'éclipse solaire.

³ Bukhâri, *Sahih*, « XVI : Des éclipses », hadîth n° 17.

⁴ Muslim, *Sahih*, hadîth n° 9.

Prophète ne croyait pas en l'astrologie. Bien au contraire ! Le Soleil et la Lune représentent dans le Coran d'importants « signes (*ayât*) » divins. Dans les hadîths, on fait même dire à Muhammad au sujet de l'éclipse : « Le Soleil et la Lune sont bien deux signes d'Allah. Avec leur éclipse, Dieu veut faire peur aux gens. Ils ne s'éclipsent pas pour la mort de quelqu'un. Alors, si vous observez l'éclipse, priez et implorez Allah, jusqu'à ce qu'Il vous en fasse grâce. »¹

Cet incident *astrothéologique* est en tout cas important pour expliquer le fait qu'aucune allusion n'ait été faite dans toute la littérature islamique à l'extraordinaire proximité dans le temps entre l'éclipse et la propre mort de Muhammad. Les Compagnons du Prophète qui ont observé cette éclipse et qui ont même prié avec lui lors de cet événement singulier et unique, n'ont pu, en l'évoquant dans leurs souvenirs, ne pas faire le lien avec sa mort survenue dix-sept semaines seulement après. Il est bien évidemment difficile pour eux d'évoquer une quelconque relation entre ces deux événements sans commettre le péché d'affirmer, comme ceux qui sont voués à l'Enfer, que « le Soleil s'éclipse pour la mort de quelqu'un parmi les humains »... Ce qui est certain, c'est que cette éclipse a nécessairement soulevé tout de suite des interrogations au sein de la jeune communauté muhammadienne, surtout si la mort d'Ibrâhîm était encore toute fraîche dans toutes les mémoires.

L'importance politique des éclipses aux yeux de ces Médiinois était d'autant plus évidente que la tradition immémoriale a souvent associé ces phénomènes astraux au sort des rois et des guerres. Ainsi, une prédiction astrologique assyrienne affirme-t-elle que « Si le Soleil se lève sous forme de croissant et porte une couronne comme la Lune : le roi s'emparera du pays de ses ennemis ; le mal

¹ Muslim, *Sahîh* hadîth n° 21

quittera le pays, et le roi se portera bien... »¹ La tradition musulmane, associée, de son côté, l'éclipse à la fin du monde, comme le rapporte un récit attribué au célèbre compagnon du Prophète, Abdallah Ibn Mas'ûd : « L'Envoyé d'Allah nous ordonnait de faire la prière lors de l'éclipse du Soleil et de la Lune : *si vous y assistez, réfugiez-vous dans la prière, car si c'est celle que vous craignez* (= la fin du monde), *vous ne serez pas pris au dépourvu ; sinon vous aurez accompli une bonne action.* »² Autre interprétation avancée : l'éclipse serait due à l'apparition d'Allah devant ces astres qui « s'assombrissent » alors par Sa crainte.

L'éclipse du 27 janvier 632 ne nous permet pas seulement de dater avec une meilleure approximation la mort d'Ibrâhîm, fils de Muhammad, mais elle va maintenant nous permettre de dater de la même manière le plus grand drame conjugal que le Prophète ait connu durant la vingtaine d'années de son apostolat.

En effet, lors de la prière que le Prophète présida pendant l'éclipse, celui-ci a eu des visions apocalyptiques qu'Ibn Abbâs, le plus illustre des traditionnistes parmi les Compagnons de Muhammad, nous rapporte en ces termes : A la fin de la prière, les gens ont dit : « Ô Messager de Dieu ! nous t'avons vu prendre, pendant ta prière, quelque chose, puis tu as reculé. » Le Prophète répondit : « J'ai vu le Paradis, et j'y ai cueilli une grappe de fruits. Et si je l'avais vraiment prise, vous en auriez mangé jusqu'à la fin des temps. Et puis, j'ai vu la

¹ Stephenson, *Historical Eclipses*, 125.

² Ibn Hanbal, *Musnad*, I/459.

³ *Ibid.*, IV/267.

Fournaise et je n'ai jamais vu de ma vie un spectacle aussi horrible que celui-là. Et j'ai vu que la plupart de ceux qui y séjournent sont des femmes. » Les gens ont alors demandé : « Pourquoi, Ô Messager de Dieu ? » Il répondit : « A cause de leur ingratitude (*kufîr*). » On lui demanda : « Leur ingratitude vis-à-vis de Dieu ? » Il répondit : « Mais aussi vis-à-vis de leur compagnon. Elles sont ingrates pour le bien qu'il leur fait. Si tu fais du bien à l'une d'elles pendant une éternité, il suffit qu'elle se fâche une seule fois pour qu'elle te dise : je n'ai jamais rien vu de bon en toi ! »¹

Ibn Abbâs ne dit ici pas un mot pour expliquer cette subite explosion de misogynie qui voue à l'enfer la gent féminine toute entière. Et pour cause ! C'est que Muhammad fait ici une allusion à peine voilée à ses propres femmes qui venaient de créer un scandale retentissant quand il coucha dans le lit de sa femme Hafsa, fille du futur Calife Omar, avec son esclave Mâriya la Copte. Hafsa, l'ayant découvert, fulmina contre l'élu de Dieu qui reconnut aussitôt l'erreur et promit de ne plus coucher avec Mâriya, à condition qu'elle n'ébruie pas ce scandale. Mais Hafsa ne put se taire. Aussitôt, ce sont toutes les femmes du Prophète qui se déchaînèrent. Blessé et même meurtri par cette haute trahison, Muhammad décida sur le coup de les répudier toutes et de vivre désormais avec la seule... Mâriya. Mais, des négociations ayant été engagées pour trouver une issue qui satisfasse tout le monde, le Prophète revint à ses femmes après avoir vécu effectivement un mois avec sa jeune esclave copte.

L'incident a été si sérieux que le Coran y consacra la sourate 66 dite *Al-Tahrîm*, où il est question d'un secret confié à une épouse mais aussitôt éventé, puis cette menace : « Si le Prophète vous répudie, peut-être son Seigneur lui donnera-t-il en échange des épouses

¹ Mâlik, *Muwatta*. « Kitâb salât al-kusûf », hadîth n° 2.

meilleures. que vous, des soumises, des croyantes faisant oraison et revenant à Allah, des dévotes glorifiant Dieu, mariées ou vierges. » (66,5)

Mâriya la Copte fut en fait offerte en cadeau à Muhammad par al-Muqawqîs, Gouverneur d'Alexandrie, et ce, en même temps que sa sœur Sîrîn, une mule, un âne, du miel, et des vêtements d'apparat avec lesquels Muhammad fut, semble-t-il, enterré. Selon le récit rapporté par Ibn al-Athîr, auteur du XII^e siècle de l'ère chrétienne le Prophète offrit Sîrîn à Hassân ibn Thâbit, son poète de cour¹. Ibn al-Athîr précise que Mâriya donna jour à Ibrâhîm au mois de *Dhû al-Hijja* de l'an 8 de l'Hégire. Quand celui-ci eut sept jours, on lui coupa les cheveux qu'on enterra selon la tradition arabe, et on lui donna un nom. Mais, les nourrices se disputèrent le bébé afin, précise le même auteur, « de libérer Mâriya pour le Prophète, tant il y était attaché. »²

Le scandale a dû éclater au moment de la mort d'Ibrâhîm, et peu avant l'éclipse. Lors de la prière de l'éclipse de ce lundi 27 janvier 632, la Mosquée retentissait encore de tous les sarcasmes et reproches adressés au Prophète pour sa conduite, comme l'atteste cet autre récit attribué à Aïcha qui fait dire à Muhammad lors de ce grand jour d'éclipse : « Ô Communauté de Muhammad ! Par Allah ! Personne d'autre qu'Allah n'a plus à cœur à éviter que son Serviteur (c'est-à-dire Muhammad) ou sa concubine (*'amatuhu*, allusion à Mâriya la Copte) ne se livrent à la fornication (*yazniya*). Ô Communauté de Muhammad ! Par Allah ! Si vous saviez ce que je sais (allusion à sa vision durant la prière d'un enfer empli de femmes), vous auriez moins ri et pleuré davantage. »³

¹ Ibn al-Athîr, *Asad al-Ghâba*, I/38.

² *Ibid.*, I/39.

³ Mâlik, *Muwatta*, « Kitâb salât al-kusûf », hadîth n° 1.

L'éclipse et le Pèlerinage de l'Adieu

Ibid

Sahih,

Sahih,

La naissance d'Ibrâhîm n'a pas été envisagée par Muhammad depuis que les enfants mâles qu'il eut de sa première femme Khadîja sont tous morts. C'est ce qui permit la fameuse affirmation coranique : « Muhammad n'est pas père d'un de vos hommes, mais il n'est qu'un Envoyé d'Allah et Sceau des *nabî*. » (33,40) Il est bien évident que la naissance d'Ibrâhîm constitue un démenti à cette affirmation que la Tradition n'a su comment résoudre. Al-Râzî s'est posé la question : « Le Coran dit : *Muhammad n'est pas père d'un de vos hommes*, et pourtant il était père de Tahar, Tayyib, Qâsim et Ibrâhîm. » Pour répondre qu'effectivement tous ces garçons n'ont pas atteint l'âge d'« homme »...

Certains, ont même envisagé la possibilité que ce dernier fils aurait succédé à Muhammad en tant que *nabî*

astronomique avait fait son apparition dans la Mésopotamie voisine, vingt-deux siècles plus tôt. Lors de l'éclipse, Muhammad, en tant que *nabî*, a agi en véritable devin notamment au cours de sa « prière » pour conjurer le mauvais sort qui s'annonçait sur la face du Soleil. Les visions apocalyptiques qu'il a eues s'étaient produites alors qu'il était dans un état extatique où « il se mit à souffler sur le sol et à pleurer alors qu'il était en position de prosternation » (Ibn Hanbal, *Musnad*, 2/159). C'est à ce moment que le Prophète a révélé ses visions : « Le Paradis m'a été présenté, et si j'avais voulu, j'aurais pris quelques branches de ses arbres. Puis, l'Enfer m'a été présenté, et j'y ai soufflé afin de l'éteindre de peur qu'il ne vous atteigne. » (*Ibid.*) D'autres récits précisent que, lors de cette prière conjuratoire, Muhammad « a reculé, et les gens qui se tenaient en rangs derrière lui ont reculé jusqu'au fond de la salle. Puis, il s'est avancé, et les gens ont fait de même. » (Muslim, *Sahîh, Kitâb al-kusûf*, Bab 3, Hadîth 10). Il est clair que ce qui est décrit ici, n'est autre qu'une cérémonie divinatoire que la Tradition a essayé d'édulcorer en une prière rituelle. Ces gestes d'avance et de recul appartiennent même à un culte solaire attesté à Carrhae, au nord de la Syrie. Ce culte « était pourvu de rites divinatoires où la statue d'Apollon (barbu) rendait des oracles en avançant pour dire *oui* aux demandes, et en reculant pour le *non*. » (Bouché-Leclercq, *Histoire*, III/403-4).

s'il avait survécu. C'est ce qu'affirme Baydawî dans son commentaire du même verset du Coran : « Comme l'a dit le prophète, que Dieu le bénisse, à propos d'Ibrâhîm quand il est mort : S'il avait survécu, il serait devenu un *nabî*. »¹ Illustration de plus du fait que la clôture de la prophétie par Muhammad n'est probablement qu'un mythe inventé par l'orthodoxie musulmane et qui n'était certainement pas à l'ordre du jour de son vivant.

Enfin, la Tradition musulmane a souvent affirmé que l'Archange Gabriel a procédé chaque Ramadan à une séance de travail avec Muhammad pour vérifier et mettre en forme les révélations de l'année précédente, sauf l'année de sa mort où il y eut deux réunions. Pourquoi ces deux réunions au lieu de la réunion annuelle habituelle ? La Tradition n'a jamais soulevé cette question. Mais la réponse est évidente : *Le dernier Ramadan du vivant de Muhammad ne coïncidait pas avec la fin des révélations*. D'importants événements comme le drame conjugal, ou surtout le pèlerinage de l'Adieu ont suscité des révélations décisives après le rendez-vous annuel avec Gabriel. Il fallait par conséquent une deuxième et ultime séance de travail. En outre, la Tradition n'a jamais précisé quel mois cette deuxième séance exceptionnelle eut lieu. On avait sans doute peur de s'engager davantage dans ces discussions sur un calendrier peu conciliant avec le mythe d'une « collecte » du Coran effectuée lors de ces prétendus rendez-vous célestes annuels.

¹ Baydawî, *Anwâr al-tanzîl*, II/ 130.

BIBLIOGRAPHIE

ABD AL

Id., « Some problems of the formation of the Old semitic languages in the light of Arabic dialects », in *Proceedings of the Int. Conférence on Semitic Studies*, Jérusalem, 1965.

BLOCH, A., *Vers und Sprache im Altarabischen*, Acta Tropica Supplementum 5, Basel, 1946.

BORD, Lucien-Jean, « Quand je suis sorti du sein de l'obscurité... je t'ai vu. » La poésie sacrée dans le Proche-Orient ancien », in Conférence, printemps 1999, 332-370.

Id., « Semblances, ressemblances et dissemblances : le psaume premier et la Fâtiha », in *Cedrus libani*, n°53, 27-33.

BOTHMER, Hans-Caspar Graf von, « Frühislamische Koran-Illuminationen. Meisterwerke aus dem Handschriftenfund der Grossen Moschee » in *Sanaa/Yemen*, in *Kunst und Antiquitäten*, 1986, Heft 1.

Id., & Karl-Heinz Ohlig ; Gerd-Ruediger Puin : « Neue Wege der Koranforschung », in *Magazin Forschung* (Universität des Saarlandes, Saarbruecken) 1/1999, 3346.

BOVON, François, *Révélations et Écritures*, Paris, 1993.

BRÄUNLICH, E., « Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien », in *Der Islam*, 24/1937, 201-69.

BRIQUEL-CHATONNET, Françoise, « Cahiers et signatures dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France », in Philippe Hoffmann, éd., *Recherches de codicologie comparée. La composition du Codex au Moyen Âge en Orient et en Occident*, Paris, 1998, 153-169.

BROCKETT, Adrien, « The value of the Hafs and Warsh transmissions for the textual History of the Qur'ân », in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Oxford, 1988, 31-45.

BURTON J., *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge, 1977.

CARRA DE VAUX, B., art. « Basmala », in *E.L1*, 1/1116-7.

CASKEL, W., « Ayyâm al Arab : Studien zur altarabischen Epik », in *Islamica*, 3 Suppl./ 1931, 1-99.

CASPAR, Robert, « Textes de la Tradition musulmane concernant la *Tahrîf* (falsification) des Écritures », in *Islamochristiana*, 6/1980, 61-104.

CHAPIRA, B., « Légendes bibliques attribuées à Ka'b al-Ahbâr », in *REJ*, 69/1919, 86-107, & 70/1920, 37-43.

CORRIENTE, F., « On the functional yield of some synthetic devices in Arabic and Semitic morphology », in *JQR*, 62/1971, 20-50.

CRONE, P., & M. Hinds, *God's Calife*, Cambridge, 1986.

CULLEY, R., *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, Toronto, 1967.

DAUBE, D., « Rabbinic methods of interpretation and Hellenistic rhetoric », in *HUCA*, 22/1949, 239-64.

DÉROCHE François : *The Abbasid Tradition. Qur'ans of the 8th to 10th Centuries*. The Nasser D. Khalil Collection of Islamic Art, vol I., London-Oxford, 1992.

Id., « Les Écritures coraniques anciennes : Bilan et Perspectives », in *Revue des Etudes Islamiques*, XLVIII/1980, 207-224.

Id., *Les Manuscrits du Coran*. t. I : *Aux origines de la calligraphie coranique*, Paris 1983 ; T. II : *Du Maghreb à l'Inde*, Paris, 1985.

Id., *Les Manuscrits du Coran en Caractères Hijâzî. Position du problème et éléments préliminaires pour une enquête. Quinterni 1*, Fondazione Ferni Noja Nosedà, Studi Arabi Islamici. Lesa, 1996.

Id., « Les premiers manuscrits », *Le Monde de la Bible*, (Le Coran et la Bible aux sources de l'Islam), 115/nov.déc. 1998, 32-37.

AL, & Francis Richard (éditeurs), *Scribes et Manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, 1997.

- DIDIER, Hugues, « L'Original : Une vaine passion Renaissance », in Hugues Didier, etc., prés., *Les Enjeux de la Traduction. L'expérience des missions chrétiennes*. Actes des sessions 1995 et 1996 de l'AFOM et du CREDIC, Paris, s.d., 147-168.
- EICKELMAN, Dale, F., « Musaylima. An Approach to the social anthropology of seventh century Arabia », in *JESHO*, 10/1967, 17-52.
- ELBOGEN, I. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt, 1931.
- ESS, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschrah. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-IV, Berlin/New-York, 1991-7.
- Id., « Épître de Abd al-Masîh al-Kindî », in Pasteur Georges Tartar, *Dialogue Islamo-Chrétien sous le Calife al-Ma'mûn (813-834). Les épîtres d'âl-Hashimî et d'al-Kindî*, Paris, 1985, p. 113-283.
- FAHD, Toufic, *La Divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Thèse Strasbourg, 1966 ; rep. Paris, Sindbad, 1987.
- Id., « De l'Oracle à la Prophétie en Arabie », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995, éd. par Jean-Georges Heintz, Paris, 1997.
- Id., *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968.
- Id., « La visite de Mahomet aux Enfers ; entre la Descente d'Inanna/Ishtar dans le Monde inférieur et l'Enfer de Dante », in T. Fahd, *Etudes d'Histoire et de Civilisation Islamiques*, t. II, Les Editions Isis, Istanbul, 1997, 225-250.
- Id., Art. « Nubuwwa », in *E.L.Z.*
- FISCHER, W., « Silbenstruktur und Vokalismus im Arabischen », in *ZDMG*, 117/1967, 30-77.
- FÜCK, J., *'Arabiya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, tr. C. Denizeau, Paris, 1955.
- GALLINER, S., Saadia al fayyûmi's arabische Psalmenübersetzung 1903.
- GdQ : Geschichte des Qorans*, t. I : Theodor Nöldeke & Friedrich Schwally, *Über den Ursprung des Qor'ans*, Leipzig, 1909 ; t. II, *Die Sammlung des Qor'ans, mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*, Leipzig, 1919 ; t. III, Gotthelf Bergsträsser & Otto Pretzl, *Die Geschichte des Qorantexts*, Leipzig, 1938.
- GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript : Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Copenhagen, 1964.
- GERTNER, M., « Terms of scriptural interpretation : a study in hebrew semantics », in *BSOAS*, 1962, 1-27.
- GIBERT, Pierre, *Comment la Bible fut écrite*, Paris, 1995.
- GIL, Moshe, « The Medinan opposition to the Prophet », *JSAI* 10/1987, 65-96.
- GILLIOT, Claude, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, 1990.
- Id., « Les informateurs juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », in *Jérusalem Studies in Arabic and Islam*, 22/1998, 84-126.
- GOLDZIJER, I., « Der khatîb bei den alten Arabern », *WZKM*, 6/1892, 97-102.
- GRAMI, Amel, *Qadiyyat al-ridda fî al-fîkr al-islâmî, (La question de l'apostasie dans la pensée musulmane)*, Thèse soutenue en 1993 à la Faculté des Lettres de la Manouba, Tunis.
- Id., *Hurryyat al-mu'taqad fî al-islâm, (La liberté de croyance en Islam)*, Le Fennec, Casablanca, 1997.

GROHMANN, Adolf, « The problem of dating eae

Masâhif San'â catalogue d'une exposition qui s'est tenue du 19 mars au 19 mai 1985 au Kuwait National Museum, avec des articles de Husa Sabah Salîm al-Sabâh, G.R. Puin, M. Jenkins, U. Dreiholtz, en Arabe et en Français.

MEHREN, A., von., *Die Rhetorik der Araber*, Kopenhagen-Wien, 1853.

MINGANA, A., « Syriac influence on the Style of Kur'an », in : *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, 1927.

MONDRAIN, Brigitte, « Les Signatures des cahiers dans les manuscrits grecs », in Philippe Hoffmann éd., *Recherches de codicologie comparée. La composition du Codex au Moyen Âge en Orient et en Occident*, Paris, 1998, 21-48.

MONNOT, Guy, « Le corpus coranique », in Michel Tardieu éd., *La Formation des canons scripturaires*, Paris, 1993, 61-73.

MONROE, J., « Oral composition in Pre-islamic poetry », in *Journal of Arabic Literature*, 3/1972, 1-53.

MUILENBURG, J. A., « Study in Hebrew rhetoric : repetition and style », *Suppl. VT*, 1953, 97-111.

MÜLLER, F., *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*, Bonn, 1969.

MÜLLER, D. H., *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form : die Grundgesetze der Ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Biebel, Keilinschriften, und Koran*, Wien, 1896.

AL-NADÎM, *Kitâb al fahrast*, Beyrouth, 1988.

NÖLDEKE, Theodor, *Geschichte des Qorans*, Göttingen, 1860. (Voir GdQ).

OBERMANN, J., « Islamic origins : a study in background and foundation », in *The Arab Héritage*, Princeton, 1944, 58-120.

ORY, Solange, « Un nouveau type de *mushaf*. Inventaire des Corans en rouleaux de provenance damasquine,

conservés à Istanbul », in *Revue des Etudes Islamiques*, 1965, 87-149.

PAUL, André, *La Bible*, Paris, 1998.

PEDERSEN, J., « The Islamic preacher : *wâ'iz, mudhakkir, qâss* », in *Goldziher Memoria*, vol. I, Budapest, 1948, 226-51.

PENRICE, John, A., *Dictionnary and Glossary of the Koran*, Delhi, 1990.

DE PRÉMARE, Alfred-Louis, « L'histoire du Coran comme document écrit », in *Le Monde de la Bible*, « *Le Coran et la Bible aux sources de l'Islam* », 115/nov.déc. 1998, 25-31.

Id., « Les éléphants de Qâdisiyya », in *Arabica*, 45/1998, 261-269.

Les premières écritures islamiques, n° 58 de la *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, 1991.

PUIN, Gerd-Rüdiger, « Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a' », in Stefan Wild éd., *The Qur'an As Text*, Leiden/New York/Koeln (E. J. Brill) 1996, 107-111.

AL-QAT'TÂN, Mannâ', *Fî 'ulûm al qur'ân*, Le Caire, 1997.

AL-QAYSÎ, Abî Muhammad, *Kitâb al-Kashf 'an wujûh alqirâ'ât al-sabc*, éd. crit. par M. Ramadhân, 2 vol., Damas, 1974.

Id., *Qur'anic Studies on the Eve of the 21th Century ». A Symposium*, Leiden, juin 1998.

RABIN, C., *Ancient West Arabian*, London, 1951.

Id., *Qumran Studies*, Oxford, 1957.

ROSSI, Pierre, *La Cité d'Isis. Histoire vraie des Arabes*, Paris, 1976.

SAADYA, *Kitâb al-amânât wal-î'tiqâdât*, Leiden, 1880.

SCHAPIRO, I., *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Leipzig, 1907.

SCHWARZBAUM, H., « The Jewish and Moslem versions of some theodicy legends », in *Fabula*, 3/1959-60, 119-69.

SEELIGMANN, I., « Voraussetzungen der Midrasch-exegese », *Supp. VT* 1/1953, 150-81.

SFAR, Mondher, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, 2e éd., Paris, 1998.

SIDERSKY, D., *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran*, Paris, 1933.

SISTER, M., « Metaphern und Vergleiche im Koran », in *MSOS*, 34/1931, 104-54.

SPEYER, H., *Die Biblischen Erzählungen im Qor'ân*, Hildesheim, 1961.

STEPHENSON, F. Richard, *Historical Eclipses and Earth's Rotation*, Cambridge University Press, 1997.

STEINSCHNEIDER, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877.

STETTER, E., *Topoi und Schemata im hadith*, Tübingen, 1965.

STRACK, H., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia, 1945.

SUYÛTÎ, *Al-Itqân fi culûm al-qur'ân*, éd. crit. Par Saïd al-Mundarawh, 4 tomes, Beyrouth, 1996.

ULLMANN, M., *Untersuchungen zur Ragazpoesie*, Wiesbaden, 1966.

VERMES, G., *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961.

VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971.

VOLLERS, K., « Arabisch und Semitisch : Gedanken über eine Revision der semitischen Lautgesetze », in *ZA*, 9/1894, 165-217.

Id., *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasbourg, 1905.

WANSBROUGH, J., *Quranic Studies, sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford, 1977.

Id., *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, Oxford, 1978.

WELCH, A.T., « Al-Kur'ân », in *ELZ*, t. V.

WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1927.

WESTERMANN, C., *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1968.

WIEDER, N., *The Judien Scrolls and Karafsm*, London, 1962.

YOUSIF, Ephrem-Isa, *Les philosophes et les traducteurs syriaques. D'Athènes à Baghdad*, Paris, 1997.

ZWETTLER, M., *The oral tradition of classical Arabic poetry*, Columbus, Ohio, 1978.

ZUNZ, L., *Die Gottesdienstlichen Vorträge des Juden*, Frankfurt, 1892.

INTERNET :

Christoph Heger expose une page des manuscrits de San'â sur sa page web :
<<http://home.t-online.de/home/Christoph.Heger/palimpse.htm>>

Brother Mark reproduit quelques passages du manuscrit de Samarcande à :
<<http://www.callnetuk.com/home/aperfectquran/Al.htm>>

L'Unesco expose pour la première fois des photographies prises récemment à Tachkent de quelques pages du manuscrit original de Samarcande, présenté sous le titre de « *Mushaf de Uthman* » :
<<http://www.unesco.org/webworld/nominations/en/uzbekistan/reading.htm>>

Présentation du livre : *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, par Mondher Sfar, à :
<<http://ourworld.compuserve.com/homepages/cassini>>

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
1- Le Coran n'est pas l'original	15
<i>Transmission du sens</i>	19
<i>La théorie des variantes</i>	21
<i>Les variantes du Coran</i>	23
<i>De la variation à la manipulation</i>	28
<i>Les révélations sataniques</i>	31
<i>Du côté du Prophète</i>	34
<i>Autres ambiguïtés du mode de la révélation</i>	35
<i>La totalité de la révélation ?</i>	38
<i>Les textes perdus ou non retenus</i>	41
<i>Deux brèves prières écartées du Coran</i>	44
<i>De l'interpolation</i>	46
2- Les composantes du Coran	57
<i>Les versets : invention tardive</i>	57
<i>Les sourates</i>	61
<i>Les préambules</i>	64
<i>Les lettres mystérieuses</i>	67
<i>La division des sourates</i>	72
<i>La basmala et al-Rahmân</i>	76
<i>Les titres des sourates</i>	79

3- Écritures du Coran	83
<i>Les difficultés de l'écrit</i>	90
<i>Le mythe de « Uthmân »</i>	93
<i>Le Manuscrit de Samarcande</i>	95
<i>Le mythe de l'authenticité</i>	97
<i>La fonction scribale</i>	99
<i>Stéréotypes et phraséologie</i>	100
<i>La pratique de la recomposition</i>	101
<i>Al-qur'ân, une oeuvre scribale</i>	103
4- Mythes et préjugés	105
<i>Mythe de l'originalité</i>	106
<i>Du kitâb au qur'ân</i>	109
<i>Mythe de la collecte</i>	113
<i>Mythe de la transmission parfaite</i>	115
<i>Mythe de l'imitabilité</i>	117
<i>Authenticité du wahy</i>	118
CONCLUSION	123
ANNEXE : L'éclipse du Soleil du 27 janvier 632	129
<i>Une grande énigme</i>	134
<i>Un psychodrame conjugal</i>	137
<i>L'éclipse et le pèlerinage de l'Adieu</i>	140
BIBLIOGRAPHIE	145

Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie
Graphique de l'Ouest
Le Poiré-sur-Vie (Vendée)