

Les traditions sur la constitution
du *muṣḥaf* de ʿUthmān

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 134

Les traditions sur la constitution
du *muṣḥaf* de ʿUthmān

Viviane Comerro

BEYROUTH 2012

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagfoto: Detail of stucco ornaments, premises of the Orient-Institut Beirut

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication
in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-89913-879-5

ISSN 0067-4931

Orient-Institut Beirut 2012 ©

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag, Dr. H.J. Dietrich
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck: Dergham sarl

Aux étudiants de la préparation aux concours d'arabe embarqués dans cette longue traversée des textes entre 2004 et 2006. Par leurs commentaires alertes, ils ont donné vie à ces questions d'autrefois et d'aujourd'hui, et m'ont encouragée à poursuivre la course en solitaire.

REMERCIEMENTS

C'est un plaisir d'exprimer ma reconnaissance aux membres de l'IDEO et en particulier à Régis Morelon et René-Vincent du Grandlaunay qui m'ont fait connaître leur bibliothèque et m'ont si souvent accueillie au Caire dans la plus grande liberté ; à Françoise Micheau, directrice du laboratoire «Islam médiéval» de l'UMR Orient-Méditerranée pour les missions de recherche accordées ; à Abdallah Cheikh-Moussa de l'université de la Sorbonne pour ses remarques et suggestions, son aide et ses encouragements ; à Stefan Leder, directeur de l'OIB, qui a permis que ce texte devienne un livre ; à mon collègue et ami Youssef Taharraoui dont la relecture attentive et toujours pertinente a permis de polir la révision finale du texte ; enfin à Benjamin Jokisch chercheur associé à l'OIB dans la dernière étape, confiante, de ce travail.

AVERTISSEMENT

Je demande pardon aux croyants de tous les siècles d'avoir, à quelques exceptions près, supprimé des textes les formules de bénédiction et de louange attendues après la mention du Prophète et de ses compagnons. Mon seul parti-pris est celui de la simplicité et de la lisibilité, s'agissant d'un ouvrage universitaire dont la lecture simultanée en arabe et en français peut s'avérer fastidieuse.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
1. LA VERSION REÇUE PAR AL-BUKHĀRĪ	9
Présentation	9
La version d'Ibrāhīm b. Saʿd	11
Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742)	14
<i>Enseignement oral, enseignement écrit</i>	15
<i>La transmission de ses maîtres</i>	18
<i>La transmission à ses disciples</i>	21
Les transmetteurs du récit du <i>Jamʿ</i>	23
Les versions des transmetteurs d'al-Zuhrī	27
L'interpolation [<i>idrāj</i>]	28
2. LA VERSION REÇUE PAR AL-ṬABARĪ	31
Le contexte	31
La version de ʿUmāra b. Ghaziyya	32
Les variantes narratives	36
3. LES MOTIFS NARRATIFS	41
Motifs narratifs et variantes	41
La perte du Coran	43
L'initiative de ʿUmar	45
L'initiative d'Abū Bakr	48
Le rôle de Zayd	51
Le document de Ḥafṣa	56
Le conflit entre le Shām et l'Irak	59

La composition du comité de rédaction	63
<i>Abān b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ</i>	67
<i>Saʿīd b. al-ʿĀṣ</i>	68
<i>ʿAbd Allāh b. al-Zubayr</i>	70
<i>ʿAbd al-Raḥmān b. al-Hārith</i>	70
<i>ʿAbd Allāh b. ʿAbbās</i>	72
<i>La fonction protocolaire des membres du comité</i>	73
<i>L'exclusion de ʿAbd Allāh b. Masʿūd</i>	74
<i>La rédaction des maṣāḥif</i>	77
<i>Un curieux exemple de divergence</i>	78
<i>L'instance de décision : le calife ou la langue</i>	79
<i>Versets et sourates</i>	80
<i>« Khuzayma » et la clôture de la révélation</i>	81
<i>D'autres scribes</i>	85
Envoi et destruction	86
4. L'ART DE LA COMPOSITION D'AL-BUKHĀRĪ	89
La version de Mūsā b. Ismāʿīl	90
Le point de vue du droit	93
Abū Bakr – ʿUmar – ʿUthmān	94
Une transmission générative	98
Le scandale du <i>lafz</i>	100
5. MUSLIM: L'AUTRE <i>ṢAḤĪḤ</i>	103
Ubayy – ʿAbd Allāh – Abū Mūsā	103
Les <i>ḥadīths</i> des sept <i>aḥruf</i>	107
Le <i>jamʿ</i> du Coran	109
D'un <i>Ṣaḥīḥ</i> à l'autre	111
6. LE <i>MUṢḤAF</i> DE UTHMĀN ENTRE TRADITION ET HISTOIRE	113
Après ʿUthmān	113
Le thème des sept <i>aḥruf</i>	119
<i>La position révolutionnaire d'al-Ṭabarī</i>	121
<i>L'opposition à al-Ṭabarī</i>	127

<i>L'évolution d'al-Dānī</i>	129
<i>Un autre point de vue : Ibn 'Abd al-Barr</i>	135
7. LA CLOTURE THEOLOGIQUE	137
Commentaire du chapitre 18 de l' <i>Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān</i> d'al-Suyūfī	137
Une faille originelle	138
Première étape de l'assemblage	139
Deuxième étape de l'assemblage	140
<i>Le muṣḥaf de 'Alī</i>	140
<i>Les premiers à avoir rassemblé le Coran</i>	142
<i>Citations tronquées</i>	143
<i>Les deux témoins</i>	145
<i>L'écriture du Coran est incréée</i>	146
<i>La matérialité des supports de l'écriture</i>	147
Troisième étape de l'assemblage	148
<i>La version du consensus des Compagnons</i>	148
<i>Un seul ḥarf, un seul rasm</i>	150
Le premier <i>faṣl</i> : l'ordre des versets	151
<i>Tawqīf et ijtihād</i>	152
<i>Le tawqīf sans ijtihād</i>	153
Le second <i>faṣl</i> : l'ordre des sourates	154
<i>Les partisans de l'ijtihād</i>	154
<i>Les partisans du tawqīf : une longue chaîne d'autorités</i>	155
Conclusion	158
8. LES ECLUS: 'Ā'ISHA	159
L'histoire de Médine d'Ibn Shabba	159
<i>Premier récit : le manuscrit du Prophète</i>	160
<i>Second récit : un Coran « tout frais »</i>	162
Retour au <i>Ṣaḥīḥ</i> d'al-Bukhārī	164
9. LES EXCLUS: 'Alī	169
Le monde des traditionnistes shi'ites : <i>al-Kāfī</i> d'al-Kulaynī	170
Le Coran des imams	171

Le <i>muṣḥaf</i> de ‘Alī	172
<i>Une collecte incomplète</i>	175
<i>D’autres textes que le Coran</i>	176
<i>Une révélation continue</i>	180
<i>La science de l’interprétation</i>	181
Des traditions qui se répondent	182
Retour au sunnisme	184
<i>Positions de ‘Alī</i>	184
<i>Conclusion</i>	186
10. LES «REPONSES»	191
L’antériorité et la proximité du Prophète	192
La qualification exceptionnelle de Zayd	192
La collecte	193
Le consensus des Compagnons	194
Le recours à la « dernière récitation » du Prophète	194
Un texte écrit du vivant du Prophète	194
CONCLUSION	197
BIBLIOGRAPHIE	207

INTRODUCTION

Cette étude est née d'un cours dispensé entre 2004 et 2006 dans le cadre de la préparation au CAPES et à l'agrégation d'arabe dont une des questions au programme était intitulée «Le Coran : histoire d'un texte». L'intérêt pour cette question, d'un point de vue académique, n'est pas nouveau. En 1857, à Paris, l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, devant l'intérêt croissant des études islamiques en Europe, met au concours le sujet suivant «L'histoire critique du texte du Coran». C'est un chercheur allemand Theodor Nöldeke (1836-1930)¹ qui remporte le prix – à égalité avec les contributions de Michele Amari (1806-1889) et d'Aloys Sprenger (1813-1893) – grâce à une étude issue de sa thèse de doctorat en latin. Celle-ci sera publiée en allemand en 1860 à Göttingen sous le titre de *Geschichte des Qurāns*. Cet ouvrage, révisé et complété par Friedrich Schwally entre 1909 et 1919, deviendra la base de toutes les recherches coraniques jusqu'à une époque récente. C'est dans cette même perspective historique et critique que s'inscrit l'universitaire Harald Motzki lorsqu'il publie en 2001² un article sur la «collecte du Coran» afin de reconsidérer les positions fort diverses exprimées depuis plus d'un siècle par les chercheurs occidentaux sur cette question³, en dénoncer l'inconséquence en raison de leurs contradictions,

¹ Theodor Nöldeke (1836-1930) fut le premier conservateur, sous occupation allemande, de la Bibliothèque Nationale de Strasbourg où il a introduit une riche tradition de collection d'ouvrages arabes.

² «The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments», *Der Islam*, 78 (2001), p. 1-34.

³ Sur les problématiques posées par les études occidentales concernant l'histoire de la rédaction du Coran, voir l'étude panoramique de Amir-Moezzi (M.A.) et Kohlberg (E.), «Révélation et falsification. Introduction à l'édition du *Kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī», *Journal Asiatique*, 293. 2 (2005), p. 663-722 ; Revelation and Falsification. The *Kitāb al-qirā'āt* of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī, Leyde, Brill, 2009. Voir aussi Neuwirth (A.), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren : die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?*, Berlin [u.a.] : W. de Gruyter, 2007, p. 11-20.

et, par contrecoup, réévaluer, d'une certaine manière, la position des traditionnistes musulmans qui rapportent des *informations* plus proches de l'événement et, par conséquent, plus fiables⁴. Avant d'introduire sa propre argumentation, H. Motzki pose à nouveau la question des sources, qui la commande : d'où tenons-nous notre information que le Coran contient la prédication d'un prophète nommé Muḥammad, durant le premier tiers du VII^e siècle ? Certains chercheurs occidentaux ont en effet des doutes sur cette évidence et se demandent si toutes les parties du Coran ont réellement le même auteur. Face à un courant sceptique quant à la possibilité de tirer des informations d'ordre historique à partir des données de la tradition islamique, H. Motzki propose de réexaminer les sources de notre information en tenant compte à la fois du développement des méthodes d'analyse et de l'accessibilité croissante de sources littéraires anciennes.

Cette question de l'histoire du texte coranique nous place, en effet, devant un problème général de l'historiographie islamique qui dérive de la nature des sources traditionnelles : nous n'avons pas à notre disposition des documents contemporains des faits énoncés, mais seulement des compilations littéraires composées un ou deux siècles plus tard, sinon plus. Les historiens reconnaissent généralement que ces compilations contiennent effectivement une grande partie de matériaux anciens qui ont été préservés et transmis de cette façon, mais ils savent aussi que la nature même du processus de la transmission fait que certaines traditions ont été remaniées par leurs transmetteurs avant d'être intégrées dans les ouvrages classiques du IX^e siècle. Ils ne se satisferont donc pas de lire, sous leur forme achevée, les récits rapportés par ces grands classiques sur la geste du Prophète et de ses compagnons, mais ils se pencheront patiemment sur les chaînons intermédiaires de cette transmission pour tenter de découvrir comment, au cours de la période du VIII^e siècle, ont été élaborées ces traditions, quelquefois à travers des sources moins remaniées que d'autres en raison de leur marginalité.

L'étude de H. Motzki porte sur le récit des conditions dans lesquelles s'est opérée la mise par écrit du texte coranique après la mort du Prophète,

⁴ J'en reproduis la conclusion (p. 31) : *We are not able to prove that the accounts on the history of the Qurʾān go back to eyewitnesses of the events which are alleged to have occurred. We cannot be sure that things really happened as is reported in the traditions. However, Muslim accounts are much earlier and thus much nearer to the time of the alleged events than hitherto assumed in Western scholarship. Admittedly, these accounts contain some details which seem to be implausible or, to put it more cautiously, await explanation, but the Western views which claim to replace them by more plausible and historically more reliable accounts are obviously far from what they make themselves out to be.*

à travers ce qu'il considère comme *the Muslim standard account of the history of Qurʾān*⁵, à savoir le récit rapporté dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī. C'est d'abord le point de vue historique qui l'intéresse : quels sont les éléments datables contenus dans cette version reçue ? Est-elle suffisamment ancienne pour nous dire quelque chose des circonstances de la constitution du Coran ? Cette version est-elle autre chose que le produit d'une orthodoxie sunnite qui s'affirme au IX^e siècle, chez al-Bukhārī notamment ?

Dans son étude, H. Motzki, se livre à une double investigation : sur le contenu des traditions [*matn*] et sur leur transmission [*isnād*]⁶. Il va donc prendre en considération les récits similaires à celui que rapporte al-Bukhārī (m. 256 /870) et qui se trouvent dans des ouvrages antérieurs : trois versions plus courtes dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855) et une version également plus courte dans le *Musnad* d'al-Ṭayālīsī (m. 204/820). Il y ajoute les versions que rapportent des sources plus anciennes, mais publiées récemment entre 1991 et 1999 : le *K. Faḍā'il al-Qurʾān* d'Abū 'Ubayd b. Sallām (m. 224/838) ; le *Tafsīr* de 'Abd al-Razzāq (m. 211/827) et la première partie du *Jāmi'* de 'Abd Allāh b. Wahb (m. 197/812) qui connaissent déjà des éléments que l'on trouve chez al-Bukhārī.

Mais H. Motzki n'en reste pas là et il nous invite à remonter encore plus haut dans le temps en étudiant attentivement toutes les chaînes de transmission qui garantissent ces différentes versions d'un «récit standard». A cette fin, il adopte la méthode d'analyse des *isnād* élaborée par Gautier H.A. Juynboll⁷. Le résultat est le suivant : toutes les chaînes comportent le nom d'un transmetteur commun, Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742)⁸. Ce dernier représente donc ce que G.H.A.

⁵ «The Collection», p. 6, note 12.

⁶ Sur la méthode *isnād-cum-matn* et ses applications, voir Motzki (H.), Boekhoff-van Voort (N.), Anthony (S.W.), *Analysing Muslim traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Leyde-Boston, Brill, 2010. Une définition de la méthode est donnée p. 146-7.

⁷ *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth; Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 : voir en particulier les chapitres IV, VI, VII et IX.

⁸ Al-Zuhrī est un des « hommes » importants pour la transmission du Ḥadīth. Il était au service des Omeyyades, principalement sous celui des deux successeurs de 'Abd al-Malik. Cf. Lecker (M.), «Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri», *Journal of Semitic Studies*, 41 (1996), p. 21-63 ; repr. *Jews and Arabs*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998, XVI ; et le point de vue différent de Duri (A.A.), «Al-Zuhrī. A Study of the Beginnings of History Writing in Islam», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (1957), p. 1-12. Nous reviendrons longuement au chapitre suivant sur ce personnage.

Juynboll, après Joseph Schacht⁹, désigne par le terme technique de *common link* ou «chaînon commun» et, de leur point de vue, c'est à ce niveau-là que l'on doit rechercher l'origine ou la mise en circulation d'une tradition et non chez les témoins oculaires des événements rapportés, à savoir les compagnons du Prophète, élément terminal de l'*isnād*. Le débat porte alors sur l'interprétation de cette notion de *common link*. En effet, G.H.A. Juynboll estime vraisemblable, lorsqu'il ne fait pas preuve, au vu des données de la Tradition, d'un scepticisme encore plus radical, que le «chaînon commun» est l'homme qui élabore une tradition, qu'il en est la source¹⁰. En revanche, H. Motzki demeure, quant à lui, plus confiant : il se refuse à exclure le fait qu'al-Zuhrī ait pu utiliser des éléments plus anciens, transmis par la tradition orale. De son point de vue – qui corrobore celui des traditionnistes musulmans –, al-Zuhrī et les gens de sa génération ne sont pas forcément les inventeurs de ces *akhbār*, mais seulement les premiers collecteurs de traditions qu'ils transmettent, de façon systématique, à des groupes organisés de disciples. Il ne voit donc aucune raison a priori de rejeter le fait que le *common link* soit un récepteur et non un inventeur, aucune raison a priori de rejeter le fait qu'al-Zuhrī aurait reçu le récit de la collecte du Coran, de ses prédécesseurs, le *Tābiʿī* Ibn al-Sabbāq (m. ?) et le *Ṣaḥābī*, Anas b. Mālik, mort à un âge avancé (entre 91/709 et 93/711). Cependant, il ne va pas au-delà de cette affirmation car, sur cette phase orale de la transmission, l'historien ne peut plus rien affirmer.

H. Motzki envisage encore une autre hypothèse relevant du doute systématique à l'égard des données traditionnelles et selon laquelle toute la première partie de l'*isnād* serait une fiction : se pourrait-il qu'un traditionniste postérieur à al-Zuhrī d'une ou deux générations ait pu mettre en circulation ce *khābar* accolé à sa chaîne de transmission ? H. Motzki conteste cette hypothèse, dans ce cas précis, au vu d'une analyse textuelle des différentes versions du récit. Cette part de l'analyse qui constitue sa contribution personnelle à la méthode établit qu'il y a des familles de *matn* distinctes correspondant à des groupes d'*isnād* particuliers. La forgerie lui semble donc impraticable à un tel degré de complexité et cela lui permet de conclure que cet *isnād* nous révèle bien le processus réel d'une transmission qui remonterait au moins aux dernières décennies du I^{er} siècle de l'hégire. La seule réserve à émettre procèderait du caractère oral de cette première phase de la transmission, qui ne pourrait garantir la littéralité de l'information. En

⁹ *The Origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, The Clarendon Press, 1960, p. 171-5.

¹⁰ Juynboll (G.H.A.), «Some Notes on Islam's first Fuqahā' distilled from early Ḥadīth Literature» in *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1996, [art. VIII], p. 292-6.

l'occurrence, tous les «détails» du récit d'al-Zuhrī ne proviendraient pas forcément des informations de ses prédécesseurs¹¹.

L'étude méthodique de H. Motzki, sans laquelle je n'aurais jamais pu mener ma propre investigation, s'achève sur cette dernière formulation un peu vague qui m'a interrogée en raison de mon intérêt pour l'histoire de la transmission des textes relevant d'une tradition religieuse. Tout au long de cette analyse en effet, seul le noyau historique est recherché et cette quête semble procéder d'une certaine confusion, peut-être portée par les termes de *khābar* et de *ḥadīth*, entre «information» et «récit»¹², touchant à la nature d'une «tradition»¹³. Outre le fait que l'ancienneté d'une tradition ne garantit en rien sa fidélité à l'événement telle que nous la concevons, peu d'importance est accordée, dans cette étude, à la «mise en forme» que subit une *information* au-delà de son passage de l'oral à l'écrit, à ce processus de réécriture constante, jusqu'à un *terminus ad quem*, auquel peut être soumise cette même *information* en passant d'un transmetteur au suivant. Le terme de «mise en forme» (dans un sens plus large, on parle de «réécriture») renvoie, on le sait, au registre de l'*histoire de la rédaction*¹⁴, et c'est à partir de ce point de vue qu'il me paraît intéressant de reprendre l'étude afin de mettre en regard quelques unes des différentes versions du récit de la «collecte du Coran» ayant dans leur *isnād* Ibn Shihāb al-Zuhrī.

Par ailleurs, si l'on veut prendre pour cible le noyau historique d'une *information*, on ne peut ignorer qu'il existe dans la tradition musulmane d'autres récits sur la collecte du Coran assez différents de la version unique

¹¹ «The Collection», p. 30-1: *Thus, something can be said for the idea that al-Zuhrī's accounts are based on information received from the elder generation. If we take Anas' date of death as a chronological clue, this information must go back to the last decades of the 1st century AH. This statement should not be understood to mean that I claim that al-Zuhrī's accounts are literally taken over from his informants and that all the details of the two accounts necessarily derive from them; this does not seem very probable in view of the mainly oral character of the transmission in al-Zuhrī's time. However, it does seem safe to conclude that reports on a collection of the Qur'ān on Abū Bakr's behalf and on an official edition made by order of 'Uthmān were already in circulation towards the end of the 1st Islamic century and that al-Zuhrī possibly received some of them from the persons he indicated in his isnāds.*

¹² Au cours de mon étude, j'emploierai l'un et l'autre terme de façon indifférente, ne retenant pas la distinction postérieure des savants médiévaux. Je m'en explique au début du chapitre 3.

¹³ Je distinguerai entre «tradition» et «Tradition»: le premier terme désignant une *information* mise en récit (*ḥadīth*, *khābar*) et le second, l'ensemble des transmetteurs autorisés.

¹⁴ Je fais ici allusion au courant issu de l'école exégétique allemande de la *Redaktionsgeschichte* qui s'est attaché à mettre en évidence, pour les textes bibliques, l'activité de «rédacteurs» réélaborant des traditions orales ou écrites plus anciennes en fonction de leur propre théologie.

reçue par al-Bukhārī à travers al-Zuhrī, et que H. Motzki n'a pas examinés dans son article. Bien que ces récits aient été, en quelque sorte, marginalisés du fait de l'influence considérable exercée par le *Ṣaḥīḥ*, ils n'ont pourtant pas disparu du champ de la Tradition, mais ont été combinés à ce récit devenu incontournable, dans les marges des commentaires. Or leur existence même pose problème et renverse la perspective adoptée par H. Motzki. Ainsi il ne suffit plus de remonter dans le temps pour démontrer l'ancienneté des éléments d'une version à travers ses variantes, et frôler l'événement, encore faut-il prendre en compte la diversité des récits produits sur cet «événement», ce qui ne peut manquer de faire reconnaître la capacité créatrice de la Tradition dont la visée est peut-être d'abord doctrinale avant d'être historique. Il n'y a pas et il n'y a jamais eu de version unique de l'événement.

Cette perception de la polyphonie propre à toute tradition en mouvement (nous nous arrêtons au XV^e siècle) nous conduira donc à des conclusions décalées par rapport à celles de l'historien. Avant de poser la question : «que s'est-il passé?», et, pour nous permettre de la poser en toute clarté, peut-être convient-il de reconnaître, au préalable, quelle était la visée de ces récits, de tous ces récits.

Enfin, et sur un plan cette fois directement historique, si l'on décide de confronter les récits rapportés par des sources littéraires tardives qui mettent en scène l'événement, avec des documents presque contemporains, c'est-à-dire les plus anciens manuscrits coraniques qui sont actuellement en notre possession, nous pouvons en tirer deux conclusions. D'abord, un fait : la prédication orale de Muḥammad est devenue un texte long, entièrement écrit, au plus tard dans la deuxième moitié du VII^e siècle. Ensuite, un décalage : l'examen paléographique de ces témoignages «illustre une discordance plus ou moins sérieuse entre ce que les acteurs centraux expriment dans les récits traditionnels de la mise par écrit et ce que les copistes contemporains anonymes ont fait ou ont pu faire¹⁵». Cette discordance vient du fait que l'écriture défective utilisée dans les plus anciens documents coraniques¹⁶ ne permet pas d'atteindre l'objectif visé par le troisième calife

¹⁵ Déroche (François), «Beauté et efficacité : l'écriture arabe au service de la révélation», *Results of contemporary Research on the Qurʾān. The Question of a historical-critical text of the Qurʾān*, éd. Kropp (M. S.), Beyrouth, 2007 (Beiruter Texte und Studien. 100), p. 22.

¹⁶ On sait que la diacritation était déjà utilisée à cette époque dans des documents de la vie ordinaire comme en témoignent d'anciens papyrus dont le plus ancien en notre possession est daté de 22 H (Ahnās); sur cette question, voir Ragīb (Yusuf), «L'écriture des papyrus arabes», *Les premières écritures islamiques*, in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 58 (1990/4), p. 14-29; et, plus récemment, Robin (Christian J.), «La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois», in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 59 (2006), p. 319-64.

‘Uthmān: fixer un texte pour empêcher les divergences dans la récitation. «Sur ce point au moins, les récits sont anachroniques¹⁷.» Ou peut-être peut-on penser qu’ils sont opaques et que les divergences portaient sur des variantes lexicales supposant un autre *ductus* consonantique, sur des ajouts ou des manques, sur des agencements textuels différents comme le disent explicitement d’autres récits de la Tradition, les philologues médiévaux et, sur ce dernier point, l’examen paléographique d’anciens fragments manuscrits trouvés à Ṣan‘ā¹⁸.

C’est donc à partir de la prise en compte de cette diversité négligée par H. Motzki, que je reprends l’enquête. Peut-être faut-il encore préciser que mon intention n’est pas de soulever les contradictions entre les différentes *informations* – ce qui a souvent été fait pour essayer d’en dégager le noyau historique –, mais plutôt de voir l’utilité de cet excès.

Bien que cette étude s’inscrive dans le champ d’une recherche critique sur la Tradition, il n’y a pas lieu d’opposer ici musulmans et non-musulmans. Le sujet est sensible, il est d’importance, mais rien de ce qui est avancé ne sort du cadre de ce qui a été dit autrefois. Je ne fais que l’interroger autrement comme peut le faire n’importe quel chercheur musulman attaché à la lettre de sa Tradition.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Puin (G.R.) «Observations on Early Qur’ān Manuscripts in Ṣan‘ā’», in *The Qur’an as Text*, éd. Wild (S.), Leyde, Brill, 1996, p. 107-11 : dans le groupe examiné en style *ḥijāzī* (environ 10% des 900 parchemins découverts), certains fragments présentent un ordre des sourates différent de celui de la version dite ‘uthmānienne; sur l’analyse de quatre folios d’un palimpseste de Ṣan‘ā’, voir aussi Sadeghi (B.) et Bergmann (U.), «The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur’ān of the Prophet», *Arabica*, 57/2 (2010), p. 343-436; et sur l’ensemble du palimpseste, Hilali (A.), «Le palimpseste de Ṣan‘ā’ et la canonisation du Coran : nouveaux éléments», *Cahiers Gustave Glotz*, 21 (2010), p. 443-8.

CHAPITRE 1

LA VERSION REÇUE PAR AL-BUKHĀRĪ

Présentation

Les deux traditions qui figurent sous la rubrique «Jamʿ al-Qurʿān» dans le «Kitāb Faḍāʾil al-Qurʿān» du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī¹ (m. 256/870) sont le fruit d'une sélection rigoureuse du compilateur, opérée parmi les divers *ḥadīths* en circulation sur la collecte du Coran et sa mise par écrit. Ils se présentent, dans le cadre de cet ouvrage, comme la version unique rapportant cet événement, et la grande diffusion de cette version dans l'orthodoxie sunnite ne peut être due qu'au statut supérieur acquis progressivement par le *Ṣaḥīḥ* après la mort d'al-Bukhārī².

Cependant, ces raisons externes, concernant la fiabilité du récit touchant à l'*isnād*, ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les raisons internes de ce succès, liées à une soigneuse élaboration du *matn*, à la fois sur le plan doctrinal et littéraire. C'est que le *matn* lui-même se fait le témoin d'un autre *isnād*, impeccable, garantissant l'authenticité de la récitation coranique enregistrée par écrit : les trois premiers califes sont impliqués dans cette opération, antérieure au califat de ʿAlī, porteur de schisme, et seule l'habitude nous fait trouver ordinaire cette exclusion alors que des traditions circulaient sur un *muṣḥaf* de ʿAlī, élaboré avant son accession au califat. Version unique d'un processus unique : un seul scribe y apparaît, Zayd b. Thābit, qui «avait l'habitude d'écrire la révélation pour l'envoyé de Dieu». La transmission horizontale jusqu'au Prophète paraît ainsi solidement acquise dans ce processus de la collecte, à travers des garants dotés d'une autorité légitime ayant sa source dans la *khilāfat rasūl Allāh* ou dans la *sunnat al-nabī*. Mais il ne faudrait pas réduire pour autant ce que

¹ K. 66, Bāb 3 et deux versions structurellement identiques, «K. Tafṣīr al-Qurʿān» (65, sourate 9, Bāb 20) et «K. al-Aḥkām» (94, Bāb 37).

² Melchert (C.), «Bukhārī and Early Ḥadīth Criticism», *Studia Islamica*, 90 (2000), p. 8 ; Brown (J.), *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, Leyde, Boston, Brill, 2007, chap. 4 et 5.

peut avoir d'audacieux l'initiative d'un tel acte, «une chose que l'envoyé de Dieu n'avait pas faite», même si sa validité se trouve corroborée par une inspiration divine qui s'accorde avec le *raʿy* de ʿUmar en «ouvrant la poitrine» d'Abū Bakr et celle de Zayd, lesquels émettent à leur tour un *raʿy* favorable à la décision. Nous nous interrogerons plus loin sur cette insistance du récit à propos d'un acte en rupture.

Ce récit se présente sous la forme de deux ou, plus exactement, de trois traditions distinctes, la dernière se présentant comme une simple *information*, et non comme un récit, chacune d'elles représentant pourtant une étape dans la narration, ce qui relève d'une première mise en forme³. Malgré cette structure extérieurement discontinue, la composition de ce récit se révèle particulièrement élaborée et peut être analysée en fonction des contraintes signifiantes disposées dans sa trame narrative. Dans sa première partie, nous entendons la voix de Zayd, transmetteur, narrateur homodiégétique et acteur principal du récit⁴, mais qui cède la place, en vertu d'une sorte de préséance reconnue, aux deux premiers califes dont nous entendons, dès l'abord, la voix chargée d'autorité. Dans sa deuxième partie, l'instance narrative (rapportée à Anas) est hétérodiégétique, ce qui produit un autre type de véracité et d'autorité : «c'est la tradition elle-même qui apparaît être le narrateur»⁵. On peut aussi s'intéresser à la fonction du discours direct dans le récit que ce soit sur le plan de la vraisemblance ou sur celui de la convention littéraire⁶; ou à la forme répétitive de paroles, qui pourrait renvoyer à une composition orale primitive, ou encore observer quels sont les éléments que l'on veut communiquer au lecteur/auditeur croyant et quels sont ceux qu'on lui dissimule, comme nous le ferons un

³ M. Al-Qāḍī a bien mis en lumière les caractéristiques de *khabar* comme unité narrative autonome et les effets nouveaux qu'il peut acquérir dans une composition donnée, voir en particulier son chapitre «*nizām al-akhbār*», *al-Khabar fī l-adab al-ʿarabī. Dirāsāt fī l-sardiyya al-ʿarabiyya*, Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 1998, p. 408 et ss.

⁴ Sur l'instance narrative et sa relation avec la source de *ʿisnād*, voir Beaumont (D.), «Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions», *Studia Islamica* 83/1 (1996), p. 25-29, qui s'inspire des travaux de Gérard Genette. Il ne suffit pas de dire : un tel (Zayd) a dit, la narration emprunte le discours direct pour conserver l'instance originelle du discours dans une tradition devenue écrite. Par ailleurs, le mode «mimétique» produit un effet de réel plus important.

⁵ Leder (S.), «The paradigmatic character of Madāʿini's *shūrā*-narration», *Studia Islamica* 88 (1998); repr. in *Story-Telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, éd. Leder (S.), Wiesbaden, 1998, p. 54.

⁶ Robert Alter s'est interrogé, dans le cadre biblique, sur l'importance du dialogue dans la narration comme sur la transposition constante de la pensée en discours, cf. *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York, 1981; trad. française, Lebeau (P.) et Sonnet (J.P.), *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, 1999, chapitre 4.

peu plus loin. Par ailleurs, nous constatons qu'une même donnée – la mise par écrit du Coran – fait l'objet de récits fort divers et que chacun de ces récits défend un certain point de vue doctrinal à travers une stratégie narrative qu'il convient d'interroger.

Mais ce qui retiendra notre attention dans ce premier chapitre, c'est le problème de la transmission, en prenant pour acquis les résultats de l'étude de H. Motzki qui fait d'Ibn Shihāb al-Zuhrī le « chaînon commun » de cette tradition. Al-Zuhrī a lui-même trois informateurs dans cette version : le premier *ḥadīth* lui est fourni par le *Tābi*⁷ Ibn al-Sabbāq qui rapporte du Compagnon Zayd b. Thābit ; le deuxième par le Compagnon Anas b. Mālik ; le troisième – inclus dans le deuxième, mais distinct de lui – par le *Tābi*⁷ Khārija qui rapporte de son père Zayd b. Thābit.

La version d'Ibrāhīm b. Sa'd

Voici ce récit :

حدثنا موسى بن إسماعيل عن إبراهيم بن سعد حدثنا ابن شهاب عن عبيد بن السباق أن زيد بن ثابت قال

أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبو بكر إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقرآن وإنني أخشى أن يستمر القتل بالقرآن بالمواطن فيذهب كثير من القرآن وإنني أرى أن تأمر بجمع القرآن قلت لعمر كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله قال عمر هذا والله خير فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر قال زيد قال أبو بكر إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن قلت كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر فتتبع القرآن أجمعه من العصب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر

Mūsā b. Ismā'il⁷, le tenant d'Ibrāhīm b. Sa'd, nous a rapporté : Ibn Shihāb, le tenant de 'Ubayd b. al-Sabbāq nous a rapporté que Zayd b. Thābit avait dit :

⁷ Mūsā b. Ismā'il al-Minqarī (*mawlā-hu*) Abū Salāma al-Tabūdhakī al-Baṣrī, *Tahdhīb*, X, p. 296-7 ; cet informateur direct d'al-Bukhārī est mort à Baṣra en 223/838.

Abū Bakr m'envoya chercher au moment des combats de la Yamāma⁸. Il y avait chez lui ʿUmar.

Abū Bakr dit :

ʿUmar est venu me dire :

– Les combats ont été durs au «jour» de la Yamāma pour les récitateurs du Coran. Je crains fort que cela se poursuive et que les récitateurs ne meurent dans d'autres combats, alors beaucoup du Coran se perdra. Je suis donc d'avis que tu ordonnes de collecter le Coran.

Je dis à ʿUmar :

– Ferais-tu quelque chose que l'envoyé de Dieu n'a pas faite ?

ʿUmar dit :

– Par Dieu, c'est une bonne chose.

Et ʿUmar ne cessa de m'entreprendre à ce sujet jusqu'à ce que Dieu ouvrît ma poitrine⁹ et je fus du même avis que celui de ʿUmar.

Zayd dit :

Abū Bakr dit :

– Tu es un jeune homme sain d'esprit, sur toi ne pèse aucun soupçon, et tu avais l'habitude d'écrire la révélation pour l'envoyé de Dieu. Mets-toi donc en quête du Coran et collecte-le !

Par Dieu, s'ils m'avaient chargé de transporter une montagne, cela n'aurait pas été plus pesant pour moi que l'ordre de collecter le Coran.

Je dis :

– Feriez-vous quelque chose que l'envoyé de Dieu n'a pas faite ?

Il dit :

– Par Dieu, c'est une bonne chose.

Abū Bakr ne cessa de m'entreprendre jusqu'à ce que Dieu ouvrît ma poitrine comme il avait ouvert celle d'Abū Bakr et de ʿUmar. Je me mis en quête du Coran et je le collectai à partir des pétioles de palmier, des pierres plates et des poitrines des hommes et ce, jusqu'à ce que je trouve la fin de la sourate *al-Tawba* que je n'avais trouvée chez personne d'autre, chez Abū Khuzayma al-Anṣārī : *Il vous est venu un envoyé issu de vous, ce que vous endurez lui pèse*¹⁰, jusqu'à la fin de la sourate *Barāʿa*.

Les feuillets restèrent chez Abū Bakr jusqu'à ce que Dieu le rappelât à lui, puis chez ʿUmar durant sa vie, puis chez Ḥafṣa, la fille de ʿUmar.

⁸ La Yamāma au sud-est du Najd en Arabie centrale. Les combats dont il est question opposèrent, selon la Tradition, les hommes de Musaylima b. Ḥabīb, qui se disait prophète, à ceux de Khālīd b. al-Walīd à al-ʿAqrabāʾ en 633. Cette concurrence dans la légitimité prophétique aurait-elle permis de dramatiser le récit ? Plusieurs traditions affirment que Zayd b. Thābit lui-même aurait été blessé sans gravité dans ces combats.

⁹ Cf. *Q* 94, 1 : l'expression peut être entendue dans son sens théologique fort, ou plus ordinairement comme le fait d'être soulagé d'une angoisse ou d'une inquiétude.

¹⁰ Cf. *Q* 9, 128.

حدثنا موسى حدثنا إبراهيم حدثنا ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافتهم في القراءة فقال حذيفة لعثمان يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردّها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق

Mūsā nous a rapporté : Ibrāhīm nous a rapporté : Ibn Shihāb nous a rapporté que Anas b. Mālik lui avait rapporté que

Ḥudhayfa b. al-Yamān¹¹ se rendit auprès de ‘Uthmān au temps où il combattait¹² avec les gens du *Shām* pour la conquête de l’Arménie et de l’Azerbaïdjan avec les hommes de l’Irak. Comme il avait été effrayé par leurs divergences dans la récitation, Ḥudhayfa dit à ‘Uthmān :

– Commandeur des croyants, sauve cette communauté du danger avant que [ses membres] ne divergent sur le livre comme les juifs et les chrétiens !

‘Uthmān envoya un message à Ḥafṣa :

– Fais-nous parvenir les feuillets afin que nous les copions dans des *maṣāḥif*, puis nous te les rendrons.

Ḥafṣa les fit parvenir à ‘Uthmān qui donna ses ordres à Zayd b. Thābit, ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, Ṣa‘īd b. al-‘Āṣ et ‘Abd al-Raḥman b. al-Ḥārith b. Hishām et ils les copièrent dans les *maṣāḥif*. ‘Uthmān avait dit au groupe des trois hommes de Quraysh :

– Si vous divergez avec Zayd sur quelque chose du Coran, écrivez-le dans la langue de Quraysh car c’est dans leur langue qu’il est descendu.

Ils firent ainsi. Lorsque ils eurent fini de copier les feuillets dans les *maṣāḥif*, ‘Uthmān rendit les feuillets à Ḥafṣa. Il envoya, dans toutes les directions, un *muṣḥaf* de ce qu’ils avaient copié et il ordonna que tout feuillet ou *muṣḥaf* du Coran autre que celui-ci fût brûlé.

¹¹ Sur la biographie de ce personnage, en dehors des notices traditionnelles assez succinctes, voir Lecker (M.), « Ḥudhayfa b. al-Yamān and ‘Ammār b. Yāsir, Jewish converts to Islam », *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (1993), p. 149-62 ; repr. *Jews and Arabs*, V.

¹² La construction syntaxique avec la forme verbale *ghāzā* est curieuse, elle ne peut signifier une opposition dans le contexte, mais plutôt une coopération. Cependant, il existe une variante *kānū yuqātilūna ahl al-Shām* dans la version d’Ibrāhīm b. Ismā‘īl ce qui désigne alors les gens du *Shām* comme les Byzantins (al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Faṣl li-l-waṣl al-mudraj fi l-naql*, éd. M. Naṣṣār, I, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1424/2003, p. 484).

قال ابن شهاب وأخبرني خارجة بن زيد بن ثابت سمع زيد بن ثابت قال
 فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله يقرأ
 بها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري من المؤمنين رجال صدقوا ما
 عاهدوا الله عليه فألحقناها في سورتها في المصحف

Ibn Shihāb a dit : Khārija b. Zayd b. Thābit m'a informé qu'il avait entendu Zayd b. Thābit dire :

J'avais perdu, lorsque nous avons copié le *muṣḥaf*, un verset d'*al-Aḥzāb* que j'entendais l'envoyé de Dieu réciter. Nous l'avons cherché et nous l'avons trouvé « avec » Khuzayma b. Thābit al-Anṣārī : *Parmi les croyants, il y a des hommes qui tiennent ce à quoi ils se sont engagés envers Dieu*¹³ et nous l'avons adjoint à sa sourate dans le *muṣḥaf*.

Il s'agit donc de la version unique du récit de l'assemblage du Coran et de sa constitution en *muṣḥaf*, retenue par al-Bukhārī. Pour mettre en évidence la sélection rigoureuse opérée par le compilateur dans les *ḥadīth* en circulation sur cet événement, et tenter d'en déterminer les critères, il faudra nous intéresser, dans un premier temps, aux autres versions transmises sous le label «al-Zuhrī».

Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742)

Le nom de Muḥammad b. Muslim b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh al-Aṣghar b. Shihāb al-Zuhrī apparaît inévitablement dans toute étude consacrée aux débuts de la transmission en Islam¹⁴. Pour le décrire à nouveau, ou plus exactement pour lire d'un regard neuf ce que la Tradition a retenu de lui et qui peut avoir un intérêt précis dans le cadre de cette investigation, je suivrai quelques notices assez variées pour brosser un portrait suffisamment contrasté du personnage¹⁵. Je mettrai aussi à profit l'éclairage fourni par G. Schoeler à travers la reconfiguration des informations qu'il propose en

¹³ Q 33, 23.

¹⁴ Duri (A.A.), «al-Zuhrī»; Lecker (M.), «Biographical Notes»; Elad (A.), «Community of Believers of "Holy Men" and "Saints" or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography», *Journal of Semitic Studies*, 47/1 (2002), p. 241-308; Schoeler (G.), *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002, p. 52-6; «Foundations for a new Biography of Muḥammad: The Production and Evaluation of the Corpus of Traditions from ʿUrwa b. al-Zubayr», in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, éd. H. Berg, Leyde, Brill, 2003, p. 21-8; *The biography of Muḥammad. Nature and authenticity*, trad. Uwe Vagelpohl, éd. James E. Montgomery, New York, London, Routledge, 2010, p. 23-6.

¹⁵ La notice du *Taʾriḫ Dimashq* d'Ibn ʿAsākir (= *TD* et *TD Mjm. Lugh.*), celle des *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd (*Qism mutammim*), celle d'*al-Taʾriḫ al-kabīr* d'al-Bukhārī et quelques éléments d'*al-Taʾriḫ al-ṣaghīr*.

fonction de sa problématique liée à l'usage de l'écriture chez les premiers transmetteurs de Médine¹⁶.

Enseignement oral, enseignement écrit

Plusieurs traditions rapportent comment ce fils des Banū Zuhra, arrivé sans le sou à Damas au moment de la révolte d'al-Ash'ath, parce que ses parents avaient combattu aux côtés de 'Abd Allāh b. al-Zubayr et que 'Abd al-Malik les avait fait rayer du *Dīwān*, se met au service des Banū Umayya qui le rétribueront généreusement jusqu'à la fin de sa vie. D'après les sources, al-Zuhrī faisait preuve d'une folle prodigalité¹⁷ et on dit que le calife Hishām avait remboursé à sa place une dette importante. C'est sous le règne de ce dernier et à sa demande que des scribes mettent par écrit les *ḥadīths* qu'il leur dicte. On rapporte que depuis cette contrainte officielle (*akraha-nā 'alay-hi ḥa'ulā'i l-umarā'*), al-Zuhrī permet à tous ceux qui viennent l'entendre de consigner sa science par écrit, refusant par là d'accorder ce privilège aux princes¹⁸. Quoi qu'il en soit, la configuration hautement narrative d'un *khābar*, mettant en scène le savant sortant du palais pour se rendre à la mosquée, indique bien à la fois cette innovation dans la transmission écrite, et la continuité d'un autre mode de diffusion¹⁹. Ce *khābar* ne fait que suggérer, cependant, les dangers du passage d'un enseignement oral à un écrit officiel, des dangers que G. Schoeler a parfaitement mis en lumière: il s'agit d'un contrôle exercé par le pouvoir, pas forcément sur le contenu, mais du fait d'une officialisation qui restreint définitivement l'apport du savant et la flexibilité d'une doctrine orale²⁰.

¹⁶ *The biography of Muḥammad*, p.23-6.

¹⁷ De nombreux *akhbār* de la notice du *TD* sont consacrés aux dettes d'al-Zuhrī, LV, p.371-7; 'Amr b. Dīnār disait de lui après avoir vanté sa fiabilité dans le domaine de la transmission du *ḥadīth* (p. 335): *wa mā ra'aytu aḥadan al-dīnār wa l-dirham ahwan 'alay-hi min Ibn Shihāb wa mā kānat al-danānīr wa l-dirham inda-hu illā bi-manzilat al-ba'.*

¹⁸ Lecker (M.) «Biographical Notes», p.24-5 et *TD*, t.55, p.321 et p.353. Il existe d'autres anecdotes qui mettent en scène des savants refusant cette «privatisation de leur science», parmi lesquels al-Bukhārī lui-même, ce qui lui aurait valu son expulsion de Bukhārā par le gouverneur de la ville, Khālīd b. Aḥmad al-Dhuhlī; mais une autre version y voit plutôt la conséquence de l'hostilité des théologiens de la ville de Bukhārā, cf. Melchert, «Bukhārī», p.18, selon al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād*.

¹⁹ Ibn 'Asākir, *Ta'rikh Dimashq*, éd. 'Umar b. Gharāma al-'Amrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000 (=TD), t.55, p.333.

²⁰ «Oral Torah and Ḥadīth: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction», *Ḥadīth*, éd. Harald Motzki, Ashgate Variorum, 2004, p.89.

Il nous faut donc relever ce «premier rôle» attribué à al-Zuhrī dans la consignation (*tadwīn*) du Ḥadīth. Comme Zayd b. Thābit, il est dit, en effet, être le premier²¹ à faire une chose que le Prophète de l'islam n'avait pas faite : rassembler des *ḥadīths* et les mettre par écrit :

قال مالك بن أنس : أول من دوّن العلم ابن شهاب

قال عبد العزيز بن محمد الدراوردي : أول من دوّن العلم وكتبه ابن شهاب

Le problème que pose la transmission d'al-Zuhrī reste difficile à cerner en raison de la reconstruction opérée par les sources qui sélectionnent et agencent les *informations* des générations antérieures. Il ne s'agit pas d'un problème spécifique, mais général que toutes les études critiques ont défini. Cependant, il n'y a aucune raison de croire que rien d'authentique sur ces hommes du VII^e siècle ne soit parvenu à la génération des lointains «successeurs». Dans un milieu où différents courants s'affrontent, où leurs membres sont à l'affût les uns des autres, imputer des déclarations à un tel ou un tel par manipulation ne pourrait être que vivement dénoncé. Le fait est que nous nous trouvons souvent devant des informations divergentes, voire contradictoires. Certaines peuvent être harmonisées, en rétablissant par exemple un contexte temporel, absent du *khabar*, qui peut éclairer l'évolution des positions. D'autres pas : il y a donc du vrai et du faux dans ce qui nous est transmis, quelle que soit la part de reconstruction opérée par chaque transmetteur.

Les sources nous disent qu'al-Zuhrī, après avoir abandonné son intérêt premier pour la généalogie, s'était mis à l'étude des traditions du Prophète auprès des maîtres installés à Médine, qui se réclament tous de Zayd b. Thābit, un *anṣārī*. Les *akhbār* reconnaissent à al-Zuhrī une excellente mémoire, ce qui devait être le propre de tout savant à haute époque. Un de ses procédés d'entraînement mnémotechnique consiste à convoquer une de ses esclaves et à lui réciter ce qu'il vient d'apprendre auprès de ses maîtres comme on se récite à soi-même²². Il a un régime alimentaire : il ne mange pas de pommes ni de *suʿr al-fār* (ce qui a été rongé par les rats) car cela fait perdre la mémoire tandis que boire du miel en donne²³. Si je cite ces anecdotes, c'est pour souligner que la Tradition nous donne souvent des informations sur l'homme d'autant plus fiables que l'on ne distingue pas d'enjeu politique ou doctrinal dans son contenu. Cela constitue une dimension que l'on ne doit pas ignorer dans notre

²¹ TD, LV, p.334.

²² TD, LV, p.321; 333.

²³ TD, LV, p.320.

perception évaluative globale de celle-ci. La brève notice consacrée à al-Zuhrī par al-Bukhārī dans *al-Taʿrīkh al-kabīr* ne met en lumière que son excellente mémoire : il a appris rapidement le Coran ; il a accumulé énormément de connaissances ; il ne répète jamais un *ḥadīth* quelle que soit sa longueur et il refuse d'évaluer ce que ses auditeurs ont retenu de son enseignement. Il n'a pas besoin de support écrit, affirme-t-il²⁴. D'autres sources nous disent au contraire qu'il utilisait aussi des supports écrits : il a des *ṣuḥuf* et des *alwāḥ* sur lesquels il inscrit le *ḥadīth*, puis une fois celui-ci appris, il l'efface et écrit autre chose à la place²⁵, ce qui indique la fonction provisoire d'aide mémoire de l'écriture, mais aussi l'économie indispensable des matériaux. Les *akhbār* fort divers et contradictoires concernant l'attitude ou le changement d'attitude d'al-Zuhrī à l'égard de la mise par écrit de la tradition, de façon publique ou privée, dans une société arabe soumise à la forte prégnance de l'oralité et traversée, à une certaine étape de son évolution, par l'inquiétude de consigner d'autres textes religieux que le Coran, ont déjà été soigneusement examinés²⁶. G. Schoeler en propose la réinterprétation suivante : au cours de sa vie, al-Zuhrī serait passé d'un usage privé de notes personnelles à une diffusion plus large de copies, éventuellement fournies à des auditeurs dont le nombre s'accroissait, mais toujours liées à un enseignement oral, avant de se voir contraint par le calife de Damas de dicter cet enseignement à des scribes appointés, en vue de constituer une compilation destinée à la bibliothèque des princes²⁷.

Il se trouve que la Tradition nous a conservé le nom de l'un de ces scribes, Shuʿayb b. Abī Ḥamza b. Dīnār al-Ḥimṣī (m. 162/779), un *mawlā* des Banū Umayya qui était secrétaire à la cour du calife Hishām à al-Ruṣāfa²⁸. Lorsque nous examinerons un peu plus loin sa relation du récit de la mise par écrit du Coran, nous constaterons que celle-ci n'a pas de statut privilégié dans la Tradition, contrairement à la version d'Ibrāhīm b. Saʿd, originaire

²⁴ P. 220-1, n° 693. C'est Mālik qui est mis en scène face à son maître, comme dans d'autres notices.

²⁵ *TD*, LV, p. 317-20.

²⁶ Cf. Cook (M.), «The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam», *Arabica* 44/4 (1997), p. 459-61 et références : *One the one hand we are told that Zuhrī did not write, or did so only in exceptional cases (...) Yet on the other hand Zuhrī is portrayed as an assiduous writer ...* Cook remarque aussi qu'al-Zuhrī justifie son changement d'attitude à l'égard de la mise par écrit, par le flot de traditions qui arrive d'Irak ou par la contrainte imposée par le pouvoir, et s'en excuse, *ibid.* et p. 486 ; Schoeler, «Oral Torah and Ḥadīth», p. 85-6.

²⁷ *The biography*, p. 23-6.

²⁸ Lecker (M.), «Biographical Notes», p. 27 avec référence au *TD*.

des milieux de Médine. De cet exemple, on peut facilement conclure que la transmission de l'enseignement d'al-Zuhrī, mis par écrit officiellement sous l'un des califes omeyyade, Hishām ou ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz²⁹, a continué par d'autres canaux qui ont, de fait, assuré sa pérennité bien après la chute des Omeyyades.

La transmission de ses maîtres

Que nous reste-t-il de la façon dont al-Zuhrī a transmis de ses maîtres *Tābiʿūn* et, au-delà d'eux, des Compagnons³⁰? Les sources sont avares de renseignements, mais nous y trouvons parfois la mention de quelques problèmes concernant à la fois l'*isnād* et le *matn*. Elles indiquent, par exemple, qu'on critique explicitement al-Zuhrī pour ses *mursalāt*, c'est-à-dire ses transmissions directes du Prophète ou des Compagnons, que l'on refuse de prendre en compte³¹. Pourtant un *khābar* nous le montre reprochant aux gens du Shām de citer directement les propos du Prophète sans produire d'*isnād*. Cela n'empêche pas qu'il soit considéré comme *thiqa* d'une manière générale. Selon T. Khalidī, environ un tiers de ses *akhbār* d'ordre historique n'a pas d'*isnād*³². Par ailleurs, un *khābar*³³ attribué à l'un de ses auditeurs, Mālik b. Anas, nous dit que dans son enseignement Ibn Shihāb avait cité Ibn ʿUmar. Après la séance, on lui demande : « Ce que tu as dit d'Ibn ʿUmar qui t'en a informé ? » et il répond : « Son fils, Sālim ». Ceci est un exemple de transmission indirecte non indiqué comme tel, un problème sur lequel la critique insistera fortement à une étape ultérieure de sa théorisation. M. Lecker³⁴ attire notre attention sur un autre *khābar* attribué à Maʿmar, disciple d'al-Zuhrī, qui indique que son maître utilisait la même méthode qu'al-Ḥakam b. ʿUṭayba al-ʿIjlī, cadī à Kūfa sous le gouvernement de Khālīd al-Qasrī :

²⁹ En ce qui concerne l'écriture d'une collection complète du *Ḥadīth*, Schoeler (G.), « Oral Torah and Ḥadīth », p. 85.

³⁰ Sur la transmission des traditions de ʿUrwa par Hishām et al-Zuhrī, voir Schoeler (G.) « Foundations for a new Biography of Muhammad », p. 21-28 et Görke (A.), Schoeler (G.), *Die Ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ʿUrwa Ibn Az-Zubair*, Princeton, The Darwin Press, INC Princeton New Jersey, 2008, en particulier p. 23-7 pour al-Zuhrī. Il est bon de signaler que d'après la Tradition, le cercle des informateurs d'al-Zuhrī ne se limitait pas aux « maîtres », mais s'étendait aussi aux maisons des *Anṣār* de Médine, cf. Schoeler, *The biography*, p. 23.

³¹ *TD*, 55, p. 368-9.

³² *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 33.

³³ Ibn Saʿd, *Qism Mutammim*, p. 179.

³⁴ Lecker (M.) « Biographical Notes », p. 29.

كان الزهري في أصحابه مثل الحكم بن عتيبة في أصحابه ينقل حديث بعضهم إلى بعض

Al-Zuhrī était à l'égard de ses disciples comme al-Ḥakam b. 'Uṭayba à l'égard des siens : il attribuait le *ḥadīth* de l'un à quelqu'un d'autre

Ou selon une autre version :

كان ... يروي عن عروة وسالم الشيء كذلك

Il rapportait de 'Urwa ou de Sālim (b. 'Abd Allāh b. 'Umar) la même chose

L'*information* passe, mais elle est attribuée de façon presque indifférente à un tel ou un tel.

Par ailleurs, la Tradition nous rapporte des exemples de la pratique qui consiste à combiner des *akhbār* provenant de différents informateurs, ce qui réduit évidemment la possibilité d'attribuer de façon précise telle ou telle *information* à tel ou tel transmetteur³⁵. De façon plus positive, Stefan Leder indique que cette méthode permet de ne pas faire disparaître les différentes versions d'un récit, mais au contraire de les intégrer sur un mode consensuel³⁶. Nous trouvons un exemple de cet *isnād* collectif rapporté de la bouche d'al-Zuhrī lui-même, à propos du récit des événements connus sous le titre de *Ifk*, la « calomnie » à l'encontre de 'Ā'isha³⁷ :

قال ابن اسحاق حدثنا الزهري عن علقمة بن وقاص وعن سعيد بن جبير وعن عروة بن الزبير وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال كل قد حدثني بعض هذا الحديث وبعض القوم كان أوعى له من بعض وقد جمعت لك الذي حدثني القوم

Ibn Ishāq a dit : al-Zuhrī m'a rapporté, le tenant de 'Alqama b. Waqqāṣ et de Sa'īd b. Jubayr et de 'Urwa b. al-Zubayr et de 'Ubayd Allāh b. 'Uṭba, il a dit : chacun d'eux m'a transmis une partie de ce récit, certains en avaient une mémoire plus vive que d'autres. J'ai réuni pour toi ce que m'ont raconté ces gens.

³⁵ Voir l'étude de Leder (S.) «The Use of Composite Form». Du point de vue de Duri, l'*isnād* collectif et la narration continue seraient des contributions importantes d'al-Zuhrī à l'écriture de l'histoire, *The Rise*, p. 111.

³⁶ «The Use of Composite Form», p. 144-5.

³⁷ Ibn Hishām, *Sīra*, III, p. 297. *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī, «K. al-Maghāzī» (4141). Cf. Khalidī, *Arabic historical thought*, p. 32. Sur l'*isnād*, voir Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, art. XI, p. 179 et diagramme p. 180. De son point de vue, le récit continu est l'œuvre d'al-Zuhrī, mais sur la base d'une histoire vraie. Il remarque, p. 183, que l'agencement du récit dans la version d'Ibrāhīm b. Sa'd (*partial common link*), disciple d'al-Zuhrī, est différent de celui de la *Sīra* par exemple.

Les mêmes indications méthodologiques apparaissent dans le *Tafsīr* d'al-Ṭabarī³⁸ :

وكان سبب مجيء أهل الإفك ما حدثنا به ابن عبد الأعلى قال حدثنا محمد بن ثور عن معمر عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب قال حدثنا عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وعلقمة بن وقاص وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن حديث عائشة زوج النبي حين قال لها أهل الإفك ما قالوا فبرأها الله وكلهم حدثني طائفة من حديثها وبعضهم كان أوعى لحديثها من بعض وأثبت اقتصاصا وقد وعيت عن كل رجل منهم الحديث الذي حدثني عن عائشة وبعض حديثهم يصدق بعضها

La raison pour laquelle on a produit cette « calomnie » nous a été rapportée par Ibn ʿAbd al-Aʿlā qui a dit : Muḥammad b. Thawr nous a rapporté, le tenant de Maʿmar qui le tenait de Muḥammad b. Muslim b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. Shihāb qui a dit : ʿUrwa b. al-Zubayr, Saʿīd b. al-Musayyab, Alqama b. Waqqāṣ et ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. ʿUtba b. Masʿūd m'ont rapporté le récit de ʿĀʿisha, l'épouse du Prophète, sur ce qu'avaient dit les auteurs de la « calomnie » et sur le fait qu'elle avait été innocentée par Dieu. Chacun d'eux m'a raconté une partie de son récit, certains en avaient une mémoire plus vive que d'autres et étaient plus sûrs dans leur relation des différentes étapes. J'ai retenu de chacun d'entre eux le récit qu'il m'a rapporté de ʿĀʿisha, telle partie confirmant telle autre.

Bien que le *ḥadīth* sur l'assemblage du Coran ne relève apparemment pas d'un *isnād* combiné, nous verrons cependant qu'une telle pratique à l'origine de la narration continue n'est peut-être pas sans rapport avec lui. Elle indique en tout cas une activité d'auteur et non de simple transmetteur. Cela est corroboré par l'information suivante de Hishām b. ʿUrwa affirmant que lorsqu'al-Zuhrī transmettait de son père des récits ayant une certaine longueur, la teneur en était modifiée, avec ajouts et suppressions³⁹

ما حدث ابن شهاب عن أبي بحديث فيه طول إلا زاد فيه ونقص

En revanche, selon un autre *khābar*, Ibn Maʿīn aurait déclaré qu'al-Zuhrī était plus fiable que Hishām lui-même dans la transmission de ʿUrwa⁴⁰. La relation entre al-Zuhrī et ʿUrwa peut aussi être étudiée comme l'a fait A. Duri par l'analyse interne des traditions de l'un et de l'autre, en observant

³⁸ *Tafsīr* (B), t.X (18), p. 90, sur Q 24, 11.

³⁹ *TD*, LV, p. 368.

⁴⁰ *TD*, LV, p. 339.

que le disciple a développé les informations transmises par le maître⁴¹, à condition de ne pas oublier que nous ne possédons pas de données brutes, mais des *informations* encore susceptibles d'être mises en forme par les transmetteurs d'al-Zuhrī.

De façon incidente, on apprend dans la notice de 'Alī b. al-Ḥusayn (Zayn al-ʿĀbidīn) du *Taʿrīkh Dimashq*⁴² qu'al-Zuhrī rapportait aussi bien (voire mieux?) que ce dernier les informations qu'il tenait pourtant de lui :

حدثت عن علي بن الحسين بحديث فلما فرغت قال: أحسنت بآرك الله فيك هكذا
حدثنا قلت: ما أراني إلا حدثت بك بحديث أنت أعلم به مني قال: لا تنقل ذلك فليس
من العلم ما لا يُعرف إنما العلم ما عُرف وتواطأت عليه الألسن

Je rapportais un *ḥadīth* de 'Alī b. al-Ḥusayn et lorsque j'eus fini, il me dit : Je te remercie, c'était parfait, c'est bien ainsi que cela nous a été rapporté. Je lui dis : Mais je ne fais que te rapporter un *ḥadīth* que tu connais bien mieux que moi. Il me dit : Ne parle pas ainsi, ce qui n'est pas connu ne peut pas être reconnu comme science, la science, c'est ce qui est connu et ce sur quoi l'on s'accorde.

Le *khābar* suggère que le récit rapporté a fait l'objet de la « mise en forme » de cet expert de la transmission qu'était al-Zuhrī, en prenant une tournure propre à en assurer la diffusion. Il n'est pas sans intérêt de noter que la relation du savant des Omeyyades avec le plus consensuel des imams shiites, reconnu parmi les *fuqahā'* de Médine, semble pleine de respect (anecdotes diverses⁴³). Si al-Zuhrī transmet peu de choses de sa part, ce n'est pas faute de l'avoir fréquenté, mais parce qu'il était *qalīl al-ḥadīth*.

La transmission à ses disciples

Nous n'avons pas beaucoup plus d'éléments dans les sources pour essayer d'approcher la nature de la transmission d'al-Zuhrī à ses disciples. On dit de lui, à plusieurs reprises et de différentes façons, qu'il n'aime pas se répéter dans son enseignement comme le font tous les bons pédagogues afin de permettre aux disciples de retenir ce qui est dit, voire de l'enregistrer⁴⁴ :

⁴¹ *The Rise*, p. 95 ; 121. ; voir aussi Khalidi (T.) *Arabic historical thought*, p. 30-4.

⁴² *Taʿrīkh Dimashq*, éd. Salāh al-Dīn al-Munajjid et alīi, Damas, Matbūʿāt Majmaʿ al-lughā al-ʿarabiyya XLIX, p. 103 (= *TD Mjm. Lugh.*).

⁴³ Par exemple, 'Alī b. al-Ḥusayn aurait réconforté Ibn Shīḥāb qui avait quitté sa maison et les siens après avoir par accident causé la mort d'une personne : *TD* 41, p. 398 et *TD Mjm. Lugh.* 49, p. 103 : *yā Zuhrī qunūtu-ka min raḥmat Allāh allatī wasīʿat kull šayʿ aʿzam ʿalayka min dhanbi-ka*

⁴⁴ *TD*, LV, p. 365-6.

تكرير الحديث في المجلس أشد عليّ من نقل الصخر

Il me serait plus pénible de répéter un *ḥadīth* dans une assemblée que de transporter un rocher⁴⁵.

Cette attitude semble reposer sur une excellente mémoire et suppose la même disposition chez ses auditeurs. Plusieurs *akhbār* mettent en scène Mālik b. Anas (pourtant réputé lui aussi pour son excellente mémoire) qui demande à al-Zuhrī de lui répéter un *ḥadīth* trop long qu'il n'a pas réussi à retenir, mais le maître refuse⁴⁶. Il se fâche même de savoir que Mālik n'a retenu qu'une partie de son enseignement ou peut hésiter sur la teneur exacte d'un *ḥadīth*⁴⁷:

حدّثنا ابن شهاب بأربعين حديثاً فتوهمت في حديث منها... ثم سألته عن حديث واحد شككت فيه فقال:

أو لم أحدثك؟ قلت: بلى ولكن توهمت فيه فقال: لقد فسدت الرواية

Ibn Shihāb nous avait rapporté quarante *ḥadīths* et j'hésitai sur l'un d'entre eux [...] Je l'interrogeai alors sur cet unique *ḥadīth* à propos duquel j'avais des doutes et il me dit: Mais ne te l'ai-je pas rapporté? Je répondis: Si, mais je ne suis pas sûr de l'avoir bien retenu. Il dit alors: Il n'y a plus de transmission!

Parfois, on précise que la demande lui est faite de vérifier que son enseignement a bien été retenu, mais il refuse⁴⁸:

لا تسأل أن يُعاد عليك الحديث؟ قال: لا

Tu ne demandes pas à ce qu'on te répète le *ḥadīth*? Non, répondit-il.

Autre témoignage de Maʿmar b. Rāshid:

سمعت الزهري يقول: ما قلت لأحد قط أعد عليّ

J'ai entendu al-Zuhrī dire: je n'ai jamais demandé à personne de répéter devant moi [ce que je venais d'enseigner]

Quelques traditions semblent évoquer la même attitude d'al-Zuhrī à l'égard de ce qui est écrit sous sa dictée comme celle-ci par exemple⁴⁹:

⁴⁵ Faut-il faire ici le rapprochement avec l'expression utilisée par Zayd dans le récit de la collecte: *law kallafū-nī naql jabal min al-jibāl mā kāna athqal ʿalayya mim mā amara-nī bi-hi?*

⁴⁶ TD, LV, p. 326-7.

⁴⁷ TD, LV, p. 329.

⁴⁸ TD, LV, p. 328-9.

⁴⁹ Ibn Saʿd, *Qism Mutammim*, p. 173; TD, LV, p. 365.

أخبرنا أنس بن عياض عن عبيد الله بن عمر قال: رأيت ابن شهاب يؤتى بالكتاب من كتبه فيقال له: يا أبا بكر (هذا) كتابك وحديثك نروي عنك؟ فيقول: نعم ما قرأه ولا يقرأ عليه

Anas b. 'Iyāḍ qui le tenait de 'Ubayd Allāh b. 'Umar a dit: j'étais présent lorsqu'on amena à Ibn Shihāb un document transcrit de sa collection et on lui dit: Abū Bakr, voici un écrit et un *ḥadīth* qui viennent de toi, est-ce que nous pouvons le transmettre comme venant de toi? Il répondit «oui», sans le lire ni demander à ce qu'on le lui lise.

M. Lecker a souligné cette négligence d'al-Zuhrī relative à la transmission écrite de son enseignement. Mais s'agit-il véritablement de négligence? Nous venons d'observer que cette attitude ne concerne pas seulement la chose écrite, mais aussi l'enseignement oral. Il me semble donc que l'on ne peut pas écarter la forte cohérence psychologique qui se dégage de cet ensemble d'anecdotes autour d'un homme doué, plutôt imbu de sa supériorité. Cela n'empêche pas de reconnaître par ailleurs que le statut de l'écrit est encore mal assuré pour le savoir extra-coranique. Cette «négligence» marque aussi toute la différence entre la transmission du Coran, un texte liturgique destiné à la récitation, et celle du *Ḥadīth*, un ensemble d'énoncés qui ne cessait de croître et dont le caractère sacré ne résidait pas dans la lettre⁵⁰. Les traditionnistes de la première époque ont toujours plus ou moins accepté que les *ḥadīths* puissent être transmis avec des variantes textuelles, *verbatim* ou par paraphrase, en fonction de la personnalité du transmetteur, comme nous l'indique le rêve de la colombe, interprété par Ibn Sīrīn⁵¹. Une colombe avale une perle et la rejette plus grosse qu'elle n'était; une autre colombe rejette la perle plus petite qu'elle n'était; une troisième, rejette la perle de la même grosseur que lorsqu'elle l'avait avalée. L'interprétation est la suivante: la première colombe, c'est Ḥasan qui sait améliorer un *ḥadīth* et l'enrober de sa parénèse; la seconde, c'est Ibn Sīrīn qui retranche toujours de ce qu'il entend; la troisième, c'est Qatāda, le plus fidèle des transmetteurs. Ce rêve contient à la fois l'indication d'une pratique et celle d'une norme.

Les transmetteurs du récit du *Jam*^c

Parmi les auditeurs d'al-Zuhrī, certains écrivaient sous sa dictée, et parmi eux, il y avait des scribes appointés par le calife. Un bon exemple

⁵⁰ Melchert (C.), «Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic readings», *Journal of the American Oriental Society*, 121 (2001), p. 13-18.

⁵¹ *TD*, LIII, p.231-2: notice d'Ibn Sīrīn de Baṣra (m. 110); sa sœur Ḥafṣa transmettait aussi et elle était *thiqa*.

semble être fourni par le cas de Shuʿayb b. Abī Ḥamza b. Dīnār al-Ḥimṣī (m. 162/779), un *mawlā* des Banū Umayya qui était secrétaire à la cour du calife Hishām à al-Ruṣāfa⁵². Il aurait eu des écrits qu’Ibn Ḥanbal affirme avoir vus⁵³. Nous retrouvons Shuʿayb parmi les transmetteurs du récit sur la collecte du Coran et il est considéré comme *thiqa* par la critique du *Ḥadīth* qui n’accorde pas de valeur particulière à sa transmission, sans doute en raison de son statut social.

Un autre de ces transmetteurs du récit sur la collecte, Yūnus b. Yazīd b. Abī l-Najjād al-Aylī (m. entre 152 et 160/769 et 777), lui aussi *mawlā* des Banū Umayya est dit assister à la dictée d’al-Zuhrī⁵⁴. Si les avis sont partagés sur la qualité de sa transmission, on s’accorde à lui attribuer un défaut majeur à cette époque d’oralité dominante : il n’avait pas de mémoire et ne pouvait se passer de ses écrits. On rapporte de lui, par exemple, l’anecdote suivante⁵⁵ :

عن وكيع : لقيت يونس الأيلي فجهدت الجهد حتى يتخلص منه حديث واحد فلم
يكن يحفظ

وقال : زاملت يونس إلى مكة فلم يكن يحفظ شيئا كانت كتبه معه

De Wakī : je rencontrai Yūnus al-Aylī et je m’efforçai par tous les moyens d’obtenir de lui un seul *ḥadīth*, mais il ne connaissait rien par cœur. Il a dit encore : Je fis route vers La Mecque en compagnie de Yūnus, il ne connaissait rien par cœur, mais il emportait ses écrits avec lui.

Ce qui est un défaut de l’homme peut aussi constituer une qualité quand on compare la transmission de Maʿmar b. Rāshid et celle de Yūnus, considérées toutes deux comme les meilleures, mais Yūnus, lui, a tout écrit. Cependant, il lui arrive de mélanger ce que rapporte son maître de Saʿīd b. al-Musayyab avec la propre parole d’al-Zuhrī quand celui-ci fait une digression pour une raison ou pour un autre⁵⁶. Ce dernier cas est un type fréquent d’interpolation (*idrāj*) telle que la définira plus tard al-Khaṭīb al-Baghdādī, comme nous le verrons un peu plus loin. Ibn

⁵² Lecker (M.), «Biographical Notes», p.27 avec référence au *TD*.

⁵³ Cf. Elad (A.), «Community of Believers», p.291, note 172; Cook (M.), «Opponents», p.480 : à sa mort Shuʿayb ne brûle pas ses livres, mais au contraire en fait recommandation à ses héritiers.

⁵⁴ Lecker (M.), «Biographical Notes», p.28; Cook (M.), «Opponents», p.478 : Yūnus demande à al-Zuhrī de lui donner ses écrits au nom de sa fidélité en tant que disciple; *TD* t. LXXIV p.303.

⁵⁵ *TD*, LXXIV, p.306 et *Tahdhīb al-tahdhīb*, Ḥaydarābād, Maṭbaʿat majlis dāʿirat almaʿārif al-nizāmiyya, 1907-9/1325-7, (= *Tahdhīb* H), I, p.769.

⁵⁶ *TD*, LXXIV, p.305 et *Tahdhīb* (H), XI, p.769.

Ḥanbal se méfie de Yūnus tandis que Ibn Maʿīn le considère comme *thiqa*.

En ce qui concerne plus particulièrement ce récit sur la fixation du texte coranique, les traditionnistes postérieurs considèreront généralement que la transmission la plus fiable est celle d'Ibrāhīm b. Saʿd, mais sans en donner les raisons. Il est de fait que c'est celle-ci et uniquement celle-ci qui a été sélectionnée dans le *Ṣaḥīḥ*. Al-Bukhārī a-t-il été influencé par le jugement de son maître à Bagdad, Yaḥyā b. Maʿīn (m. 233/847) disant que⁵⁷:

لم يرو أحد حديث جمع القرآن أحسن من سياق إبراهيم بن سعد وقد روى مالك طرفاً منه

Personne n'a mieux transmis le récit de la collecte du Coran qu'Ibrāhīm b. Saʿd; Mālik en a transmis une partie.

Ibrāhīm b. Saʿd b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Rahmān b. ʿAwf al-Zuhrī (m. entre 182 et 185/ 798 et 802) apparaît comme le transmetteur direct d'Ibn Shihāb dans l'*isnād* du *Ṣaḥīḥ*, bien que soixante années séparent la mort des deux hommes. Il faut noter qu'il appartient à une génération différente de celle des autres transmetteurs, disparus entre vingt et quarante ans avant lui. On peut retrouver ce constat dans les diverses biographies d'Ibrāhīm⁵⁸:

قال صالح جزرة حديثه عن الزهري ليس بذلك لأنه كان صغيراً حين سمع من الزهري

Ṣāliḥ a dit: une partie (?) de son *ḥadīth* transmis d'al-Zuhrī n'est pas au point car il était jeune quand il a entendu al-Zuhrī.

Avec Ibrāhīm, nous ne sommes plus dans le milieu des scribes de la cour du calife omeyyade, mais dans celui des héritiers du milieu pieux et savant de Médine, d'extraction qurayshite, auquel les traditionnistes accordent leur agrément. Le père d'Ibrāhīm, Saʿd b. Ibrāhīm, était le petit-fils d'un Compagnon, ʿAbd al-Rahmān b. ʿAwf⁵⁹ des Banū Zuhra, et il avait la fonction de cadī à Médine; il est resté réputé pour sa piété et on le considère

⁵⁷ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fathī al-Bārī*, éd. M. M. al-Hawārī et T. A. Saʿd, Le Caire, Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, 1398/1978, IX, p. 18.

⁵⁸ Voir, par exemple, Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1984-5, I, p. 105-7.

⁵⁹ ʿAbd al-Rahmān b. ʿAwf (m. 31/652), un des compagnons de la première heure des Banū Zuhra de Quraysh. Il est de toutes les batailles depuis Badr, ce qui ne l'a pas empêché de s'enrichir grâce au commerce. Politiquement, il est lié à Abū Bakr et plus tard à ʿĀʿisha. A la mort de ʿUmar, en tant que membre de la *shūra* (Conseil des six), il joue un rôle primordial dans la désignation de ʿUthmān.

thiqa et *kathīr al-ḥadīth*⁶⁰. Ibn Saʿd⁶¹ rapporte qu'il aurait reproché à Ibn Shihāb une dette énorme que le calife Hishām aurait remboursée à sa place. Quant à Ibrāhīm, il n'est pas resté confiné à Médine, puisqu'il a terminé sa carrière sous le règne de Hārūn al-Rashīd à Bagdad où il s'occupait du *Bayt al-māl*. G.H.A. Juynboll le considère comme l'un des plus importants diffuseurs d'Ibn Shihāb en Irak⁶². Le fils d'Ibrāhīm, Yaʿqūb (m. 208/823), impliqué dans la transmission de son père, était lié à al-Hasan b. Sahl, frère d'al-Faḍl, vizir du calife abbāside al-Maʿmūn.

Un autre nom qui apparaît dans les transmetteurs du récit sur l'assemblage du Coran, est celui d'Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Mujammīʿ b. Yazīd al-Anṣārī (m?) sur lequel la critique ne rapporte que des jugements plus ou moins négatifs : *ḍaʿīf* pour Ibn Maʿīn, *kathīr al-wahm* pour al-Bukhārī, etc. On dit qu'il était un peu sourd et qu'il entendait avec peine lorsque al-Zuhrī enseignait...⁶³. On ne nous en dit pas plus sur sa vie.

Il y a encore un transmetteur dont la version va nous intéresser au plus haut point, ʿUmāra b. Ghaziyya b. al-Ḥārith b. ʿAmr [...] b. al-Najjār al-Anṣārī al-Māzinī (m. 140/757-8) sur lequel la critique est partagée. Ibn Ḥanbal, Ibn Saʿd et Ibn Ḥibbān le considèrent comme *thiqa*, Ibn Maʿīn comme *ṣāliḥ*, Ibn Ḥazm et al-ʿUqaylī comme *ḍaʿīf*⁶⁴, mais Ibn Ḥajar ne partage pas ce dernier point de vue. On ne nous rapporte rien sur sa vie et son nom n'apparaît pas dans les *akhbār* concernant al-Zuhrī. Il aurait disparu entre vingt et quarante ans avant les autres transmetteurs.

Enfin, le dernier transmetteur auquel nous aurons affaire, mais de façon plus marginale, est Mālik b. Anas (m.179/796), le maître de Médine, d'origine qurayshite (des Ḥumayr appartenant aux Taym des Quraysh⁶⁵), dont il est inutile de rappeler ici la biographie en détails. La notice qui lui est consacrée dans le *Tahdhīb al-tahdhīb* d'Ibn Ḥajar⁶⁶ est justement centrée sur la transmission. Mālik, qui aurait eu al-Zuhrī parmi ses premiers maîtres, est

⁶⁰ *Tahdhīb*, III, p. 402.

⁶¹ *Qism Mutammim*, p. 182.

⁶² Juynboll (G.H.A.), *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, X, 189. Juynboll pense qu'Ibrāhīm est responsable de la mise en circulation de *inna min al-shiʿri ḥikmatan*.

⁶³ *Tahdhīb* (H), I, p. 183.

⁶⁴ *Tahdhīb* (H), VII, p. 688.

⁶⁵ *El*, «Mālik b. Anas», t. VI, p. 247.

⁶⁶ X, p. 6-8. Sur quelques opinions de Mālik concernant la matérialité du *muṣḥaf*, voir Jahdani (A.), «Du *Fiqh* à la codicologie. Quelques opinions de Mālik (m. 179/796) sur le Coran-codex», [Actes de la conférence internationale sur les manuscrits du Coran (Bologne, 26-28 septembre 2002)], *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LIX (2006), p. 273-77.

réputé, comme tous les grands transmetteurs, pour son excellente mémoire ; il est reconnu, parfois en concurrence avec Ma‘mar, comme l’un des plus fiables transmetteurs de ce premier maître ; Ibn ‘Uyayna (m. 196/811), autre disciple réputé d’al-Zuhrī, prétend que Mālik et Ma‘mar auraient reçu l’enseignement de leur maître commun *‘ardān* tandis que lui-même l’aurait reçu *samā‘an* ; Ibn Ma‘īn (m. 233/847) ajoute que si les deux premiers l’avaient reçu *kitāban*, ils auraient été plus fiables encore qu’Ibn ‘Uyayna.

La réception d’un enseignement *samā‘an* est l’audition d’un texte lu par le maître en personne ; le *‘ard* ou la *qirā’a* est la lecture du texte par un disciple tandis que le maître écoute et contrôle la récitation⁶⁷. Le *‘ard* suppose l’existence d’une copie dont on vérifie le texte sans pour autant que celui-ci soit déjà un *kitāb*, du moins aux yeux d’un traditionniste de la génération suivante comme Ibn Ma‘īn. Quoi qu’il en soit de ces distinctions propres à la *riwāya* dans son évolution, nous verrons⁶⁸ que la version de la collecte transmise par Mālik via Ibn Wahb ressemble davantage à un sommaire ou un canevas qu’aux récits détaillés attribués à des transmetteurs de la même génération que Mālik.

Les versions des transmetteurs d’al-Zuhrī

D’après les résultats de l’analyse de H. Motzki⁶⁹, dans le cadre de ce récit sur l’assemblage du Coran, il conviendrait d’établir une distinction entre les différents disciples d’Ibn Shihāb en ce qui concerne la qualité de leur transmission : les versions transmises par Ibrāhīm b. Sa‘d – celle qu’a retenue al-Bukhārī -, Yūnus, Shu‘ayb et Ibrāhīm b. Ismā‘īl, bien que présentant des différences, sont structurellement identiques, tandis que la version remontant à ‘Umāra b. Ghaziyya est une composition nouvelle faite sur la base du récit d’al-Zuhrī, mais présentant des déviations sur plusieurs points. Ces divergences affectent à la fois le *matn* et l’*isnād*, puisque, selon ‘Umāra, l’informateur d’al-Zuhrī pour ces trois récits, n’est plus Ibn al-Sabbāq, mais le fils de Zayd, Khārija. Le caractère peu fiable de la transmission de ‘Umāra b. Ghaziyya aurait été signalé par le traditionniste al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463/1071) et son jugement repris par Ibn Ḥajar (m. 852/1449). Que H. Motzki s’appuie ainsi sur le jugement de traditionnistes bien postérieurs au VIII^e siècle, et qui ont leurs propres critères de validation étrangers aux nôtres et à nos préoccupations d’ordre historique, pour jeter la suspicion sur une tradition et son transmetteur⁷⁰, peut susciter quelque étonnement. Il

⁶⁷ J’emprunte ces définitions à Schoeler, *Ecrire et transmettre*, p. 78.

⁶⁸ Chapitre 3, «L’initiative d’Abū Bakr».

⁶⁹ «The Collection», p. 28, note 63.

⁷⁰ «The *unreliable* ‘Umāra b. Ghaziyya», «The Collection», p. 29, note 68.

n'est donc pas inintéressant d'examiner de plus près la nature des réserves d'al-Khaṭīb et d'Ibn Ḥajar à l'égard de la version de ʿUmāra, d'autant que c'est précisément cette dernière qui a été sélectionnée par le grand exégète al-Ṭabarī, mort environ cinquante ans après al-Bukhārī, (m. 310/923) pour rendre compte de l'événement. Ainsi convient-il de remarquer que le statut du *Ṣaḥīḥ* était loin d'être encore suffisamment assuré à cette époque, au point de rendre « suspecte » la transmission du disciple ʿUmāra.

L'interpolation [*idrāj*]

En consultant le début du commentaire du chapitre «Jamʿ al-Qurʿān» du *Ṣaḥīḥ* dans le *Fath al-Bārī*⁷¹, d'Ibn Ḥajar, à propos de la mention de Zayd b. Thābit dans l'*isnād*, nous lisons ce qui suit :

وأغرب عمارة بن غزيرة فرواه عن الزهري فقال عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه وساق القصص الثالثة⁷² بطولها قصة زيد مع أبي بكر وعمر ثم قصة حذيفة مع عثمان أيضا ثم قصة فقد زيد بن ثابت الآية من سورة الأحزاب أخرجه الطبري وبين الخطيب في المُدرج أن ذلك وهم منه وأنه أدرج بعض الأسانيد على بعض

ʿUmāra b. Ghaziyya est le seul des transmetteurs d'al-Zuhrī à dire que ce dernier avait transmis de Khārija qui tenait [le récit] de son père Zayd b. Thābit. ʿUmāra a donc fait un seul récit des trois : celui de Zayd avec Abū Bakr et ʿUmar, puis celui de Ḥudhayfa avec ʿUthmān, enfin celui de la perte par Zayd du verset de la sourate *al-Aḥzāb*. Al-Ṭabarī a sélectionné cette version, mais al-Khaṭīb a montré dans son *Mudraǰ* qu'il y avait eu méprise de la part de ʿUmāra qui avait amalgamé les *isnād*.

La confusion [*wahm*] qui est reprochée à ʿUmāra – et qu'il est le seul à faire [*aghraba*] – se manifeste par le fait d'avoir combiné plusieurs récits en les attribuant à Zayd par l'intermédiaire de son fils Khārija alors que, dans le *Ṣaḥīḥ*, ils sont distingués :

- la première étape de l'assemblage est placée sous l'autorité de Zayd-Ibn al-Sabbāq-Ibn Shihāb ;
- la seconde étape, sous l'autorité d'Anas b. Mālik⁷³-Ibn Shihāb ;
- la troisième, mettant en scène Zayd b. Thābit recherchant un verset appartenant à la sourate *al-Aḥzāb*, est placée sous l'autorité de Zayd-Khārija- Ibn Shihāb.

⁷¹ IX, p. 8-9.

⁷² *Sic*.

⁷³ Sur Anas mort en 91/710 ou 93/712, à une époque où l'*isnād* semble déjà en place, voir Juynboll, «Islam's first Fuqahāʾ», p. 295. A-t-il jamais été dans la position du *common link*? Presque jamais.

Cette confusion de la part de ‘Umāra ne suffit pas pour autant à l’écarter du commentaire d’Ibn Ḥajar qui cite à plusieurs reprises les variantes qu’il apporte.

La référence indiquée par Ibn Ḥajar sous le titre d’*al-Mudraj*, à savoir *al-Faṣl li-l- waṣl al-mudraj fī l-naql* d’al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463/1071)⁷⁴, est considérée comme le premier ouvrage de classification des interpolations bien qu’une terminologie précise ne soit pas encore mise en place. L’auteur distingue deux types d’interpolation, dans le *matn* et dans l’*isnād*, chaque type comprenant plusieurs sous-catégories. La méprise de ‘Umāra apparaît dans la catégorie « interpolation dans l’*isnād* » puisqu’elle apparaît sous la rubrique : *Bāb dhikr al-aḥādīth allatī matn kull wāḥid min-hā ‘inda rāwī-hi bi-isnād ghayr alfāz fī-hi* (sic) *fa-inna-hā ‘inda-hu bi-isnād ākhar*. C’est bien une confusion dans l’*isnād* de la part de ‘Umāra, qui est critiquée et non le fait que le *matn* de sa transmission puisse comporter des variantes importantes – comme le laisse entendre H. Motzki – à l’exception d’une ou deux, simplement mentionnées, que nous examinerons un peu plus loin. Par ailleurs, ce même type de *wahm* est aussi le fait d’un autre transmetteur d’al-Zuhrī, Ibrāhīm b. Ismā‘īl, qui aurait transmis de Yazīd b. Thābit⁷⁵ et non de Zayd b. Thābit, et à un degré moindre du « plus fiable des transmetteurs », Ibrāhīm b. Sa‘d⁷⁶. En tout état de cause, cette heureuse faute nous permet de trouver dans le *Mudraj* au moins cinq versions différentes du récit du *Jam*^c que nous avons pu comparer.

Dans le cas précis qui nous occupe, le problème pour les traditionnistes ne porte pas sur la valeur des hommes, mais sur la distribution des informations. Ibn al-Sabbāq n’est certainement pas plus fiable que Khārīja b. Zayd (m. 99 ou 100/717 ou 719). D’après la Tradition, ce dernier, transmettant de son père, a non seulement une bonne réputation [*thiqa*], mais il est considéré comme un maître à Médine⁷⁷. On le voit mentionné à plusieurs reprises dans le *Ṣaḥīḥ*, contrairement à Ibn al-Sabbāq dont il nous est dit dans le *Faṭḥ al-Bārī* qu’al-Bukhārī ne le cite qu’une seule fois, justement à propos

⁷⁴ T. I, p. 487.

⁷⁵ Frère de Zayd, mort pendant les combats de la Yamāma. Ce *wahm* n’est pas clair car dans la version d’Ibrāhīm b. Ismā‘īl citée par le *Mudraj*, on trouve la mention de Zayd et non celle de Yazīd. Outre les erreurs dans l’édition ou l’impression de ce manuscrit, il y a des ajouts signalés par Ibn Ḥajar dans son commentaire attribués à Ya‘qūb (b. Ibrāhīm) ou à Shu‘ayb, qui n’apparaissent plus dans les deux éditions imprimées du *Mudraj*.

⁷⁶ Al-Khaṭīb semble lui reprocher d’avoir rapporté les trois récits à la suite bien qu’il ait maintenu leur distinction par la présence de l’*isnād*, l’expression est alambiquée, cf. *Mudraj*, p. 495 : *ḥadīth Ibrāhīm b. Sa‘d alladhī jama‘a fī-hi bayna l-riwāyāt al-thalāth wa mayyaza ba‘ḍa-hā min ba‘ḍ ma‘a siyāqati-hā dhalika siyāqa wāḥida*

⁷⁷ *Tahdhīb*, III, p. 65-66.

de ce récit⁷⁸. Le problème pour les traditionnistes ne porte pas non plus sur la divergence des informations contenues dans les trois récits, mais bien sur leur distribution en fonction de tel ou tel informateur. D'une manière générale, on peut remarquer que la Tradition a toujours fonctionné avec les variantes qui accompagnent une transmission orale ou scripto-orale et l'attitude des savants s'y est conformée : on ne recherche pas une vérité de type historique sur l'événement comme nous le faisons aujourd'hui, mais des « circonstances » qui relèvent d'une causalité explicative [*sabab*] et celle-ci s'énonce à travers la diversité des choix narratifs. On peut le constater aisément lorsqu'on voit dans les marges du *Ṣaḥīḥ* qu'Ibn Ḥajar rétablit par son commentaire presque toutes les versions divergentes sur l'assemblage du Coran, que l'on trouve dans le *K. al-Maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd, l'une de ses sources. Certes, il peut lui arriver de critiquer la faiblesse de l'*isnād* de telle ou telle transmission, mais ce qu'il tente le plus souvent de faire, c'est une harmonisation qui vient utilement compléter la sélection rigoureuse opérée par al-Bukhārī.

⁷⁸ *Faḥ al-Bārī*, IX, p. 8. On ne connaît pas la date de sa mort et il y a divergence sur son « appartenance de classe » : Ibn Ḥajar met en doute son appartenance, affirmée par Muslim, à la première classe des *Tābiʿūn*, étant donné qu'il ne lui connaît pas d'informateur plus ancien que Sahl b. Ḥunayf, mort sous le califat de ʿAlī.

CHAPITRE 2

LA VERSION REÇUE PAR AL-ṬABARĪ

Le contexte

Cette attitude «explicative» de la Tradition se reflète tout à fait dans un des chapitres (*al-qawl fī l-lughā allatī nazala bi-hā l-qurʿān min lughāt al-ʿArab*) qui composent l'introduction d'al-Ṭabarī (m. 310/923) à son grand commentaire du Coran. Rappelons que cet auteur n'évoque pas la mise par écrit du Coran – que nous aurions tendance à considérer de notre point de vue comme un événement fondateur – dans son *Taʿrīkh*, mais qu'il le fait en revanche dans son *Tafsīr*¹, afin de fournir une causalité explicative, un *sabab*, au fait qu'il ne reste-t-il qu'un seul *ḥarf* du Coran² alors que toute la Tradition affirme qu'il y en avait sept reconnus par le Prophète. La réponse sera donnée à la suite d'une sélection, restreinte, de différents récits concernant l'enregistrement du Coran par écrit :

فلا قراءة للمسلمين اليوم إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح
دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية

Il n'y a plus de récitation pour les musulmans aujourd'hui que celle de l'unique *ḥarf* choisi pour eux par leur imam dans sa bienveillante sollicitude, à l'exclusion des six autres *aḥruf*.

C'est ʿUthmān, en effet, qui par son initiative a «rassemblé» une communauté menacée de schisme en ordonnant la destruction de tous les *maṣāḥif* du Coran en circulation pour n'en faire demeurer qu'un seul :

وحرقت ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه وعزم على كل من كان عنده مصحف
مخالف المصحف الذي جمعهم عليه أن يحرق

¹ I, Introduction, p. 81.

² Cette réduction à un seul *ḥarf* est déjà une prise de position de la part d'al-Ṭabarī. Comme elle contredit un *ḥadīth* prophétique, elle n'est pas acceptée par un certain nombre de traditionnistes. Nous reviendrons plus loin sur cette épineuse question à propos de laquelle s'est discutée l'histoire du texte coranique (chapitre 6).

ʿUthmān fit brûler tout ce qui n’était pas le *muṣḥaf* autour duquel il les [les membres de la communauté] avait rassemblés et il ordonna expressément à tous ceux qui avaient chez eux un *muṣḥaf* qui présenterait des différences avec celui autour duquel il les avait rassemblés, de le brûler.

L’utilisation du verbe *jamaʿa* est intéressante dans ce contexte : le *jamʿ* dont il est question est celui d’une communauté qui est «rassemblée» autour du Coran [*jamʿu-hum ʿalā l-qurʿān*] et non celui du corpus coranique qui est «réuni» par rassemblement de tous ses fragments (*jamʿu l-qurʿān*). Il y a à cela une raison qui va se trouver en étroit rapport avec certaine variante du récit de ʿUmāra. Car c’est bien à la version d’al-Zuhrī, rapportée par ʿUmāra b. Ghaziyya, qu’un exégète averti comme al-Ṭabarī donne la préséance, et selon deux transmissions différentes. Il cite ensuite une autre version, qui repose sur le thème du «consensus des Compagnons» et ne comporte pas le nom d’al-Zuhrī dans son *isnād*. Ce thème, qui se maintiendra solidement dans la Tradition, sera analysé plus loin. Notons cependant que cette version est transmise par Yaʿqūb, le fils d’Ibrāhīm b. Saʿd, qui ne rapporte donc pas la seule version reçue de son père. Al-Ṭabarī revient ensuite à al-Zuhrī pour le récit de l’écriture du *muṣḥaf* de ʿUthmān dans une version de Yūnus considérablement abrégée, non sans raison, là encore, comme nous le verrons³. Puis il rapporte un bref *khābar* d’al-Zuhrī (sans autre *isnād*) selon lequel :

قبض النبي ولم يكن القرآن جمع وإنما كان في الكرايف⁴ والعصب

A la mort du Prophète, le Coran n’avait pas encore été assemblé, il était sur des morceaux de tige et de tronc de palmier.

Il conclut enfin avec un *khābar* d’al-Shaʿbī d’après Ṣaʿṣaʿa qui fait d’Abū Bakr *le premier* à avoir fait hériter les «parents éloignés⁵» [*kalāla*] et avoir rassemblé le *muṣḥaf*. L’énumération des traditions s’arrête là, et al-Ṭabarī justifie le caractère non exhaustif de son exposé par l’abondance des relations sur le sujet⁶.

La version de ʿUmāra b. Ghaziyya

Voici la version de ʿUmāra b. Ghaziyya, telle que la rapporte al-Ṭabarī. Nous indiquerons entre crochets les variantes de cette même version telle

³ Parmi les problèmes de la transmission qu’il faut relever, il y a le suivant : pourquoi al-Khaṭīb (*Mudraǰ*, p. 495) affirme-t-il que Yūnus ne rapporte pas le *ḥadīth* d’Anas alors qu’al-Ṭabarī le reproduit ?

⁴ D’après le *Muʿjam al-wasīʿ* : *Uṣūl al-karab tabqā min al-jidhʿ baʿda qaṭʿ al-saʿaf*.

⁵ Selon l’interprétation la plus courante.

⁶ *Mā ashbaha dhalika min al-akhbār allatī yaṭūlu bi-sīʿāb jamīʿi-hā l-kitāb*.

qu'elle se trouve dans le *Mudraj* d'al-Khaṭīb al-Baghdādī. L'une et l'autre sont transmises de 'Umāra par 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad al-Darāwardī (m.187/802). Par une autre voie⁷, la version peut être tronquée sur la fin: ce sont les aléas de la transmission.

قيل حدثنا أحمد بن عبدة الضبي قال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن
 عمارة بن غزية عن ابن شهاب عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه زيد قال
 لما قتل أصحاب رسول الله [لما قتل أصحاب رسول الله تهافتوا يوم اليمامة
 تهافت الفراش] باليمامة دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر فقال إن أصحاب
 رسول الله باليمامة تهافتوا تهافت الفراش في الناروايني أخشى أن لا يشهدوا
 موطننا إلا فعلوا ذلك حتى يقتلوا [حتى يفتنوا] وهم حملة القرآن فيضيع القرآن
 وينسى فلو جمعته وكتبته فنفر منها أبو بكر وقال أفعل ما لم يفعل رسول الله
 فترجعا في ذلك ثم أرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت قال زيد فدخلت عليه وعمر
 محزئ [قال فدخلت وعمر محزئ] فقال أبو بكر [فقال لي أبو بكر] إن هذا قد
 دعاني إلى أمر فأبيت عليه [فأبيت عليه] وأنت كاتب الوحي فان تكن معه اتبعتكما
 وإن توافقني لا أفعل [لا أفعل ما قال] قال فاقصص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت
 فنفرت من ذلك [قال] وقلت نفعل ما لم يفعل رسول الله إلى أن قال عمر كلمة وما
 عليكما لو فعلتما ذلك [لو فعلتما] قال فذهبنا ننظر فقلنا لا شيء والله ما علينا في
 ذلك شيء [والله ما علينا] قال زيد فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الأدم⁸ وكسر
 الأكتاف والعسب [قال] فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتب [كتبت] ذلك في
 صحيفة واحدة فكانت عنده فلما هلك [هلك عمر] كانت الصحيفة عند حفصة
 زوج النبي ثم إن حذيفة بن اليمان قدم من غزوة غزاهها بمرج [قبل] أرمينية فلم
 يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال يا أمير المؤمنين أدرك الناس فقال عثمان
 وما ذلك قال غزوت مرج أرمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام فإذا أهل الشام
 يقرؤون بقراءة أبي بن كعب ويأتون بما لم يسمع أهل العراق وتكفروهم أهل العراق
 وإذا أهل العراق يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود ويأتون بما لم يسمع به أهل
 الشام فتكفروهم أهل الشام قال زيد فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفا
 وقال إني مدخل معك رجلا ليبيبا فصيحفا فما اجتمعتما عليه فاكتباه وما اختلفتما
 فيه فارفعاه إلي ففعل معه أبان بن سعيد بن العاص قال فلما بلغا إن عاية ملكه أن
 يأتيكم التابوت⁹ قال زيد فقلت التابوت وقال أبان بن سعيد التابوت فرفعنا ذلك

⁷ Par exemple : Ismā'īl b. Ja'far Abū Ibrāhīm al-Madīnī, version transmise par Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna al-munawwara*, éd. F. M. Shaltūt, La Mecque, 1979, III, p. 992.

⁸ LA: mā ṣāhara min jaldat al-ra's wa l-adīm al-jild mā kāna wa qīla al-aḥmar wa qīla : al-madbūgh.

⁹ Q 2, 248.

إلى عثمان فكتب التابوت قال فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا¹⁰ فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتها عند خزيمة بن ثابت فكتبتها ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم¹¹ فاستعرضت المهاجرين فلم أجدها عند أحد منهم ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتها مع رجل آخر يدعى خزيمة أيضا فأثبتها في آخر براءة ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئا ثم أرسل عثمان إلى حفصة يسألها أن تعطي الصحيفة وحلف لها ليردنها إليها فأعطته إياها فعرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها إليها وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف فلما ماتت حفصة أرسل إلى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزمة فأعطاهم إياها فغسلت¹²

On a dit: Aḥmad b. ʿAbda al-Ḍabbī¹³ nous a rapporté, il a dit: ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad al-Darāwardī¹⁴ nous a rapporté, le tenant de ʿUmāra b. Ghaziyya¹⁵ qui le tenait d'Ibn Shihāb qui le tenait de Khārīja b. Zayd b. Thābit qui le tenait de son père Zayd, il a dit:

Lorsque les compagnons de l'envoyé de Dieu furent tués à la Yamāma, ʿUmar b. al-Khaṭṭāb entra chez Abū Bakr et lui dit:

– Les compagnons de l'envoyé de Dieu sont tombés dans le feu comme des papillons. Je crains qu'il n'en soit ainsi à chaque bataille et qu'ils soient tués. Or ce sont eux qui ont appris le Coran, celui-ci va se perdre et tomber dans l'oubli. Tu devrais le rassembler et le mettre par écrit.

Abū Bakr, effarouché par cette proposition, lui dit:

– Ferais-je ce que l'envoyé de Dieu n'a pas fait?

Et ils en discutèrent longuement. Puis Abū Bakr fit envoyer chercher Zayd b. Thābit. Zayd dit: lorsque j'entrai chez lui, il m'adressa la parole, tandis que ʿUmar se tenait assis, ramassé sur lui-même:

¹⁰ Q 33, 23.

¹¹ Q 9, 128-9.

¹² Q 2, 248; Q 33, 23.

¹³ Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (m. 240/854-5).

¹⁴ Abū Muḥammad al-Madanī (m. 187/802-3).

¹⁵ Ibn al-Ḥārith al-Anṣārī al-Māzinī al-Madanī (m. 140/757-8).

– Cet homme m’invite à faire une chose que je refuse. Toi, qui es le scribe de la révélation, si tu te mets de son côté, je vous suivrai, mais si tu prends mon parti, je ne la ferai pas.

Il dit: Abū Bakr me fit part de ce qu’avait dit ‘Umar alors que ce dernier se taisait. J’en fus effarouché et dit:

- Nous ferions ce que l’envoyé de Dieu n’a pas fait?

Alors ‘Umar prit la parole:

- Et qu’auriez-vous à vous reprocher si vous le faisiez?

Il dit: nous nous mîmes à examiner la chose, puis nous dîmes:

- Rien! Par Dieu, nous n’aurions rien à nous reprocher!

Zayd dit: Alors, Abū Bakr me donna l’ordre de le faire et je l’écrivis sur des morceaux de parchemin, des fragments d’omoplate et des pétioles de palmier. Lorsque Abū Bakr mourut, et que ‘Umar advint, il écrivit cela sur une unique *ṣahīfa* (ou: j’écrivis cela sur une unique *ṣahīfa*) et elle resta chez lui. Lorsqu’il mourut à son tour, la *ṣahīfa* resta chez Ḥafṣa, l’épouse du Prophète. Puis Ḥudhayfa b. al-Yamān revint d’une expédition qu’il avait faite sur les terres de l’Arménie et, avant même d’entrer chez lui, il se présenta chez ‘Uthmān b. ‘Affān et il lui dit:

- Ô émir des croyants, sauve les gens du danger!»

‘Uthmān dit:

- Qu’y a-t-il?

Il dit:

- J’ai mené une expédition sur les terres d’Arménie à laquelle participaient des hommes d’Irak et des hommes de Syrie. Les gens de Syrie récitait selon la lecture d’Ubayy b. Ka‘b et ils disaient des choses que n’avaient jamais entendues les gens d’Irak et les gens d’Irak les traitaient de mécréants. Et les gens d’Irak récitait selon la lecture d’Ibn Mas‘ūd et ils disaient des choses que n’avaient jamais entendues les gens de Syrie et les gens de Syrie les traitaient de mécréants.

Zayd dit: alors ‘Uthmān b. ‘Affān m’ordonna de lui écrire un *mushaf* et il [me] dit:

- Je vais t’adjoindre un excellent homme et de plus, éloquent. Ce sur quoi vous serez d’accord, écrivez-le et si vous divergez, faites appel à moi.

Et il mit avec lui Abān b. Sa‘īd b. al-‘Āṣ. Il dit: lorsque tous deux arrivèrent à «c’est un signe de sa puissance que l’arche d’alliance [*tābūt*] vous soit apportée¹⁶», Zayd dit: moi, je prononçai *tābūh* et Abān b. Sa‘īd prononça *tābūt*. Alors nous fîmes appel à ‘Uthmān et il écrivit *tābūt*. Il dit: lorsque j’eus terminé, je le récitai entièrement une fois¹⁷, et je n’y

¹⁶ Q 2, 248.

¹⁷ La *‘arḍa* est un terme technique de la *riwāya* utilisé pour désigner la récitation devant un maître [*‘arḍ / qirā’a ‘alā*] qui est à même de corriger la moindre erreur de son élève; elle est aussi employée pour décrire la dernière «récitation complète» que le Prophète aurait faite du Coran, l’année de sa mort.

trouvai pas ce verset « Parmi les croyants, il y a des hommes qui ont été fidèles à leurs engagements envers Dieu, certains ont atteint leur terme, d'autres attendent encore, mais ils n'ont pas été inconstants¹⁸ ». Il dit : Je demandai alors aux *Muhājirūn* de réciter, cherchant auprès d'eux ce verset, mais je ne le trouvai chez aucun d'entre eux. Puis je demandai aux *Anṣār* de réciter, cherchant auprès d'eux ce verset, mais je ne le trouvai chez aucun d'entre eux. Finalement, je le trouvai chez Khuzayma b. Thābit et je l'écrivis. Puis je le récitai entièrement encore une fois et je ne trouvai pas ces deux versets : « Un envoyé, issu de vous, est venu à vous, ce que vous endurez lui est pénible, il est attentif à vous ; s'ils te tourment le dos, dis : Dieu me suffit, il n'y a pas d'autre dieu que lui, c'est sur lui que je compte, il est le Dieu du trône immense¹⁹ ». Je demandai alors aux *Muhājirūn* de réciter, mais je ne les trouvai chez aucun d'entre eux. Puis je demandai aux *Anṣār* de réciter, cherchant auprès d'eux ces versets, mais je ne le trouvai chez aucun d'entre eux. Finalement, je les trouvai chez un autre homme qui s'appelait aussi Khuzayma, et je les fixai à la fin de *Barāʿa*. S'il y avait eu trois versets, j'en aurais fait une sourate indépendante. Puis je le récitai entièrement encore une fois et je ne trouvai plus rien [à rajouter]. ʿUthmān envoya ensuite un messenger auprès de Ḥafṣa pour lui demander de donner sa *ṣahīfa*, lui jurant qu'il la lui rendrait. Et elle la lui donna. Il récita entièrement le *muṣḥaf* en le comparant avec le texte de la *ṣahīfa*, et les deux ne comportaient aucune différence. Alors, il la lui rendit et fut tranquilisé. Il ordonna donc aux gens d'écrire des *maṣāḥif*. Lorsque Ḥafṣa mourut, il envoya un message à [son frère] ʿAbd Allāh b. ʿUmar avec l'ordre formel de lui remettre la *ṣahīfa*, ce qu'il fit, et elle fut complètement lavée.

Les variantes narratives

A examiner ce récit sélectionné par al-Ṭabarī, et qui ne sort pas du cadre de la transmission des disciples d'al-Zuhri, nous pouvons constater que les variantes d'ordre narratif sont extrêmement importantes.

Pour ce qu'il est convenu d'appeler la première étape de l'assemblage :

- Le Coran va se perdre et tomber dans l'oubli (et non *beaucoup de...*).
- Il faut rassembler le Coran et le mettre par écrit (il ne l'aurait donc pas été).
- Le silence explicite de ʿUmar.
- Zayd devient l'arbitre de la décision de mettre ou pas le Coran par écrit.

¹⁸ Q 33,23.

¹⁹ Q 9, 128-9.

- L’initiative appartient à ‘Umar, mais son *ra’y* n’est pas corroboré par une inspiration divine.
 - La décision de la mise par écrit résulte d’une consultation entre Compagnons.
 - Il n’y a pas de collecte: c’est Zayd qui écrit sur des matériaux de fortune.
 - Le premier assemblage se fait à l’initiative de ‘Umar (que ce soit lui qui écrive ou Zayd) sur une seule *ṣahīfa*.
 - Ḥafṣa n’hérite donc pas de feuillets, mais d’un document unique.
 - La «perte» de la fin de la sourate *al-Tawba* n’apparaît pas.
- Pour ce qu’il est convenu d’appeler la deuxième étape de l’assemblage :
- Les hommes de Syrie comme ceux d’Irak ont un référent (Ubayy, Ibn Mas‘ūd) qui est nommé.
 - Il n’est pas dit que le Coran est descendu dans la langue de Quraysh.
 - Le comité de rédaction n’est composé que deux hommes.
 - Le représentant de Quraysh est Abān b. Sa‘īd b. al-‘Āṣ.
 - Un exemple précis de divergence est fourni: *tābūh/tābūt*.
 - C’est le calife ‘Uthmān qui tranche et non le qurayshite.
 - Zayd est doté d’initiative dans cette recension.
 - Il y a deux Khuzayma: ni l’un ni l’autre ne sont désignés comme *anṣārī*.
 - La *ṣahīfa* de Ḥafṣa n’est qu’un témoin.
 - Il y a d’autres hommes qui écrivent les *maṣāḥif*.
 - Pas d’envoi officiel à l’extérieur, pas de destruction de *maṣāḥif* divergents.
 - La *ṣahīfa* de Ḥafṣa est lavée.

Nous allons, au chapitre suivant, considérer un par un ces motifs d’ordre narratif pour montrer qu’ils ne sont pas arbitraires, mais que chacun recouvre un problème particulier d’ordre doctrinal, et que ces problèmes sont liés à l’élaboration d’une tradition/Tradition.

Il faut cependant nous interroger au préalable sur la structure globale de cette narration d’un «seul jet», dite *siyāqa wāḥida* dans le langage de la critique médiévale. Or, précisément, il ne s’agit pas seulement d’enchaîner les *informations* les unes à la suite des autres, mais bien de les combiner de façon originale. Par conséquent, le *wahm* de ‘Umāra – en admettant provisoirement qu’il y ait méprise – apparaît de nature bien plus grave que ne le disent les traditionnistes: il ne s’agit pas seulement de la transmission de trois récits de Zayd à partir de son fils Khārija, mais bien d’une recomposition littéraire qui s’opère autour des étapes

de l'écriture du Coran. Car, dans cette version, il n'y a pas de collecte des fragments écrits du Coran ! De ce point de vue, la version de ʿUmāra fait preuve à la fois de cohérence et d'incohérence. Si le Coran peut « se perdre et tomber dans l'oubli » du fait de la mort au combat des hommes qui l'ont mémorisé, c'est que celui-ci n'était pas encore écrit. Ou très peu ? Car il y a bien mention de Zayd comme scribe de la révélation, un élément nécessaire au récit puisqu'il justifie son rôle : il est chargé de la première écriture sur des matériaux rudimentaires. La seconde étape de cette fixation par écrit est constituée par le passage de ces matériaux dispersés (parchemins, fragments d'omoplate et pétioles de palmier) à une *ṣaḥīfa* unique à l'initiative de ʿUmar. La troisième étape est celle du *muṣḥaf* demandé par ʿUthmān. Il apparaît également logique que la recherche des deux versets manquants et le verset adjoint à *Barāʿa/al-Tawba* appartienne de façon symétrique à cette troisième étape de l'écriture, celle du *muṣḥaf* dont les indices narratifs portent à croire qu'elle opère la constitution finale des sourates. Et la sourate *al-Tawba*, non précédée de la formule *bi-smi Llāh al-raḥmān al-raḥīm*, occupe une place toute particulière dans l'histoire du *muṣḥaf* telle que la rapporte la Tradition²⁰.

En essayant de comprendre pourquoi la version de ʿUmāra ne connaît pas ce point central de la collecte des fragments écrits du Coran, mon attention a été attirée par le fait qu'al-Ṭabarī rapporte dans sa sélection un *khābar* indépendant (*ḥaddatha-nā Saʿīd b. al-Rabī*²¹ *qāla ḥaddatha-nā Sufyān b. ʿUyayna*²² *ʿan al-Zuhrī*) qui ne remonte pas au-delà d'al-Zuhrī et qui nous dit que « lorsque le Prophète est mort, le Coran n'avait pas encore été assemblé, il se trouvait sur des branches et des pétioles de palmier ». On peut faire l'hypothèse que la « collecte » du Coran écrit que l'on voit effectuée par Zayd dans la version des autres transmetteurs d'al-Zuhrī soit le fruit d'une combinaison d'*akhbār* indépendants à l'origine : le Coran est inscrit sur des matériaux de fortune ; Zayd est chargé de fournir (à tel ou tel moment) une version du Coran. Ces diverses informations auraient été combinées, et il faut noter que l'une d'entre elles n'a pas d'*isnād* remontant au-delà d'al-Zuhrī lui-même. Cette opération d'harmonisation peut avoir été effectuée par al-Zuhrī lui-même au cours de son enseignement, ou par ses disciples puisque ʿUmāra (qui est mort une vingtaine d'années avant les autres transmetteurs) ne la connaît pas.

²⁰ Voir chapitre 7.

²¹ Al-Ḥarashī al-Baṣrī (m. 211/826-7).

²² m. 196/811.

Essayons de travailler sur une hypothèse plus générale. Dans le vaste ensemble littéraire consacré à l'assemblage du Coran, on peut observer la récurrence d'un certain nombre d'*informations*. Et l'on en vient à constater que le récit des disciples d'al-Zuhrī est le produit d'une élaboration (une mise en intrigue) qui associe ou combine, dans le cadre d'un récit, des « motifs » qui apparaissent de façon indépendante dans les *akhbār* rapportés par d'autres ouvrages de compilation.

CHAPITRE 3

LES MOTIFS NARRATIFS

Motifs narratifs et variantes

Qu'est-ce qu'un motif narratif? Je ne fais pas ici allusion à telle ou telle acception rhétorique mais à une notion étroitement ajustée en fonction de mon objet d'étude. Je désigne par «motif» tout élément du récit que l'on peut retrouver sous une forme indépendante dans un *khābar*, à propos d'un «thème» plus général, en l'occurrence celui de la mise par écrit du Coran. Mon approche s'inspire de celle qui a été décrite par Stefan Leder qui voit, dans tel ou tel récit, une composition à partir d'éléments préexistants qu'il désigne par «motifs» ou «sub-narratives»¹. Elle pourrait, dans une certaine mesure, convenir à la version de 'Umāra si l'on décide qu'il s'agit d'une composition faite à partir de trois *akhbār* différents. Allons plus loin et faisons l'hypothèse que chacun de ces *akhbār* est lui-même une narration composée, à partir de différents éléments combinés par al-Zuhrī ou par ses disciples. Ce qui me permet de faire cette supposition, c'est l'apparition de ces mêmes éléments dans d'autres récits, extérieurs à la transmission d'al-Zuhrī et de ses disciples. La question pourrait se formuler de la façon suivante : à partir de quelles *informations* – toutes chargées de sens doctrinal et historique –, al-Zuhrī a-t-il construit le canevas narratif sous-jacent à ces versions?

En parlant de «motif narratif», je n'entends pas limiter mon approche à une analyse littéraire, mais à signaler le mode configurant² qui est celui de certains *akhbār* nous rapportant des événements historiques. La mise par

¹ «The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition» *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, éd. Philip F. Kennedy, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, p. 130.

² Sur le rapprochement entre le mode configurant du récit (une totalité hautement organisée) et la visée compréhensive de l'historien qui convertit des amas d'événements en enchaînements, voir Ricoeur (P.) qui discute les thèses de Mink (L. O.), *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 276 et ss.

écrit du Coran est un fait dont nous avons en main les preuves matérielles, mais ce « fait », différents *akhbār* le mettent en récit pour le rapporter. Dès lors que l'événement s'éloigne, peut-on dire que nous sommes dans la fiction³? Je préfère le terme de « tradition », que l'on peut situer à mi-chemin entre « fiction » et « information » : il rend compte d'un fait et de son interprétation.

De la sorte, j'emploierai de façon indifférente les termes de *ḥadīth* et de *khabar* en ne retenant pas la distinction, postérieure, des savants médiévaux : une *information* se donne comme un récit et un récit comme une *information* (le terme sera mis en italiques pour indiquer sa nature propre de tradition)⁴. C'est seulement dans la seconde partie du VIII^e siècle que le terme de *ḥadīth* tend progressivement à ne plus désigner qu'une tradition prophétique à l'intérieur d'un corpus spécifique, tandis que le terme de *khabar* est laissé aux historiographes plus libres d'emprunter leurs informations à des sources variées. A l'époque d'al-Zuhrī, le *Ḥadīth* n'existe pas encore comme un corpus distinct des divers *akhbār* historiographiques que ce dernier a transmis. Et bien que le texte de la collecte du Coran ait trouvé place dans le *Ṣaḥīḥ*, nous n'avons pas ici affaire à ce que le Prophète a fait, mais à ce qu'il n'a pas fait ! Le contenu même du récit peut donc se lire comme un *khabar* relevant de l'historiographie. Quant à sa forme, elle relève en grande partie de l'acte même de la transmission, comme nous allons le voir, et cette perception exige une grande attention à toutes les variantes narratives qui apparaissent dans les différentes versions.

Pour essayer de comprendre ce qui a pu se passer à ce stade de la transmission, examinons maintenant les différents motifs narratifs qui apparaissent dans les versions des disciples d'al-Zuhrī telles qu'elles nous sont parvenues.

³ Sous cet aspect, voir la démarche de S. Günther qui, après S. Leder, s'intéresse à la façon dont sont rapportés les *ḥadīths* : certains se présentent non seulement comme des narrations, mais plus encore comme fictions narratives. En leur appliquant une méthode d'analyse littéraire, S. Günther ne cherche pas seulement à réintégrer ces récits au sein de la littérature arabe, mais il pose également le problème de la valeur historique de ces traditions en regard de l'appréciation du croyant musulman, cf. « Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of Ḥadīth », *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, éd. S. Leder, Wiesbaden, 1998, p. 433-4 ; sur la transmission vivante, p. 461-3, mais S. Günther ne montre pas ce qui en relève dans le contenu des *ḥadīths* analysés dans l'article.

⁴ « Du point de vue formel, le *khabar* constitue un *alter ego* du *ḥadīth* dans la mesure où, comme lui, il doit s'appuyer – fût-ce symboliquement – sur une chaîne de transmetteurs, *isnād*, qui sert à l'authentifier. Son instrumentalisation et sa généralisation dans les textes remonte probablement à une période avoisinante, quand bien même il serait difficile de déterminer une antériorité de l'un ou de l'autre. », Chabbi (J.), *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997, p. 131.

La perte du Coran

Yaḍīʿu l-qurʿān wa yunsā, dit ʿUmar dans la version de ʿUmāra. Ce qui nous frappe, c'est le caractère abrupt de l'expression, cohérente cependant, comme nous l'avons montré, sur le plan narratif, et dramatisant à souhait les combats de la Yamāma. Il en va autrement d'un point de vue doctrinal, et l'effet se révèle incongru : la parole de Dieu pourrait-elle se perdre en raison de facteurs conjoncturels ? Nous retrouvons pourtant cette expression abrupte chez un autre des transmetteurs directs d'al-Zuhrī. Dans la version d'Ibrāhīm b. Ismāʿīl⁵, nous lisons, en effet, dans la bouche de ʿUmar ce qui suit :

وقد خشيت أن يهلك القرآن فلا يبقى قرآن

J'ai eu peur que le Coran ne disparaisse et qu'il ne reste plus de coran.

Mais aussi dans celle d'Ibrāhīm b. Saʿd telle que l'a retenue le *Musnad* d'al-Ṭayālīsī⁶ !

إني أخاف أن يستحر القتل بقرآن في سائر المواطن فيذهب القرآن

Je crains que les récitateurs ne meurent dans l'intensité des combats, dans d'autres lieux et que le Coran ne se perde.

Nous ne retrouvons plus cette expression abrupte dans la version d'Ibrāhīm b. Saʿd telle que l'a retenue le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī :

إني أخشى أن يستمر القتل بالقرآن بالمواطن فيذهب كثير من القرآن

Je crains fort que cela se poursuive et que les récitateurs ne meurent dans d'autres combats, alors beaucoup du Coran se perdra.

Et dans celle que nous transmet le *Mudraj*⁷, il n'est plus fait mention de la perte du texte :

إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقرآن كثير

Les combats ont été durs au « Jour » de la Yamāma pour les récitateurs du Coran, très durs.

A quel niveau de la transmission le texte d'Ibrāhīm b. Saʿd a-t-il été modifié aussi bien dans son contenu que dans son style ?

Les autres versions ont des expressions nettement plus atténuées, quasiment identiques dans la version de Yūnus⁸ :

⁵ *Mudraj*, I, p. 480.

⁶ P. 3.

⁷ I, p. 496.

⁸ *Mudraj*, I, p. 511.

أحاف أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن لا يوعى

J'ai peur que les récitateurs ne meurent dans l'intensité des combats, que beaucoup du Coran ne se perde et ne soit plus retenu.

Dans celle de Shuʿayb⁹ :

أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن لا يوعى

Je crains que les récitateurs ne meurent dans l'intensité des combats, que beaucoup du Coran ne se perde et ne soit plus retenu.

Par ailleurs, et toujours pour observer le phénomène de la transmission à la loupe, il faut noter que le *Fath al-Bārī*¹⁰ signale des ajouts qui ne nous sont pas parvenus ou qui ne sont pas signalés dans le *Mudraj*. Ainsi, dans la *riwāya* que fait Yaʿqūb, le fils d'Ibrāhīm b. Sa'd, de la version de son père, il ajoute : *illā an yajmaʿu-hu*, tandis que Shuʿayb ajoute : *qabla an yuqtala l-bāqūn*. Ce ne sont là que de faibles indices d'une transmission vivante. Mais comment interpréter le texte suivant transmis de Yūnus¹¹ à partir d'Ibn Wahb (m. 197/813)? Une version fort différente de celle qui nous est transmise dans le *Mudraj*, présentant un caractère beaucoup plus frustré dans sa narration et un *isnād* ne remontant pas au-delà d'Ibn Shihāb :

حدثنا أبو الربيع قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب قال بلغنا أنه كان أنزل قرآن كثير فقتل علماؤه يوم اليمامة الذين كانوا قد وعوه فلم يعلم بعدهم ولم يكتب فلما جمع أبو بكر وعمر وعثمان القرآن ولم يوجد مع أحد بعدهم وذلك فيما بلغنا حملهم على أن يتبعوا القرآن فجمعوه في الصحف في خلافة أبي بكر خشية أن يقتل رجال من المسلمين في المواطن معهم كثير من القرآن فيذهبوا بما معهم من القرآن ولا يوجد عند أحد بعدهم فوق الله عثمان فنسخ تلك الصحف في المصاحف فبعث بها إلى الأمصار وبثها في المسلمين

Abū l-Rabīʿ nous a rapporté, il a dit : Ibn Wahb nous a informé, il a dit : Yūnus qui le tenait d'Ibn Shihāb m'a informé, il a dit :

Il nous est parvenu que beaucoup de coran était descendu. Ceux qui le savaient furent tués le Jour de la Yamāma, ceux qui l'avaient retenu, et il ne fut plus ni su après eux, ni écrit. Lorsque Abū Bakr, ʿUmar et ʿUthmān collectèrent le Coran et qu'on ne le trouvait plus chez quiconque après eux, d'après ce qui nous est parvenu, c'est cela qui les incita à se mettre en quête du Coran et à le rassembler sur des feuillets à l'époque du califat d'Abū Bakr car ils craignaient que ne fussent tués, en différents lieux

⁹ *Mudraj*, I, p. 516.

¹⁰ Vol. X, 19, p. 13.

¹¹ Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. A. Jeffery, Le Caire, 1936 / 1355, p. 23 (l. 12).

de combat, des hommes parmi les musulmans, connaissant beaucoup du Coran, et qu'ils ne disparaissent avec ce qu'ils avaient du Coran et qu'il ne se trouve plus chez personne après eux. Grâce à Dieu, 'Uthmān réussit et il transcrivit ces feuillets dans les *maṣāḥif*, puis il les envoya dans les villes de conquête et les diffusa parmi les musulmans.

Cette version ne peut manquer de nous interroger sur les étapes du processus de la transmission. Quoi de commun entre cette version de Yūnus rapportée par Ibn Abī Dāwūd et celle du *Mudraġ*, hormis l'utilisation particulière du verbe *waʿā*? L'énoncé de ce récit est surprenant. Il nous décrit, dans un langage obscur, une situation apparemment chaotique : une récitation indifférenciée, au volume indéterminé (« beaucoup de coran ») et dont la perte, au moins partielle¹², semble effective après la mort au combat de ceux qui l'avaient appris. Pourtant, cette perte est compensée par une initiative commune aux trois dirigeants de la communauté, dont la mention paraît stéréotypée, comme ailleurs dans le *Hadīth*. On ne sait pas s'il s'agit d'une collecte achevée au temps d'Abū Bakr ou bien d'une opération qui s'est poursuivie sous ses successeurs, mais l'accent est mis sur la réussite de 'Uthmān contrairement à ces deux prédécesseurs.

La composition de ce récit, sur le mode brut d'un sommaire, est empreinte d'une opacité qui se trouve dissipée par la mise en scène plus élaborée des récits parallèles. A quelle étape s'est faite cette élaboration? Avec la version d'Ibn Wahb, avons-nous affaire à une transmission défectueuse? Ou à une version non encore élaborée?

Du point de vue théologique¹³, et à partir des exemples qui précèdent, nous pouvons constater qu'un même motif narratif se présente sous différentes variantes qui ne sont pas équivalentes. On voit bien que la version retenue dans le *Ṣaḥīḥ* écarte l'hypothèse que le Coran entier puisse disparaître en raison des circonstances.

L'initiative de 'Umar

L'attitude de 'Umar à l'égard d'Abū Bakr et de Zayd est intéressante à observer. Dans chacune des versions élaborées, l'initiative du *jam'* lui appartient, et cette attitude résulte sans doute d'une harmonisation rédactionnelle avec des traditions, indépendantes du courant «Zuhrī», faisant de 'Umar

¹² Sur la perte effective de certains versets du Coran, voir les traditions rassemblées par H. Modarressi, «Early debates on the integrity of the Qurʾān. A brief survey», *Studia Islamica* 72 (1993), p. 11; K. *al-Maṣāḥif* p. 10 et p. 23; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-qurʾān*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, (1^{ère} éd. 1967) réimpr. Le Caire, Maktaba Dār al-Turāth, s.d., III, p. 72 (selon 'Abd Allāh b. 'Umar).

¹³ Non sous sa forme spéculative, mais sous sa forme narrative.

le premier à avoir collecté le Coran¹⁴. On y voit ʿUmar s'inquiéter d'un verset dont on lui dit qu'il était « avec un tel qui a été tué au jour de la Yamāma¹⁵ ». C'est alors qu'il ordonne le *jam*^c et il fut, nous dit-on, le premier à le faire dans un *muṣḥaf*. Il n'est nullement question dans ce *khabar* d'une collecte d'Abū Bakr, celle-ci semble même exclue puisqu'il est dit que ʿUmar est le premier à s'être lancé dans l'entreprise. Il faut noter que le topos *awwalu man...*, bien connu par ailleurs dans la littérature antique encore en relation avec le mythe, conserve ici sa valeur forte : il indique le fondement qui donne à l'action envisagée sa légitimité. On retrouve cette mention dans la série des *awāʾil* de ʿUmar qui se trouve dans la notice des *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd¹⁶ : il fut le premier à établir une chronologie à partir de l'année de l'hégire [...] ; il fut le premier à rassembler le Coran dans des *ṣuḥuf* (et non dans un *muṣḥaf*) [...], etc. On trouve par ailleurs, dans cette même notice, un *khabar* attribué à Ibn Sīrīn¹⁷ selon lequel, lorsque ʿUmar a été tué, le Coran n'avait pas encore été rassemblé¹⁸. Les deux informations ne sont pas contradictoires si l'on distingue entre l'écriture des *ṣuḥuf* et celle du *muṣḥaf*. Quoi qu'il en soit, il y a là un motif indépendant qui a probablement été intégré à la rédaction transmise d'al-Zuhrī.

L'attitude de ʿUmar en présence d'Abū Bakr¹⁹ fait l'objet de variantes narratives. Dans la version de ʿUmāra, il reste silencieux, mais ramassé sur lui-même, aux aguets, peut-être prêt à bondir, pendant l'arbitrage proposé à Zayd par le calife qui a refusé sa proposition : *wa ʿUmar jālis lā yatakallam*. Dans la version de Shuʿayb²⁰, il reste explicitement silencieux : Dans la version de Yūnus²¹, il reste explicitement silencieux, mais c'est lui qui ordonne ensuite à Zayd de collecter le Coran. En revanche, dans la version

¹⁴ Cf. K. *al-Maṣāḥif*, p. 10-11 ; Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, II, p. 705-12.

¹⁵ Encore un « motif », écho d'un événement historique : ces combats auraient causé la mort de Sālim (qui faisait partie des récitants), le *mawlā* d'Abū Ḥudhayfa, la mort de Yazīd le frère de Zayd, et aussi quelques blessures à ce dernier.

¹⁶ III, p. 281 : *wa huwa awwal man jamaʿa l-qurʾān fī l-ṣuḥuf*.

¹⁷ On attribue à Ibn Sīrīn une tout autre version de la constitution du *muṣḥaf* qui sera analysée plus loin.

¹⁸ I, p. 294 : *qutila ʿUmar wa lam yujmaʿ l-qurʾān*.

¹⁹ A titre de comparaison, on peut regarder le jeu de parole et de silence entre les deux hommes qui s'exprime dans le récit rapporté par Hishām b. ʿUrwa (de son père, de ʿĀʾisha) que l'on trouve dans les « Manāqib d'Abū Bakr » du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī : *fa-lamma takallama Abū Bakr jalasa ʿUmar (...) fa-dhahaba ʿUmar yatakallamu fa-askata-hu Abū Bakr...*

²⁰ *Mudraj*, I, p. 516-7.

²¹ *Mudraj*, I, p. 512.

d'Ibrāhīm b. Ismā'īl²², on voit un 'Umar plus autoritaire ordonner à Abū Bakr la collecte (sans l'expression *innī arā an*):

فاجمع القرآن واكتبه

Collecte le Coran et écris-le !

Et Dieu corrobore aussitôt :

افعل هو والله خير فلم يزل عمر بأبي بكر حتى أرى الله أبا بكر مثل رأي عمر

Fais-le, par Dieu, cela est bien ; 'Umar était encore chez Abū Bakr lorsque Dieu inspira à Abū Bakr le même avis que celui de 'Umar.

Quant à la version d'Ibrāhīm b. Sa'd, elle ne nous dit rien sur le silence de 'Umar. De fait, ces différentes versions ont fait des choix narratifs distincts qui induisent des déplacements de sens : importance accordée à 'Umar au détriment d'Abū Bakr ; déférence de 'Umar envers Abū Bakr ; équilibre et respect mutuel entre les deux califes (une des versions rapportées d'Ibrāhīm b. Sa'd²³ fait dire à 'Umar : «Je suis d'avis que *nous* ordonnions de collecter le Coran») ; ou bien reconnaissance par Abū Bakr du privilège de Zayd, scribe de la révélation, au détriment de 'Umar.

Un autre élément intéressant de composition est le traitement du *ra'y* de 'Umar, un motif qui apparaît dans les différents récits autobiographiques rapportés d'al-Zuhrī. Nous remarquons que ce *ra'y* joue un rôle important au début de la carrière d'al-Zuhrī, à Damas. Il est, en effet, interrogé par le calife 'Abd al-Malik au sujet d'une intervention de 'Umar concernant le statut des femmes esclaves, devenues mères. 'Umar va revenir sur une disposition qu'il avait prise antérieurement en déclarant que désormais les concubines mères deviennent libres à la mort de leur époux, sans apporter de compensation financière. Il le fait dans les termes suivants ²⁴ :

أيها الناس إني قد كنت أمرت في أمهات الأولاد بأمر قد علمتموه ثم حدث لي رأي غير ذلك ...

(A l'assemblée) : J'avais ordonné la disposition que vous connaissez concernant les «mères d'enfants», puis un avis différent s'est imposé à moi.

²² *Mudraj*, I, p. 481.

²³ *K. al-Maṣāḥif*, p. 7.

²⁴ *TD*, LV p. 299-301 ; une autre version expose le problème autrement : un des fils de Mus'ab b. al-Zubayr, né d'une mère esclave, meurt ; sa mère demande la part d'héritage qui doit lui revenir ; 'Urwa refuse et 'Abd al-Malik se souvient d'une tradition de 'Umar rapportée par Sa'īd b. al-Musayyab concernant une disposition contraire.

On peut considérer qu'al-Zuhrī a une certaine dette à l'égard de ce *raʿy* califal de ʿUmar dont il a appris la teneur auprès de son maître de Médine Saʿīd b. al-Musayyab, et qu'il va rapporter fidèlement au calife ʿAbd al-Malik. Cela lui vaudra le rétablissement de sa situation et l'amorce d'une reconnaissance de son statut auprès des princes.

Dans la version retenue par al-Bukhārī, c'est un *raʿy* inspiré dont il s'agit. Après avoir éprouvé la finesse d'écriture dans l'élaboration de cette tradition, nous pouvons penser que cette variante littéraire tend à donner une expression plus précise à la doctrine du *raʿy* des Compagnons²⁵ : « Dieu a ouvert ma poitrine et j'ai été du même avis que ʿUmar », dit Abū Bakr. Cette déclaration est particulièrement importante dans une affaire où il est affirmé explicitement que le Prophète ne l'a pas entreprise. Cette importance donnée à l'inspiration de ʿUmar n'est pas originale, la Tradition nous en fournit d'autres exemples qu'elle situe du vivant même du Prophète, et notamment à propos de la révélation coranique. Selon son fils ʿAbd Allāh : « Aucun événement ne se produisait, opposant l'opinion de ʿUmar à celle des gens, sans que le Coran ne soit révélé selon ce qu'avait dit ʿUmar²⁶. » Une parole qui fait écho au célèbre *wāfaqtu rabbī fī thalāth*, une tradition qui figure dans le *Ṣaḥīḥ* et dans laquelle, par trois fois, ʿUmar donne au Prophète un conseil ensuite confirmé par une révélation divine²⁷. C'est bien dans ce courant que se situe la version reçue par al-Bukhārī qui corrobore – au moins indirectement – un point de vue anti-shiite²⁸.

L'initiative d'Abū Bakr

Une autre version transmise d'al-Zuhrī par celui qui deviendra pour des générations l'imām Mālik éclaire de façon différente la relation entre Abū Bakr, ʿUmar et Zayd b. Thābit, en conférant à ce dernier une véritable autorité sur les textes du Coran. Nous la trouvons dans le *K. al-Maṣāḥif*

²⁵ Voir Ibn ʿAbd al-Barr, *Jāmiʿ bayān al-ʿilm wa faḍlihi*, éd. Abū l-Ashbāl al-Zuhrī, Riyad, Dār Ibn al-Jawzī, 1994/1414, II, p. 858-9. Ce *raʿy* ancien a été conservé dans des recueils comme le *Muṣannaḥ* de ʿAbd al-Razzāq (m. 211/826) et celui d'Ibn Abī Shayba (m. 235/849).

²⁶ Al-Tirmidhī, *Sunan*, « Manāqib ʿUmar » ; repris dans *Itqān*, chap. 10.

²⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, « K. al-Tafsīr » ; al-Tirmidhī, *Sunan*, « K. al-Tafsīr » ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, « K. Faḍāʾil al-Ṣaḥāba ».

²⁸ Contrairement à l'opinion énoncée par Brown (J.), *Canonization*, p. 374, la canonisation de collections de *Ḥadīth* qui font une si large place aux *manāqib* des Compagnons ne peut être sans rapport avec le dessein de s'opposer aux prétentions shiites.

d'Ibn Abī Dāwūd²⁹ avec un *isnād* qui remonte cette fois au-delà d'al-Zuhrī, à Sālim, le fils de 'Abd Allāh b. 'Umar, et à Khārija, le fils de Zayd b. Thābit. Voici cette version qui est presque exactement semblable à celle que nous fournit la première partie du *Jāmi*^c d'Ibn Wahb éditée récemment³⁰:

حدثنا عبد الله قال حدثنا أبو الطاهر قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم وخارجة

أن أبا بكر الصديق كان جمع القرآن في قرايطيس³¹ وكان قد سأل زيد بن ثابت النظر في ذلك فأبى حتى استعان عليه بعمر ففعل³² وكانت تلك الكتب عند أبي بكر حتى توفي ثم عند عمر حتى توفي ثم كانت عند حفصة زوج النبي... فأرسل إليها عثمان فأبى أن تدفعها إليه حتى عاهدها ليردنها إليها فبعثت بها إليه فنسخها عثمان في هذه المصاحف ثم ردها إليها فلم تزل عندها حتى أرسل مروان فأخذها فحرقها

'Abd Allāh nous a rapporté, il a dit: Abū l-Ṭāhir nous a rapporté, il a dit: Ibn Wahb³³ nous a informé, il a dit: Mālik³⁴ qui le tenait d'Ibn Shihāb qui le tenait de Sālim³⁵ et de Khārija³⁶ nous a informé que

Abū Bakr le Vériidique avait rassemblé le Coran sur des feuillets. Il avait demandé à Zayd b. Thābit de les examiner, mais celui-ci avait refusé. Il se fit appuyer par 'Umar et [Zayd] le fit. Ces écrits restèrent chez Abū Bakr jusqu'à sa mort, puis chez 'Umar jusqu'à sa mort, puis chez Ḥafṣa, épouse du Prophète. Lorsque 'Uthmān les envoya quérir, elle refusa de les lui livrer, mais il s'engagea à les lui rendre et elle les lui fit alors envoyer. 'Uthmān les copia dans ces *maṣāḥif* puis il les lui rendit. Ils restèrent chez elle jusqu'au moment où Marwān³⁷ les fit quérir. Lorsqu'il les eut, il les brûla.

Ce récit, transmis d'al-Zuhrī, met en scène les mêmes personnages, mais sous la forme d'un sommaire et le schéma narratif n'est pas exactement semblable, au moins dans sa première partie. Remarquons d'abord que l'artisan de la première collecte n'est plus Zayd, dont l'intervention de contrôle reste vague quoique décisive, mais Abū Bakr lui-même. Il paraît s'agir

²⁹ K. *al-Maṣāḥif*, p. 9 (l. 15).

³⁰ Éd. Miklos Muranyi, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992, p. 17.

³¹ Sur l'usage du terme dans le Coran, voir Q 6, 7 et 91.

³² *Fa'ala* est absent de la version du *Jāmi*^c.

³³ M. 197/813.

³⁴ M. 179/796.

³⁵ M.106/725.

³⁶ M. 99 ou 100/717 ou 719.

³⁷ Marwān b. al-Ḥakam, alors gouverneur de Médine. Il régnera à Damas de 684 à 685.

d'une collection privée dont nous ignorons la source et le volume. On insiste sur le refus initial de Zayd qui ne cède que sur les instances de ʿUmar (une attitude bien différente de celle qui s'exprime par le *sākit lā yatakallam*). Remarquons ensuite que, lorsque ʿUthmān réclame les feuillets, on ne sait pas exactement pourquoi : s'agit-il de constituer *ḥadhihi l-maṣāḥif* à partir des feuillets ou plus simplement d'intégrer une collection particulière parmi d'autres ? Enfin, la décision de Marwān, gouverneur de Médine au temps de Muʿāwiya, peut être interprétée comme la destruction d'une collection privée, sans porter pour autant l'outrage de faire disparaître le témoin original de la collecte. Cette version nous présente l'affaire sous un jour en quelque sorte banalisé.

Une autre version corrobore cette initiative d'Abū Bakr³⁸. Son *isnād* ne comporte pas le nom d'al-Zuhrī, mais celui de l'un des maîtres dont il a beaucoup transmis, ʿUrwa b. al-Zubayr, par Hishām. Elle pourrait donc provenir d'un stade antérieur de la transmission, développé ensuite par al-Zuhrī, ou à une version parallèle diffusée par Hishām :

حدثنا عبد الله قال حدثنا أبو الطاهر قال أخبرنا ابن وهب أخبرني ابن أبي الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه قال

لما استحر القتل بالقراء يومئذ فرق أبو بكر على القرآن أن يضيع فقال لعمر بن الخطاب ولزيد بن ثابت اقعدا³⁹ على باب المسجد فمن جاء كما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه

(...) Ibn Wahb nous a informé, Ibn Abī l-Zinād m'a informé, le tenant de Hishām b. ʿUrwa qui le tenait de son père :

Lorsque beaucoup de récitateurs tombèrent au combat, à ce moment-là, Abū Bakr eut peur que le Coran se perde et il dit à ʿUmar b. al-Khaṭṭāb et à Zayd b. Thābit : Allez vous asseoir à la porte de la mosquée et chaque fois qu'un homme et deux témoins se présenteront avec quelque chose du livre de Dieu, écrivez-le !

On retrouve, dans ce bref récit, le motif de la mort au combat des récitateurs et les mêmes personnages, mais la distribution des rôles est différente. Un motif nouveau apparaît, celui des « deux témoins », qui sera examiné plus loin en raison de son poids dans la Tradition. L'intérêt immédiat est de reconnaître dans ce récit des éléments qui sont repris dans la transmission d'al-Zuhrī, mais combinés à d'autres : c'est bien la mort au combat des récitateurs qui inquiète, mais l'initiative n'appartient plus à ʿUmar qui se trouve relégué au simple rang de scribe comme Zayd. Plus d'inspiration

³⁸ K. *al-Maṣāḥif*, p. 6

³⁹ Sic.

divine, mais une action circonstancielle. La source de la collecte est connue: ce sont tous ces porteurs anonymes de la communauté, et cette fois les conditions du témoignage légal sont remplies. On peut donc dire que chaque récit apporte sa «solution» au problème de la légalité de la transmission que ce soit un *ra'y* divinement inspiré des Compagnons (solution retenue par al-Bukhārī), ou, ici, l'assurance de la validité légale du témoignage.

Rappelons que l'initiative d'Abū Bakr (*awwalu man...*) est mentionnée comme une *information* indépendante dans les *akhbār* réunis par al-Ṭabarī dans son introduction au *Tafsīr* (de Sha'bi d'après Ṣa'sa'a).

Le rôle de Zayd

Deux variantes importantes relatives au rôle de Zayd se présentent dans la version de 'Umāra.

La première rejoint, sous un certain aspect, la version transmise par Mālik (Abū Bakr avait demandé à Zayd b. Thābit d'examiner ses papyrus, mais celui-ci avait refusé). Abū Bakr propose à Zayd, le «savant», d'être l'arbitre de la décision concernant l'écriture du Coran. Cette importance donnée à Zayd n'est pas sans écho dans la Tradition, comme nous allons le voir. Mais, en définitive, la décision est prise par consultation entre les trois Compagnons sans intervention divine. Une certaine préséance formelle est cependant accordée à la personne du calife puisque c'est lui qui donne l'ordre à Zayd d'écrire le Coran.

La seconde variante est un élément central de la narration de 'Umāra qui la distingue des autres versions élaborées transmises d'al-Zuhrī: il n'y a pas de collecte du Coran. Zayd, en effet, ne rassemble pas un texte inscrit dans la mémoire des hommes ou sur des supports de fortune, mais il écrit sa propre version sur des matériaux divers. Une telle importance donnée à l'activité rédactionnelle de Zayd fondée sur sa mémoire n'est pas aberrante. Plusieurs traditions extérieures au courant d'al-Zuhrī s'en font l'écho à différentes périodes de sa carrière. Un contemporain d'al-Bukhārī, Ibn Qutayba (m. 276/889), ne dit mot de l'édition du Coran dans la notice qu'il consacre à 'Uthmān, au sein de ses *Ma'ārif*, les principales notions de «culture générale» qu'il convient de transmettre aux générations antérieures. Défenseur du sunnisme, auteur d'un *Kitāb al-Qirā'āt* mentionné par Ibn al-Nadīm⁴⁰, Ibn Qutayba est aussi un *adīb* dont les notices biographiques sont composées librement, sans l'appareillage d'une chaîne de

⁴⁰ Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, éd. G. Flügel; nv. éd.: M. 'Awnā 'Abd al-Ra'ūf et I. al-Sa'īd Jalāl, Le Caire, al-Hay'a al-'āmma li-quṣūr al-thaqāfa, 2006, I, p. 35.

transmission. La notice consacrée à Zayd b. Thābit⁴¹ comporte un passage remarquable sur lequel Arthur Jeffery a justement attiré notre attention, pour certaines raisons touchant à l'histoire du Coran⁴²:

و كان آخر عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن على مصحفه وهو أقرب
المصاحف من مصحفنا وقد كتب زيد لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما

La dernière récitation qu'a faite l'envoyé de Dieu du Coran était sur son [de Zayd] *muṣḥaf* qui est parmi les *maṣāḥif* le plus proche du nôtre; Zayd a été scribe pour ʿUmar b. al-Khaṭṭāb.

La dernière «récitation du Prophète» [*ʿarḍ* ou *ʿarḍa*], mentionnée ici, est un terme technique de la *riwāya*, utilisé par la Tradition. Par deux fois l'année de sa mort, Muḥammad, lui-même instruit par l'ange Gabriel, aurait «entièrement récité» l'ensemble du texte coranique afin de le fixer dans l'esprit de ses Compagnons. Dans l'expression d'Ibn Qutayba, il y a identité entre cette dernière récitation et le *muṣḥaf* de Zayd dans une belle inversion rhétorique. Selon d'autres *informations*, la dernière *ʿarḍa* aurait eu lieu devant ʿAbd Allāh b. Masʿūd⁴³. Nous reviendrons sur cet élément de la Tradition qui prendra toute son importance dans la doctrine de l'assemblage du Coran. A la suite de la notice consacrée à Zayd dans les *Maʿārif*, se trouve celle d'Ubayy b. Kaʿb. On y apprend qu'il possédait la science de l'écriture et qu'il l'avait mise au service du Prophète pour inscrire la révélation⁴⁴. Ubayy (dont les hommes de Syrie suivaient la récitation dans le récit de ʿUmāra) est donc, lui aussi, un «scribe de la révélation», mais on ne nous dit rien de son *muṣḥaf*. En revanche, si la dernière récitation du Prophète, ou devant le Prophète, se fait d'après le *muṣḥaf* de Zayd, c'est donc que celui-ci avait déjà été constitué⁴⁵. Le texte d'Ibn Qutayba est d'une telle concision que l'on peut soupçonner à bon droit son auteur de cultiver l'ambiguïté. Quoi qu'il en soit, cette *information* ne peut être

⁴¹ *al-Maʿārif*, éd. Tharwat ʿUkāsha, Le Caire, Dār al-maʿārif, (1^{ère} éd. 1960), 4^e éd. 1981, p. 260.

⁴² *Materials for the History of the Text of the Qurʾān*, Leyde, Brill, 1937, p. 223.

⁴³ Cf. diverses notices sur ʿAbd Allāh dans les recueils de biographies, par exemple, Ibn ʿAbd al-Barr, *Istīʿāb*; Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna* III, p. 1009; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-qurʾān*, éd. Maḥmūd Muḥammad Shākir et Aḥmad Muḥammad Shākir; révisé et complété par Aḥmad ʿAbd al-Rāziq al-Bakrī, Muḥammad ʿĀdil Muḥammad, Muḥammad ʿAbd al-Laṭīf Khalaf et Maḥmūd Mursī ʿAbd al-Ḥamīd, Le Caire- Alexandrie, Dār al-salām, 2005, I, p. 28.

⁴⁴ *Wa kāna yaktubu fī l-Jāhiliyya wa kataba li-rasūl Allāh – ṣallā Allāh wa sallama – al-waḥy...*

⁴⁵ Comparer avec un *khabar* rapporté dans Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna* III, p. 1009: après la «dernière récitation», Ibn Masʿūd fait contrôler sa récitation par le Prophète.

harmonisée avec la version retenue par al-Bukhārī car elle contredit totalement l'attitude troublée de Zayd et les paroles mises dans sa bouche (*kayfā taf'alūna shay'an lam yaf'al-hu rasūl Allāh*). Cependant, malgré l'affirmation qu'un texte de référence a été établi du vivant du Prophète, il y a la reconnaissance d'un écart entre ce dernier et le *texte reçu* du IX^e siècle [*muṣḥafu-nā*] selon Ibn Qutayba qui reconnaît également l'existence d'autres textes encore en circulation⁴⁶. Enfin, nous apprenons dans cette notice que Zayd ne semble pas avoir été utilisé comme scribe ni par Abū Bakr ni par 'Uthmān, mais qu'il l'a été par 'Umar pour une activité dont la nature n'est pas précisée. Ce qui nous intéresse particulièrement dans ce point de vue d'Ibn Qutayba, en dépit de son outrage doctrinale, c'est la référence à une tradition sous-jacente qui pose Zayd, et lui seul, en *kātib al-wahy*, excluant toute collecte du Coran. Cette tradition peut être rapprochée de celle qui a été retenue par al-Ṭabarī: 'Umāra ne mentionne pas le terme de *muṣḥaf* à propos de cette première écriture de Zayd, mais il reconnaît cependant une grande autonomie à ce dernier puisqu'il semble écrire une version reposant sur sa propre mémoire.

Nous retrouvons également un écho de cette tradition au V^e siècle dans la notice de l'*Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb* consacrée à Zayd. Le malékite Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070) y fait état des critiques exprimées à l'égard de la version al-Zuhrī-Ibn al-Sabbāq en présentant l'opinion de ceux qui estiment que si Zayd connaissait le Coran par cœur, il pouvait l'écrire sans avoir besoin de le collecter. Cette opinion repose sur le *ḥadīth* d'Anas b. Mālīk⁴⁷ désignant les quatre hommes des *Anṣār*, parmi lesquels Zayd, qui avaient «rassemblé» le Coran au temps de l'Envoyé de Dieu. Voici le texte d'Ibn 'Abd al-Barr⁴⁸:

وأما حديث أنس أن زيد بن ثابت أحد الذين جمعوا القرآن على عهد رسول الله يعني من الأنصار فصحيح وقد عارضه قوم بحديث ابن شهاب عن عبيد بن السباق عن زيد بن ثابت أن أبا بكر أمره في حين مقتل القراء باليمامة بجمع القرآن (قال فجعلت أجمع القرآن)⁴⁹ من العسب والرقاع وصدور الرجال حتى وجدت (وجدت) آخر آية من التوبة مع رجل يقال له خزيمه أو أبو خزيمه قالوا فلو كان زيد قد جمع القرآن على عهد رسول الله لأمله من صدره وما احتاج إلى ما ذكر قالوا وأما خبر جمع عثمان للمصحف وإنما جمعه من الصحف التي كانت عند حفصة من جمع أبي بكر.

⁴⁶ Voir chapitre 6.

⁴⁷ Le *ḥadīth* d'Anas b. Mālīk se trouve en particulier dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, «K. Faḍā'il al-Qur'ān».

⁴⁸ *Istī'āb* II, p. 538-9.

⁴⁹ Autre version avec utilisation du discours direct, édition en marge de l'*Iṣāba* d'Ibn Hajar, Maṭba'at al-maktaba al-tijāriyya l-kubrā, Le Caire, 1930.

Quant au *ḥadīth* d'Anas selon lequel Zayd b. Thābit était l'un de ceux qui avait appris le Coran dans son entier au temps de l'Envoyé de Dieu, c'est-à-dire parmi les *Anṣār*⁵⁰, il est *ṣaḥīḥ*. Certains l'ont contredit en rapportant le *ḥadīth* d'Ibn Shihāb – ʿUbayd b. al-Sabbāq – Zayd b. Thābit selon lequel Abū Bakr lui avait ordonné au moment de la mort au combat des récitateurs dans la Yamāma de rassembler le Coran. [Zayd] a dit : « Je me suis mis à rassembler le Coran à partir des tiges de palmier, des parchemins et de [ce qui était contenu dans] la poitrine des hommes jusqu'à ce que je trouve le dernier verset de la *Tawba* chez un homme appelé Khuzayma ou Abū Khuzayma. » On a dit : « Si Zayd avait appris le Coran dans son entier au temps de l'Envoyé de Dieu, il pouvait le dicter par cœur et il n'avait pas besoin de ce qui a été dit. » On a dit : « Dans le récit selon lequel ʿUthmān a rassemblé le Coran dans un *muṣḥaf*, il n'a utilisé que les *suhuf* qui étaient chez Ḥafṣa et qui provenaient du *jam*^c d'Abū Bakr. »

De la part d'Ibn ʿAbd al-Barr, il s'agit d'une critique plus ou moins explicite de la version retenue par al-Bukhārī car, nous fait-il remarquer, elle apporte la contradiction à un *ḥadīth* considéré comme *ṣaḥīḥ*. Or, Ibn ʿAbd al-Barr connaît également la version al-Zuhrī-Khārijīa puisqu'il la cite à propos de la présence d'Abān (b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ) aux côtés de Zayd dans la rédaction du *muṣḥaf* de ʿUthmān⁵¹. Sa critique porte donc bien sur la version transmise de ʿUbayd b. al-Sabbāq. Nous savons désormais qu'un débat a eu lieu parmi les traditionnistes autour de ces deux transmissions. Nous en avons une indication avec le jugement de Yahyā b. Maʿīn (m. 233/847) évoqué plus haut, posant que le meilleur récit du *Jam*^c du Coran était celui qui avait été transmis par Ibrāhīm b. Saʿd⁵². Une autre indication remontant à Abū l-Qāsim al-Baghawī⁵³ (m. 317/929), un contemporain d'al-Ṭabarī à Bagdād, fait état explicitement de la méprise de ʿUmāra, concernant la transmission par Khārijīa⁵⁴:

قال البغوي: وهذا عندي وهم من عمارة لأن الثقات روه عن الزهري عن عبيد بن السباق عن زيد

⁵⁰ Ce *ḥadīth* considéré comme *ṣaḥīḥ*, extrêmement restrictif qui ne sélectionne que quatre hommes, tous des *Anṣār*, parmi les Compagnons qui auraient appris le Coran a donné lieu à de très nombreux commentaires qui avaient pour but d'étendre le nombre de ces Compagnons, en particulier aux *Muhājirūn*. Ibn ʿAbd al-Barr lui-même fait remarquer que la sélection ne porte que sur les *Anṣār*.

⁵¹ *Istīʿāb*, I, p. 64 (notice Abān).

⁵² Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*, IX p. 18 : *lam yara aḥad ḥadīth jam*^c *al-qurʿān aḥsan min siyāq Ibrāhīm b. Saʿd wa qad rawā Mālik ṭarafan min-hu*.

⁵³ ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz, traditionniste de Bagdād célèbre en son temps, auteur d'un *Muḥam al-Ṣaḥāba*, cf. al-Ziriklī (Khayr al-Dīn), *al-Aʿlām. Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa l-nisāʾ fī l-ʿarab wa l-mustaʿrabīn wa l-mustashriqīn*, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 14^e éd., 1999, IV, p. 119.

⁵⁴ *TD*, XIX, p. 306 (notice Zayd b. Thābit).

Al-Baghawī a dit: de mon point de vue, il s'agit d'une méprise de la part de 'Umāra car les [transmetteurs] fiables ont rapporté le récit d'al-Zuhri à partir de 'Ubayd b. al-Sabbāq et de Zayd.

Nous devons constater qu'al-Ṭabarī (m. 310/923) aussi bien qu'Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070) ont fait un choix différent. Ce dernier s'en explique d'ailleurs et son explication porte sur le contenu de l'*information* et non sur l'*isnād*. Il nous propose un peu plus loin, dans la même notice, sa propre version de l'écriture du Coran :

وكان أبو بكر الصديق قد أمره بجمع القرآن في الصحف فكتبه فيها فلما اختلف الناس في القراءة زمن عثمان واتفق رأيه ورأي الصحابة على أن يرد القرآن إلى حرف واحد وقع اختياره على حرف زيد فأمره أن يملي المصحف على قوم من قريش جمعهم إليه فكتبوه على ما هو عليه اليوم بأيدي الناس والأخبار بذلك متواترة المعنى وإن اختلفت ألفاظها.

Abū Bakr le Véricide avait ordonné à [Zayd] d'assembler le Coran dans des *ṣuḥuf* sur lesquelles il l'écrivit. Au temps de 'Uthmān, les hommes commencèrent à diverger dans la récitation et celui-ci fut d'avis, en accord avec les Compagnons, de ramener le Coran à un seul *ḥarf*; son choix se porta alors sur le *ḥarf* de Zayd et il lui ordonna de dicter le *muṣḥaf* à des hommes de Quraysh qu'il avait rassemblés autour de lui et ils l'écrivirent tel qu'il est aujourd'hui entre nos mains. Les *akhbār* qui en témoignent sont nombreux, le fond en est identique même si leur expression diffère.

La position d'Ibn 'Abd al-Barr peut paraître conventionnelle dans la mesure où elle affirme l'identité parfaite du *muṣḥaf* de 'Uthmān avec le texte reçu; elle peut être dite harmonisante dans la mesure où elle reprend des éléments connus dans la Tradition comme l'initiative d'Abū Bakr, le consensus des Compagnons et l'assentiment de Quraysh. Elle a cependant le grand mérite d'être, à un certain point, réaliste: elle reconnaît qu'il y a eu un choix de la part de 'Uthmān privilégiant la recension personnelle de Zayd par rapport à d'autres recensions. Ces simples mots *waqa'ā ikhtiyāruhu 'alā ḥarf Zayd* font toute la différence avec une attitude dogmatique. En cela, elle est certainement très proche de ce que l'on peut considérer comme une vérité d'ordre historique, étant donné les liens intimes entre 'Uthmān et Zayd sur lesquels insistent toutes les notices⁵⁵. D'une certaine

⁵⁵ Zayd était chargé du *Bayt al-māl* sous le califat de 'Uthmān et la notice de l'*Istī'āb* précise encore: *kāna 'Uthmān yuḥibbu Zayd b. Thābit wa kāna Zayd 'uthmāniyyan wa lam yakun fī man shahida shay'an min mashāhīd 'Alī ma'ā l-Anṣār wa kāna ma'ā dhalika yufaqqdilu 'Alīyan wa yuḥīru ḥubba-hu...* «'Uthmān aimait Zayd b. Thābit et Zayd était 'uthmānien. Il ne participa à aucun des combats de 'Alī avec les *Anṣār*, mais il préférerait 'Alī [à Mu'āwiyā] et exprimait ostensiblement cet attachement...»

manière, ce fond historique est appréhendé, indépendamment de la variété des récits qui en témoignent. Cette attitude équilibrée à l'intérieur même de la Tradition est assez remarquable, surtout si on la compare à la position idéaliste de son compatriote et contemporain Ibn Ḥazm (m. 456/1063) qui conteste radicalement le fait que ʿUthmān ait pu imposer un *ḥarf* unique. Il affirme qu'avant la mort du Prophète le Coran, déjà écrit, était enseigné partout, que les principaux Compagnons avaient leur *muşḥaf*, qu'à l'époque du califat de ʿUthmān, dans toute la péninsule Arabique, mais aussi le Shām, l'Irak et l'Égypte les récitateurs du Coran étaient innombrables et que les *maşāḥif* innombrables ne faisaient que refléter les sept *aḥruf* de la Révélation, sans *ikhtilāf*⁵⁶.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons constater qu'au V^e siècle le consensus parmi les savants n'existait pas sur la question de l'établissement du *muşḥaf* de ʿUthmān.

Le document de Ḥafṣa

Avant de considérer la fonction de ce document, il n'est peut-être pas inutile d'examiner les différents types de matériaux cités dans les récits.

Selon ʿUmāra : des morceaux de parchemin (*qiṭāʿ l-udum*), des fragments d'omoplate (*kisar l-aktāf*) et des pétioles de palmier (*ʿusub*);

Selon Ibrāhīm b. Sa'd (*Mudraġ; Taḥṣīr ʿAbd al-Razzāq*⁵⁷): des parchemins (*riqāʿ*), des pétioles de palmier, des pierres plates (*likhāf*);

Selon Ibrāhīm b. Sa'd (*Ṣaḥīḥ*): des pétioles de palmier et des pierres plates;

Selon Shuʿayb : des parchemins (*riqāʿ*), des omoplates et des pétioles de palmier;

Selon Yūnus : des omoplates, des bâts (*aqtāb*) et des pétioles de palmier;

Selon Ibrāhīm b. Ismāʿīl : des pétioles de palmier;

Selon Mālik : des papyrus (*qarāʿīs*);

Selon al-Zuhri (cité par al-Ṭabarī) : des racines de tiges (*karānīf*) et des pétioles de palmier.

⁵⁶ *al-Fiṣal fī l-milal wa l-ahwāʾ wa l-niḥal*, éd. Aḥmad Shams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, s.d., p. 330; cf. Casanova (P.), *Mohammed et la fin du monde. Etude critique sur l'islam primitif*, Paris, Geuthner, 1913, II (notes complémentaires), p. 118, note 1.

⁵⁷ Éd. Maḥmūd Muḥammad ʿAbduh, Beyrouth, 1999, t. 1, p. 250. La version d'Ibrāhīm b. Sa'd est rapportée par Muḥammad b. ʿUbayd Allāh Abū Thābit, *mawlā ʿal* ʿUthmān. Elle ne comprend que le premier *ḥadīth* de Zayd transmis par Ibn Sabbāq.

Ces matériaux sont pour la plupart des supports non spécialisés, témoins d'une écriture précaire, bien qu'apparaissent parfois les parchemins (mais pas dans la version retenue par al-Bukhārī) et les papyrus.

Dans la version de ʿUmāra, la *ṣahīfa* est désignée explicitement comme une seconde étape du *jam*⁵⁷. Après l'écriture du texte par Zayd sur des matériaux précaires, le texte est rassemblé dans un seul document (*ṣahīfa wāhida*) que Zayd (ou que ʿUmar selon les versions) aurait écrit après la mort d'Abū Bakr. En revanche, dans la version d'Ibrāhīm b. Saʿd retenue par al-Bukhārī, il s'agit toujours de *ṣuḥuf* au pluriel, et la mention de ce document est marqué d'opacité. On observe en effet, si l'on examine attentivement cette version, que la phrase *fa-kānat al-ṣuḥuf ʿinda Abī Bakr* s'articule mal avec ce qui précède :

فتتبع القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة
التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره لقد جاءكم رسول من أنفسكم
عزيز عليه ما عنتم حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم
عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر

Je me mis en quête du Coran et je le collectai à partir des pétioles de palmier, des pierres plates et des poitrines des hommes et ce, jusqu'à ce que je trouve la fin de la sourate *al-Tawba*, que je n'avais trouvée chez personne d'autre, chez Abū Khuzayma al-Anṣārī : *Il vous est venu un envoyé issu de vous, ce que vous endurez lui pèse*⁵⁸, jusqu'à la fin de la sourate *Barāʿa*. Les feuillets restèrent chez Abū Bakr jusqu'à ce que Dieu le rappelle à lui, puis chez ʿUmar durant sa vie, puis chez Ḥafṣa, la fille de ʿUmar.

De quels *ṣuḥuf* s'agit-il? Il y a là un saut dans la narration qui indique probablement un ajout rédactionnel. D'ailleurs, ce « motif des feuillets » ne se retrouve pas dans la version transmise par Yūnus. Il n'est pas non plus dans la sélection des *Sunan* d'al-Tirmidhī (m. 279/892) qui transmet la version d'Ibrāhīm b. Saʿd par ʿAbd al-Raḥmān b. Maḥdī. Dans les *Faḍāʾil al-Qurʾān* d'Abū ʿUbayd b. Sallām, le récit d'Ibrāhīm b. Saʿd, transmis par ʿAbd al-Raḥmān b. Maḥdī, est interrompu après le verset de la *Tawba*. Puis ce dernier ajoute le « motif des feuillets », mais en l'attribuant à un intermédiaire non désigné : *fa-ḥaddathanī rajul ʿan Ibrāhīm b. Saʿd*⁵⁹... On ne trouve pas non plus ce motif chez Ibn Ḥanbal⁶⁰(m. 241/855) qui transmet d'Ibrāhīm b. Saʿd par Abū Kāmil, une version encore plus courte (sans

⁵⁸ Cf. *Q* 9, 128.

⁵⁹ Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, éd. Wahbī Sulaymān Ghāwājī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 199, p. 153.

⁶⁰ *al-Musnad*, Le Caire, (1^{ère} éd. 1895/1313) réimpr. Dār al-fikr, s.d., « Musnad de Zayd b. Thābit », V, p. 188.

la recherche des versets de la *Tawba*). L'instabilité de cet élément d'une transmission à l'autre pourrait par conséquent indiquer un ajout postérieur. Or, il se trouve que dans son *K. al-Maṣāḥif*, Ibn Abī Dāwūd nous livre une précieuse information⁶¹ : le motif des « feuillets de Ḥaḥṣa » aurait été transmis par Yaʿqūb, le fils d'Ibrāhīm b. Saʿd⁶² :

قال يعقوب في حديثه: فكانت الصحف عند أبي بكر حياته حتى مات ثم عند عمر حياته حتى مات ثم عند حفصة بنت عمر...

Yaʿqūb a dit dans son *ḥadīth* : Les feuillets restèrent chez Abū Bakr durant sa vie jusqu'à sa mort, puis chez ʿUmar durant sa vie jusqu'à sa mort, puis chez Ḥaḥṣa, la fille de ʿUmar.

Yaʿqūb, qui a beaucoup transmis d'al-Zuhrī par son père, n'apparaît pas dans l'*isnād* d'al-Bukhārī : Mūsā (m. 223) transmet directement d'Ibrāhīm (m. 182). L'intégration de cet élément nous fait cependant penser que la version d'Ibrāhīm reçue par Mūsā doit quelque chose à Yaʿqūb (m. 208). Effectivement, nous trouvons Yaʿqūb dans une des chaînes de transmission de cette version⁶³ : Abū Khaythama transmet de Yaʿqūb qui transmet de son père Ibrāhīm qui transmet d'Ibn Shihāb.

Il faut noter cependant que le « motif des feuillets » apparaît dans la version de Shuʿayb comme dans celle d'Ibrāhīm b. Ismāʿīl, mais de façon beaucoup plus ajustée au contexte, du moins dans ce qu'en rapporte le *Mudraj* :

وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر

Et les *ṣuḥuf* sur lesquels il avait assemblé le Coran étaient chez Abū Bakr

فكانت تلك الصحف عند أبي بكر

Et ces *ṣuḥuf* étaient chez Abū Bakr

Ce motif des *ṣuḥuf* d'Abū Bakr peut aussi nous faire penser à une harmonisation avec la tradition reçue de Mālik selon laquelle Abū Bakr avait rassemblé le Coran sur des *qarāʿīs*.

L'importance de ce « motif des feuillets », c'est qu'il constitue un lien rédactionnel entre la première étape de l'enregistrement du Coran sous le califat d'Abū Bakr et la seconde sous ʿUthmān comme l'ont bien vu les commentateurs anciens et modernes⁶⁴. Cependant, sa fonction est loin d'être

⁶¹ P. 8 (l. 9-10) et 9 (l. 3).

⁶² Sur Yaʿqūb voir *Tahdhīb* XI, p. 333-334 : *qāla l-Dhuhlī: rawā ʿan Ibrāhīm b. Saʿd ʿan al-Zuhrī wa ʿan aṣḥāb al-Zuhrī fa-kathurat riwāyatu-hu li-ḥadīth al-Zuhrī.*

⁶³ *TD*, XIX, p. 306 (notice de Zayd b. Thābit).

⁶⁴ Par exemple Burton (J.) *The Collection of the Qurʾan*, Cambridge, 1977, p. 158.

toujours identique. Dans la version d'Ibrāhīm b. Sa'd, les *ṣuḥuf* de Ḥaḥṣa, fruit de la première collecte, représentent un élément essentiel de l'opération puisque les rédacteurs se contentent de les transcrire dans des *maṣāḥif*. Il n'en est pas de même dans la version de 'Umāra : le document de Ḥaḥṣa n'est plus le texte unique que l'on recopie pour établir des exemplaires officiels, mais celui auquel on compare, à l'étape finale de l'opération, le fruit de l'activité rédactionnelle de Zayd. Dans l'un ou l'autre motif, on peut reconnaître un *topos* de la littérature religieuse : dans le passage à l'écrit d'une tradition orale, on invoque souvent la conformité de la recension canonique avec un texte miraculeusement conservé ou retrouvé⁶⁵. Par ailleurs, d'autres *akhbār*, extérieurs à la transmission d'al-Zuhrī, mentionnent l'existence de *ṣuḥuf* conservés chez 'Ā'isha, contenant l'écriture même du Prophète, ou ayant été écrit au moment même de la Révélation, et sur lesquels 'Uthmān va faire établir ses exemplaires officiels⁶⁶. Nous trouvons un exemple de ce *topos* à propos de la transmission d'al-Zuhrī. Un *khbar*⁶⁷ rapporte, en effet, que ce dernier avait dicté quatre cents *ḥadīths* à la demande du calife Hishām. Celui-ci feint d'avoir perdu la copie, et al-Zuhrī doit recommencer l'opération. Hishām compare avec la première compilation : il n'y manque pas une seule lettre.

Signalons enfin que la Tradition connaît un autre *muṣḥaf* de Ḥaḥṣa qui n'a rien à voir avec les feuillets de Zayd. Plusieurs *akhbār* nous rapportent qu'après la mort du Prophète (*fī 'ahd azwāj al-nabī*) Ḥaḥṣa aurait demandé à un scribe, parfois désigné comme Nāfi', *mawlā* de son père, de lui copier un *muṣḥaf*, dans lequel elle va insérer une variante entendue de la bouche du Prophète (et que l'on ne retrouve pas dans le texte reçu du Coran)⁶⁸.

Le conflit entre le Shām et l'Irak

Dans la version d'Ibrāhīm b. Sa'd retenue par al-Bukhārī, on peut parfaitement observer les indices d'une sélection rigoureuse des informations dont on ne sait à quel niveau exactement elle a été opérée. Lorsqu'il y est fait état de l'expédition conduite par Ḥudhayfa b. al-Yamān à la conquête de l'Arménie

⁶⁵ Comme l'avait bien vu P. Casanova, *Mohammed, II* (notes complémentaires), p. 146. Dans la tradition musulmane, voir les récits concernant la révélation de 'Uzayr et la récupération miraculeuse du texte enfoui de la Torah. Par exemple, al-Ṭabarī, *Tafsīr* sur Q 9, 30.

⁶⁶ Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna*, III, p. 990-1 et 997. Nous examinerons ces récits au chapitre 9.

⁶⁷ *TD*, LV, p. 332.

⁶⁸ *K. al-Maṣāḥif*, p. 85-7 (comp. même anecdote pour 'Ā'isha p. 83-5), cité par Prémare (A.L de), *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p. 454. Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. M.A. 'Abd al-Ra'ūf, Le Caire, Dār al-taḥrīr li-l-ṭibā'a wa l-nashr, 1968/1388, V, p. 299.

au cours de laquelle ce dernier aurait été effrayé par les divergences de récitation entre les hommes, la narration ne nous dit pas explicitement qu'il s'agit des hommes du Shām d'un côté et de ceux de l'Irak de l'autre. Elle ne dit rien non plus de la nature de ces divergences qui ne semblent pas recouvrir d'enjeux politiques, à savoir l'existence de rapports de force entre groupes musulmans concurrents, implantés sur des territoires différents. Le danger potentiel (*qabla an yakhtalifū*) paraît de nature doctrinale et il est rejeté à l'extérieur de la nouvelle communauté: ne pas reproduire les divisions des juifs et des chrétiens⁶⁹ (un motif que l'on ne retrouve pas chez ʿUmāra).

La situation est éclairée de façon toute différente dans la version de Yūnus rapportée dans différents ouvrages⁷⁰:

حدثنا عثمان بن عمر قال أنبأنا يونس عن ابن شهاب قال حدثني أنس بن مالك
أنه اجتمع لغزوة أرمينية وأذربيجان أهل الشام وأهل العراق قال فتذاكروا القرآن
فاختلفوا فيه حتى كاد يكون بينهم فتنة

ʿUthmān b. ʿUmar nous a rapporté, il a dit: Yūnus nous a informé, le tenant d'Ibn Shihāb, il a dit: Anas b. Mālik m'a rapporté:

Les hommes de Syrie et ceux d'Irak étaient rassemblés pour une expédition en Arménie et en Azerbaïdjan. Ils récitaient entre eux le Coran tout en divergeant de façon telle qu'une dissension faillit apparaître [...]

Cette fois, le conflit est localisé: il s'agit de divergences qui prennent leur source dans une appartenance régionale bien connue dans l'histoire du I^{er} siècle, opposant la Syrie du gouverneur Muʿāwiya à l'Irak. Le problème ne se situe plus au niveau de la mémoire des hommes, mais au niveau de leur rattachement à tel ou tel groupe territorial, c'est-à-dire politique et tribal. Et comme il est de fait dans cet ordre de choses, la *fitna*, la dissension interne, menace.

Cette opposition entre gens de Syrie et ceux d'Irak est également signalée dans la transmission de Shuʿayb⁷¹:

حدثنا عبد الله قال حدثنا محمد بن عوف قال حدثنا أبو اليمان قال أخبرنا شعيب عن
الزهري قال أخبرني أنس بن مالك الأنصاري

⁶⁹ Il faut noter que ce danger potentiel incite ici les musulmans à écrire leur livre tandis que, dans d'autres *akhbār*, ce danger les incitera à ne pas écrire leurs traditions, prophétiques en particulier; sur cette question cf. Cook (M.), «Opponents», p. 501-2. Cette incohérence disparaît quand l'objet de cette concurrence n'est pas un modèle pratique à appliquer, mais une question de statut pour la nouvelle communauté.

⁷⁰ Ibn Shabba, p. 992; *K. al-Maṣāḥif*, p. 21 (avec un doute car l'*isnād* de la p. 20 n'est pas répété); al-Ṭabarī, *Tafsīr*, d'après Ibn Wahb p. 83- 4. Signalons de nouveau, en tant que problème de la transmission, qu'al-Khaṭīb al-Baghdādī affirme que cette partie du récit concernant Ḥudhayfa et ʿUthmān n'a pas été transmise par Yūnus, cf. *Mudraj* I, p. 495.

⁷¹ Ibn Abī Dāwūd, *K. al-Maṣāḥif*, p. 19, l. 16.

أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان بن عفان في ولايته وكان يغزو مع أهل العراق قبل أرمينية وأذربيجان في غزوهم ذلك الفرج ممن اجتمع من أهل العراق وأهل الشام ويتنازعون في القرآن حتى سمع حذيفة من اختلا فهم فيه ما دعره

Abū 'Abd Allāh nous a rapporté, il a dit: Muḥammad b. 'Awf nous a rapporté, il a dit: Abū l-Yamān nous a rapporté, il a dit: Shu'ayb, le tenant d'al-Zuhrī, nous a rapporté, il a dit: Anas b. Mālik al-Anṣārī m'a informé que

Ḥudhayfa b. al-Yamān se rendit auprès de 'Uthmān b. al-'Affān au temps de son mandat. Il combattait alors avec les hommes de l'Irak, à l'entrée de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan, dans une expédition sur ces confins, qui rassemblait des hommes de l'Irak et d'autres de Syrie. Leurs désaccords dans la récitation du Coran étaient tels que cela parvint aux oreilles de Ḥudhayfa qui en fut effrayé [...]

La fin du même récit est également digne d'attention en ce qu'elle nous décrit une situation concrète⁷²:

ف فعلوا ذلك حتى كتبت في المصاحف ثم رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل جند من أجناد المسلمين بمصحف وأمرهم أن يحرقوا كل مصحف يخالف المصحف الذي أرسل به فذاك زمان حرقت المصاحف بالعراق بالنار

[...] Ils firent ainsi et [les *ṣuḥuf*] furent transcrits dans les *maṣāḥif*. Puis 'Uthmān rendit les feuillets à Ḥafṣa. Il envoya, dans chaque circonscription militaire des musulmans, un *muṣḥaf* et il leur ordonna de brûler tout *muṣḥaf* différent de celui qu'il avait envoyé. C'est à ce moment que les *maṣāḥif* furent brûlés par le feu en Irak.

Cette information qui spécifie l'Irak comme terre d'opposition est absente de la version rapportée dans le *Tafsīr* d'al-Ṭabarī; elle est absente aussi dans la version du *Mudraǰ*⁷³. La situation est décrite de façon encore plus concrète dans la transmission de 'Umāra que nous présentons cette fois dans la version rapportée par Ibn Shabba⁷⁴:

حدثنا حفص بن عمر أبو عمر الدوري المقرئ قال حدثنا إسماعيل بن جعفر أبو إبراهيم المدني عن عمارة بن غزية عن ابن شهاب الزهري عن خارجة بن زيد عن زيد بن ثابت أن حذيفة بن اليمان قدم من غزوة غزاها بفرج أرمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام فإذا أهل العراق يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود ويأتون بما لم يسمع أهل الشام (ويقرأ أهل الشام) بقراءة أبي بن كعب ويأتون بما لم يسمع أهل العراق فيكفروهم أهل العراق

⁷² Ibn Abī Dāwūd, *K. al-Maṣāḥif*, p. 20, l. 6; comp. *Jāmi' al-bayān* et *Mudraǰ*.

⁷³ I, p. 510.

⁷⁴ *Ta'rikh al-Madīna*, III, p. 993.

Ḥafṣ b. ʿUmar Abū ʿUmar al-Dūrī *al-Muqrī* nous a rapporté, il a dit : Ismāʿīl b. Jaʿfar Abū Ibrāhīm al-Madīnī nous a rapporté, le tenant de ʿUmāra b. Ghaziyya, qui le tenait d’Ibn Shihāb al-Zuhrī qui le tenait de Khārīja b. Zayd qui le tenait de Zayd b. Thābit :

Ḥudhayfa b. al-Yamān revint d’une expédition aux frontières de l’Arménie à laquelle participaient des hommes d’Irak et d’autres de Syrie. Au cours de celle-ci, les hommes de d’Irak récitaient selon la version de ʿAbd Allāh b. Masʿūd et disaient des choses que les hommes de Syrie n’avaient jamais entendues [et les hommes de Syrie]⁷⁵ récitaient selon la version d’Ubayy b. Kaʿb et ils disaient des choses que n’avaient jamais entendues les gens de d’Irak, et ces derniers les traitaient de mécréants.

Dans cette version, le récit donne les noms des « leaders » auxquels se rattachent les groupes territoriaux : ʿAbd Allāh b. Masʿūd pour l’Irak et Ubayy b. Kaʿb pour le Shām. Et les divergences sont telles que les uns ne reconnaissent plus aux autres la qualité d’appartenance à la même communauté. Il s’agit effectivement d’une situation de *fitna* et manifestement, dans l’énoncé de cette version, à l’initiative des gens d’Irak – où nous savons qu’un grand nombre d’opposants à ʿUthmān s’était installé –. Par contre, dans la version rapportée dans le *Mudraj* ou dans le *Tafsīr* d’al-Ṭabarī, une certaine neutralité est maintenue entre les uns et les autres.

Dans ces différentes versions, nous avons des noms, nous avons des lieux. La fixation du texte coranique paraît se dérouler dans un contexte historique dont il est possible de définir les contours. Ce que nous savons par ailleurs de la sédition autant politique que religieuse à l’époque de ʿUthmān nous permet de considérer ces divergences comme relevant d’une certaine autonomie à l’égard du « pouvoir central ». Que dans les circonscriptions militaires d’un territoire en extension, des hommes de l’entourage du Prophète aient pu jouir d’un ascendant fondé sur leur propre *muṣḥaf*, trouve un écho ailleurs. Un *khabar* de l’historiographe Sayf b. ʿUmar (m. 180/796)⁷⁶ nous donne, en effet, une description encore plus précise de cette situation quand il raconte les circonstances qui auraient alarmé Ḥudhayfa b. al-Yamān. C’est en circulant dans les différents centres constitués par Damas, Homs, Kūfa et Baṣra que

⁷⁵ Note de l’éditeur : texte rétabli à partir de *al-Tāj al-jāmiʿ li-l-uṣūl fī aḥādīth al-rasūl* de Naṣīf Mansūr ʿAlī, Le Caire, 1961, IV, 33.

⁷⁶ Dans un texte heureusement retrouvé et publié en 1995, le *Kitāb al-Ridda wa l-Futūḥ* : Sayf b. ʿUmar al-Tamīmī, *Kitāb al-Ridda wa l-futūḥ and Kitāb al-Jamal wa maṣīr ʿĀʾisha wa ʿAlī*, éd. Qasim Al-Samarrai, Leyde, Smitskamp Oriental Antiquarium, 1995 ; le récit se trouve p.48-50. Pour sortir de la perspective opposant des traditionnistes fiables à d’autres peu fiables (l’intérêt résidant dans le croisement des sources), et sur la réévaluation de Sayf dans la recherche contemporaine, voir Landau-Tasserou (E.), « Sayf Ibn ʿUmar in Medieval and Modern Scholarship », *Der Islam* 67 (1990), p. 1-26.

ce dernier constate la diffusion locale de différents *maṣāḥif* dont les gens se réclament, et qui sont attachés à la personne de Compagnons éminents. Les gens de Baṣra suivent le *muṣḥaf* d'Abū Mūsā l-Ash'arī, le gouverneur de la ville. Les gens de Kūfa s'en tiennent au *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd, (qui avait reçu des domaines dans la région et s'y était installé, selon d'autres sources historiographiques). A Homs, on défend la recension d'un autre Compagnon, al-Miqdād (un proche de 'Alī)⁷⁷. A Damas aussi, il y a des groupes différents. Ḥudhayfa se rend alors à Médine pour avertir 'Uthmān des dangers de la situation⁷⁸. A travers ce *khābar*, corroboré ailleurs par de nombreuses allusions, et en particulier par la phrase finale de la version retenue par al-Bukhārī où l'on voit 'Uthmān ordonner que tout *muṣḥaf* concurrent soit brûlé, on peut nourrir la prétention d'atteindre un noyau historique de l'initiative du calife: la circulation dans les territoires conquis de la Syrie et de l'Irak de textes différents de la prédication prophétique, constitués à partir de la récitation personnelle de tel ou tel Compagnon. Loin de refléter cet état des choses, la version retenue par al-Bukhārī sélectionne ses matériaux de façon à nous transmettre le récit le plus consensuel possible des circonstances de la constitution du Coran *'alā ḥarf Zayd*, en procédant par dés-historicisation des *informations*: ce récit occulte la rivalité de groupes régionaux, et les personnes dont ils se réclament.

La composition du comité de rédaction

L'analyse de ce motif ne renvoie pas comme le précédent à l'histoire et à l'événement, mais demeure principalement dans le cadre de l'élaboration d'une tradition propre à rendre la mise par écrit du Coran conforme aux critères des savants d'une époque ultérieure.

Le choix de Zayd pour rassembler le Coran, malgré les justifications produites (mâle, pubère, de bonne réputation, scribe de la révélation), ne pouvait avoir un caractère suffisamment exclusif puisque d'autres hommes auraient pu y prétendre (Ubayy, au moins au temps d'Abū Bakr et de 'Umar) ni

⁷⁷ A. Jeffery ne mentionne pas ce *muṣḥaf* dans la liste des anciens codices cités dans les *Materials for the History of the text of the Qur'ān*, Leyde, Brill, 1937. Le *Ta'rikh* d'Ibn Yūnus (347/958) mentionne également celui de 'Uqba b. 'Amir al-Juhanī, cf. Bouderbala (Sobhi), «Ġund Miṣr: étude de l'administration militaire de l'Égypte des débuts de l'islam 21/462 – 218/833», Thèse pour le doctorat d'histoire, Université Paris I, 2008, p. 68: *huwa aḥad man jama'a l-qur'ān wa muṣḥafu-hu bi-Miṣr ilā l-'āna bi-khaṭṭi-hi, ra'aytu-hu 'inda 'Alī b. al-Ḥasan b. Qudayd, 'alā ḡayr al-ta'līf alladhī fi muṣḥaf 'Uthmān wa kāna fi ākhiri-hi «wa kataba 'Uqba b. 'Amir bi-yadi-hi» wa ra'aytu la-hu khaṭṭan jayyidan wa lam azal asma'u shuyūkhā-nā yaqūlūna inna-hu muṣḥaf 'Uqba, lā yashukkūna fī-hi.*

⁷⁸ Comparer Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna*, III, p. 997: le nom d'Abū al-Dardā' est cité. D'après la Tradition, il se serait installé à Damas.

suffisamment consensuel puisque l'opposition s'était manifestée (traditions sur la *karāhiya* d'Ibn Masʿūd). Par ailleurs, circulaient différentes listes, plutôt restrictives, sur ceux qui avaient «rassemblé» le Coran au temps de l'Envoyé de Dieu⁷⁹. Le nom de Zayd y apparaît à huit reprises, ce qui révèle son importance; mais on note à neuf reprises celui d'Ubayy b. Kaʿb ou celui de ʿAbd Allāh b. Masʿūd. L'enjeu paraît être le suivant: fournir une liste qui comprend à la fois des Muhājirūn et des Anṣār (Ibn Masʿūd⁸⁰, Sālim⁸¹, Muʿādh⁸² et

⁷⁹ Dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd, II, p. 355-8, par exemple: *dhikr man jamaʿa l-qurʿān ʿalā ahd rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalay-hi wa sallama*.

Nous sont fournies différentes listes d'hommes, quatre, cinq ou six selon les cas, qui auraient «rassemblé» le Coran durant la vie du Prophète. Ibn Saʿd signale aussi une femme, Umm Warāqa bint ʿAbd Allāh b. al-Ḥārith surnommée la *shahīda*: le Prophète lui avait ordonné d'être l'imam des gens de sa maison. Trois des *Anṣār* sont envoyés dans le Shām par ʿUmar, tradition reprise par al-Bukhārī historien dans *al-Taʾrīkh al-ṣaghīr* (p. 41). Au temps de ʿUthmān, il ne reste plus de ces hommes que Zayd, Abū l-Dardāʾ et ʿUbāda b. al-Ṣāmit.

⁸⁰ ʿAbd Allāh b. Masʿūd, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Hudhalī, Ibn Umm ʿAbd; il est présent à la bataille de Badr au cours de laquelle il achève ʿAmr b. Hishām b. al-Mughīra (Abū Jahl), cf. Ibn Hishām, *al-Sīra l-nabawīyya*, éd. Muṣṭafā al-Saqqā et alii, I-IV, Beyrouth, al-Maktaba al-ʿilmiyya, s.d., II, p. 636. Installé à Kūfa après la mort du Prophète, il s'oppose violemment au choix de ʿUthmān qui se porte sur la recension coranique de Zayd au nom de son ancienneté dans le compagnonnage. Il meurt en 32/653, cf. *EI*, III, p. 897-9.

⁸¹ Sālim b. Maʿqil, ancien esclave persan affranchi, lié d'abord par adoption, puis par *walāʾ* à un commerçant qurayshite d'une branche cousine de la famille omeyyade, Abū Hudhayfa. On le compte à la fois parmi les *Muhājirūn* du fait de ce lien, et parmi les *Anṣār* car il appartenait à l'épouse d'Abū Hudhayfa, une Anṣarite des Aws avant d'être affranchi par elle. On le compte aussi parmi les *ʿAjam*, et parmi les *qurrāʾ*. Il meurt dans les combats de la Yamāma, en 12, en même temps que son protecteur, la tête de l'un est retrouvée aux pieds de l'autre, nous dit-on, cf. Ibn ʿAbd al-Barr, *Istīʿāb*, II, p. 567-9. Selon *Itqān* 18, un *khabar* affirme qu'il aurait été le premier à réunir le Coran dans un *muṣḥaf*.

⁸² Muʿādh b. Jabal, Abū ʿAbd al-Raḥmān, al-Anṣārī. Il est à Badr à vingt ans, puis de tous les combats. Le Prophète l'envoie au Yémen alors qu'il est lourdement endetté pour rétablir sa situation. ʿUmar l'envoie en Syrie avec Abū l-Dardāʾ et ʿUbāda b. al-Ṣāmit et c'est là qu'il meurt de la peste à ʿAmwās en 17 ou 18, après avoir enterré toute sa famille dont son fils ʿAbd al-Raḥmān. Un certain nombre de traits mystiques sont attachés à ce beau Compagnon aux grands yeux et aux dents d'une blancheur étincelante. Dans son agonie, il aurait dit: «Je rencontre Dieu à l'âge de trente-trois ans comme Jésus.» Il ne considérerait pas la peste comme un *rijz* mais comme une *raḥma* qui permet à Dieu de rappeler à lui ses serviteurs, ce qui lui fait embrasser la petite tâche de la maladie qui apparaît dans sa main. Il a des disciples qui s'attachent à lui jusqu'à la mort comme ʿAmr b. Maymūn (*waqaʿa hubbu-hu fī qalbī fa-lazimtu-hu ḥattā wāraytu-hu fī l-turāb*) ou qui lui vouent un amour silencieux comme Abū Muslim al-Khawlānī. Dans son agonie, il s'adresse à Dieu comme un ascète (*lam akun uḥibbu l-baqāʾ fī l-dunyā li-ḥafr al-anhār wa ghars al-ashjār wa lakinnī kuntu uḥibbu l-baqāʾ li-mukābadat al-layl wa zamaʿ al-muhājir fī l-harr al-shadīd*). On dit aussi qu'il lui est arrivé de frapper sa femme parce qu'elle avait donné à un jeune esclave une pomme dans laquelle elle avait mordu. Cf. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh Dimashq*, LVIII, p. 383 et ss. et al-Bukhārī, *al-Taʾrīkh al-ṣaghīr*, p. 157.

Ubayy⁸³) ou bien une liste qui ne comprend que des Anṣār selon l'affirmation explicite d'Anas (Ubayy, Mu'ādh, Zayd et Abū Zayd⁸⁴ ou bien Abū l-Dardā⁸⁵, Mu'ādh, Zayd et Abū Zayd). Dans le *Ṣaḥīḥ*⁸⁶, ces listes se réduisent à quatre noms, une sélection drastique qui a été considérablement commentée, interprétée et corrigée par les auteurs postérieurs, effrayés de découvrir une telle ignorance du Coran parmi les Compagnons.

Cependant, sur le problème de la compétence reconnue aux plus anciens Compagnons en matière de connaissance coranique, va venir se greffer le problème des *lughāt*, ces différentes variétés de l'arabe parlées dans la péninsule Arabique. Le texte écrit du Coran ne pouvait être qu'identique

⁸³ Ubayy b. Ka'b b. Qays, Abū Ṭufayl ou Abū Mundhir, du clan médinois des Khazraj. Il serait mort entre 19/640 et 39/656! Balādhurī, d'après al-Wāqidī, fournit les noms des hommes des tribus arabes de Yathrib qui savaient écrire avant l'islam et parmi eux Zayd et Ubayy, cf. *Futūḥ al-buldān*, éd. 'Abd Allāh et 'Umar al-Ṭabbā', Beyrouth, Mu'assasat al-ma'ārif, 1987, p. 663. De ces deux derniers, on dit de façon récurrente qu'ils étaient les scribes du Prophète. Sur l'apprentissage de l'écriture aux Aws et aux Khazraj par un juif, cf. Balādhurī, *Futūḥ*, p. 663-4; et M. Lecker, «Zayd b. Thābit, 'a Jew with Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)», *Journal of Near Eastern Studies* 56 (1997), p. 259-73.; reimpr. *Jews and Arabs*, III, p. 263-67. Ubayy aurait établi son propre exemplaire du Coran et son *muṣḥaf* est celui dont on a conservé, dans la littérature, le plus de variantes après celui d'Ibn Mas'ūd. Il aurait eu un ordre des sourates différent et des sourates courtes en plus, cf. *Itqān* I, Naw' 18 et 19, p. 185; *Fihrist*, éd. Y.A. Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996, (*Fihrist* B), p. 42-3. La version d'Ubayy était suivie par les Syriens qui lui auraient bâti un tombeau fictif, cf. Ibn 'Asākir, *TD*, VII, p. 309.

⁸⁴ On a hésité sur l'identité de ce personnage présenté par Anas comme faisant partie de sa parenté paternelle: Thābit b. Zayd ou Aws b. Zayd ou Mu'ādh b. Zayd, tous les trois portaient la *kunya* d'Abū Zayd. Ibn Ḥajar hésite entre les deux premiers ou Sa'd b. 'Ubayy b. al-Nu'mān ou Qays b. al-Sakan b. Qays, cf. *Fath al-Bārī*, XIV, p. 280 («Manāqib Zayd b. Thābit»).

⁸⁵ 'Uwaymir b. Zayd b. Qays, il serait mort sous le califat de 'Uthmān, un peu avant lui, mais selon certaines traditions, Mu'āwiya le nomme cadî dans le Shām; selon d'autres, c'est 'Umar qui le nomme cadî dans le Shām et qui le rabroue pour son inculturation parce qu'il a construit un lieu d'aisance (*kanīf*) (*kifāya fī mā banat al-Rūm 'an tazyīn al-dunyā*). 'Umar aurait eu des soupçons sur sa *riwāya* ainsi que sur celle d'Ibn Mas'ūd et d'Abū Dharr (*mā hadhā l-ḥadīth alladhī tuḥaddithūna 'an Muḥammad?*) et il les aurait retenus tous les trois à Médine jusqu'à sa mort. L'explication qu'on en donne généralement est qu'il ne fallait pas attirer l'attention des gens sur autre chose que le Coran. On précise aussi que la transmission d'Abū l-Dardā' n'était pas littérale (*kāna idhā ḥaddatha bi-l-ḥadīth 'an rasūl Allāh qāla: allahumma in lā hakadhā fa-ka-shakli-hi*). Cf. Ibn 'Asākir, *TD*, XLVII, p. 93 et ss. Il est à noter que son épouse Umm al-Dardā' intervient beaucoup dans la transmission. C'était une jeune orpheline sous sa tutelle à laquelle il aurait permis d'être enseignée parmi les garçons, puis qu'il aurait ensuite épousée, cf. al-Bukhārī, *al-Ta'rikh al-ṣaghīr*, p. 192.

⁸⁶ «K. Faḍā'il al-Qur'ān».

à celui de la récitation de Muḥammad. Ainsi nous rapporte-t-on que le principal concurrent de Zayd, ʿAbd Allāh b. Masʿūd, est désavoué par ʿUmar parce que sa récitation reflète parfois le parler de sa tribu des Hudhayl⁸⁷. En revanche, d'autres traditions mettent en avant Hudhayl ou Thaqīf⁸⁸. On peut faire l'hypothèse qu'à une époque où les études linguistiques se développaient, le récit qui confiait la tâche au seul Zayd, un Anṣārī de Yathrib, devait être modifié, et ce malgré les *ḥadīths* sur la récitation des Anṣār ou sur la pluralité des *aḥruf*, validée par le Prophète lui-même. Dans l'esprit des transmetteurs d'al-Zuhrī, il fallait faire vérifier par des hommes de Quraysh que l'écriture de Zayd était bien conforme à la langue de Muḥammad c'est-à-dire à celle de sa tribu, d'où la création d'un « comité de rédaction ». Remarquons que la déclaration solennelle de ʿUthmān dans le récit d'Ibrāhīm b. Saʿd – le Coran est descendu dans la langue de Quraysh –, est une prise de position sur laquelle al-Bukhārī insiste à sa façon en la faisant figurer dans un Bāb particulier au début du *K. Faḍā'il al-Qurʾān* tandis qu'al-Ṭabarī l'exclut. Elle ne figure en effet ni dans la version de ʿUmāra ni dans celle de Yūnus qu'il retient. Nous examinerons plus loin les raisons de ces choix différents⁸⁹.

Il faut être attentif au fait que la Tradition a conservé la mémoire d'un autre collectif, composé de *mawālī* de Baṣra, attelés à la tâche de produire un *muṣḥaf* orthographiquement amélioré, à l'initiative d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf⁹⁰. Cette initiative humaine, pour être légitime, devait avoir un précédent dans le milieu qurayshite. Il est cependant notable que la composition du premier comité est variable selon les versions transmises du seul al-Zuhrī :

Selon ʿUmāra : Abān b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ (d'après le *Tafsīr* d'al-Ṭabarī et le *Mudraj*);

Selon Ibrāhīm b. Saʿd : ʿAbd Allāh b. al-Zubayr et Saʿīd b. al-ʿĀṣ (d'après le *Mudraj*);

⁸⁷ Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 1010 : *kataba ʿUmar ilā Ibn Masʿūd : amā baʿd, fa-inna Llāh anzala hadhā l-qurʾān bi-lisān Quraysh [...] wa jaʿala-hu bi-lisān ʿarabī mubīn fa-aqrīʾ al-nās bi-lughat Quraysh wa lā tuqrīʾ-hum bi-lughat Hudhayl, wa l-salām*; voir aussi dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, « K. Faḍā'il al-Qurʾān » : ʿUmar se plaint du *lahn* d'Ubayy, mais celui-ci résiste (n°4362).

⁸⁸ Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 1014 : un hudhaylite affirme que ʿUthmān aurait déclaré (au moment de la mise par écrit du Coran) : *taktubu Thaqīf wa tumlī Hudhayl*.

⁸⁹ Chapitres 4 et 6.

⁹⁰ Hamdan (Omar), « The second Maṣāḥif Project : a Step towards the Canonization of the qurʾanic Text », *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, éd. Neuwirth (A.), Sinai (N.), Marx (M.), Leyde, Brill, 2010, p. 795-835. Nous reviendrons sur cette seconde rédaction au chapitre 6.

Selon Mūsā b. Ismāʿīl d'après Ibrāhīm b. Saʿd: ʿAbd Allāh b. al-Zubayr; Saʿīd b. al-ʿĀṣ et ʿAbd al-Rahmān b. al-Ḥārith b. Hishām (d'après le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī);

Selon Shuʿayb: Saʿīd b. al-ʿĀṣ; ʿAbd Allāh b. al-Zubayr et ʿAbd al-Rahmān b. al-Ḥārith b. Hishām (d'après le *Mudraj*);

Selon Ibrāhīm b. Ismāʿīl: ʿAbd Allāh b. ʿAbbās et ʿAbd Allāh b. al-Zubayr et un troisième homme dont Ibrāhīm a oublié le nom (d'après le *Mudraj*);

Selon Yūnus: le comité n'existe pas (d'après le *Tafsīr* d'al-Ṭabarī).

La version d'Ibrāhīm b. Saʿd reproduite dans le *Mudraj* ne mentionne pas la présence du troisième homme, ʿAbd al-Rahmān b. al-Ḥārith, qui est présent dans la version transmise par Mūsā à al-Bukhārī. Il y aurait donc eu un ajout. Par ailleurs, Ibn Shabba signale que, dans cette même version transmise par Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī, le nom de Saʿīd b. al-ʿĀṣ, lui non plus, n'est pas mentionné⁹¹.

Quelques éléments biographiques sur ces membres du comité pourront nous conduire à certaines conclusions.

Abān b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ

La présence d'Abān b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ aux côtés de Zayd est une méprise, un *wahm* de la part de ʿUmāra, nous dit al-Khaṭīb al-Baghdādī⁹², car Abān a été tué à la bataille d'Ajnadayn⁹³ en l'an 13, sous le califat de ʿUmar. Il s'agit donc de son neveu, Saʿīd b. al-ʿĀṣ. La méprise paraît évidente, mais elle n'est peut-être pas sans fondement, au moins dans ce qui a été transmis d'al-Zuhrī, et au vu des informations contradictoires qui sont transmises dans la biographie d'Abān. Ibn al-Athīr (m. 630/1233), l'historien de Mossoul, auteur du *Kāmil*, a composé un ouvrage spécialisé réunissant les notices biographiques des compagnons du Prophète classées alphabétiquement, intitulé *Usd al-Ghāba*. On peut replacer ce type d'ouvrage dans l'ensemble de la littérature connue sous le nom de *ʿilm al-rijāl* qui a développé les outils techniques de la science de la transmission, selon les critères de scientificité de l'époque médiévale. Ibn al-Athīr y ajoute souvent la touche de l'historiographe – une certaine retenue dans la tendance hagiographique – pour autant que l'on puisse séparer les domaines de l'histoire et de la Tradition pour ce type de personnage. De la

⁹¹ *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 992; le récit ne figure pas dans ce qui est transmis d'al-Zuhrī dans l'édition imprimée du *Musnad*, éd. Haydarabad, 1903/1321, p. 270.

⁹² *Mudraj*, I, p. 499-500.

⁹³ Entre Jérusalem et Gaza; victoire sur les Byzantins en 12 ou 13/634; Yarmūk a lieu en 15/636.

notice qui est consacrée à Abān⁹⁴, nous ne retiendrons que l'information selon laquelle il a été l'un des scribes du Prophète et les divergences sur la date de sa mort : selon Ibn Ishāq, Abān et son frère seraient morts le jour de Yarmūk en 15 H sous le califat de ʿUmar ; selon Mūsā b. ʿUqba, il serait mort le « Jour » d'Ajnadayn en 12 sous le califat d'Abū Bakr, et cette information est la plus répandue ; mais on dit aussi qu'il aurait été tué à Marj al-Ṣuffar, près de Damas en 14 au début du califat de ʿUmar. La cause de ces divergences serait la proximité de toutes ces batailles : Ajnadayn puis Marj al-Ṣuffar, mais on dit aussi al-Ṣuffar, al-Yarmūk puis Ajnadayn. Ibn al-Athīr ajoute ensuite l'indication suivante qui intéresse directement notre propos : « Al-Zuhrī a dit qu'Abān b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ avait dicté le *muṣḥaf* de ʿUthmān à Zayd b. Thābit sur l'ordre de ʿUthmān et cette information est appuyée par ceux qui disent qu'il serait mort en 29. » Ibn Athīr ne fait aucun commentaire sur la fiabilité de l'information rapportée à al-Zuhrī, mais c'est bien à lui qu'il attribue cette indication. Avant Ibn al-Athīr, Ibn ʿAbd al-Barr avait transmis la même information en mentionnant explicitement la transmission d'al-Zuhrī par Khārīja⁹⁵.

Nous retrouvons le même problème à propos d'un autre scribe fort connu du Prophète, Ubayy b. Kaʿb, qui se trouve, dans certaines traditions, associé à l'écriture du *muṣḥaf* de ʿUthmān⁹⁶, tandis que la date de sa mort se situe entre 19/640 et 35/656⁹⁷.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons considérer qu'« Abān » occupe la même fonction que son neveu « Saʿīd b. al-ʿĀṣ » dans la composition du comité : il représente la figure du Qurayshite des Banū Umayya et, plus particulièrement, de la branche des Marwānides, celle de ʿUthmān.

Saʿīd b. al-ʿĀṣ

Saʿīd b. al-ʿĀṣ b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ b. Umayya b. ʿAbd Shams (m. 59). Al-ʿĀṣ renvoie au nom du fondateur de la branche des Aʿyāṣ du clan des Umayya appelé selon les ouvrages généalogiques al-ʿĀṣ ou al-ʿĀṣī ou Abū l-ʿĀṣ(ī) ou

⁹⁴ *Usd al-Ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba*, nv. éd., Beyrouth, Dār al-fikr, 1423/2003, I, p. 51 : Abān se serait converti entre Ḥudaybiyya (6 H.) et Khaybar (7 H.). C'est lui qui aurait accordé sa protection (*ajāra*) à ʿUthmān lorsque le Prophète l'aurait envoyé à la Mekke le jour de Ḥudaybiyya. Gouverneur à Khaṭṭa au Baḥrayn, il aurait refusé de demeurer en poste sous Abū Bakr auquel il avait tardé à faire allégeance, en attendant la réaction des Banū Hāshim.

⁹⁵ *Istīʿāb*, I, p. 64.

⁹⁶ Par exemple, Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 1002 et *K. al-Maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd, p. 25.

⁹⁷ *EI*, X, p. 824.

al-^ʿĪṣ̣ ou Abū l-^ʿĪṣ̣ ou ^ʿUwayṣ̣. Cette branche est parallèle à celle de Ḥarb dont descendent Abū Sufyān et Mu^ʿāwiya tandis que ^ʿAffān, le père de ^ʿUthmān et al-Ḥakam descendent d'al-^ʿĀṣ̣⁹⁸. Avec ce personnage, nous avons donc affaire au représentant des Marwānides. Bien que son père ait été tué à Badr par ^ʿAlī, les sources⁹⁹ soulignent la relative modération de Sa^ʿīd à l'égard des Banū Hāshim, contrairement à l'attitude de Marwān b. al-Ḥakam, alors qu'ils étaient tous les deux en alternance au gouvernement de Médine sous Mu^ʿāwiya. Les sources laissent également apparaître ses liens claniques: il épousa deux filles de ^ʿUthmān et la sœur de Marwān, Umm al-Banīn. ^ʿUthmān le nomme gouverneur de Kūfa dont il se fait chasser¹⁰⁰. Il défend le *dār* de ^ʿUthmān assiégé; il ne participe ni à la bataille du Chameau ni à celle de Ṣiffīn et ne rejoint Mu^ʿāwiya que lorsque le pouvoir de ce dernier est consolidé. Homme généreux de par son caractère et de par son statut, il meurt, en laissant une dette énorme, dans sa grande propriété d'al-^ʿArṣa dans le Wādī l-^ʿAqīq près de Médine. Il aurait eu neuf ans à la mort du Prophète.

Toutes ces indications rendent vraisemblable historiquement et/ou narrativement sa nomination par ^ʿUthmān, dans une transmission d'al-Zuhrī élaborée sous les Marwānides. Le nom de Sa^ʿīd revient dans chacune des versions (en dehors de la transmission d'al-Ṭayālīsī), et l'on peut considérer qu'il occupe la même fonction qu'Abān dans le comité, ayant les mêmes caractéristiques. Le nom de Sa^ʿīd apparaît également dans d'autres traditions extérieures à la transmission d'al-Zuhrī dans une *information* répétée¹⁰¹ sous une forme ou sous une autre :

أقيمت على لسان سعيد بن العاص لأنه كان أشبههم لهجة برسول الله

[L'arabe du Coran] a été fixé d'après Sa^ʿīd b. al-^ʿĀṣ̣ car sa langue était la plus proche de celle de l'Envoyé de Dieu.

Ou dans l'interrogation suivante mise dans la bouche de ^ʿUthmān :

قال أي الناس أفصح؟ قالوا سعيد بن العاص ثم قال أي الناس أكتب؟ قالوا زيد بن ثابت قال فليكتب زيد وليمل سعيد

«Quel est l'homme le plus éloquent?» Ils répondirent: «Sa^ʿīd b. al-^ʿĀṣ̣»; puis il demanda: «Quel est le scribe le plus habile?», ils répondirent: «Zayd b. Thābit»; il dit alors: «Que Zayd écrive et que Sa^ʿīd dicte!»

⁹⁸ *EI*, I Supplément, p. 102-3, article de C.E. Bosworth.

⁹⁹ Ibn ^ʿAsākir, *TD*, XXI, p. 107.

¹⁰⁰ Son mépris d'aristocrate mekkois est resté gravé dans une formule: *innamā hadhā l-sawād bustān li-ughaylima min Quraysh*.

¹⁰¹ Par exemple: al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, éd. Bashshār ^ʿAwwād Ma'rūf, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1987/1408, X, p. 501.

ʿAbd Allāh b. al-Zubayr

Concernant ʿAbd Allāh b. al-Zubayr (m. 72/692), on ne rappellera pas ici la geste politique de l’homme qui fut le concurrent *asadī* des Banū Umayya au califat pendant près de dix ans, mais simplement ses liens très forts avec sa tante maternelle ʿĀʿisha, épouse du Prophète¹⁰² :

لأن النبي كَتَّأها به وكان في حجرها وإليه أسندت وصيتها عند موتها

[...] car le Prophète lui avait donné le surnom de Umm ʿAbd Allāh et elle l’avait élevé; c’est à lui qu’elle confia son héritage à sa mort.

Rappelons aussi qu’il est le petit-fils du calife Abū Bakr par sa mère Asmāʾ et, surtout, le frère de ʿUrwa¹⁰³, le disciple de Zayd b. Thābit à Médine. ʿUrwa est l’un des maîtres d’al-Zuhrī dont le propre père avait combattu aux côtés de ʿAbd Allāh¹⁰⁴. ʿUrwa (m. 94/712) a évidemment pris parti pour son frère ʿAbd Allāh au temps de son califat, puis, après la défaite de ce dernier, il reçoit des assurances de la part de ʿAbd al-Malik et s’installe à Médine. On le désigne comme appartenant à cette première génération d’hommes qui rassemblèrent de façon systématique des traditions sur l’histoire des débuts de l’islam et sur les prescriptions juridiques. On a conservé de lui, en particulier, des lettres écrites au calife ʿAbd al-Malik sur quelques uns des événements de cette époque¹⁰⁵. La plus importante de ses sources est ʿĀʿisha (les deux tiers de ce qu’il a transmis) et ses deux transmetteurs principaux sont son fils Hishām et Ibn Shihāb al-Zuhrī.

ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥārith

Avec ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥārith b. Hishām b. al-Mughīra al-Makhzumī (m. ?), nous avons affaire encore une fois à l’aristocratie mekkoise car il appartenait au clan puissant des Makhzūm. Son père, al-Ḥārith, est le frère utérin de ʿAmr, plus connu sous le nom d’Abū Jahl, et sa mère, Fāṭima, est la fille de Walīd b. al-Mughīra. ʿAmr et Walīd ont été les plus acharnés des adversaires de Muḥammad à la Mecque. Cependant, la victoire de Muḥammad bouleverse ces antagonismes. Fāṭima est épousée par ʿUmar

¹⁰² Par exemple: al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr*, éd. M. al-Yaʿlāwī, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 2006/1427, IV, (notice ʿAbd Allāh b. al-Zubayr), p. 351.

¹⁰³ *El*, X, p. 983-4 (G. Schoeler).

¹⁰⁴ «Community of Believers», p. 266; références à Lecker, «Biographical Notes», et Ibn ʿAsākir, *TD*.

¹⁰⁵ L’émigration en Abyssinie; ʿAqaba; la *hijra*; Badr; la conquête de La Mecque; Ḥunayn; Ṭāʿif; la mort de Khadīja; la calomnie contre ʿĀʿisha; une lettre sur *Q* 60, 10 et la *hijra* des femmes; une lettre sur un mariage de Muḥammad.

b. al-Khaṭṭāb à la mort du père de ‘Abd al-Raḥmān en 18, de la peste à ‘Amwāṣ (Emmaüs). Sous le califat de ‘Uthmān, une certaine aristocratie mekkoise reprend le dessus. ‘Abd al-Raḥmān aurait marié une des filles du clan des Makhzūm, nommée Maryam, à ‘Uthmān, calife à ce moment-là, qui admirait la force et la beauté des membres de leur famille¹⁰⁶. ‘Abd al-Raḥmān a combattu aux côtés de ‘Ā’isha à la bataille du chameau. Dans une tradition où celle-ci affirme son regret d’avoir participé à ce combat, le nom de ‘Abd al-Raḥmān apparaît de la façon suivante¹⁰⁷ :

لأن أكون قعدت في منزلي عن مسيري إلى البصرة أحب إلي من أن يكون لي من
رسول الله عشرة من الولد كلهم مثل عبد الرحمان بن الحارث بن هشام

J’eusse aimé être restée chez moi et ne m’être pas rendue à Baṣra, [et si l’on me donnait le choix] je préférerais être restée plutôt que d’avoir dix garçons du Prophète, tous semblables à ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥārith b. Hishām !

Ou dans une autre version :

وددت أني كنت جلست كما جلس أصحابي فكان أحب إلي من أن أكون ولدت
من رسول الله بضعة عشر رجلا كلهم مثل عبد الرحمان بن الحارث بن هشام أو
عبد الله بن الزبير

J’aurais préféré rester chez moi comme l’ont fait mes compagnes, [et si l’on me donnait le choix], c’est cela que je choisirais plutôt que d’engendrer une dizaine de mâles du Prophète, tous semblables à ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥārith ou à ‘Abd Allāh b. al-Zubayr !

La comparaison avec ‘Abd Allāh, qui était le neveu aimé de ‘Ā’isha, paraît naturelle, mais pourquoi ‘Abd al-Raḥmān ? Il faut croire que celui-ci était un homme d’envergure¹⁰⁸.

En ce qui concerne l’établissement du texte coranique, on trouve le nom de ‘Abd al-Raḥmān en dehors de la transmission d’al-Zuhrī, dans une tradition rapportée par al-Wāqidī et qu’il fait remonter à Mujāhid¹⁰⁹ :

¹⁰⁶ TD, XXXIV, p. 275. L’anecdote est signifiante quel que soit son degré d’historicité.

¹⁰⁷ TD, XXXIV, p. 274.

¹⁰⁸ D’après une tradition d’al-‘Abbās b. Hishām al-Kalbī, ‘Abd al-Raḥmān n’accepte la mort sereinement que lorsque un de ses amis lui fait le serment que son épouse Umm Hishām ne se remariera pas après lui. Or celle-ci s’empresse d’épouser ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, et elle le fait quelques jours avant que sa ‘idda ne soit achevée. Ce que ne manque pas de divulguer l’ami de ‘Abd al-Raḥmān. Le mariage est alors dissous et ‘Umar est éloigné de Médine, cf. TD, XXXIV, p. 276-7.

¹⁰⁹ TD, XXXIV, p. 276. Al-Wāqidī transmet aussi, par l’intermédiaire d’Ibn Sa‘d, le récit d’al-Zuhrī par Anas (*ibid*, p. 275). Cela mérite notre attention puisque l’édition actuelle

أمر عثمان أبيّ بن كعب يملي ويكتب زيد بن ثابت ويعرّبه سعيد بن العاص وعبد
الرحمان بن الحارث

ʿUthmān ordonna à Ubayy b. Kaʿb de dicter, à Zayd b. Thābit d’écrire, à Saʿīd b. al-Āṣ et à ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥārith de veiller à la correction de l’arabe.

Cette tradition nous donne une version parfaitement consensuelle de l’établissement du *muṣḥaf* dans laquelle les rôles sont bien partagés.

ʿAbd al-Raḥmān aurait eu dix ans à la mort du Prophète. Son fils Abū Bakr (m. 94/712-3) est un disciple de Zayd b. Thābit à Médine et l’un des maîtres d’al-Zuhrī. Abū Bakr, surnommé *Rāhib Quraysh* en raison de sa piété, était un intime de ʿAbd al-Malik b. Marwān qui lui aurait confié l’éducation de son fils al-Walīd¹¹⁰.

ʿAbd Allāh b. ʿAbbās

Dans la version d’Ibrāhīm b. Ismāʿīl qui réunit ʿAbd Allāh b. ʿAbbās et ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, il semble à première vue que nous ayons affaire cette fois-ci à une configuration très politique du comité. Ibn ʿAbbās (m. 68/687), en effet, n’est pas seulement connu comme un rapporteur de traditions, un qurayshite éloquent, bon connaisseur de la langue et, par conséquent, de la poésie sur laquelle il fondait certaines de ses exégèses coraniques¹¹¹, mais aussi comme un représentant éminent du clan des Banū Hāshim¹¹² puisqu’il est le fils d’al-ʿAbbās, oncle du Prophète et ancêtre éponyme de la dynastie ʿabbāsīde. Quant à Ibn al-Zubayr, il a disputé le califat aux Banū Umayya. Les deux hommes ont à peu de chose près le même

des *Ṭabaqāt* ne comporte pas de récit sur la mise par écrit du Coran, et que cette lacune a fait couler beaucoup d’encre chez les orientalistes.

¹¹⁰ *EI*, XII, Supplément, 2004, «Fuqahāʾ al-Madīna al-Sabʿa», p. 310-1 : biographies et références bibliographiques.

¹¹¹ Cf. *Masāʾil Nāfiʾ b. al-Azraq ʿan Ibn ʿAbbās*, selon deux recensions : celle d’al-Khuttalī (m. 365/975) et celle d’Ibn al-ʿAllāf (m. 442/1050), éd. Muḥammad al-Dālī, Chypre, al-Jaffān wa l-Jābī, 1993/1413. Il s’agit d’une glose du *gharīb* coranique fondée sur l’usage poétique. Sa construction stéréotypée a conduit la critique à y reconnaître l’œuvre de lexicographes. D’autres *akhbār* cependant font allusion à des commentaires d’Ibn ʿAbbās fondés sur la poésie. Nous n’avons pas de raison de contester que la connaissance de la langue arabe reposait d’abord sur celle de la poésie au VII^e siècle, même si cette connaissance a été ensuite systématisée dans des compositions plus tardives.

¹¹² Cf. *Akhbār al-dawla l-ʿabbāsiyya*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī, Beyrouth, Dār al-Ṭalīʿa li-l-ṭibāʿa wa l-nashr, 1997, *passim*.

âge¹¹³, ils se sont opposés¹¹⁴ et la littérature en a gardé des traces¹¹⁵. Selon l'époque à laquelle cette version a été élaborée, mais probablement au-delà d'al-Zuhri (m. 124), le nom d'Ibn 'Abbās pourrait avoir été introduit pour rendre hommage à la dynastie régnante. Il peut aussi apparaître parce qu'il a été considéré comme l'un des Compagnons¹¹⁶ les plus savants : il est présenté dans la Tradition comme l'un des trois Compagnons du Prophète qui ont été des maîtres et ont eu des disciples en matière de *fiqh*, les deux autres étant Zayd b. Thābit à Médine et Ibn Mas'ūd dont les principaux fidèles sont à Kūfa¹¹⁷. Cependant, la supériorité de Zayd sur Ibn 'Abbās en matière de « science » est répétée dans des *akhbār*¹¹⁸ qui rapportent une anecdote symbolique selon laquelle Ibn 'Abbās aurait tenu à Zayd l'étrier de sa monture en disant : « C'est ainsi que nous faisons pour nos savants. » On sait, par ailleurs, qu'Ibn 'Abbās aurait eu un *muṣḥaf* dont l'ordre des sourates était différent de celui de 'Uthmān et des variantes de lectures en sont transmises¹¹⁹.

La fonction protocolaire des membres du comité

Nous avons vu que la composition de ce comité de rédaction, lorsqu'il existe, est variable selon les transmetteurs d'al-Zuhri. En regardant la liste des principaux *fuqahā'* de Médine¹²⁰ après la génération des Com-

¹¹³ Approximativement : on rapporte que 'Abd Allāh b. 'Abbās est né trois ans avant l'hégire dans le *shiq'*, au moment du boycott du clan des Banū Hāshim ; quant à 'Abd Allāh b. al-Zubayr, il serait le premier enfant musulman né à Médine.

¹¹⁴ Selon la version la plus répandue, Ibn al-Zubayr aurait été irrité contre Ibn 'Abbās et le fils de 'Alī, Ibn al-Ḥanafīyya, qui refusaient de le reconnaître comme calife. Ils furent bannis de la Mecque en 64, l'année du siège (le premier siège de la ville avant la mort de Yazīd), puis y revinrent et furent emprisonnés. Al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd al-Thaqafī (m. 67/687), informé de la situation, envoya une troupe de cavaliers de Kūfa qui les délivra par surprise. Ils se rendirent à al-Ṭā'if où Ibn 'Abbās mourut en 68.

¹¹⁵ Cf. *Akhbār al-dawla al-'Abbāsīyya, passim*.

¹¹⁶ Le statut de *ṣaḥābī* lui est accordé en insistant sur le fait qu'il était pubère à la mort du Prophète : entre dix et quinze ans selon les traditions.

¹¹⁷ Voir par exemple *TD*, XIX, p. 327-8 (notice Zayd b. Thābit).

¹¹⁸ Voir par exemple Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* II, p. 360.

¹¹⁹ Gilliot (Cl.), *EI* 3 et références : « However some readings of Ibn 'Abbās are attested which are not in accordance with the ductus of the "Uthmānic" codex ; for instance on *Q* 13 : 31 (Jeffery, *Materials*, 200), he said that the : "scribe wrote the other (reading ; i.e. that of the 'Uthmānic' codex) when he was drowsy" (al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XVI, 452, with a very long note of the editor who was very disturbed by the fact that al-Ṭabarī did have not react against that declaration ; cf. Gilliot, *Coran*, 214-7) ».

¹²⁰ *EI*, XII, Supplément, 2004, « Fuqahā' al-Madīna al-Sab'a », p. 310-1 : biographies et références bibliographiques ; *TD*, XIX, p. 327-8 (notice Zayd b. Thābit).

pagnons, transmise, entre autres, par al-Zuhrī¹²¹, nous pouvons observer une coïncidence qui n'est peut-être pas due au hasard car nous y trouvons :

- Le fils de Zayd b. Thābit, Khārija (m. 99 ou 100/717-719), maître d'al-Zuhrī;
- Le fils de ʿAbd al-Rahmān b. al-Ḥārith, Abū Bakr (m. 94/712-3) devenu un familier de ʿAbd al-Malik b. Marwān et maître d'al-Zuhrī;
- Le frère de ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, ʿUrwa (m. entre 91 et 99/709-718), protégé par ʿAbd al-Malik b. Marwān et maître d'al-Zuhrī.

Dans le comité de rédaction, nous trouvons des hommes qui sont liés d'une façon ou d'une autre :

- à ʿUthmān, ce qui semble plausible historiquement ou aux Marwānides : Saʿīd b. al-ʿĀṣ et ʿAbd al-Rahmān b. al-Ḥārith b. Hishām;
- à l'école médinoise des disciples de Zayd b. Thābit qui ont été les maîtres d'al-Zuhrī;
- à la dynastie des ʿAbbāsides : ʿAbd Allāh b. ʿAbbās.

Ajoutons également que parmi les maîtres d'al-Zuhrī se trouve un certain ʿUmāra b. Khuzayma b. Thābit¹²², ce qui n'est probablement pas sans rapport avec le Khuzayma de notre récit. Tous ces hommes du comité sont jeunes à la mort du Prophète, ils n'ont pas de compétence particulière en matière de récitation coranique, y compris Ibn ʿAbbās. Nous pouvons peut-être avancer l'hypothèse que leur choix, dans chacune des versions, s'est fait pour des raisons « protocolaires », en fonction des intérêts, savants, politiques ou familiaux, des uns et des autres.

L'exclusion de ʿAbd Allāh b. Masʿūd

ʿAbd Allāh b. Masʿūd, malgré sa compétence reconnue, ne fait pas partie des hommes du comité. La Tradition a conservé la trace de son hostilité à l'égard de ʿUthmān qui, selon certaines *informations*, l'aurait fait brutaliser dans la mosquée de Médine à la fin de sa vie. Son *muṣḥaf* concurrent est l'un des plus connus, par ses variantes de lectures, par l'ordre différent des sourates et par leur nombre¹²³. Les *akhbār* sur l'opposition de ʿAbd Allāh au choix de Zayd, bien que faisant partie de la transmission

¹²¹ *It may further be noted, in this context, that the name of al-Zuhrī figures prominently in the enumeration, by the biographers, of those who supposedly formed the audience of the seven fuqahāʾ*, Schacht (J.), *The Origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950, 22 ff.; 243 ff., cité in *EI* XII, Supplément, 2004, «Fuqahāʾ al-Madīna al-Sabʿa», p. 310 b.

¹²² Cf. liste donnée dans le *TD*, LV, p. 295.

¹²³ Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 1009 et 1011; et al-Suyūfī, *Itqān*, I, 18, «Fāʿida», d'après Ibn Ashta : il ne comportait pas la *Fātiḥa* et les *muʿawwidhatān*.

d'al-Zuhrī, sont passés sous silence dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, mais ils ne l'ont pas été dans les *Sunan* de son disciple al-Tirmidhī¹²⁴ qui les ajoute à la suite de la version d'Ibrāhīm b. Sa'd¹²⁵:

قال الزهري فأخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة

أن عبد الله بن مسعود كره لزيد بن ثابت نسخ المصاحف وقال يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ كتابة المصحف ويتولاها رجل والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر يريد زيد بن ثابت ولذلك قال عبد الله بن مسعود يا أهل العراق اكتبوا المصاحف التي عندكم وعلوها فإن الله يقول ومن يغلل يأتي بما غل يوم القيامة فالتقوا الله بالمصاحف

Al-Zuhrī a dit: 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Utba m'a informé que

'Abd Allāh b. Mas'ūd ne supporta pas que Zayd b. Thābit fût chargé de copier les *maṣāḥif*, et il dit à l'assemblée des musulmans: «J'ai été écarté de la mise par écrit du texte du *muṣḥaf* alors que l'homme qui en est chargé était encore dans les lombes d'un mécréant lorsque j'étais déjà musulman!»¹²⁶. Il faisait allusion à Zayd b. Thābit. Et c'est pour cela que 'Abd Allāh b. Mas'ūd dit: «Vous, gens d'Irak, dissimulez les *maṣāḥif* que vous possédez et détournez-les! Car Dieu a dit: *Celui qui fraude se présentera au jour de la résurrection avec ce qu'il aura détourné*¹²⁷. Rencontrez Dieu avec les *maṣāḥif*!».

Le caractère violent de cette opposition, qui s'exprime de façon éloquente en «détournant» un verset du Coran, est évacué par al-Bukhārī: la *karāhiya* d'Ibn Mas'ūd n'apparaît jamais dans le *Ṣaḥīḥ*. Comme nous l'avons déjà vu plus haut, à propos du conflit entre les hommes d'Irak et ceux de Syrie où al-Bukhārī procédait par dés-historicisation des informations, nous pouvons observer un procédé semblable en ce qui concerne l'opposition de 'Abd Allāh b. Mas'ūd. Pourtant, al-Bukhārī reproduit dans ce même «K. Faḍā'il al-Qur'ān» deux déclarations d'Ibn Mas'ūd faisant état de sa supériorité en matière de connaissance coranique, mais il le fait, justement, en dehors du contexte généralement fourni par les rapporteurs:

¹²⁴ *Sunan*, éd. A.M. Shākir et alii, (1^{ère} éd. Le Caire, 1938-1940/1358-1359) réimpr. Beyrouth, Dār 'Imrān, s.d. *K. Taḥṣīr al-qur'ān*, Bāb 10 (3103), V, p.285. Voir aussi Ibn Abī Dāwūd, *K. al-Maṣāḥif*, p. 13-8 et Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna*, III, p. 1005-6.

¹²⁵ Vadet (J.C.), «'Abd Allāh b. Mas'ūd», *EI*, III, p. 897-9 mentionne une indication donnée par al-Sakhāwī: «al-Tirmidhī est parmi les auteurs de corpus canoniques celui qui cite le plus volontiers Ibn Mas'ūd.»

¹²⁶ Sur la variante venue de Kūfa (al-Ḥimnānī, m. 228/842) et attribuée à Abū l-Aswad par Ibn Ishāq selon laquelle Zayd est désigné comme juif par 'Abd Allāh, voir Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna*, III, p. 1008 et Lecker (M.), «Zayd b. Thābit».

¹²⁷ Cf. *Q* 3, 161.

حدثنا الأعمش حدثنا شقيق¹²⁸ بن سلمة قال

خطبنا عبد الله فقال والله لقد أخذت من في رسول الله بضعا وسبعين سورة والله
لقد علم أصحاب النبي أنني من أعلمهم بكتاب الله وما أنا بخيرهم قال شقيق فجلست
في الحلق أسمع ما يقولون فما سمعت رادًا يقول غير ذلك

Al-Aʿmash nous a rapporté le tenant de Shaqīq b. Salama qui a dit :

ʿAbd Allāh s’adressa à nous et dit : « Par Dieu, j’ai reçu de la bouche de l’Envoyé de Dieu quelques soixante-dix sourates et les Compagnons du Prophète savent bien que c’est moi qui, parmi eux, connaît le mieux le livre de Dieu, même si je ne suis pas le meilleur d’entre eux ». Shaqīq a dit : Je m’assis dans le cercle de l’assemblée pour écouter ce qu’ils disaient et je n’ai entendu personne émettre un avis contraire.

Ibn Ḥajar, dans son *Fatḥh al-Bārī*, nous redonne le contexte fourni ordinairement dans la transmission d’al-Zuhrī :

خطبنا عبد الله بن مسعود على المنبر فقال : ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة غلّوا
مصاحفكم وكيف تأمرونني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت ؟ وقد قرأت من في رسول
الله ...

ʿAbd Allāh b. Masʿūd s’adressa à nous depuis le *minbar* : *Celui qui fraude se présentera au jour de la résurrection avec ce qu’il aura détourné, dissimulez vos maṣāḥif!* Comment pouvez-vous m’ordonner de réciter selon la récitation de Zayd b. Thābit ? Alors que ma récitation sort de la bouche de l’Envoyé de Dieu...

Bien évidemment, les traditionnistes vont « travailler » la remarque de Shaqīq à propos de l’accord unanime de l’assemblée sur la déclaration d’Ibn Masʿūd : cette unanimité ne concerne que les Compagnons présents à Kūfa, lesquels reconnaissaient la supériorité de ʿAbd Allāh b. Masʿūd sur eux. Et al-Zuhrī d’ajouter que cette déclaration aurait déplu à certains des (meilleurs, selon les versions¹²⁹) Compagnons du Prophète. Ibn Abī Dāwūd, dans son *K. al-Maṣāḥif*, après avoir rapporté toutes les traditions qui concernent la *karāhiya* d’Ibn Masʿūd, va même jusqu’à ajouter un chapitre intitulé *Riḍā ʿAbd Allāh b. Masʿūd li-jamʿ ʿUthmān raḍiya Llāh ʿan-hu l-maṣāḥif*¹³⁰. Ibn Ḥajar, qui le signale, remarque pertinemment qu’Ibn Abī Dāwūd n’apporte aucun témoignage en accord avec le titre qu’il propose.

Le second *ḥadīth* rapporté par al-Bukhārī, toujours dans cette même section de son « K. Faḍāʾil al-Qurʾān », est le suivant :

¹²⁸ Abū Wāʾil chez Muslim et al-Nasāʾī : il s’agit du même personnage.

¹²⁹ Par exemple, *K. al-Maṣāḥif*, p. 17.

¹³⁰ P. 18.

حدثنا الأعمش حدثنا مسلم عن مسروق قال
قال عبد الله والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم
أين أنزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم
مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه

Al-A‘mash nous a rapporté le tenant de Muslim qui le tenait de Masrūq :

‘Abd Allāh a dit : «Par le Dieu en dehors duquel il n’y a pas d’autre dieu, aucune sourate du livre de Dieu n’est descendue sans que je sache où elle est descendue, et aucune *ayā* du livre de Dieu n’est descendue sans que je sache à quel propos elle est descendue. Si j’apprenais qu’un seul homme connaissait mieux que moi le livre de Dieu, à une distance que le chameau peut franchir, je prendrais la route pour me rendre auprès de lui.

Là encore le *Fath* «rétablit» le contexte de cette déclaration (*lammā ṣuni‘a bi-l-maṣāḥif mā ṣuni‘a*) omis par al-Bukhārī. Et lorsque nous parlons de contexte, avant de penser au contexte historique sur lequel nous n’avons que peu de prise, nous pensons au contexte «circonstanciel» induit par la transmission de cet ensemble d’*informations*. Cette sélection semble naître d’une volonté délibérée de dissimuler tout signe de conflit, pourtant bien visible à l’intérieur même de la transmission d’al-Zuhrī qu’al-Bukhārī a choisi de privilégier par ailleurs. Nous reviendrons au chapitre suivant sur les marques de cette auctorialité à l’intérieur d’une œuvre de compilation¹³¹.

La rédaction des maṣāḥif

Quand il s’agit de raconter comment s’est écrit le *muṣḥaf* qui va devenir celui de tous les musulmans, plusieurs motifs vont distinguer les versions les unes des autres. Par ailleurs, nous trouvons dans ces récits l’expression sans doute ramassée sous la forme d’un exemple unique à chaque fois, de différents problèmes qui se sont posés progressivement dans l’histoire du texte coranique jusqu’à sa réception consensuelle au IX^e siècle : la constitution de l’ordre des versets et des sourates, les divergences dans la récitation, la langue du Coran, la transmission d’un seul (dont la formulation est passée du *Ḥadīth* au Coran).

¹³¹ On peut étendre au traditionniste les conclusions de l’étude de R.G. Hoyland dans laquelle est reconnu l’effort créatif inhérent à la compilation de l’historien et le continuum qui s’établit entre transmission et auctorialité, cf. «History, fiction and authorship in the first centuries of Islam», *Writing and Representation in Medieval Islam*, éd. Bray (J.), Londres, New York, Routledge, 2006, p. 39-40.

Un curieux exemple de divergence

Dans cette deuxième étape de l'assemblage du Coran, Zayd n'est pas laissé seul à l'œuvre, un ou plusieurs hommes de Quraysh, la tribu du Prophète, lui sont adjoints. Dès lors, des divergences peuvent se produire. Elles sont évoquées dans chacun des récits et un exemple en est fourni à propos d'un verset de la sourate *al-Baqara*: *inna āyata mulki-hi an yaʿtīya-kumu l-tābūt*: «Le signe de sa royauté est que l'arche d'alliance va vous être apportée»¹³². La différence repose sur la prononciation de la consonne finale du dernier terme: *tābūt* ou *tābūh*? Cet exemple précis de divergence entre Zayd et les hommes de Quraysh n'est pas propre à la version de ʿUmāra puisqu'il est également intégré au récit dans la version d'Ibrāhīm b. Ismāʿīl et qu'il est adjoint aux récits du *jam*^c dans les *Sunan* d'al-Tirmidhī, mais rapporté au seul al-Zuhrī. C'est également sous cette forme annexe qu'on le trouve dans la version d'Ibrāhīm b. Saʿd rapportée dans le *Mudraj*¹³³. Il est donc tout à fait remarquable de le voir disparaître de cette même version lorsqu'elle est rapportée par al-Bukhārī, probablement parce que l'*isnād* ne remonte pas au-delà d'al-Zuhrī. On le trouve enfin sous forme de *khabar* indépendant en dehors de la transmission d'al-Zuhrī¹³⁴.

Que recouvre ce problème? Comme l'a fait remarquer F. Schwally¹³⁵, l'exemple est malheureux pour symboliser les divergences entre Zayd des Khazraj et les hommes de Quraysh car il ne s'agit pas d'un mot arabe, mais étranger. A.L. de Prémare¹³⁶ précise qu'«en hébreu biblique *tévah* désigne une caisse et par extension l'arche de Noé¹³⁷; dans la Mishna, *hat-tībāh*, pris dans un sens absolu, désigne plus d'une fois «l'arche d'alliance»¹³⁸. Le terme existe également en éthiopien: *tābōt* désigne l'arche d'alliance et par extension la châsse où l'on dépose

¹³² Q 2, 248: le contexte met face à face un prophète (cf. le Samuel biblique) et les fils d'Israël; la royauté dont il s'agit est celle de ʿĀlūt (cf. le Saül biblique).

¹³³ *Mudraj*, p.499.

¹³⁴ Ibn Shabba, *Taʿrikh al-Madīna*, III, p.1000: d'après Abū Salama b. ʿAbd al-Raḥmān; p.1002: Ibn Wahb d'après al-Layth b. Saʿd.

¹³⁵ Nöldeke (T.), Schwally (F.), Bergsträsser (G.), Pretzl (O.), *Geschichte des Qorāns*, I-III, Hildesheim, G. Olms, 1970, II, *Die Sammlung des Qorāns*, p.57.

¹³⁶ *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p.466, note 263.

¹³⁷ Et la caisse (de papyrus) dans laquelle est couché l'enfant Moïse sur le fleuve (*Exode* 2, 2).

¹³⁸ Références à Jeffery (A.), *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Baroda, Oriental Institute, 1938, p.88-9 et *Lisān al-ʿArab* rac. *TBT* et *TBH*.

les livres saints et les ustensiles liturgiques¹³⁹. Zayd maintient la lecture hébraïque du *h* en finale (qui ne devient *-t* qu'à l'état construit) tandis que l'homme de Quraysh rectifie en faisant du *t* un élément constitutif d'une racine trilitère *TBT*. Le mot serait alors calqué sur l'éthiopien et non plus sur l'hébreu¹⁴⁰.

En *Coran* 2, 248, le terme désigne l'arche d'alliance des Fils d'Israël, mais en 20, 39 c'est le berceau de Moïse enfant. L'usage est le même que celui de la Peshitto, la version syriaque de la Bible, qui utilise dans les deux cas («arche» et «berceau») *qabuto* ou *qibuto* provenant du grec *kibotos*. Cet usage est aussi celui de la Bible grecque (*kibotos*) et latine (*arca*). Nous avons là un usage de calque lexical assez remarquable sur lequel les traditionnistes musulmans attirent, involontairement, notre attention. Quand on sait l'abondance des variantes de récitation retenues dans les sources littéraires, on ne peut que s'interroger sur les raisons qui ont présidé au choix de ce seul exemple qui ne se rapporte aucunement au problème des *lughāt* de l'arabe, mais à l'arabisation d'un terme étranger, appartenant au lexique d'une autre écriture sainte.

L'instance de décision : le calife ou la langue

La raison pour laquelle Zayd n'est pas laissé seul à la tâche semble naître d'une certaine inquiétude à propos de la langue du Coran qui ne s'exprime pas encore clairement dans la version de 'Umāra: 'Uthmān choisit d'adjoindre à Zayd un qurayshite éloquent, Abān, mais la décision en cas de divergence appartient au calife. Cette variante qui souligne la préséance de 'Uthmān n'est pas arbitraire, elle équilibre le récit en permettant à ce dernier d'avoir lui aussi une initiative à l'instar de 'Umar et d'Abū Bakr. Elle s'accorde avec les traditions qui créditent 'Uthmān d'avoir été parmi les hommes qui avaient rassemblé le Coran au temps de l'Envoyé de Dieu¹⁴¹, et également avec une initiative reconnue au calife 'Uthmān, celle d'avoir opéré une certaine classification des sourates¹⁴², ou au moins, une fois l'histoire du texte fossilisée, celle d'avoir placé *al-Tawba* après *al-Anfāl* sans les séparer par la *basmallah*¹⁴³. La variante propre à 'Umāra paraît donc relever plutôt d'un souci d'équilibre entre Médine et Quraysh, entre Anṣār et Muhājirūn.

¹³⁹ Jeffery, *Foreign* (1938), p. 88-9.

¹⁴⁰ Prémare, *Fondations*, p. 309.

¹⁴¹ Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1985, II, p. 355-8.

¹⁴² Al-Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, Beyrouth, Dār ṣādir, 1960, II, p. 170.

¹⁴³ Par exemple: *K. al-Maṣāḥif*, p. 31-32; *Itqān*, naw' 18; nous y reviendrons au chapitre 7.

En revanche, dans les trois autres versions, cette inquiétude à propos de la langue se manifeste clairement puisqu'elles font état d'une déclaration solennelle de ʿUthmān affirmant que le Coran a été révélé dans la langue de Quraysh. Plus d'instance de décision califale, ni même collective, l'instance c'est la langue elle-même. Ainsi dans la version de Shuʿayb :

وقال لهم إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان
قريش فإن القرآن أنزل بلسانهم

[ʿUthmān] leur dit : si vous divergez vous et Zayd b. Thābit sur un terme de l'arabe du Coran, écrivez-le dans la langue de Quraysh car le Coran a été révélé dans leur langue

Ou celle d'Ibrāhīm b. Ismāʿīl :

فلما أتيناها ثلاثة من قريش ورجل من الأنصار قال اكتبوا هذه في مصحف وإن
اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القراءة فاكتبوها بلسان قريش فإنه إنما أنزل
بلسان قريش

Lorsque nous arrivâmes devant [ʿUthmān], trois hommes de Quraysh et un des *Anṣār*, il dit : écrivez ces [*ṣuḥuf*] dans un *muṣḥaf* et si vous divergez vous et Zayd b. Thābit sur quelque chose de la récitation, écrivez-le dans la langue de Quraysh car [le Coran] n'a été révélé que dans leur langue

On passe d'une situation concrète – un conflit entre personnes – dans le récit de ʿUmāra, à l'intervention d'une instance abstraite de décision – la langue – dans les autres récits. Cela suppose qu'entre celui-là et ceux-ci, une certaine période de réflexion s'est écoulée et que le problème théorique des *lughāt* de la langue arabe est apparu dans le champ du savoir. On peut donc affirmer, sans trop d'hésitation, qu'il s'agit d'un élément qui ne remonte pas à l'enseignement d'al-Zuhrī, mais qui a été ajouté ultérieurement au cours du processus de la transmission. Par ailleurs, ce motif apparaît en dehors de la transmission d'al-Zuhrī, dans un *khābar* indépendant attribué à Mujāhid¹⁴⁴.

Versets et sourates

Avec la constitution du *muṣḥaf* s'est posé le problème de l'assemblage des versets en sourates et celui de l'ordre des sourates, sur lesquels la Tradition va progressivement durcir sa position. Dans la version de ʿUmāra, ou dans un certain nombre d'*akhbār* extérieurs à la transmission d'al-Zuhrī, nous percevons encore une certaine souplesse dans l'appréhension de ces pro-

¹⁴⁴ *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 1010.

blèmes. Le récit de ʿUmāra donne, en effet, une grande part d’initiative à l’action de Zayd qui se manifeste encore une fois dans cette seconde étape de la composition finale du Coran. Zayd, après avoir retrouvé les versets qui lui manquaient, décide de les placer à la fin de *Barāʿa* et déclare que, s’il y avait eu trois versets, il en aurait fait une sourate indépendante. Il y a donc là intervention à la fois à propos de l’ordre des versets et de la constitution des sourates. Cette position paraît d’une audace inouïe au regard de l’évolution de la Tradition sur la question de la composition du Coran. Cette liberté relative (puisque le récit ne relate rien de la rédaction qui a précédé), mais signifiante dans ce seul exemple, et que l’on retrouve en dehors de la transmission d’al-Zuhrī, attribuée à d’autres personnages comme Khuzayma¹⁴⁵ ou Ubayy¹⁴⁶, n’existe pas dans les autres versions. Pour Ibrāhīm b. Saʿd et pour Shuʿayb, l’initiative n’appartient pas à Zayd car ces versets sont déjà identifiés comme appartenant à la *Tawba/Barāʿa*. De plus, ils sont retrouvés dès la fin de la première étape de la collecte sous Abū Bakr, ce qui sous-entend que celle-ci est déjà complète : la *Tawba* est généralement considérée comme la dernière sourate révélée et ce verset est, par conséquent, le dernier de la dernière sourate. Cette variante narrative n’est donc pas anecdotique, mais porteuse d’une signification pleine : la première recension écrite rassemble déjà toute la révélation pleinement ordonnée. En revanche, dans la version d’Ibrāhīm b. Ismāʿīl, il y a inversion entre les versets manquants d’*al-Aḥzāb* et celui de la *Tawba* qui est retrouvé au moment de la clôture du *muṣḥaf*. La signification de cet élément est identique, mais reportée à une étape ultérieure.

Comme pour la question de la langue, il ressort de ces observations que la réflexion sur la question de la constitution du *muṣḥaf* a évolué. Les variantes narratives, qui reflètent cette évolution, affirment une tendance à brider, voire à supprimer, toute intervention humaine dans la composition du Coran, qui ira croissant jusqu’à rejoindre la doctrine du Coran éternel et increé¹⁴⁷.

« Khuzayma » et la clôture de la révélation

Au cours de ce travail d’assemblage du Coran, Zayd n’est pas seulement assisté d’un ou de plusieurs hommes de Quraysh, mais de deux autres Anṣār qui lui rappellent l’un, des versets de la sourate *al-Aḥzāb*, et l’autre, ceux de la *Tawba*. Dans la version du *Ṣaḥīḥ*, cette assistance ne se produit

¹⁴⁵ K. *al-Maṣāḥif*, p. 11 ; 31.

¹⁴⁶ K. *al-Maṣāḥif*, p. 9 ; 30.

¹⁴⁷ Voir chapitre 7.

pas à la même étape du processus. Zayd retrouve les versets de la *Tawba* à la première étape grâce à un certain Abū Khuzayma al-Anṣārī, tandis qu’il retrouve le verset d’*al-Aḥzāb* à la seconde étape (*hīna nasakhnā l-muṣḥaf*) grâce à un certain Khuzayma b. Thābit al-Anṣārī. Par ailleurs, le motif de la perte du verset d’*al-Aḥzāb* apparaît comme un *khābar* indépendant attribué à Khārija.

Pourtant, dans la transmission d’Ibrāhīm b. Sa‘d rapportée par le *Mudraj*, on observe encore un certain flottement sur l’identité de celui qui transmet les versets de la *Tawba* : Khuzayma ou Abū Khuzayma, nous dit le texte. Dans la même transmission rapportée par les *Sunan* d’al-Tirmidhī, les deux personnages sont confondus au premier abord¹⁴⁸, tout comme dans la version d’Ibrāhīm b. Ismā‘īl qui fait apparaître la perte d’un verset de la *Tawba* à la fin de la seconde étape. Dans la version de ‘Umāra, les deux personnages sont bien distingués, mais le rapprochement des deux épisodes produit un effet curieux :

[Zayd] dit : lorsque j’eus terminé, je le récitai entièrement une fois, et je n’y trouvai pas ce verset : « Parmi les croyants, il y a des hommes qui ont été fidèles à leurs engagements envers Dieu, certains ont atteint leur terme, d’autres attendent encore, mais ils n’ont pas varié.¹⁴⁹ » Il dit : Je demandai alors aux *Muhājirūn* de réciter, cherchant auprès d’eux ce verset, mais je ne le trouvai chez aucun d’entre eux. Puis je demandai aux *Anṣār* de réciter, cherchant auprès d’eux ce verset, mais je ne le trouvai chez aucun d’entre eux. Finalement, je le trouvai chez Khuzayma b. Thābit et je l’écrivis. Puis je le récitai entièrement encore une fois et je ne trouvai pas ces deux versets : « Un envoyé, issu de vous, est venu à vous, ce que vous endurez lui est pénible, il est attentif à vous ; s’ils te tournent le dos, dis : Dieu me suffit, il n’y a pas d’autre dieu que lui, c’est sur lui que je compte, il est le Dieu du trône immense¹⁵⁰. » Je demandai alors aux *Muhājirūn* de réciter, mais je ne les trouvai chez aucun d’entre eux. Puis je demandai aux *Anṣār* de réciter, cherchant auprès d’eux ces versets, mais je ne les trouvai chez aucun d’entre eux. Finalement, je les trouvai chez un autre homme qui s’appelait aussi Khuzayma, et je le fixai à la fin de *Barā’a*. S’il y avait eu trois versets, j’en aurais fait une sourate indépendante. Puis je le récitai entièrement encore une fois et je ne trouvai plus rien [à rajouter].

La composition parfaitement symétrique de ce passage dans la version « d’un seul jet » (*siyāqa wāḥida*) de ‘Umāra met en évidence la troublante ressemblance entre les deux figures de Khuzayma autour des deux passages

¹⁴⁸ « Tafsīr al-Qur’ān », Bāb 10.

¹⁴⁹ *Q* 33, 23.

¹⁵⁰ *Q* 9, 128-9.

«perdus». Le problème posé par cette variante est double : d'une part, Khuzayma semble n'appartenir ni aux *Muhājirūn* ni aux *Anṣār*; d'autre part, chacun des deux versets est accepté sur sa seule foi.

Les autres versions ne laissent pas ces problèmes sans solution. En ce qui concerne l'identité des personnages, elle peut être définie de façon vague (ils appartiennent aux *Anṣār*) ou de façon beaucoup plus précise, au moins pour l'un des deux : Khuzayma b. Thābit al-Anṣārī¹⁵¹ est présenté comme un membre des Banū Khaṭīma, un *baṭn* des Aws¹⁵²; il a été tué à la bataille de Ṣiffīn où il avait combattu du côté de 'Alī¹⁵³. En ce qui concerne la validité de la transmission d'un seul, on obtient une information capitale : Khuzayma b. Thābit avait été surnommé *dhū l-shahādātayn* car le Prophète considérait son témoignage comme valant celui de deux hommes¹⁵⁴ ! Or ces deux informations sont évidemment connues d'al-Bukhārī qui reproduit l'une dans son *Ta'riḫ*¹⁵⁵, l'autre dans son *Ṣaḥīḥ*¹⁵⁶, mais il ne les sélectionne pas à cet endroit-là du récit. Si l'occultation de la première relève de cette volonté déjà reconnue de ne pas mettre l'accent sur les conflits de la communauté primitive, l'occultation de la seconde, en revanche, paraît moins claire. Pourquoi se priver d'une telle justification face au grave problème du transmetteur unique ? Une anecdote célèbre dans l'histoire de la collecte concerne le verset de la lapidation qui n'a pas été retenu dans le Coran parce que seul 'Umar le détenait¹⁵⁷. Il faut donc mettre en rapport 'Umar et Khuzayma pour apercevoir l'audace du récit d'al-Bukhārī.

A une étape ultérieure de la transmission, le savant traditionniste al-Ḥusayn al-Baghawī (m. 516/ 1122) réfutera, dans son *Sharḥ al-Sunna*¹⁵⁸, ce qu'il désigne de façon technique comme le *ithbāt al-qur'ān bi-qawl al-wāḥid*. La transmission du Coran y est interrogée dans les termes du *qawl al-wāḥid min al-Ṣaḥāba* qui, au sein de la collecte du *Ḥadīth*, a donné lieu à un débat important, étendu sur plusieurs siècles, parmi les traditionnistes

¹⁵¹ Rappelons que, parmi les maîtres d'al-Zuhrī, se trouve un certain 'Umāra qui est le fils de Khuzayma b. Thābit, cf. *TD*, LV, p. 295.

¹⁵² Al-Zuhrī par Hishām b. al-Ghāz, *Mudraj*, p. 506.

¹⁵³ Al-Zuhrī par Ma'mar : *Mudraj*, p. 504.

¹⁵⁴ Par Ma'mar : *Mudraj*, p. 502-3 ; *K. al-Maṣāḥif*, p. 29. Par Shu'ayb : *Mudraj*, p. 501.

¹⁵⁵ *Al-Ta'riḫ al-ṣaḥīḥ*, éd. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, I-II, s.d., p. 78 ; cet ouvrage serait en fait le *al-Ta'riḫ al-awṣāṭ*, cf. Melchert, « Bukhārī », p. 13.

¹⁵⁶ Cf. « K. Tafṣīr al-qur'ān », *al-Aḥzāb*, Bāb 2 où il s'agit de Khuzayma al-Anṣārī.

¹⁵⁷ Cf. *Itqān* III, naw' 47, p. 75-6.

¹⁵⁸ P. 516.

en fonction de leur appartenance à telle ou telle école¹⁵⁹. Voici quelle solution il apporte au problème :

« لم أجدها مع أحد إلا مع خزيمة: ليس فيه إثبات القرآن بقول الواحد لأن زيدا كان قد سمعها وعلم موضعها من سورة الأحزاب بتعليم النبي وكذلك غيره من الصحابة فمنهم من نسيها فلما سمع ذكر وتتبعه الرجال في جمعه كان للاستظهار لا لاستحداث العلم

« Je ne l'ai trouvé chez personne d'autre que Khuzayma »: Il ne s'agit pas là de ce que le Coran aurait été établi sur la parole d'un seul homme, car Zayd avait entendu ce verset et il savait à quel endroit de la sourate le placer grâce à l'enseignement du Prophète et il en était de même pour d'autres Compagnons, parmi lesquels certains l'avaient oublié, mais quand ils [l'] entendirent, ils se [le] rappelèrent; si [Zayd] enquêtait auprès des hommes pour rassembler le Coran, c'était pour leur demander de réciter de mémoire, non pour apprendre quelque chose de nouveau.

Mais al-Baghawī va plus loin : il ne se contente pas de la présence de deux témoins, Zayd et Khuzayma, d'autres Compagnons connaissaient aussi ce verset, et, en définitive, le Prophète l'avait déjà fixé dans sa sourate car le *muṣḥaf* écrit est, dans son ordonnancement même, celui qui a été transmis par le Prophète.

Les derniers versets de la dernière sourate, *al-Tawba/Barāʿa*, sont « retrouvés » par Zayd à la fin de la première étape de la collecte dans la version d'Ibrāhīm b. Saʿd, ce qui signifie que le Coran est déjà intégralement rassemblé comme il le sera dans le *muṣḥaf*. En revanche, dans d'autres versions (Ibrāhīm b. Ismāʿīl et ʿUmāra), le (ou les) versets de la *Tawba/Barāʿa* ne sont « retrouvés » qu'à la fin de la rédaction du *muṣḥaf*.

D'autres *akhbār*, extérieurs à la transmission d'al-Zuhrī, présentent ce motif de façon indépendante. On nous rapporte que le *muṣḥaf* est écrit sous la dictée d'Ubayy b. Kaʿb (*jamaʿū l-qurʿān min muṣḥaf Ubayy fa-kāna rijāl yaktubūna, yumlī ʿalay-him Ubayy b. Kaʿb*)¹⁶⁰; ce dernier affirme que le Prophète lui a fait réciter ces versets de la *Tawba* et qu'ils constituent les derniers éléments révélés. On dit encore qu'un certain al-Ḥārith b. Khuzayma se présente devant ʿUmar avec les deux versets¹⁶¹. Ou bien on retrouve Khuzayma b. Thābit se présentant spontanément à ʿUthmān

¹⁵⁹ Cf. Chaumont (E.), « Le "dire d'un Compagnon unique" (*qawl al-wāḥid min al-ṣaḥāba*) entre la *sunna* et l'*iğmāʿ* dans les *uṣūl al-fiqh* ṣāfiʿites classiques », in *Das Prophetenhadīt*, éd. Gilliot (Cl.) et Nagel (T.), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2005, p. 63-69; et Brown (J.), *Canonization*, p. 164 et ss; 178 et ss; 183-4.

¹⁶⁰ K. *al-Maṣāḥif*, p. 9 et 30.

¹⁶¹ K. *al-Maṣāḥif*, p. 30.

pour lui dire: «J'ai vu que vous avez oublié d'écrire deux versets...»; 'Uthmān corrobore le témoignage et interroge Khuzayma pour savoir où il faut les placer et c'est Khuzayma lui-même qui propose d'en faire les derniers versets de la dernière sourate révélée (*akhtimu bi-himā ākhir mā nazala min al-qur'ān*)¹⁶².

Contrairement au *khābar* qui fait d'Ubayy le seul rédacteur du *muṣḥaf*, les *akhbār* qui mettent en scène l'intervention de Khuzayma la situent dans le cadre d'une collecte et ils insistent sur la présence nécessaire des deux témoins pour attester de la clôture de la révélation. Il n'est pas fait mention du privilège de double témoignage de Khuzayma puisque c'est tantôt 'Umar, tantôt 'Uthmān qui attestent avoir eux aussi entendu les versets. Il apparaît donc probable qu'une *information* indépendante sur le témoignage d'un certain «Khuzayma» rapportant un verset (de la *Tawba* ou d'*al-Aḥzāb*) a circulé et a fini par être intégrée, de façon différente, dans le récit de l'assemblage.

D'autres scribes

La question de l'écriture du texte coranique ne se limite pas à celle d'un *muṣḥaf* unique, mais s'étend aux exemplaires dont la Tradition nous rapporte qu'ils ont été envoyés dans les *Amsār*. Dans la version du *Ṣaḥīḥ*, le contrôle est rigoureux: ceux qui écrivent sont les hommes du comité de rédaction, Zayd et les trois Qurayshites, qui se contentent de recopier les feuillets de Ḥaḥṣa, mais en plusieurs exemplaires: «Lorsque ils eurent fini de copier les feuillets dans les *maṣāḥif*, 'Uthmān rendit les feuillets à Ḥaḥṣa. Il envoya, dans toutes les directions, un *muṣḥaf* de ce qu'ils avaient copié...»

Il en va autrement dans le récit de 'Umāra: après confrontation de la première et de la seconde rédaction de Zayd, qui s'avèrent identiques, 'Uthmān ordonne à des personnes indéterminées de copier des *maṣāḥif*. Et la Tradition appuie cet élément. On trouve par exemple chez al-Ṭabarī, dans son introduction au *Tafsīr*, un *khābar* transmis par le propre fils d'Ibrāhīm b. Sa'd, Ya'qūb, et attribué à Abū Qilāba¹⁶³: 'Uthmān réunit les compagnons de Muḥammad et leur demande d'écrire un *Kitāb* qui fasse fonction d'*imām* pour les gens. Abū Qilāba ajoute que Anas b. Mālīk¹⁶⁴ lui a dit: «Je faisais partie de ceux auxquels on dictait.» Par ailleurs, indépendamment de ces récits sur le motif du consensus

¹⁶² *K. al-Maṣāḥif*, p. 11 et 31.

¹⁶³ 'Abd Allāh b. Zayd, *Tahdhīb*, V, p. 197: de Baṣra, mort au Shām entre 104 et 107.

¹⁶⁴ D'après la notice des *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd, le Compagnon Anas b. Mālīk savait écrire.

des Compagnons attelés à l'écriture du *muṣḥaf* de ʿUthmān, une information solitaire de Mālik¹⁶⁵ nous est donnée selon laquelle son grand-père, Mālik b. Abī ʿĀmir faisait partie de ceux qui récitaient au temps de ʿUthmān lequel leur avait fait écrire les *maṣāḥif*:

كان جدي مالك بن أبي عامر ممن قرأ في زمان عثمان وكان يكتبه المصاحف

Enfin, à partir de la constatation d'un certain nombre de fautes (*lahn*) dans le *muṣḥaf* de ʿUthmān, on a parlé des erreurs des copistes¹⁶⁶. Hishām transmet de son père ʿUrwa b. al-Zubayr que ce dernier avait interrogé ʿĀʿisha à ce sujet:

سألت عائشة عن لحن القرآن إنَّ هذان لساحران وقوله إنَّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى والمقيمى الصلاة والمؤتون الزكاة وأشباه ذلك فقالت: أي بني إن الكتاب يُخطئون

J'ai interrogé ʿĀʿisha sur les fautes qui se trouvaient dans le Coran: *inna hadhāni la-sāhirāni*¹⁶⁷ et aussi *inna lladhīna āmanū wa lladhīna hādū wa l-ṣābīʿūna wa l-naṣārā*¹⁶⁸ et encore *wa l-muqīmīna l-ṣalāta wa l-muʿtūna l-zakāta*¹⁶⁹ et autres cas semblables; elle me répondit: Ah, mon enfant, les scribes font des erreurs!

Envoi et destruction

L'importance de la *ṣaḥīfa* ou des *ṣuḥuf* de Ḥafṣa, quelle que soit la fonction de cet élément dans le récit, a été évoquée plus haut. Il nous faut encore constater la réticence implicite de Ḥafṣa à livrer ses feuillets, une réticence que nous percevons à travers la demande de ʿUthmān (*thumma naruddu-hā ilayki*) qui se fait encore plus insistante dans la version de ʿUmāra: ʿUthmān jure (*ḥalafa la-hā*) de lui rendre son document, comme si cela n'allait pas de soi. Cette réticence fonctionne comme une balise narrative qui fait redouter à l'auditeur/lecteur un sort funeste pour le document. Dans la version d'Ibrāhīm b. Saʿd, on nous dit simplement qu'à la suite de l'écriture des *maṣāḥif* tous les autres documents écrits sont effacés ou brûlés. Constatons qu'al-Bukhārī n'a pas retenu l'information concernant la destruction du document de Ḥafṣa, pourtant transmise par

¹⁶⁵ K. *al-Maṣāḥif*, p. 26.

¹⁶⁶ Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, p. 1014.

¹⁶⁷ Q 20, 63. L'écriture défective des plus anciens textes coraniques rend ce *lahn* aléatoire.

¹⁶⁸ Q 5, 69.

¹⁶⁹ Q 4, 162.

al-Zuhrī, et que l'on retrouve à la fois chez 'Umāra dans son récit d'un seul jet, dans la transmission de Yūnus¹⁷⁰ et dans celle de Shu'ayb¹⁷¹ sous forme de *khābar* indépendant qu'al-Zuhrī aurait reçu de Sālim, le fils de 'Abd Allāh b. 'Umar :

أخبرنا شعيب عن الزهري أخبرني سالم بن عبد الله
أن مروان كان يرسل إلى حفصة يسألها الصحف التي كتب منها القرآن فتأبى
حفصة أن تعطيه إياها قال سالم فلما توفيت حفصة ورجعنا من دفنها أرسل مروان
بالعزيمة إلى عبد الله بن عمر ليرسلن إليه بتلك الصحف فأرسل بها إليه عبد الله بن
عمر فأمر بها مروان فشقت فقال مروان إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ
بالمصحف فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب أو
يقول إنه قد كان شيء منها لم يكتب

Shu'ayb nous a informé, le tenant d'al-Zuhrī d'après Sālim b. 'Abd Allāh :

Marwān¹⁷² faisait régulièrement demander à Ḥaḥṣa les *ṣuḥuf* à partir desquels on avait écrit le Coran, mais Ḥaḥṣa refusait de les lui donner. Sālim a dit : lorsque Ḥaḥṣa mourut, et que vous venions de l'enterrer, 'Abd Allāh b. 'Umar reçut l'ordre exprès de la part de Marwān de lui faire parvenir ces *ṣuḥuf*. 'Abd Allāh b. 'Umar les lui envoya et Marwān ordonna qu'ils soient déchirés. Marwān dit : « Je l'ai fait uniquement parce que leur contenu avait été écrit et préservé dans le *muṣḥaf* ; j'ai eu peur qu'avec le temps, un doute ne s'insinue dans l'esprit de certains à propos de ces *ṣuḥuf*, ou que l'on puisse dire que certaines choses qu'ils contenaient, n'avaient pas été écrites.

Cette omission de la part d'al-Bukhārī nous permet d'observer encore une fois les marques de cette auctorialité qui se refuse à mettre l'accent sur les épisodes conflictuels de la première communauté. On note cependant que la version retenue s'achève sur la destruction par le feu de tout *ṣaḥīfa* ou *muṣḥaf* autre que les exemplaires officiels. Un lecteur/auditeur qui serait encore naïf tomberait des nues en se demandant d'où sortent ces documents dont il n'a jamais entendu parler dans le récit car celui-ci est conçu pour ne rapporter qu'une quête au singulier. A l'inverse, dans la version de 'Umāra, il n'y a pas d'envoi des *maṣāḥif* à l'extérieur de Médine, ni de destruction de *maṣāḥif* concurrents, à l'exception du document de Ḥaḥṣa. Comment expliquer ces variantes narratives ?

¹⁷⁰ K. *al-Maṣāḥif*, p. 21.

¹⁷¹ K. *al-Maṣāḥif*, p. 24-5.

¹⁷² Ibn al-Ḥakam, alors gouverneur de Médine sous Mu'āwiya.

Les *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd¹⁷³ nous rapportent que le traditionniste al-Aʿmash¹⁷⁴, au milieu du VIII^e siècle à Kūfa, récitait le Coran et qu'il l'enseignait aux gens. Ceux-ci apportaient leurs *maṣāḥif*, les récitait devant lui et al-Aʿmash les corrigeait selon sa propre lecture... qui était celle de ʿAbd Allāh b. Masʿūd¹⁷⁵. Cette anecdote, mais il y en a d'autres, nous indique que, tout au long du II^e siècle et encore au III^e siècle, les variantes de réceptions, fondées ou non sur le *rasm* du *muṣḥaf* de ʿUthmān, n'ont pas cessé d'être en circulation parmi les *qurrāʾ*, les exégètes et les philologues. Il semble, par conséquent, que l'élément « destruction des *maṣāḥif* » que l'on trouve dans la version retenue par al-Bukhārī ait un caractère prospectif et doctrinal plutôt que strictement historique. Que les confiscations de textes ou les tentatives dans ce sens aient assuré la prépondérance du *muṣḥaf* de ʿUthmān, sans compter les moyens financiers de l'Etat omeyyade propres à assurer la reproduction des exemplaires et leur envoi officiel tout cela n'a pas réussi cependant à donner au *muṣḥaf* de ʿUthmān une place exclusive immédiatement.

¹⁷³ VI, p. 342-4 : on demande un jour al-Aʿmash de rendre visite à al-Zuhrī – dont il a transmis –; ce dernier reconnaît sa bonne connaissance du *Ḥadīth*.

¹⁷⁴ Sulaymān b. Mihrān (m. 147/765), de père iranien, *mawlā* des Banū Asad. Sa récitation figure dans la liste des lectures canoniques des « quatre après les dix » avec des variantes se rapportant souvent à un ductus différent de celui des dix, cf. *EI* 2, « Qurʾān », 410 b.

¹⁷⁵ Il est difficile de dire ce que recouvre exactement une telle lecture au milieu du VIII^e siècle. F. Déroche fait remarquer que si le codex de ʿUthmān, soutenu et contrôlé par l'autorité califienne qui se prolonge chez les Omeyyades, a débouché sur un texte stable, le sort du codex d'Ibn Masʿūd est tout différent du fait que sa transmission s'est déroulée en dehors d'un cadre officiel : Ibn al-Nadīm constate qu'il n'y en a pas deux exemplaires qui se ressemblent, cf. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam : le codex parisino-petropolitanus*, Leyde-Boston, 2009, p. 166.

CHAPITRE 4

L'ART DE LA COMPOSITION D'AL-BUKHĀRĪ

Le titre de ce chapitre, qui ne fera que reprendre sous une forme synthétique les remarques successives faites à l'examen des différents motifs et variantes de la narration, peut surprendre. Ordinairement, al-Bukhārī n'est pas considéré comme un auteur, mais comme un compilateur. Peut-être a-t-il transmis fidèlement mot à mot le récit que lui avait fait Mūsā b. Ismā'īl, mais comme nous n'avons pas d'autre version de Mūsā, nous sommes dans l'obligation de considérer ce dernier et al-Bukhārī comme une seule instance narrative. J'ajouterais que la lecture de différents chapitres du *Ṣaḥīḥ* traitant de sujets non directement juridiques, m'a permis de mieux entendre ce que le traditionniste, à travers sa sélection, avait à nous dire sur un certain nombre de problèmes apparus dans l'histoire des musulmans¹.

Le fait qu'al-Bukhārī (m. 256/870) soit un compilateur n'exclut pas, de sa part, un véritable travail de rédaction, comme nous pouvons nous en rendre compte en regardant ce que rapportent deux de ses contemporains au sujet de la fixation du texte coranique : Muslim (m. 261/875) dans son *Ṣaḥīḥ* et Ibn Shabba (262/878) dans son ouvrage d'historiographie, le *Ta'riḫ al-Madīna*. Cela commence d'abord par la sélection des données traditionnelles qu'al-Bukhārī rassemble en fonction de critères externes touchant à la fiabilité des garants, nous dit-on. Cela continue ensuite par le classement de ces *informations* et s'achève enfin par la façon dont le compilateur les ordonne à l'intérieur de chaque chapitre. Cette dernière opération aboutit à

¹ Nous pouvons, *mutatis mutandis*, appliquer à l'œuvre d'al-Bukhārī les considérations d'Abdallah Cheikh-Moussa sur la littérature d'*Adab* : « Malgré l'apparence de la compilation répétitive ou du manque d'originalité, traits habituellement reprochés à cette littérature, et la transmission de valeurs universelles, donc a-chroniques et idéales, la poésie et l'*adab* ne manquent pas de réajuster, d'actualiser leurs images et leurs métaphores. Ils enregistrent ainsi les modifications et les changements intervenus dans la société et dans les mentalités ou les sensibilités, même si c'est le plus souvent avec un certain décalage temporel », « Considérations sur la littérature d'*Adab*. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes », *al-Qantara*, 27/1 (2006), p. 60.

un type de composition littéraire que l'on peut analyser et à l'intérieur de laquelle des *informations* originellement autonomes ne sont plus de simples éléments d'une compilation, mais doivent être compris dans la fonction nouvelle qui leur est attribuée par l'activité d'un rédacteur². Cette mise en évidence de l'art de la composition d'al-Bukhārī repose, dans un premier temps, sur l'étude de la comparaison que nous venons de mener entre la version de la collecte reçue dans le *Ṣaḥīḥ* et les autres versions, internes ou externes au courant d'al-Zuhrī. L'intervention d'al-Bukhārī constitue l'étape finale d'un processus de transmission au cours duquel des motifs initialement indépendants ont été combinés.

La version de Mūsā b. Ismāʿīl

Quand on se demande pour quelle raison un seul des récits de la mise par écrit du Coran a été sélectionné par al-Bukhārī, la première réponse découle tout naturellement du genre littéraire de son ouvrage: il s'agit d'un *Ṣaḥīḥ* et la recherche de l'authenticité doit conduire à une telle rigueur dans la sélection. On peut s'interroger ensuite sur le choix d'Ibrāhīm b. Saʿd à l'intérieur de la transmission d'al-Zuhrī. La réponse nous vient du côté d'un maître de Bagdad, Yaḥyā b. Maʿīn, qui pensait que personne n'avait mieux transmis le récit de l'assemblage du Coran³.

Si nous comparons la version d'Ibrāhīm b. Saʿd transmise par le *Mudraj* et celle qui est transmise par Mūsā dans le *Ṣaḥīḥ*, nous constatons – pour autant que les aléas de la transmission nous permettent d'en juger – que l'agencement des principaux éléments narratifs est semblable. Seule une certaine amélioration du niveau de langue, notamment dans la précision de l'expression, peut être notée en passant de l'une à l'autre. Dans le chapitre du *Ṣaḥīḥ* qui concerne la collecte du Coran, trois *akḥbār* successifs sont retenus. Bien qu'ils soient distincts, leur agencement dans un même chapitre fait penser au lecteur que ce sont les étapes d'un même récit: la liaison entre le premier récit et le deuxième se fait par l'élément des *ṣuḥuf* de Ḥaḥṣa; entre le premier récit et le troisième, par l'élément «*Khuzayma*».

² R. Alter, à propos d'un exemple un peu différent, celui de l'auteur biblique qui combine des matériaux littéraires préexistants, fait une comparaison éclairante avec la technique cinématographique du montage en citant Sergueï Eisenstein: «*La juxtaposition de deux fragments de films distincts, mis bout à bout, s'apparente moins à leur somme qu'à leur produit. Cela s'apparente plus à un produit qu'à une somme du fait que qualitativement [...] le résultat d'une juxtaposition diffère toujours de chacun de ses composants pris séparément [...]. Chacun des éléments du montage n'est plus indépendant mais devient une des représentations particulières du thème général également présent dans tous " les plans " »*, *L'art du récit biblique*, p. 191.

³ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*, IX, p. 18, voir chapitre 2.

Si l'on examine le texte retenu dont la forme mnémorique et didactique a certainement contribué à sa diffusion, il apparaît clairement que sa composition littéraire est au service d'une doctrine. Chaque personnage – dont nous entendons la voix – y trouve un rôle bien défini. 'Umar est à l'origine du projet de collecte, mais c'est Abū Bakr, le calife désigné, qui en prend l'initiative effective⁴. On pense ici à une version harmonisante: un certain nombre d'*akhbār* en dehors de la transmission d'al-Zuhrī, font de 'Umar le premier à avoir collecté le Coran. Par la répétition d'une même formule, Abū Bakr aussi bien que Zayd expriment leurs réticences à prendre l'initiative d'une action que le Prophète n'avait pas accomplie, mais Dieu corrobore le *ra'y* de 'Umar et intervient directement dans la décision d'Abū Bakr, puis de Zayd. Le choix de Zayd pour mener à bien cette tâche écrasante obéit à des critères explicites: il remplit les conditions de validité du témoin agréé, mâle, sain d'esprit, de bonne réputation, et, surtout, il avait été désigné à la fonction de scribe par l'Envoyé de Dieu lui-même, ce qui assure à l'écriture du Coran un appui dans la *Sunna* prophétique.

La collecte du Coran se fait concrète à travers l'énumération des sources, supports de l'écriture et mémoire des hommes. On remarque cependant que, dans cette version de Mūsā, sont écartés les *riqā'*, ces parchemins qui témoignaient d'une certaine spécificité liée à l'écriture, pour ne conserver que les matériaux de fortune, pétioles de palmier et pierres plates. Contrairement à d'autres *akhbār*, extérieurs à la transmission d'al-Zuhrī, rien n'est dit sur les conditions qui entourent la réception de ces «témoins» d'une écriture ou d'une parole coranique. L'exception énoncée semble pourtant confirmer la règle: un ou plusieurs versets de la *Tawba* ou des *Aḥzāb* ne sont rapportés que par un seul homme. Il faut comprendre: et non par deux, condition légale de l'agrément d'un témoignage.

La subtilité de l'expression va plus loin et le lecteur doit prêter une attention redoublée au choix de certains termes. Ainsi du verbe *kataba* ou de *nasakha* dont l'emploi est évité pour décrire cette première collecte de Zayd au profit des verbes *tatabba'a* et *jama'a*: *fa-tatabba'ī l-qur'ān fa-jma'hu*, dit Abū Bakr à Zayd en lui ordonnant l'opération. Et Zayd reprend la même formulation pour décrire son activité: *fa-tatabba'ū l-qur'ān ajma'ū-hu min al-ʿusub wa l-likhāf...* Or, nous remarquons que dans une

⁴ Dans un domaine voisin, A. Noth fait état de l'importance de la figure du calife dans la représentation de l'histoire des premières conquêtes, *The Early Arabic Tradition*, Princeton, The Darwin Press, 1994, p. 196-7.

⁵ Il en est de même dans les versions parallèles du *Ṣaḥīḥ*, dans le «K. Tafsīr al-Qur'ān» (Bāb 20) et le «K. al-Aḥkām» (Bāb 37).

autre des versions d'Ibrāhīm b. Saʿd reproduite dans le *K. al-Maṣāḥif*⁶, il n'en est pas ainsi : *ijmaʿi l-qurʿān wa ktub-hu*, dit Abū Bakr à Zayd en lui donnant l'ordre de la collecte. Et Zayd de reprendre : *fa-tatabbaʿtu l-qurʿān ansakhu-hu min al-ʿusub wa l-likhāf...* Cette variante peut sembler insignifiante à celui qui ne regarde pas attentivement l'ensemble de la composition du «Bāb jamʿ al-Qurʿān» du *Ṣaḥīḥ*. C'est, en effet, dans le *khābar* suivant transmis d'Anas, qui retrace la seconde étape de la collecte à l'initiative de ʿUthmān, que les verbes *kataba* et *nasakha* vont être utilisés. Mais cette fois, Zayd n'est plus seul pour effectuer l'opération, il est assisté des hommes de la tribu de Quraysh qui contrôlent la correction de la langue dans laquelle est transcrit le texte coranique. L'ascendant de ces derniers est explicite : s'il y a divergence, Quraysh l'emporte. Cette décision califale vise l'adéquation parfaite entre une parole «descendue» dans la langue de Quraysh et la transcription qui en est faite à ce moment-là. En évitant l'emploi des verbes *kataba* et *nasakha* lors de la première étape de la collecte, l'ultime transmetteur de cette version sélectionnée de façon exclusive dans le *Ṣaḥīḥ*, refuse en quelque sorte la validation définitive de cette première écriture faite par un homme des *Anṣār*, à partir de témoins qui restent inconnus.

L'équilibre entre Qurayshites et *Anṣār* est-il pour autant rompu ? On connaît les traditions affirmant la précellence de ces derniers tant dans la récitation du Coran⁷ que dans son écriture à travers notamment les figures de Zayd b. Thābit et d'Ubayy b. Kaʿb. Par un jeu subtil entre les privilèges des uns et des autres, la composition d'al-Bukhārī va rendre aux *Anṣār* le point qu'ils avaient perdu face aux Qurayshites. Par deux fois, au cours de la première étape de la collecte et au cours de la seconde, il est affirmé que c'est un *Anṣārī* qui obtient la prérogative de voir son témoignage oral accepté sur la foi d'un seul homme : Abū Khuzayma ou Khuzayma dont on ne sait s'il s'agit de la même personne. Le fait ne reçoit pas de justification. Il n'est même pas précisé dans le chapitre, comme le fait Ibn Ḥanbal dans son *Musnad*⁸, que le Prophète avait rendu le témoignage de ce personnage équivalent à celui de deux hommes. Al-Bukhārī le fait ailleurs⁹. Ce qui est

⁶ *K. al-Maṣāḥif*, p. 6-7 : cette version transmise d'Ibrāhīm par Abū Dāwūd (al-Ṭayālīsī) n'est pas identique à celle que l'on trouve dans la version imprimée du *Musnad* de ce dernier (p. 3).

⁷ Cf. le *ḥadīth* de Qatāda interrogeant Anas, et rapporté entre autres par al-Bukhārī : *man jamaʿa l-qurʿān ʿalā ʿahd al-nabī? Arbaʿa, kullu-hum min al-anṣār...*

⁸ V, 188.

⁹ Cf. «K. Tafsīr al-Qurʿān», *al-Aḥzāb*, Bāb 2, où il s'agit de Khuzayma al-Anṣārī. C'est probablement sur le débat autour de l'acceptation progressive du *ḥadīth* rapporté par un seul Compagnon que vient se greffer cet exemple de *ithbāt al-qurʿān bi-qawl al-wāḥid*; al-Bukhārī semble prendre position à sa manière.

remarquable, c'est que, dans la sélection opérée, la mention de l'*Anṣārī* soit faite à deux reprises, à chaque étape du processus de la collecte. Le privilège de la naissance – Quraysh – ne l'emporte donc pas sur celui de la foi des «partisans». Un traditionniste non arabe de l'époque 'abbāside ne saurait être insensible au maintien de cet équilibre entre les uns et les autres.

Le point de vue du droit

Enfin, une autre attitude mérite d'être signalée. Dans certaines versions, l'identité de Khuzayma est précisée par le fait qu'il a été tué à la bataille de Ṣiffīn du côté de 'Alī. On pourrait certes penser qu'une telle information, d'ordre historique, rapportée au seul al-Zuhrī, sans *isnād* le précédant, n'a pas sa place dans le genre littéraire d'un *Ṣaḥīḥ*. Mais il n'est pas sans intérêt de remarquer que toutes les informations sur le *Jam'* sélectionnées par al-Bukhārī sont précisément déshistoricisées, contrairement à ce qui existe ailleurs dans la transmission d'al-Zuhrī. Regardons les conditions dans lesquelles s'opère la constitution du *muṣḥaf* de 'Uthmān. Si l'on examine minutieusement tout ce qui est rapporté d'al-Zuhrī, on entrevoit une situation semblable à celle qui est décrite de façon plus explicite par Sayf b. 'Umar: la circulation dans les territoires conquis de la Syrie et de l'Irak de textes différents de la prédication prophétique, constitués à partir de la récitation personnelle de tel ou tel Compagnon. Face à cet état de choses, al-Bukhārī sélectionne ses matériaux de façon à nous transmettre la version la plus consensuelle possible des circonstances de la collecte. Il ne fait apparaître ni la rivalité de groupes régionaux – la Syrie et l'Irak –, ni les personnes dont ils se réclament – 'Abd Allāh b. Mas'ūd, Ubayy b. Ka'b –. Par ailleurs, aucune opposition au choix du *ḥarf* de Zayd n'est mentionnée, alors que la *karāhiyya* de 'Abd Allāh b. Mas'ūd a laissé des traces littéraires un peu partout chez les traditionnistes. Enfin, 'Uthmān n'envoie pas les exemplaires de son *muṣḥaf* dans des circonscriptions militaires (*ilā kull jund min ajnād al-muslimīn*, selon la version de Shu'ayb), mais aux quatre coins de la terre (*ilā kull ufuq*) dans une mission universelle de la parole. Ajoutons que les *maṣāḥif* ne sont pas brûlés par le feu en Irak (Shu'ayb), mais partout ailleurs, sans autre précision.

Cette dernière information est cependant capitale puisqu'elle reconnaît l'existence de documents (*ṣaḥīfa* ou *muṣḥaf*) concurrents en circulation. Mais cet aveu se fait dans la mention de l'acte même de leur destruction totale. D'un point de vue doctrinal, et non historiographique, nul besoin de décrire une situation qui doit cesser d'exister par ordonnance califale. Cette dernière engage, à l'avance, l'incinération des feuillettes de Ḥafṣa par l'omeyyade Marwān. L'histoire complexe de la collecte est effacée,

la simplicité de la norme l'emporte sur l'enchevêtrement du réel dont il ne reste plus que le processus à la fois unique et unitaire engagé par Abū Bakr, premier calife du Prophète, Compagnon éminent, inspiré par Dieu. Cette vision, qui se veut prospective, est du point de vue de la cohésion d'une communauté bien supérieure à celle d'un historiographe qui a pour seul objectif de rendre compte du foisonnement des traditions autour d'un événement. En revanche, le point de vue normatif, celui du droit, ne retient des circonstances historiques toujours fluctuantes que ce qui doit servir à la fois l'universalité et la longue durée. En l'occurrence, assurer le statut du texte coranique, penser la pérennité d'une communauté. Un des ressorts de la supériorité acquise par le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī découle certainement de la vision qui a présidé à sa composition.

Abū Bakr – ʿUmar – ʿUthmān

Le récit du *Jamʿ* qui présente l'action des deux, puis des trois premiers califes dans leur continuité est déjà une légitimation de cet acte puisqu'il est entrepris par les trois meilleurs Compagnons. C'est dans cet ordre qu'ils sont présentés dans les *Manāqib* ou les *Faḍāʾil* qui leur sont consacrés dans les ouvrages sunnites. La triade Abū Bakr – ʿUmar – ʿUthmān que nous trouvons dans le récit du *Jamʿ* apparaît ailleurs dans un certain nombre de traditions sélectionnées par al-Bukhārī, ce qui produit l'effet d'une certaine unité littéraire dans le *Ṣaḥīḥ*. Par exemple celle-ci¹⁰ :

عن ابن عمر قال: كُنَّا نَحْيَرُ بَيْنَ النَّاسِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ فَنَحْيِرُ أَبَا بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ
ثُمَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانٍ

D'Ibn ʿUmar : Lorsque nous disions, du vivant du Prophète, quel est parmi les hommes le meilleur, nous désignons toujours Abū Bakr puis ʿUmar b. al-Khaṭṭāb puis ʿUthmān b. ʿAffān.

On observe, dans le *Ṣaḥīḥ*, une attention particulière portée à cette relation du Prophète avec Abū Bakr et ʿUmar, bien établie jusque dans l'expression¹¹ :

[...] كثيرا ما كنت أسمع رسول الله يقول: كنتُ وأبو بكر وعمرُ وفعلتُ وأبو بكر
وعمرُ وانطلقتُ وأبو بكر وعمرُ [...]

Combien de fois ai-je entendu l'Envoyé de Dieu dire : J'étais, moi Abū Bakr et ʿUmar, j'ai fait, moi Abū Bakr et ʿUmar, je suis parti, moi Abū Bakr et ʿUmar [...]

¹⁰ Al-Bukhārī, «K. al-Manāqib», Abū Bakr.

¹¹ Al-Bukhārī, «K. al-Manāqib», Abū Bakr, ʿUmar; autre version mise dans la bouche de ʿAlī, Muslim, «K. Faḍāʾil al-Ṣaḥāba», ʿUmar.

Une expression mise dans la bouche de ʿAlī, on ne peut mieux faire !

On observe encore cette même attention dans un *ḥadīth* où il est question d'un loup ou d'une vache qui parlent en langage humain. Le Prophète s'exclame¹² :

فإني أو من بذلك أنا وأبو بكر وعمر

J'y crois, moi, Abū Bakr et ʿUmar !

Un autre *ḥadīth* transmis d'Anas b. Mālik par Qatāda nous présente le Prophète et ses trois successeurs de la façon suivante¹³ :

أن النبي صعد أهدأ وأبو بكر وعمر وعثمان فرجف بهم فقال اثبتت أحدًا فإنما عليك
نبي وصدّيق وشهيدان

Le Prophète gravit la montagne de Uḥud en compagnie d'Abū Bakr, de ʿUmar et de ʿUthmān; celle-ci se mit à trembler et [le Prophète] lui dit alors : « Reste tranquille Uḥud ! Tu ne portes qu'un prophète, un homme véridique et deux martyrs. »

A titre de comparaison, voici le même type d'*information* rapporté dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim¹⁴ :

كان على حراء هو وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير فتحركت الصخرة
فقال رسول الله اهدأ فما عليك إلا نبي أو صدّيق أو شهيد

Le Prophète était sur le mont Ḥirā' et il y avait avec lui Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān, ʿAlī, Ṭalḥa et al-Zubayr. Le roc se mit à trembler et l'Envoyé de Dieu lui dit : « Calme-toi ! Tu ne portes qu'un Prophète, un homme véridique ou [celui qui deviendra] martyr. »

Une version encore plus consensuelle ajoute à la liste des Compagnons Sa'd b. Abī Waqqāṣ !

Ce *ḥadīth*, qui relève de ce que nous pouvons désigner par fiction narrative, ne doit pas s'entendre sur un plan purement littéraire, mais historique et doctrinal aussi. Comme le rêve est en rapport étroit avec la vie d'un sujet, comme les apocalypses nous parlent aussi du contexte social et historique dans lequel elles apparaissent, une fiction narrative peut parfaitement évoquer l'histoire d'une communauté. Nous en trouvons d'autres exemples dans différentes anecdotes évoquant le califat des deux Compagnons,

¹² Al-Bukhārī, «K. al-Manāqib», Abū Bakr, ʿUmar; Muslim, «K. Faḍā'il al-Ṣaḥāba», Abū Bakr.

¹³ Al-Bukhārī, «K. al-Manāqib», Abū Bakr, ʿUmar.

¹⁴ Muslim, «K. Faḍā'il al-Ṣaḥāba», Bāb Ṭalḥa wa l-Zubayr.

autour d'un lieu symbolique qui est le puits.¹⁵ Ainsi, sans avoir la crudité d'un jugement, le récit suivant évoque-t-il une certaine disparité entre le califat d'Abū Bakr et celui de ʿUmar :

عن عبد الله بن عمر أن النبي قال: أريتُ في المنام أني أنزع بدلو بكرة على قلب
فجاء أبو بكر فتزع ذنوبا أو ذنوبين نزعا ضعيفا والله يغفره له ثم جاء عمر بن الخطاب
فاستحالت غزبا فلم أر عبقريا يفري فريه حتى روى الناس وضربوا بعطن

De ʿAbd Allāh b. ʿUmar : Le Prophète a dit : « Je me voyais en rêve tirer de l'eau d'un puits à l'aide d'un seau entouré d'une *bakra* en bois ; Abū Bakr arriva et il retira un seau ou deux contenant une faible quantité d'eau – que Dieu lui pardonne ! – puis ʿUmar arriva et le [seau] se transforma en outre à boire, ni homme ni démon n'aurait pu en tailler une si large ; tous les hommes s'y abreuvèrent et trouvèrent aisance et repos. »

Dans un autre récit, plus long, qui décrit de façon symbolique la succession du Prophète, une primauté encore sans tache est accordée au califat d'Abū Bakr et de ʿUmar¹⁶. De ce *ḥadīth*, mis dans la bouche d'Abū Mūsā l-Ashʿarī, j'ai choisi un extrait de sa version la plus élaborée attribuée à Saʿīd b. al-Mussayab, le maître d'al-Zuhrī. Nous y voyons Abū Mūsā décider de ne pas quitter le Prophète pendant une journée entière. Après avoir fait ses ablutions, il le cherche et finit par le rejoindre dans un jardin clos autour d'un puits :

فجلستُ عند الباب وبابها من جريد حتى قضى رسول الله حاجته فتوضأ فقامت إليه
فإذا هو جالس على بئر عريس وتوسط قفها وكشف عن ساقيه ودلاهما في البئر
فسلمت عليه ثم انصرفت فجلست عند الباب فقلت لأكونن بواب رسول الله اليوم
فجاء أبو بكر فدفع الباب فقلت من هذا فقال أبو بكر فقلت على رسلك ثم ذهبت
فقلت يا رسول الله هذا أبو بكر يستأذن فقال أئذن له وبشره بالجنة فأقبلت حتى قلت
لأبي بكر ادخل ورسول الله يبشرك بالجنة فدخل أبو بكر فجلس عن يمين رسول
الله معه في القف ودلى رجليه في البئر كما صنع النبي وكشف عن ساقيه ثم رجعت
فجلست ...

Je m'assis près de la porte faite de branchage de palmier jusqu'à ce que l'Envoyé de Dieu eût fait ce qu'il avait à faire puis eût fini ses ablutions. Je m'approchai de lui alors qu'il était assis sur la margelle du puits dit ʿArīs, en son milieu, il avait découvert ses jambes et les laissait pendre dans le puits ; je le saluai puis je m'éloignai pour m'asseoir près de la porte, me disant : aujourd'hui, je vais me faire portier de l'Envoyé de Dieu. Abū

¹⁵ Al-Bukhārī, «K. al-Manāqib», ʿUmar.

¹⁶ Al-Bukhārī, «K. al-Manāqib», Abū Bakr ; autre version moins élaborée dans le Bāb consacré à ʿUmar et une autre encore différente dans le Bāb consacré à ʿUthmān.

Bakr arriva et poussa la porte. Je dis: «Qui va là?» Il répondit: «Abū Bakr.» Je lui dis: «Un moment.» Puis je m'approchai de l'Envoyé de Dieu: «C'est Abū Bakr qui demande la permission d'entrer.» Il me dit: «Dis-lui d'entrer et annonce-lui aussi une bonne nouvelle, il entrera au paradis.» Je revins dire à Abū Bakr: «Entre! L'Envoyé de Dieu t'annonce une bonne nouvelle, tu entreras au paradis.» Abū Bakr entra, il s'assit à la droite de l'Envoyé de Dieu sur la margelle et il laissa pendre ses jambes dans le puits comme le faisait le Prophète en découvrant ses jambes, puis je revins et je m'assis...

C'est ensuite 'Umar qui se présente à la porte. Le récit se déroule de façon identique, mais 'Umar s'assoit à la gauche du Prophète. Puis c'est 'Uthmān qui se présente:

فجاء إنسان يحرك الباب فقلت من هذا فقال عثمان بن عفان فقلت على رسلك
فجئت إلى رسول الله فأخبرته فقال ائذن له وبشره بالجنة على بلوى تصيبه فجئت
فقلت له ادخل وبشرك رسول الله بالجنة على بلوى تصيبك فدخل فوجد القف قد
ملئ فجلس وجاهه من الشق الآخر
قال شريك قال سعيد بن المسيب: فأولتها قبورهم

Un homme arriva et ébranla la porte. Je dis: «Qui va là?» Il répondit: «'Uthmān b. 'Affān.» Je lui dis: «Un moment.» Puis je m'approchai de l'Envoyé de Dieu pour l'en informer. Il me dit: «Dis-lui d'entrer et annonce-lui aussi une bonne nouvelle, il entrera au paradis sans échapper à une épreuve qu'il subira.» Je revins lui dire: «Entre! L'Envoyé de Dieu t'annonce une bonne nouvelle, tu entreras au paradis sans échapper à une épreuve que tu subiras.» Il entra et trouva la margelle déjà occupée, alors il s'assit en face, sur l'autre côté.

Sharīk a dit que Sa'īd b. al-Mussayab avait dit: «Pour moi, cela renvoie à la façon dont ils ont été enterrés¹⁷.»

Dans le texte même du *Ṣaḥīḥ*, l'événement, ou plutôt le récit qui en est fait, est déjà sujet à une interprétation, ce qui signifie que la fiction est immédiatement entendue non dans son sens premier ou naïf, mais dans un sens second qui fait allusion de façon pudique à la dissension qui a déchiré la communauté sous le califat de 'Uthmān.

Nous ne nous attarderons pas plus longtemps sur le statut de la fiction littéraire dans le *Ḥadīth* qui n'est pas l'objet de notre étude. L'intérêt de cette investigation un peu plus large dans le corpus du *Ṣaḥīḥ*, permet cependant de bien saisir l'unité de la vision qui préside à sa composition. Il

¹⁷ Selon les données traditionnelles, Abū Bakr et 'Umar furent enterrés aux côtés du Prophète dans la pièce de 'Ā'isha, tandis que le cadavre de 'Uthmān, abandonné sans sépulture, fut enterré de nuit dans le jardin (*hashsh*) d'un homme des *Anṣār*, appelé Kawkab.

ne s'agit pas simplement d'une unité littéraire, mais doctrinale, qui place le lecteur croyant sunnite devant l'évidence d'un enchaînement nécessaire dans l'action : le Prophète, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān...

Une transmission générative

L'art d'al-Bukhārī dans la composition du récit de la collecte du Coran représente l'aboutissement d'un processus de transmission qui va devenir *ne varietur* une fois le statut du *Ṣaḥīḥ* assuré¹⁸. On peut faire l'hypothèse d'une élaboration constante de l'*information* depuis les éléments transmis par al-Zuhrī jusqu'à la subtile composition du *Ṣaḥīḥ* à la lumière de ce que l'on connaît du phénomène de « transmission active », impliquant une reformulation ou une explicitation du texte primitif comme on peut le constater dans la vaste littérature des *akhbār* ou dans le domaine voisin de la traduction.

Cette observation des différences existant entre les versions des disciples d'al-Zuhrī relève d'une constatation très générale rappelée par G. Schoeler¹⁹ : « En procédant à des comparaisons entre les diverses versions d'une même tradition auprès des compilateurs du IX^e et X^e siècles, des chercheurs ont mis en évidence de telles divergences entre les textes concernés qu'il faut tenir pour illusoire l'idée de Sezgin selon laquelle ces textes auraient été transcrits mot à mot à partir de livres. » G. Schoeler introduit un peu plus loin la distinction traditionnelle entre *riwāya bi-l-lafẓ* et *riwāya bi-l-maʿnā*²⁰ pour rendre compte de ces divergences, comme l'ont fait avant lui un certain nombre de traditionnistes. Je crois qu'il faut aller encore plus loin : le sens même est touché quand le transmetteur donne une nouvelle orientation au récit car une variante littéraire n'est pas toujours anodine, elle peut apporter une correction doctrinale.

Parmi les récits divergents des disciples d'al-Zuhrī, la version de Yūnus, rapportée dans le *K. al-Maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd²¹ à partir d'Ibn Wahb a particulièrement attiré notre attention. Le caractère frustré de cette narration ne peut manquer de nous interroger sur les étapes du processus de la transmission. Si l'on compare cette version Yūnus-Ibn Wahb à celle du *Mudraǧ*²² (Yūnus-ʿUthmān b. ʿUmar), le seul élément commun reste

¹⁸ Sur la stabilisation du texte du *Ṣaḥīḥ* après la mort d'al-Bukhārī, voir Brown (J.), *Canonization*, p. 384-6 : l'intégrité générale du texte ne peut pas être mise en cause.

¹⁹ *Ecrire et transmettre*, p. 7.

²⁰ *Ibid.*, p. 51-2.

²¹ P. 23.

²² I, p. 510.

l'expression : *kathīr min al-qurʿān lā yūʿā*. Ibn Wahb a-t-il résumé le récit de Yūnus ? Y a-t-il eu perte et obscurcissement de l'information ? Ou bien, au contraire, amélioration de la transmission en passant de Yūnus à ses disciples ?

La version de ʿUmāra, disparu environ vingt ans avant les autres transmetteurs et quarante ans avant Ibrāhīm b. Saʿd, ignore un certain nombre d'éléments qui se retrouvent presque standardisés dans les autres versions. Elle conserve, de ce point de vue, un caractère plus original, mais qui n'est pas sans écho dans la Tradition, en insistant sur l'activité de Zayd, encore doté d'une certaine capacité d'initiative : il écrit de lui-même une première version du Coran sans faire de collecte et intervient dans le problème de la clôture de la révélation, dans celui de l'ordonnancement des versets (« je fixai [les versets] à la fin de *Barāʿa* ») et des sourates (« S'il y avait eu trois versets, j'en aurai fait une sourate indépendante »).

Tout porte à croire que le schéma narratif commun auquel obéissent les versions transmises d'al-Zuhrī serait l'œuvre de ce dernier à partir d'une combinaison d'*akhbār* indépendants, l'attribution à ʿUbayd b. al-Sabbāq, unique et obscur transmetteur, paraissant hautement problématique. Ce schéma initial aurait été ensuite modifié, développé ou, au contraire, résumé selon les transmetteurs. Outre l'amélioration de l'expression dans les constructions syntaxiques et la précision dans la désignation des référents, cette élaboration progressive aurait permis l'introduction d'éléments doctrinaux : association de l'inspiration divine au *raʿy* de ʿUmar ; complétude du texte écrit au temps même du Prophète (derniers versets de la dernière sourate dès la première étape) ; activité strictement contrôlée de Zayd, simple « chambre d'enregistrement ». Tous ces éléments vont dans le sens d'une théologisation de l'histoire du texte coranique, portée par sa canonisation et tendant à réduire au minimum l'intervention humaine.

Cette initiative humaine dans la fixation du texte deviendra « impensable » dans l'orthodoxie sunnite, comme cela apparaît crûment dans le Nawʿ 18 (« Fī Jamʿ al-Qurʿān wa tartībī-hi ») de l'*Itqān* d'al-Suyūfī qui présente une synthèse de commentaires choisis sur la question de la mise par écrit du Coran²³. Le fait que la version de ʿUmāra ait été sélectionnée par al-Ṭabarī nous indique qu'à la fin du III^e siècle la réflexion sur cette question se poursuivait, et nous voyons, au V^e siècle encore, Ibn ʿAbd al-Barr soutenir la version de ʿUmāra tandis qu'Ibn Ḥazm pouvait, de son côté, contester radicalement l'établissement d'un *muṣḥaf* unique après la mort du Prophète. Remarquons simplement en conclusion l'insistance d'Ibn Ḥajar,

²³ Voir notre chapitre 7.

commentateur du *Ṣaḥīḥ*, à attirer notre attention sur le fait qu'il n'y a pas de meilleur récit sur l'assemblage du Coran que celui d'Ibrāhīm b. Saʿd²⁴.

Le scandale du *lafz*²⁵

Il nous reste encore à nous interroger sur la place importante accordée à l'événement de la mise par écrit du Coran par al-Bukhārī, dans le «Kitāb Faḍāʾil al-Qurʾān», alors que Muslim n'aborde pas le problème ou le fait d'une autre façon comme nous le verrons au chapitre suivant. J'en suis venue à penser qu'al-Bukhārī avait voulu, par une manière propre à la compilation, prendre position dans un débat important : celui du Coran créé ou incréé²⁶.

Al-Bukhārī est un traditionniste, et il ne fait pas de doute que, dans cette controverse comme sur d'autres sujets, il s'opposait aux *Ahl al-raʾy* représentés par les gens de l'école d'Abū Ḥanīfa parmi lesquels beaucoup de juges soutenaient la position du Coran créé. Mais on sait aussi qu'il aurait été expulsé de la ville de Nishapour par le plus influent savant de l'époque dans cette ville, Muḥammad b. Yaḥyā al-Dhuhlī (m. 258/873), lié à Ibn Ḥanbal, parce qu'il affirmait que l'énonciation (*lafz*) du Coran était créée. Cette position est en accord avec l'ouvrage qu'il a composé sur la création par Dieu des actes humains, le *K. Khalq afʿāl al-ʿibād*, dans lequel il intervient, non en théologien mais en traditionniste, sur la question théologique de la liberté de l'homme et du déterminisme divin : les *ḥadīths* du Prophète selon lesquels il est permis de vendre et d'acheter des copies écrites du Coran, ceux qui recommandent aux musulmans d'enjoliver le Coran par leur voix en psalmodiant, ou le *ḥadīth* de ʿAlī selon lequel un temps viendra où il ne restera plus du Coran que son *rasm*, toutes ces traditions suggèrent que la manifestation physique du Coran appartient au monde créé. Al-Bukhārī commente rarement les traditions qu'il rapporte mais il affirme que les actes des hommes, voix et écriture, sont créés²⁷. Si Dieu crée les actes humains, le Coran manifesté dans l'acte humain de la récitation ou de l'écriture, ne peut être que créé.

Lorsqu'on réfléchit à cette question, on comprend mieux l'exclusivité que donne al-Bukhārī à ce récit qui affirme une initiative

²⁴ *Faḥ al-Bārī*, IX, p. 18.

²⁵ Expression empruntée à Brown, *Canonization*, dont je suis l'exposé sur cette question, p. 74-81 ; voir aussi Melchert (C.), « The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal », *Arabica* 44 (1997), p. 234-53.

²⁶ Rappelons qu'al-Bukhārī est mort en 256/870 ; la *Miḥna* qui commence en 218/833 est abolie progressivement entre 232/847 et 237/852, mais la controverse se poursuit.

²⁷ *Al-Bukhārī himself rarely comments but does assert that men's actions, voices and writing are created*, Brown (J.), *Canonization*, p. 80.

«humaine» que le Prophète n'avait pas prise, celle de la constitution d'un *muṣḥaf*. Cette version insiste aussi sur la collecte matérielle du texte inscrit sur des supports : tiges de palmier, pierres, et enfin *ṣuḥuf*. Elle mentionne aussi l'importance donnée à Zayd, le scribe, à travers l'énormité de la tâche à entreprendre («S'ils m'avaient chargé de transporter une montagne...»). Une importance qui apparaît encore dans le bāb suivant immédiatement le récit lorsque le Prophète, à la suite d'une révélation, demande qu'on fasse venir Zayd «avec la tablette et l'encrier» (*bi-l-lawḥ wa-l-dawāt*). Cette version nous fournit aussi les circonstances historiques dans lesquelles la décision de ʿUthmān a été prise en faisant état du conflit entre diverses récitation : toutes créées ? Elle insiste aussi sur les garanties qui entourent la fixation du texte, à la fois dans son énonciation et dans son écriture, par un comité de rédaction comportant des hommes de la tribu du Prophète, car le Coran a été révélé dans un parler linguistiquement et historiquement particulier, celui de Quraysh. Comment un traditionniste prenant au sérieux ce qu'il rapporte aurait-il pu croire que la récitation et l'écriture du Coran étaient créées ?

Par ailleurs, si le thème de la *ʿarḍa* devant l'ange Gabriel est bien présent dans le *Ṣaḥīḥ*, si le thème de la dernière ou de la double *ʿarḍa* l'année de la mort du Prophète est présent également, celle-ci n'est pas rattachée à Zayd comme elle l'est déjà chez Ibn Qutayba, un contemporain d'al-Bukhārī, et comme elle le sera de plus en plus par la suite. Y aurait-il là volonté d'éviter une transmission trop directe dans la constitution du *muṣḥaf* qui dissimulerait l'initiative humaine dont elle a été l'objet et l'effort humain qu'elle a engendré ?

On peut aussi s'étonner de ne trouver dans le *Ṣaḥīḥ* aucune mention d'un assemblage du Coran qui se serait accompli du vivant du Prophète et sous son autorité comme cela se rencontre dans les *Sunan* d'al-Tirmidhī²⁸, disciple d'al-Bukhārī, et chez Ibn Ḥanbal²⁹ :

كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُوَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرِّقَاعِ ...

Nous étions chez l'Envoyé de Dieu à composer le Coran à partir de parchemins...

Al-Bukhārī a sans doute choisi de privilégier ce qui ressort de la transmission d'al-Zuhrī : une chose que le Prophète n'avait pas faite !

Nous avons là, semble-t-il, les indices d'une sélection opérée dans le but de défendre le caractère créé de la lettre du Coran.

²⁸ V, «K. al-Manāqib», (bāb sans titre, 3954).

²⁹ *Musnad* V, p. 185 («musnad Zayd b. Thābit»).

CHAPITRE 5

MUSLIM : L'AUTRE *ṢAḤĪḤ*

En composant un ouvrage ne comportant que des *ḥadīths* estimés *ṣaḥīḥ*, les deux traditionnistes contemporains, al-Bukhārī (m. 256/870) et Muslim b. al-Ḥajjāj (m. 261/875), rompent avec les modes de transmission foisonnants de leur époque et vont introduire un nouveau type de *muṣannaḥ* plus sélectif¹. Cependant, à l'intérieur même de ce champ normatif qu'est un *Ṣaḥīḥ*, la sélection des *ḥadīths* se révèle différente ainsi que l'organisation du contenu en fonction de son utilisation juridique possible. Si al-Bukhārī multiplie les redites à différents endroits de son recueil en fonction de tel ou tel angle de vue, Muslim, au contraire, regroupe toutes les versions différentes d'un même *ḥadīth* dans un seul bāb.

Le lien étroit qui va s'établir au fil des siècles entre les deux ouvrages au cours du processus de leur canonisation, nous conduit presque naturellement à regarder ce que dit Muslim de la mise par écrit du Coran. Or, de prime abord, il n'en dit rien... Nous constatons, en effet, qu'il n'a pas retenu le *ḥadīth* du *jamʿ* d'al-Zuhrī, sous aucune forme. Il n'a pas non plus consacré de section aux «*Faḍā'il al-Qur'ān*», mais il a regroupé un ensemble de traditions se rapportant à la récitation du Coran et à ses vertus dans une section intitulée «*Kitāb Ṣalāt al-musāfirīn wa qaṣri-hā*». La plupart de ces traditions sont situées au temps du Prophète lui-même, quelques unes sont postérieures à sa mort.

Ubayy – ʿAbd Allāh – Abū Mūsa

Parmi les traditions remontant à l'époque de la vie du Prophète, une place éminente est accordée à Ubayy b. Kaʿb et à ʿAbd Allāh b. Masʿūd. D'Ubayy,

¹ Cela ne signifie pas que la notion d'authenticité n'était pas un critère reconnu et hautement valorisé par les traditionnistes, mais que des *ḥadīths* faibles pouvaient être enregistrés soit parce qu'ils étaient largement utilisés dans la pratique juridique soit parce qu'aucun *ḥadīth ṣaḥīḥ* ne pouvait correspondre à tel ou tel objet, cf. Brown (J.), *Canonization*, p. 54-5.

il est rapporté, en plusieurs versions, le *ḥadīth* (remontant à Anas) selon lequel le Prophète, se plaçant dans la position du disciple à l'égard de son maître, lui aurait dit :

إن الله أمرني أن أقرأ عليك قال الله سماني لك؟ قال الله سمّاك لي قال فجعل أبي يبكي
«Dieu m'a ordonné de réciter devant toi.» [Ubayy] dit : «Dieu a prononcé mon nom en s'adressant à toi?» [Le Prophète] répondit : «Oui, Dieu a prononcé ton nom.» [Anas] a dit : «Ubayy se mit à pleurer.»

Selon une autre tradition, Ubayy devine que le verset dit du Trône est le plus important du livre de Dieu.

De ʿAbd Allāh b. Masʿūd, il est rapporté le *ḥadīth* suivant qui dénote une semblable familiarité avec la révélation :

قال لي رسول الله اقرأ عليّ القرآن قال فقلت يا رسول الله اقرأ عليك وعليك أنزل قال
إني أشتهي أن أسمعه من غيري فقرأت النساء حتى إذا بلغت فكيف إذا جئنا من كل أمة
بشهيّد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا رفعت رأسي أو غمزني رجل إلى جنبي فرفعت
رأسي فرأيت دموعه تسيل

L'Envoyé de Dieu m'a dit : «Récite-moi le Coran!» [ʿUbayda] a dit : J'ai dit : «O, Envoyé de Dieu, te le réciter alors que c'est sur toi qu'il est descendu?» [Le Prophète] a dit : «Il me plaît de l'entendre d'un autre que moi.» Je récitai alors *Les Femmes* et lorsque je parvins au passage suivant *fa-kayfa idhā ji'nā...*², je levai la tête, ou bien c'est un homme à côté de moi qui me toucha [pour m'avertir] et je levai la tête, je vis alors les yeux du [Prophète] pleins de larmes.

Dans les anecdotes situées après la mort du Prophète, ʿAbd Allāh b. Masʿūd est présenté en position de maître, et plusieurs allusions sont faites à sa récitation particulière ou à son *muṣḥaf*.

On rapporte qu'il est interrogé, par l'intermédiaire de son disciple ʿAlqama³, sur l'identité des *nazāʾir* que le Prophète récitait pendant sa prière au cours d'une seule *rakʿa* et la réponse est la suivante :

عشرون سورة من المفصل في تأليف عبد الله

² Q 4, 41.

³ Abū Shibl (bien qu'il n'ait pas eu d'enfants), mort à Kūfa en 62; il a transmis de ʿUmar, de ʿUthmān, de ʿAlī, etc., mais il est surtout connu pour être le disciple de ʿAbd Allāh b. Masʿūd : *kāna yaqraʿu ʿalā ʿAbd Allāh wa fī ḥijr Abd Allāh al-muṣḥaf wa kāna ʿAlqama ḥasan al-sawf fa-qāla li-ʿAlqama : rattil fidā-ka abī wa ummī*; «Il récitait le Coran devant ʿAbd Allāh qui avait devant lui le *muṣḥaf*, ʿAlqama avait une belle voix et [ʿAbd Allāh] lui disait : Psalmodie [ta récitation du Coran], sur la vie de mon père et de ma mère!» ʿAlqama a participé à la bataille de Ṣiffīn du côté de ʿAlī; il méprisait Muʿāwiya. Ibn Saʿd le considère comme *thiqa*.

Il s'agit de vingt sourates de la dernière partie du Coran, dans l'assemblage de 'Abd Allāh⁴.

Des variantes de récitation sont signalées :

حدثنا أبو إسحاق قال : رأيت رجلا سأل الأسود بن يزيد وهو يعلم القرآن في المسجد فقال كيف تقرأ هذه الآية فهل من مذكر؟ أ دالا أم ذالا؟ قال بل دالا سمعت عبد الله بن مسعود يقول سمعت رسول الله يقول مذكر دالا

Abū Ishāq nous a rapporté qu'il avait vu un homme interroger al-Aswad b. Yazīd⁵ qui enseignait le Coran dans la mosquée : « Comment récitez-tu ce verset, est-ce que tu prononces *muddakir* avec un *dāl* ou avec un *dhāl*? » [Al-Aswad] répondit : « Avec un *dāl* car j'ai entendu 'Abd Allāh b. Mas'ūd dire qu'il avait entendu l'Envoyé de Dieu prononcer *muddakir* avec un *dāl*⁶. »

Cette variante indique une différence de diacritation d'un *rasm* qui reste identique. Mais il en va différemment pour la suivante :

كيف تقرأ هذا الحرف؟ ألفا تجده أم ياء؟ من ماء غير آسن أو من ماء غير ياسن؟

Comment récites-tu ce *ḥarf*, c'est un *alif* ou un *yā*? D'une eau qui n'est pas *āsin* ou qui n'est pas *yāsin*?

Un autre *ḥadīth* fait encore plus nettement allusion aux récitations concurrentes, mais aussi à la volonté de « certains » d'imposer une récitation standard. Il met en scène Abū l-Dardā⁷, installé en Syrie, et le disciple d'Ibn Mas'ūd, 'Alqama :

قال : قدمنا الشام فأتانا أبو الدرداء فقال أفيكم أحد يقرأ على قراءة عبد الله؟ فقلت نعم أنا قال فكيف سمعت عبد الله يقرأ هذه الآية والليل إذا يغشى؟ قال : سمعته يقرأ والليل

⁴ Ce *ḥadīth* se trouve aussi chez al-Bukhārī, Bāb *Ta'ṭīf al-Qur'ān*.

⁵ Abū 'Amr, mort en 75 à Kūfa ; il est le neveu de 'Alqama, mais plus âgé que lui. Il a transmis de 'Umar, de 'Alī, de 'Abd Allāh b. Mas'ūd, de Mu'ādh, de 'Ā'isha, mais il n'a rien transmis de 'Uthmān, précise la notice d'Ibn Sa'd. Une tradition nous dit qu'il ne se séparait pas (*yalzamu*) de 'Umar tandis que 'Alqama ne se séparait pas de 'Abd Allāh b. Mas'ūd, mais que lorsque les deux hommes se rencontraient, leurs échanges ne comportaient pas de divergences. Ibn Sa'd le considère comme *thiqā*, cf. *Ṭabaqāt*, VI, p. 46-50.

⁶ La forme grammaticale théorique étant le participe de la 8^e forme **mudhtakir*, l'assimilation de la dentale et de l'interdentale peuvent produire le redoublement du *dhāl* comme dans le *muṣḥaf* diacrité selon 'Āṣim par Ḥafṣ, ou une influence du *tā* sur le *dhāl* qui se « dentalise » en se redoublant dans cette lecture attribuée à Ibn Mas'ūd.

⁷ Il serait mort peu de temps avant le calife 'Uthmān ; mais selon certaines traditions, Mu'āwiya le nomme *cadi* dans le Shām. Selon d'autres, c'est 'Umar qui l'avait nommé, ce qui est plus vraisemblable. Mais l'historicité ici importe peu.

إذا يغشى والذكر والأنتى قال وأنا والله هكذا سمعت رسول الله يقرأها ولكن هؤلاء يريدون أن أقرأ وما خلق فلا أتابعهم

ʿAlqama a dit : Lorsque nous arrivâmes en Syrie, Abū l-Dardāʾ vint nous voir et nous demanda : « Y a-t-il parmi vous quelqu'un qui récite selon ʿAbd Allāh ? » Je dis : « Oui, moi. » Il dit alors : « Comment ʿAbd Allāh récitait-il ce verset *wa l-layli idhā yaghshā* ? » ʿAlqama a dit : « J'ai entendu [ʿAbd Allāh] réciter : *wa l-layli idhā yaghshā wa l-dhakari wa l-unthā*. » [Abū l-Dardāʾ] dit : « Et moi aussi, par Dieu, c'est bien ainsi que j'ai entendu l'Envoyé de Dieu le réciter, mais on voudrait que je récite *wa mā khalaqa*⁸, mais je n'en ferai rien. »

Nous pouvons constater qu'il s'agit ici d'une variante qui ne repose pas sur le même texte puisqu'il suppose ajout ou suppression de termes⁹. Un demi-siècle après la mort de Muslim, cette différence avec le texte reçu du *muṣḥaf* de ʿUthmān deviendra insoutenable : la variante indiquée dans ce *ḥadīth* fait partie de la liste, au moins indicative, de celles qui ont été reprochées au spécialiste des lectures coraniques Ibn Shannabūdh et ont conduit à sa condamnation¹⁰.

Signalons enfin un usage intéressant du terme *maṣāḥif* au pluriel, lequel, mis dans la bouche d'Ibn Masʿūd, ne peut manquer d'éveiller quelques échos d'une certaine querelle, malgré la restriction apportée à l'expression :

عن الأعمش عن شقيق :
قال عبد الله : تعاهدوا هذه المصاحف وربما قال القرآن فلهو أشد تفصيًا من
صدور الرجال من النعم من عقله ...

D'al-Aʿmash qui le tenait de Shaqīq :

ʿAbd Allāh a dit : Revenez sans cesse à ces *maṣāḥif* – peut-être a-t-il dit au Coran – car le [Coran] est plus prompt à s'enfuir de la mémoire des hommes que les bêtes du troupeau de leurs entraves.

Nous devons encore mentionner, dans cette sélection de Muslim, deux *ḥadīths* concernant un troisième Compagnon, Abū Mūsā l-Ashʿarī, dont les gens de Baṣra suivaient la récitation. Le personnage apparaît toujours avec cette même faculté d'émouvoir le Prophète lui-même¹¹ :

⁸ *Wa l-layli idhā yaghshā (wa l-nahār idhā tajallā) wa mā khalaqa l-dhakara wa l-unthā* comme dans le *muṣḥaf* diacrité selon ʿĀṣim par Ḥafṣ par exemple.

⁹ Le même *ḥadīth* est rapporté par al-Bukhārī, dans une version un peu différente, dans les *Manāqib* de ʿAbd Allāh b. Masʿūd. A l'intérieur d'un autre bāb, l'effet produit n'est pas le même.

¹⁰ *Fihrist*, I, p. 32 ; voir chapitre 6.

¹¹ *Bāb Istiḥbāb taḥsīn al-ṣawt bi-l-Qurʿān*.

قال رسول الله لأبي موسى لو رأيته لو رأيتني وأنا أستمع لقراءتك البارحة لقد أوتيت مزمارا
من مزامير آل داود

L'envoyé de Dieu dit à Abū Mūsā¹²: « Si tu m'avais vu écoutant ta récitation hier ! [Ta voix] est aussi belle que celle qui résonne dans la psalmodie des Gens de la maison de David.

Les *ḥadīths* des sept *aḥrūf*

Un bāb particulier, toujours dans cette même section du *Ṣaḥīḥ*, est consacré au fait que le Coran peut être récité selon sept *aḥrūf*: *Bayān anna l-Qurʿān ʿalā sabʿat aḥrūf wa bayān maʿnā-hu*. Quel que soit l'auteur de cet intitulé, l'expression en est intéressante: l'utilisation du terme *bayān* qui désigne une claire démonstration ainsi que l'usage de la phrase nominale présentent donc le fait comme une assertion toujours actuelle, mais qui demande à être définie (*maʿnā-hu*). Cette expression est différente de l'intitulé du bāb dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (*unzila l-Qurʿān ʿalā sabʿat aḥrūf*), et elle s'inscrit également contre la position que prendra al-Ṭabarī en faveur de la réduction à un *ḥarf* unique, sur laquelle nous reviendrons longuement au chapitre suivant.

Dans les cinq *ḥadīths* transmis d'al-Zuhrī, trois, remontant à ʿUrwa b. al-Zubayr, mettent en scène ʿUmar b. al-Khaṭṭāb qui s'indigne de ce qu'une récitation différente de celle qu'il a entendue du Prophète puisse être faite par Hishām b. Ḥakīm¹³. Or le Prophète valide la chose en déclarant que le Coran a été révélé selon sept *aḥrūf* et qu'il convient par conséquent à chacun de le réciter de la façon qui lui convient le mieux :

إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه

Même si le *ḥadīth* ne fournit aucun exemple précis de divergence entre les deux hommes, il faut noter qu'ils appartiennent tous deux à la même tribu

¹² ʿAbd Allāh b. Qays, Abū Mūsā l-Ashʿarī, mort vers 50 à Kūfa; Compagnon d'origine yéménite; gouverneur de Baṣra sous ʿUmar, révoqué par ʿUthmān et rappelé par les gens de Kūfa qui ont chassé Saʿīd b. al-ʿĀṣ; resté neutre pendant la bataille du chameau, il est révoqué par ʿAlī. Abū Mūsā lui en veut (et dira de lui des choses qu'Ibn ʿAbd al-Barr n'ose pas rapporter dans sa notice); cependant, il devient son représentant à la négociation qui suit Ṣiffīn, sous la pression des Kalb yéménites implantés à Kūfa.

¹³ Hishām b. Ḥakīm al-Asadī est présenté comme un Compagnon qui s'est converti le jour du *Faṭḥ* (donc tardivement); il y a divergence sur l'époque de sa mort. Il « ordonnait le bien » (c'est-à-dire l'ordre moral) et l'on met à son propos une expression dans la bouche de ʿUmar: *ammā mā ʿishtu anā wa Hishām fa-lā yakūnu dhalika* « Tant que nous vivrons Hishām et moi, telle chose ne se produira pas », *Ṭabaqāt*, « Hishām b. Ḥakīm al-Asadī ».

de Quraysh. Le *ḥadīth* exclut par conséquent la possibilité de définir le sens du terme *aḥruf* en l'identifiant aux *lughāt* des différentes tribus comme le voudraient certains, et oriente plutôt la réflexion vers l'usage de termes synonymes ou para-synonymes.

Les deux autres *ḥadīths* de la transmission d'al-Zuhrī, remontant à Ibn ʿAbbās, rapportent, en dehors de tout cadre narratif, une déclaration du Prophète qui aurait fait une « tractation » avec l'ange Gabriel pour aboutir à la possibilité d'une récitation selon sept *aḥruf*. Al-Zuhrī ajoute cependant une restriction à cette diversité du texte coranique en affirmant qu'elle ne peut concerner des divergences en matière légale :

بلغني أن تلك السبعة الأحرف إنما هي في الأمر الذي يكون واحدا لا يختلف في
حلال ولا حرام

On m'a transmis que ces sept *aḥruf* n'apportent pas de divergence en matière de ce qui est permis et de ce qui est défendu car elles ne modifient pas le sens qui reste unique.

Cette reconnaissance de la diversité des récitations et de la latitude (*tayas-sur*) qu'elle procure aux membres de la communauté est bien représentée, au double sens du terme, dans les deux *ḥadīths* suivants qui n'appartiennent pas à la transmission d'al-Zuhrī. Ils mettent en scène Ubayy b. Kaʿb dans une belle composition narrative :

كنت في المسجد فدخل رجل يصليّ فقرأ قراءة أنكرتها عليه ثم دخل آخر فقرأ
قراءة سوى قراءة صاحبه فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله فقلت
إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه ودخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه فأمرهما
رسول الله فقرأ فحسّن النبي شأنهما فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في
الجاهلية فلما رأى رسول الله ما قد غشيتني ضرب في صدري ففضت عرقا وكانما
أنظر إلى الله عز وجل فرقا فقال لي يا أباي أرسل إليّ أن اقرأ القرآن على حرف فرددت
إليه أن هوّن على أمّتي فردّ إليّ الثانية اقرأه على حرفين فرددت إليه أن هوّن على أمّتي
فردّ إليّ الثالثة اقرأه على سبعة أحرف فلك بكل ردة رددتكها مسألة تسألنيها فقلت
اللهم اغفر لأمتي اللهم اغفر لأمتي وأخرت الثالثة ليوم يرغب إليّ الخلق كلهم حتى
إبراهيم

J'étais à la mosquée quand un homme entra pour prier ; lorsque [j]'entendis sa récitation, je la réprovoai. Puis un autre homme entra et récita d'une manière encore différente de celle de son compagnon. Lorsque nous eûmes achevé la prière, nous entrâmes tous ensemble chez l'Envoyé de Dieu et je dis : « Cet homme a récité d'une façon que je réprovoque et cet autre a récité d'une façon encore différente de celle de son compagnon. » L'Envoyé de Dieu leur ordonna donc de réciter, ce qu'ils firent, et le Prophète approuva [leur façon de faire]. Un doute profond [concernant l'authenticité de la

prophétie] m'assaillit, pire que celui que j'éprouvais dans la *Jāhiliyya*. Lorsque l'Envoyé de Dieu vit ce qui s'était emparé de moi, il me donna un coup sur la poitrine et je fus inondé de sueur comme si, plein d'épouvante, je voyais Dieu, qu'il soit exalté! [Le Prophète] me dit: Ubayy, le messager céleste m'a donné l'ordre suivant: «Récite le Coran selon un seul *ḥarf!*» et je lui ai répondu: «Allège [le poids de cette obligation] pour ma communauté!» Une deuxième fois, il m'a dit: «Récite le Coran selon deux *ḥarf!*» et je lui ai répondu: «Allège [le poids de cette obligation] pour ma communauté!» Une troisième fois, il m'a dit: «Récite-le selon sept *ḥarf!* Pour chaque réponse que je t'ai faite, tu as obtenu le privilège qu'une demande de ta part [sera exaucée]. Alors, j'ai dit: «Dieu, pardonne à ma communauté, Dieu, pardonne à ma communauté!» et j'ai laissé la troisième [demande] jusqu'au jour où la création tout entière implorera [mon intercession], même Abraham.

De nouveau, aucun exemple précis de divergence n'est fourni, mais le récit va plus loin que celui de la confrontation entre 'Umar et Hishām car il nous achemine vers la prise en compte de la diversité permanente des récitations dans la communauté jusqu'au Jour dernier.

A titre de comparaison, observons que dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, le bāb «*unzila l-Qurʿān ʿalā sabʿat aḥruf*» ne comporte que deux *ḥadīths* transmis par Ibn Shihāb al-Zuhrī. Le premier est celui qui remonte à Ibn 'Abbās rapportant la déclaration du Prophète sur sa «tractation» avec l'ange. Dans son commentaire du *Ṣaḥīḥ*, Ibn Ḥajar signalera que ce *ḥadīth* est ordinairement attribué à Ubayy. Quant au second, il met en scène 'Umar avec Hishām b. Ḥakīm. Y aurait-il concurrence entre les deux personnages d'Ubayy et de 'Umar? Le courant de transmission d'al-Zuhrī aurait-il choisi 'Umar... et Zayd?

Le *jamʿ* du Coran

C'est dans son *K. Faḍāʾil al-ṣaḥāba* que Muslim évoque brièvement le *jamʿ* du Coran, plus particulièrement dans le bāb consacré à Ubayy b. Kaʿb où se retrouve le *ḥadīth* d'Anas sur les quatre hommes des *Anṣār* qui ont «rassemblé» le Coran au temps de l'Envoyé de Dieu: Muʿādh, Ubayy, Zayd b. Thābit et Abū Zayd. Aucun bāb n'est consacré aux *faḍāʾil* de Zayd b. Thābit, ni à sa fonction de scribe du Prophète comme celui que lui a ménagé al-Bukhārī dans son «Kitāb». Par ailleurs, un bāb plutôt long est consacré aux *faḍāʾil* de 'Abd Allāh b. Masʿūd. On y évoque son intimité avec le Prophète:

عن أبي موسى قال: قدمت أنا وأخي من اليمن فكنا حيناً وما نرى ابن مسعود وأمه إلا من أهل بيت رسول الله من كثرة دخولهم ولزومهم له

Abū Mūsā [al-Ashʿarī] a dit : Après notre arrivée du Yémen mon frère et moi, nous avons cru pendant un certain temps qu'Ibn Masʿūd et sa mère faisaient partie de la famille de l'Envoyé de Dieu car ils entraient chez lui constamment et ne le quittaient pas¹⁴.

Mais aussi sa connaissance du Coran dans un certain nombre d'anecdotes situées après la mort du Prophète, ce qui assoit son autorité de transmetteur :

كنا في دار أبي موسى مع نفر من أصحاب عبد الله وهم ينظرون في مصحف فقام عبد الله فقال أبو مسعود ما أعلم رسول الله ترك بعده أعلم بما أنزل الله من هذا القائم فقال أبو موسى: أما لئن قلت ذلك لقد كان يشهد إذا غبنا ويؤذن إذا حُجبتنا

Nous étions chez Abū Mūsā [al-Ashʿarī] avec un groupe de compagnons de ʿAbd Allāh qui étaient en train de regarder un *muṣḥaf*. ʿAbd Allāh se leva et Abū Masʿūd¹⁵ dit : «L'Envoyé de Dieu n'a laissé personne après lui qui connaisse mieux ce que Dieu a révélé que celui qui vient de se lever.» Abū Mūsā dit alors : «J'allais le dire. Il était présent [auprès du Prophète] alors que nous étions absents et il lui était permis d'entrer [chez le Prophète] alors que nous devions rester derrière le *ḥijāb*.»

Le contexte, bien connu grâce à d'autres *akhbār*, fait encore une fois apparaître que le *muṣḥaf* désigné est celui que ʿUthmān a envoyé dans les *Amṣār* pour imposer la version de Zayd. La déclaration d'Abū Masʿūd et d'Abū Mūsā a donc un caractère polémique à l'encontre de cette initiative qui marginalise le *muṣḥaf* de ʿAbd Allāh.

Dans cette même section des *faḍāʾil*, nous trouvons en plusieurs versions le *ḥadīth* du Prophète demandant à ses Compagnons d'apprendre le Coran de quatre hommes :

خذوا (اقروا | استقروا) القرآن من أربعة: من ابن أم عبد - فبدأ به - ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وسالم مولى أبي حذيفة

Apprenez à réciter le Coran de quatre hommes : d'Ibn Umm ʿAbd [ʿAbd Allāh b. Masʿūd] – et c'est par lui qu'il a commencé –, de Muʿādh b. Jabal, d'Ubayy b. Kaʿb et de Sālim l'affranchi d'Abū Ḥudhayfa.

Enfin la *karāhiyya* de ʿAbd Allāh est évoquée, ce qui est assez curieux dans des *faḍāʾil*, mais sans que le nom de Zayd ne soit prononcé :

و من يغلل يأتي بما غل يوم القيامة على قراءة من تأمروني أن أقرأ؟

¹⁴ Le même *ḥadīth* est rapporté par al-Bukhārī dans les *Manāqib* de ʿAbd Allāh b. Masʿūd.

¹⁵ Al-Anṣārī, ʿUqba b. ʿAmr, Compagnon installé à Kūfa, nommé un temps gouverneur de la ville par ʿAlī puis révoqué. Il serait mort à Médine à la fin du califat de Muʿāwiya.

*Celui qui fraude se présentera au jour de la résurrection avec ce qu'il aura détourné*¹⁶. A qui appartient cette récitation selon laquelle vous m'ordonnez de réciter ?

Cette sélection de *ḥadīths*, tous « authentiques », met clairement en évidence le travail rédactionnel différent opéré par al-Bukhārī et par Muslim, comme nous l'avons déjà évoqué au chapitre précédent.

D'un *Ṣaḥīh* à l'autre

Après avoir parcouru cet ensemble de traditions, qui se répètent avec leurs variantes diverses, sur la récitation du Coran, le lecteur ne peut manquer de percevoir l'attachement du traditionniste Muslim aux hautes figures de ces Compagnons que sont Ubayy b. Ka'b et 'Abd Allāh b. Mas'ūd dont on nous montre à la fois la piété personnelle et la connaissance intime de la révélation. En regard, la figure de 'Umar, qui ne se distingue pas par son savoir particulier du Coran, apparaît de pure controverse. A cela s'ajoute, de la part de Muslim, une « prise de position » qui légitime la diversité des récitations reconnue par le moyen des sept *aḥruf*. Cette légitimité s'étend évidemment à la récitation de 'Abd Allāh b. Mas'ūd en dépit de son opposition à la recension de Zayd b. Thābit. Une telle sélection de *ḥadīths* à propos de Compagnons dont on a dit que leurs *maṣāḥif* étaient suivis en Syrie et en Irak, sans oublier Abū Mūsā l-Ash'arī dont le *muṣḥaf* était suivi à Baṣra, doit être comprise comme une distribution symbolique qui entérine la diversité des récitations en usage dans les *Amṣār*. Quant à la nature d'une telle diversité – on sait que chacun des lecteurs reconnus faisait remonter sa récitation à l'un des Compagnons –, elle sera examinée au chapitre suivant.

Le débat sur la diversité des récitations coraniques a perduré pendant des siècles. Une position devenue de plus en plus minoritaire s'est pourtant maintenue longtemps¹⁷ : il était permis de réciter liturgiquement d'anciennes lectures, et en particulier celle d'Ibn Mas'ūd, étant donné que les compagnons du Prophète et les Successeurs l'avaient fait, même si ces lectures n'étaient pas en accord avec le *rasm* 'uthmānien. Il semble qu'au III^e siècle, avant la réforme d'Ibn Mujāhid, le traditionniste Muslim penche vers une telle position. Quant à al-Bukhārī, ses préoccupations sont autres : il œuvre, lui, en faveur de la nature créée de la lettre du Coran, ce qui l'amène à privilégier, avec toutes les précautions requises, l'initiative humaine dans la fixation du texte.

¹⁶ Cf. *Q* 3, 161.

¹⁷ Leemhuis (F.), « Readings of the Qur'ān », *EQ*, IV, p. 353-363.

CHAPITRE 6
LE *MUŞḤAF* DE ʿUTHMĀN ENTRE
TRADITION ET HISTOIRE

Après ʿUthmān

L'imposition d'un *muṣḥaf* unique sous ʿUthmān et la destruction de tous les autres *maṣāḥif* en circulation est en quelque sorte une admirable vision prospective. Nous avons évoqué plus haut la remarque de François Déroche selon laquelle les récits de la constitution du *muṣḥaf* étaient anachroniques dans la mesure où l'écriture déficiente utilisée dans les plus anciens documents coraniques, comme nous pouvons le constater, ne permettait pas d'atteindre l'objectif visé par le troisième calife ʿUthmān : fixer un texte pour empêcher les divergences dans la récitation. Par ailleurs, on ne reste pas sans interrogation devant l'affirmation « naïve » du récit : la chose écrite pouvait-elle à ce point concurrencer la transmission orale d'une proclamation, une quinzaine d'années après la mort du Prophète ? « Historiquement, remarque A.T. Welch¹, il vaut mieux dire que le texte ʿuthmānien et la tradition orale qui l'accompagne ont évolué peu à peu pendant une période de près de trois siècles. Le processus par lequel ce texte a fini par l'emporter sur ses rivaux et par servir de base à plusieurs jeux de lecture admises ou " canoniques ", est loin d'être clair et les problèmes sont complexes. »

En effet, si l'on se penche sur cette histoire complexe de la récitation coranique, mise en lumière par différentes études, on constate que bien loin d'imposer une récitation unique, le ductus consonantique fixé « officiellement » ne cesse de donner naissance à de nouvelles *lectures*, combinées ou pas avec diverses traditions orales attribuées à des Compagnons. Sans nier le probable accroissement des variantes par les philologues ou les exégètes, il convient de reconnaître d'abord dans cette diversité les effets des différents usages de la langue arabe dans la Péninsule et ceux de la transmission orale primitive de la proclamation coranique. Le rôle des *qurrāʾ* du Coran a pu être rapproché de celui des *ruwāt* de l'ancienne poésie arabe. Comme

¹ EI 2, « Qurʾān », V, p. 409 a.

ces derniers, ils avaient une certaine liberté dans leur façon de transmettre le texte en se fondant parfois sur une *riwāya bi-l-maʿnā* et n'étaient pas prêts à accepter la fixation d'un ductus consonantique unique². On peut également supposer que le statut de *Kitāb*, déjà énoncé dans la proclamation coranique, avait fait naître, à côté de ces perceptions culturelles de l'ancienne Arabie, un horizon d'attente différent. Ainsi, le *Livre* que possédaient les chrétiens et les juifs aidait-il à rendre acceptable l'initiative de ʿUthmān, sans pour autant faire disparaître le rôle des récitateurs dans la transmission. Il est intéressant d'observer, cependant, qu'un discours du calife ʿAbd al-Malik aux gens de Médine, trois ans après la défaite de son rival Ibn al-Zubayr, mentionne «votre *muṣḥaf* autour duquel l'imam injustement tué vous a rassemblés» et sur le même plan, «vos *farāʾiḍ* autour desquelles votre imam injustement tué vous a rassemblés et au sujet desquelles il avait consulté Zayd b. Thābit»³. Il semblerait donc qu'à cette époque une certaine autonomie régionale dans la gestion religieuse pouvait se manifester : le *muṣḥaf* de Médine n'est pas celui (ou ceux) de Damas et la pratique légale des gens de Médine n'est pas celle de Damas, ce que l'observation de l'époque ultérieure ne contredit pas.

Omar Hamdan⁴ démontre qu'une autre étape vers la canonisation du *muṣḥaf* aurait été franchie une cinquantaine d'années après la première rédaction de ʿUthmān, avec la mise en circulation officielle d'un *muṣḥaf* orthographiquement amélioré à l'initiative d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf sous le patronage du calife ʿAbd al-Malik. Cette seconde rédaction aurait été faite à Wāsiṭ entre 84/703 et 85/704 par un collectif de *mawālī* de Baṣra⁵ et sa lecture publique imposée pour la première fois par le gouverneur dans les mosquées le jeudi et le vendredi. Les recensions anciennes auraient été recherchées et détruites à grande échelle.

Pourtant F. Leemhuis⁶ constate que l'introduction du *muṣḥaf* de ʿUthmān ne semble pas avoir eu un effet décisif sur la limitation, sans par-

² Schoeler (G.), «Writing and Publishing on the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam», *Arabica* 44/3 (1997), p. 431-2.

³ *Ṭabaqāt*, V, p. 233 ; ce *khbar* a été interprété de façon semblable, mais indépendamment l'un de l'autre, par A.L. de Prémare et Sulaymān Bashīr, comme l'indice d'un *jamʿ* encore incomplet du Coran, cf. *Aux origines du Coran*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 92-3, et *Muqaddima fī l-Tārīkh al-ākhar. Naḥwa qirāʾa jadīda li-l-riwāya l-Islāmiyya*, Jérusalem, 1984, p. 317-8.

⁴ Hamdan (O.), «The second Maṣāḥif Project», p. 795-835.

⁵ Selon les sources, sont mentionnés : al-Ḥasan al-Baṣrī ; Abū l-ʿĀliya ; Naṣr b. ʿĀṣim ; ʿĀṣim al-Jahdārī ; Mālik b. Dīnār ; Yaḥyā b. Yaʿmūr ; Ibn ʿAṣma ; Abū Muḥammad Rāshid al-Ḥimmānī, cf. Hamdan (O.), «The second Maṣāḥif Project», p. 802-3.

⁶ «Readings of the Qurʾān», *EQ*, IV et «Codices of the Qurʾān», *EQ*, I.

ler de la disparition, des variantes de récitation supposant un autre *rasm* que le sien. Son étude des premiers commentateurs du Coran au II^e siècle, qui mentionnent des variantes coraniques, attribuées à divers Compagnons, et en particulier à Ibn Masʿūd, montrent que celles-ci sont fondées sur un *rasm* différent et pas seulement sur une vocalisation ou une diacritation différentes du même ductus consonantique puisque qu'elles introduisent à la fois des différences dans l'articulation des phonèmes (comme *sirāṭ* ou *zirāṭ* ou *ṣirāṭ*), et la production de synonymes ou de para-synonymes, voire l'interpolation de phrases entières. Les commentateurs utilisent de façon interchangeable les termes de *qirāʿa* ou de *ḥarf* pour désigner ces variantes de lecture sans que l'on puisse distinguer entre celles de récitation orale et celles fondées sur le *rasm*. Les critères qui rendent une variante acceptable diffèrent d'un auteur à l'autre. Pour un philologue comme al-Farrāʿ (m. 207/822), un premier critère est celui du caractère *mashhūr* d'une tradition largement reconnue par des autorités. Il s'agit d'un critère assez commun dans la transmission, par exemple dans le domaine voisin de la collecte du *Ḥadīth*, avant la normalisation amorcée par les *Ṣaḥīḥ*. Un second critère est celui de l'acceptabilité linguistique : une variante est acceptable si elle est en accord avec un usage connu de la langue arabe. Cependant, al-Farrāʿ oppose la *qirāʿa* d'Ibn Masʿūd à «notre *qirāʿa*»⁷. En revanche, pour un autre philologue comme al-Akhfash al-Awsaṭ (m. entre 210/825 et 221/835), cet argument s'efface derrière une approche déjà doctrinale : une variante n'est acceptable que si elle est conforme au *rasm* du *muṣḥaf* au singulier, c'est-à-dire le *muṣḥaf* de ʿUthmān. F. Leemhuis estime que cette divergence entre les deux philologues montre qu'à la fin du II^e siècle⁸ l'existence d'un *textus receptus* était accepté de facto comme le *muṣḥaf*, mais que le débat en cours ne rendait pas pour autant illégitimes des variantes fondées sur un autre *rasm*.

A titre d'exemple, voici comment, un demi-siècle plus tard, Ibn Qutayba présente sept types de variantes (en relation avec les sept *aḥruf* du *ḥadīth*) qui pouvaient affecter le texte coranique⁹ :

Deux de ces changements supposent un *rasm* semblable :

- Le «premier» concerne la vocalisation qui touche à l'*iʿrāb*¹⁰ : ولا يضار
كاتب ولا شهيد

⁷ Leemhuis, «Codices», p. 349 b.

⁸ L'acceptation de la recension ʿuthmānienne est même située dès la première moitié du II^e siècle, «Codices», p. 349.

⁹ *Faḥḥ al-Bārī*, t. XIX, p. 33- 4.

¹⁰ *Q* 2, 282.

Le verbe *yudārr* peut recevoir la voyelle *u* du *rafʿ* ou la voyelle *a* du *naṣb* («Qu'on ne fasse tort à aucun scribe ou à aucun témoin»);

- Le «troisième» concerne la diacritation¹¹: كيف ننشرها/كيف ننشزها
Le verbe peut se lire *nunshizu* ou *nunshiru* avec des sens voisins.

Les cinq autres supposent un *rasm* différent:

- Le «deuxième» concerne la dérivation du verbe par l'ajout d'un *al-if* dont on sait que l'écriture notant la voyelle longue était instable¹² dans les plus anciens manuscrits de l'époque omeyyade¹³: بعد بين اسفارنا / باعد بين اسفارنا
Le verbe ne peut se lire que *bāʿid* («mets de la distance entre nos étapes de voyage»)
- Le «quatrième» concerne des points voisins d'articulation des phonèmes, ici le ḥāʾ et le ʿayn¹⁴: طلع منضود / طلع منضود
La variante *ṭalʿ* est attribuée à ʿAlī.
- Le «cinquième» concerne un ordre syntaxique différent¹⁵: وجاءت سكرة الموت بالحق / وجاءت سكرة الحق بالموت
Une variante attribuée à Abū Bakr, à Ṭalḥa b. Muṣṭarif et à Zayn al-ʿĀbidīn.
- Le «sixième» concerne omission ou ajout; l'omission de *mā khalāqa*¹⁶ dans la variante suivante attribuée à Ibn Masʿūd et Abū l-Dardāʾ: والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى والذكر والأنثى
Ou l'ajout de ورهطك منهم المخلصين par Ibn ʿAbbās à:¹⁷ أنذر عشيرتک الأقرین
qui est une spécification de coloration shiʿite désignant les membres «purs» de la parenté du Prophète.
- Le «septième» concerne les termes synonymes:¹⁸ العهن المنفوش devient الصوف المنفوش dans la récitation d'Ibn Masʿūd et de Saʿīd b. Jubayr: le terme rare de *ʿihn* est glosé par «laine».

¹¹ Q 2, 259.

¹² Sur cette valeur du *alif* notant la voyelle longue *ā* dans les inscriptions du I^{er} siècle, voir Robin (C.), «La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59 (2006), p. 345-6; pour les manuscrits, p. 348-9.

¹³ Q 34, 19.

¹⁴ Q 56, 29.

¹⁵ Q 50, 19.

¹⁶ Q 92, 1.

¹⁷ Q 26, 214.

¹⁸ Q 101, 5.

F. Leemhuis remarque que, dans les premiers commentaires, un synonyme peut tantôt se rencontrer comme glose explicative, tantôt comme variante de récitation, ce qu'il explique par l'interdépendance de la récitation rituelle et régulière du Coran et de l'activité exégétique. On retrouve aussi ce type d'explication chez les savants musulmans médiévaux à une époque plus tardive lorsqu'ils tentent de contenir les variantes de récitation dans le cadre du *rasm* de ʿUthmān : Abū l-ʿAbbās b. ʿUmār¹⁹ estime, par exemple, que les variantes qui contredisent le *rasm* du *muşĥaf* n'appartiennent pas au Coran mais relèvent, pour beaucoup d'entre elles, de l'interprétation qui accompagnait le texte coranique et que l'on a confondue avec lui²⁰. Mustafa Shah indique qu'à travers la notion d'*iʿtibār* les grammairiens de Kūfa admettent ces variantes non conformes au *rasm* canonique qui sont prises en considération du point de vue exégétique, mais sans être articulées dans la récitation liturgique²¹.

Avec l'introduction progressive d'une écriture entièrement vocalisée et diacritée dans les manuscrits du Coran, les différences entre les textes apparaissent encore plus clairement et contribuent à alimenter davantage les débats. A Bagdad, la «réforme» d'Ibn Mujāhid (m. 324/936) qu'il présente dans un ouvrage intitulé *al-Qirāʾāt al-sabʿ* marque une étape importante dans l'histoire du texte coranique, non seulement du fait d'avoir été entérinée par le pouvoir politique représenté par les vizirs Ibn Muqla et ʿAlī b. Īsā, mais en raison du processus de canonisation qu'elle amorce ou prolonge pour une durée plus longue. La «réforme» n'empêche pas ce processus de se poursuivre puisque certaines des traditions de lecture écartées par Ibn Mujāhid réussissent encore à s'imposer : on admet les «trois après les sept», puis les «quatre après les dix», avec cette souplesse encore plus grande qui permet de reconnaître pour chacune des dix, deux *riwāya* différentes. Mais à partir du V^e siècle, les sept *lectures* sélectionnées par Ibn Mujāhid commencent à s'imposer presque exclusivement dans la récitation et elles sont, quoique de façon toujours variable, systématisées tandis que les autres *lectures* restent objet de science ou de spécialité. On note cependant qu'un traditionniste du V^e siècle comme Ḥusayn al-Baghawī²² ne cite que cinq lecteurs probablement en relation avec la tradition des cinq

¹⁹ Je n'ai pas identifié ce savant cité par Ibn Ḥajar.

²⁰ *Fath al-Bārī*, XIX, p. 36-7 : *mimmā yuḥṭamalu an yakūna min al-taʿwīl alladhī qurina ilā l-tanzīl fa-šāra yuzannu anna-hu min-hu*.

²¹ «Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought: Qurʾanic Readers and Grammarians of the Kūfan tradition (Part 1)», *Journal of Qurʾanic Studies* 5/1(2003), p. 69.

²² *Sharḥ al-ṣunna*, éd. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ et Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh, Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī, 1983/1403, IV, p. 518.

maṣāḥif (ou quatre ou sept) envoyés par ʿUthmān, tout en rappelant que chacun de ces cinq lecteurs faisait remonter sa récitation à l'un des Compagnons :

و القراء المعروفون أسندوا قراءتهم إلى الصحابة فعبد الله بن كثير ونافع أسندا إلى أبي بن كعب وعبد الله بن عامر أسندا إلى عثمان بن عفان وأسند عاصم إلى علي وعبد الله بن مسعود وزيد وأسند حمزة إلى عثمان وعلي وهؤلاء قرؤوا على النبي

Les lecteurs reconnus ont attribué leur récitation aux Compagnons : ʿAbd Allāh b. Kathīr²³ et Nāfi²⁴ à Ubayy b. Kaʿb; ʿAbd Allāh b. ʿĀmir²⁵ à ʿUthmān b. ʿAffān; ʿĀsim²⁶ à ʿAlī, à ʿAbd Allāh b. Masʿūd et à Zayd; Ḥamza²⁷ à ʿUthmān et à ʿAlī; et tous ces [Compagnons] ont récité devant le Prophète.

Dans cette liste, la ville de Baṣra ne compte aucun représentant, et le nom d'Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ à la fois réciteur de Coran et rapporteur savant (*rāwīya*) de poésie n'est pas mentionné²⁸. Remarquons également que le nom de Zayd b. Thābit est peu cité dans ces attributions. La visée d'al-Baghawī est de démontrer une continuité parfaite entre la récitation du Prophète dictée par l'ange et les *maṣāḥif* établis.

Ibn Mujāhid n'a pas expliqué pourquoi il avait choisi sept lectures plutôt que six ou dix²⁹. Le fait est qu'il n'a pas tenté d'en imposer une seule, mais plutôt de reconnaître un certain consensus régional établi à Médine, La Mecque, Damas, Baṣra et Kūfa, cette dernière ville réunissant à elle seule trois lectures concurrentes, en raison de la variété des écoles qui s'y étaient développées³⁰, une variété qui n'est pas sans rapport avec la tradition d'opposition symbolisée par le nom d'Ibn Masʿūd. Des deux

²³ De La Mecque (m. 120/738).

²⁴ De Médine (m. 169/785).

²⁵ De Damas (m. 118/736).

²⁶ De Kūfa (m. 127/745).

²⁷ De Kūfa (m. 156/773).

²⁸ G. Schoeler, à la suite de Beck, remarque que les sept lecteurs appartiennent à la même génération que les rapporteurs savants, les *rāwīyāt* de la poésie, et que Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ occupe les deux fonctions, cf. « Writing and Publishing », p. 432.

²⁹ C. Melchert conteste l'hypothèse selon laquelle les sept lectures sont à mettre en relation avec les sept *ahruf*, à partir des positions d'al-Ṭabarī et d'Ibn Ḥibbān; le nombre de lectures autorisées a aussi été mis en relation avec l'envoi des *maṣāḥif* de ʿUthmān dans cinq ou six ou sept cités, « Ibn Mujāhid », p. 19.

³⁰ Ce consensus s'est établi progressivement puisque qu'au II^e/VIII^e siècle on peut encore relever des divergences non seulement entre les différentes villes, mais également à l'intérieur de chacune de ces villes, remarque F. Déroche sur le témoignage d'al-Farrāʾ et d'après l'analyse de quelques anciens manuscrits, cf. *La transmission écrite du Coran*, p. 149.

condamnations prononcées à la suite de l'officialisation de la réforme, en 322 contre Ibn Miqṣam³¹ et en 323 contre Ibn Shannabūdh³², nous retenons que le ductus coranique du *muṣḥaf* de ʿUthmān ne pouvait plus être ponctué et vocalisé de toutes les manières conformes à l'usage de la langue arabe, et qu'il n'était plus permis de suivre les lectures anciennes dites d'Ibn Masʿūd et d'Ubayy³³. La déclaration de rétractation imposée à Ibn Shannabūdh³⁴ exprime parfaitement la position désormais orthodoxe :

قد كنت أقرأ حروفا تخالف مصحف عثمان المجمع عليه والذي اتفق أصحاب رسول الله على قراءته ثم بان لي أن ذلك خطأ وأنا منه تائب وعنه مقلع وإلى الله جل اسمه منه بريء إذ كان مصحف عثمان هو الحق الذي لا يجوز خلافة ولا يقرأ غيره

Je récitais des *hurūf* qui n'étaient pas en accord avec le *muṣḥaf* de ʿUthmān sur lequel il y a consensus et sur la récitation duquel les Compagnons de l'Envoyé de Dieu se sont accordés. Il m'est apparu ensuite que c'était une faute, par conséquent, je m'en repens, je l'abandonne et je demande à Dieu – que son nom soit exalté – de ne pas la retenir contre moi puisque c'est le *muṣḥaf* de ʿUthmān qui est véritable et il n'est pas permis de le contredire ou de lire autre chose que lui.

Cette position a été certes condamnée en 323, mais à une époque bien tardive si l'on se place dans la logique du récit d'al-Zuhrī. Le fait que près de trois siècles après le temps de ʿUthmān (ou soixante après la mort de Muslim), elle pouvait être encore défendue par un des maîtres de l'époque, dont les étudiants étaient nombreux³⁵, indique qu'elle ne devait pas être isolée. Les lectures extra-canoniques (*shawādh*) furent conservées dans les ouvrages spécialisés qu'elles soient fondées sur le *rasm* ʿuthmānien, ou sur un autre *rasm*, mais elles ne furent plus reçues dans la récitation liturgique.

Le thème des sept *aḥruf*

L'histoire du texte coranique s'est trouvée liée, dans la Tradition, aux divers *ḥadīths* prophétiques relatifs à l'affirmation selon laquelle le Coran

³¹ Muḥammad b. al-Ḥasan b. Yaʿqūb (m. 354/965), traditionniste, grammairien et *lecteur*.

³² Muḥammad b. Aḥmad b. Ayyūb (m. 328/939); une rivalité personnelle existait entre lui et Ibn Mujāhid: ce dernier était traité de *ʿAṭshī* par son adversaire, c'est-à-dire d'homme originaire du *sūq al-ʿAṭsh* à Bagdad, qui n'avait jamais « bougé » de sa ville natale, cf. Melchert, « Ibn Mujāhid », p. 21.

³³ Leemhuis (F.), « Readings », p. 356-7.

³⁴ *Fihrist*, I, p. 32.

³⁵ Melchert (C.), « Ibn Mujāhid », p. 20 avec référence à Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-nihāya*.

avait été révélé selon sept *aḥruf*. La discussion autour de la signification du terme *aḥruf* qui apparaît dans cet ensemble de *ḥadīths* s'est étendue sur plusieurs siècles³⁶. Nous n'en retiendrons ici que ce qui peut contribuer à éclairer notre sujet, en ignorant globalement la position de ceux qui ont désigné sous ce terme les modes rhétoriques du Coran comme l'ordre et l'interdiction (*amr wa zajr*), l'exhortation et la dissuasion (*targhīb wa tarhīb*), l'explicite et l'implicite (*muḥkam wa mutashābih*), la narration (*qaṣaṣ*) ou les paraboles (*amthāl*).

Le commentaire du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī par Ibn Ḥajar nous est utile dans la mesure où il fait apparaître (relativement³⁷) clairement les positions des uns et des autres dans cette controverse, en particulier à travers les affirmations du traditionniste Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1070) ou d'un spécialiste tardif des lectures comme Abū Shāma (m. 655/1257)³⁸ qui ont l'art de présenter sans ambiguïté les inclinations des uns et des autres.

Il est de fait que les sept *aḥruf* du *ḥadīth* ont pu être identifiés par certains savants aux sept lectures devenues canoniques après la « réforme » d'Ibn Mujāhid. Abū Shāma s'inscrit en faux contre cette identification :

ظن قوم أن القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث وهو خلاف
إجماع أهل العلم قاطبة وإنما يظن ذلك أهل الجهل

Certains ont pensé que le *ḥadīth* désignait les sept lectures qui existent aujourd'hui, mais ce point de vue s'oppose au consensus de l'ensemble des savants et ne peut être le fait que de gens ignorants³⁹.

Cette déclaration est intéressante en ce qu'elle reconnaît implicitement le consensus autour des sept lectures tout en refusant de limiter de façon normative leur nombre à sept, ce qui serait le cas si le *ḥadīth* devait être compris en ce sens. Or nous savons qu'Abū Shāma est l'auteur d'un ouvrage sur le système des dix lectures⁴⁰. L'opinion de ce savant nous permet également de mieux comprendre le débat qui a fait rage après l'intervention d'al-Ṭabarī sur la question de la fixation du texte coranique. Des sept *aḥruf*, nous dit al-Ṭabarī, il n'en reste plus qu'un : celui de la recension choisie par

³⁶ Voir Gilliot (C.), « Les sept "lectures" : corps social et écriture révélée », *Studia Islamica* 61 (1985), p. 5-25, et 63 (1986), p. 49-62.

³⁷ Relativement car, en l'absence d'une véritable édition critique, on se demande souvent qui parle.

³⁸ Il est l'auteur du *al-Murshid al-wajīz* consacré entièrement à l'interprétation des *ḥadīths* sur les sept *aḥruf*.

³⁹ *Fath al-Bārī*, XIX, p. 37.

⁴⁰ Gilliot (Cl.), *Exégèse, langue et théologie en Islam*, Paris, Vrin, 1990, p. 146.

ʿUthmān. Voilà comment Abū Shāma résume les termes de ce débat, tout en prenant lui-même position⁴¹ :

وقد اختلف السلف في الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن: هل هي مجموعة في المصحف الذي بأيدي الناس اليوم أو ليس فيه إلا حرف واحد منها؟ مال الباقلاني إلى الأول وصرح الطبري وجماعة بالثاني وهو المعتمد

Les anciens ont divergé sur les sept *ahruf* selon lesquels le Coran est descendu : est-ce qu'ils sont présents dans le *muṣḥaf* qui est entre nos mains aujourd'hui ou est-ce qu'il n'y a plus qu'un seul *harf*? Al-Bāqillānī penche pour le premier cas ; al-Ṭabarī ainsi que d'autres pour le second, et c'est cette position qui est fondée.

La position révolutionnaire d'al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī avait composé lui aussi un ouvrage sur les *lectures*, mais il ne nous a pas été conservé et n'a pas eu la fortune de celui de son élève Ibn Mujāhid. Cependant, sa position est énoncée, plus ou moins clairement, dans l'introduction à son *Tafsīr* et transparait, tout au long de son commentaire du texte coranique, dans sa discussion des différentes *lectures* possibles en conformité ou pas avec le *rasm* du *muṣḥaf* de ʿUthmān⁴². Voici par exemple comment il exprime son choix de telle variante plutôt que de telle autre (*tayr* ou *ṭā'ir*), à propos du verset évoquant le miracle de Jésus qui peut façonner avec de l'argile un oiseau et le rendre vivant⁴³:

و أعجب القراءات إليّ في ذلك قراءة من قرأ كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا على الجماع فيهما جميعا لأن ذلك كان من صفة عيسى أنه يفعل ذلك بإذن الله وأنه موافق لخط المصحف واتباع خط المصحف مع صحة المعنى واستفاضة القراءة به أعجب إليّ من خلاف المصحف

La *lecture* qui a ma préférence, est celle qui dit *comme une forme d'oiseau et je souffle sur lui et il devient oiseau*, en choisissant le collectif dans les deux cas [plutôt que le singulier] car c'était l'un des traits caractéristiques de Jésus qu'il puisse accomplir ce genre d'action avec la permission de Dieu. Et aussi parce que cela est en accord avec l'écriture du *muṣḥaf*. Or ce qui a ma préférence, c'est le fait de suivre l'écriture du *muṣḥaf* qui s'accorde avec une signification valable et une lecture reconnue et répandue, plutôt que de ne pas me conformer au *muṣḥaf*.

⁴¹ *Faḥḥ al-Bārī*, XIX, p. 36.

⁴² Afin de repérer ces exemples pris dans le *Commentaire* d'al-Ṭabarī, j'ai suivi Gilliot, *Exégèse*, p. 142-3 ; *Tafsīr*, VI, p. 425.

⁴³ *Q* 3, 49.

Dans cet exemple, l'attitude d'al-Ṭabarī reste encore sur le mode de la préférence dans la mesure où il s'exprime à la première personne et reconnaît par ailleurs l'existence d'autres *lectures* possibles qui ne sont pas en accord avec le *rasm* de ʿUthmān (quoique l'écriture du *alif* et celle de la *hamza* représentent des cas particuliers qui ont posé problème). Nous restons encore dans le cadre du débat entre les savants du II^e siècle, tel que l'a défini F. Leemhuis. Pourtant, lorsqu'une variante est déclarée appartenir à l'une des recensions qui ont été en concurrence avec celle de Zayd dans la transmission du texte coranique, l'attitude se fait plus ferme. Il en est ainsi à propos de la variante suivante attribuée à Ubayy : وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وإن كان ذا عسرة فنظرة إلى ميسرة, au lieu de وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة, dans le texte reçu⁴⁴. Or il se trouve que, dans ce cas, la lecture *wa in kāna dhā ʿusratin fa-naẓīratun ilā maysura* est plus conforme à l'usage habituel du *khābar* de *kāna*. Al-Ṭabarī cependant refuse cette variante⁴⁵ :

وإن كان في العربية جائزاً فغير جائزة القراءة به عندنا لخلافه خطوط مصاحف المسلمين

Même si cela est permis dans la langue arabe, cette lecture n'est pas permise selon nous en raison de sa non-conformité avec l'écriture des *maṣāḥif* des musulmans.

Nous pourrions ajouter : même si cette lecture est plus conforme à la grammaire de la langue arabe que celle qui l'interprète comme une construction elliptique (*khābar matrūk*).

Un autre exemple de cette intransigeance apparaît à propos de la vocalisation de la forme verbale يطيقون dans le verset suivant⁴⁶ : وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين. La variante attribuée à Ibn ʿAbbās vocalise *yūṭawwiqūna* au lieu de *yūṭīqūna*, ce qui équivaut à la présence d'un signe diacritique, la *shadda*, qui n'appartient pas au ductus consonantique. Là encore, la position d'al-Ṭabarī est extraordinairement ferme lorsqu'il justifie le *yūṭīqūna* du texte reçu⁴⁷ :

وهي القراءة التي لا يجوز لأحد من أهل الإسلام خلافها لنقل جميعهم تصويب ذلك قرنا عن قرن

C'est la lecture qu'il n'est permis à aucun musulman d'enfreindre car tous ont affirmé qu'elle était correcte et cela a été transmis de siècle en siècle.

⁴⁴ Q 2, 280 : « Et si [votre débiteur] est dans la gêne, accordez-lui un délai jusqu'à ce qu'il soit dans l'aisance »

⁴⁵ *Tafsīr*, VI, p. 29.

⁴⁶ Q 2, 184 : « et pour ceux qui le peuvent, le rachat sera de nourrir un pauvre ».

⁴⁷ *Tafsīr*, III, p. 418.

Le «je» d'al-Ṭabarī n'apparaît plus, il n'y a plus ni choix ni préférence, mais une injonction devenue normative à l'échelle de la communauté.

Si je me suis attardée sur ces exemples, c'est qu'ils témoignent, de façon évidente, de la rigueur pré-réformiste d'al-Ṭabarī dans la lecture du texte coranique. Le commentateur n'accepte pas le moindre écart du *rasm* des *maṣāḥif*⁴⁸, même en ce qui concerne les signes ajoutés plus tardivement dans les manuscrits comme la *shadda*, le *alif*, souvent suscrit et la *hamza* dont on sait que les gens de Tamīm la prononçaient tandis que ceux de Quraysh, la tribu du Prophète, ne la prononçaient pas. Ces exemples témoignent aussi de son rejet de toute recension attribuée à tel ou tel Compagnon. Ce refus définitif est exprimé dans son introduction lorsqu'il prend position sur la question du *jam*^c du Coran. Il ne le fait pas à la façon d'al-Bukhārī qui, dans l'intitulé de son Bāb, désigne par ce terme la «collecte» du texte, mais indique par là l'unification de la communauté autour d'un seul *muṣḥaf* à l'initiative de ʿUthmān. Or cette unification a pour conséquence, de son point de vue, la disparition de six des sept *aḥruf* que le Prophète avait récités, qu'il avait ordonnés à ses compagnons de réciter et dont il avait reçu la révélation. L'attitude d'al-Ṭabarī peut être qualifiée de révolutionnaire à l'intérieur de la Tradition.

Cette prise de position se manifeste dans un chapitre intitulé *al-qawl fī l-lughā allatī nazala bi-hā l-Qurʿān min lughāt al-ʿarab* et qui a pour thème la langue dans laquelle le Coran a été révélé ou, plus exactement, la *lughā* puisqu'il ne fait pas de doute que la révélation s'est faite en claire langue arabe (*bi-lisān ʿarabī mubīn*) qui ne comprend aucun terme appartenant à une langue étrangère sinon sur le mode de l'occurrence simultanée⁴⁹. Curieusement, al-Ṭabarī ne fait pas de distinction entre *lughāt* et *alsun* qui interviennent de façon presque interchangeable dans sa démonstration pour désigner ce que je nommerai des «parlers».

Le questionnement à propos duquel débute le chapitre est le suivant : dans quel parler (*alsun*) des Arabes le Coran a-t-il été révélé ? Dans tous les parlers ou dans certains seulement puisque l'on sait que les Arabes, même si un seul nom les rassemble, ont des parlers (*alsun*) différents ? La réponse ne peut être trouvée dans le Coran bien qu'il soit dit *ʿarabī* et descendu *bi-lisān ʿarabī mubīn*, car ces expressions ont une portée aussi bien particulière que générale. Il n'est donc possible de répondre que par l'intermédiaire du Prophète qui, lui, a reçu la compréhension claire du Coran. Suit alors toute la série des *ḥadīths* sur les sept *aḥruf*. C'est à la suite de cet ensemble de traditions, fournis sans commentaire, qu'al-Ṭabarī affirmera que les sept

⁴⁸ Le pluriel mentionné par al-Ṭabarī indique les *maṣāḥif* des *Amṣār*, c'est-à-dire des villes où ʿUthmān aurait envoyé ses exemplaires officiels : Kūfa, Baṣra, Damas et la Mecque.

⁴⁹ Cf. Gilliot (Cl.), *Exégèse*, p. 102-3.

aḥruf sont équivalents à sept parlers parmi les nombreux parlers des Arabes. Il le fait dans les termes suivants⁵⁰:

وإن قال: وما برهانك على أن معنى قول النبي نزل القرآن على سبعة أحرف وقوله أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف هو ما ادّعت من أنه نزل بسبع لغات وأمر بقراءته على سبعة ألسن

Et si l'on dit: comment peux-tu prouver que la signification des paroles du Prophète: «Le Coran est descendu selon sept *aḥruf*» ou «J'ai reçu l'ordre de réciter le Coran selon sept *aḥruf*» est bien celle que tu prétends, à savoir qu'il est descendu en sept *lughāt* ou qu'il a reçu l'ordre de le réciter selon sept *alsun*...

Et il répètera un peu plus loin:

والسبعة الأحرف هو ما قلنا من أنه الألسن السبعة

Les sept *aḥruf*, c'est bien ce que nous avons dit: les sept *alsun*.

Dans sa charge contre ceux qui interprètent les *aḥruf* comme des modes rhétoriques du Coran (*amr wa zajr, targhīb wa tarhīb, muḥkam wa mutashābih, qaṣaṣ, amthāl*), al-Ṭabarī va citer un *ḥadīth* qui nous livre une explication de ce que peuvent être les divergences entre ces parlers. Il s'agit d'un dialogue entre les deux anges Jibrīl et Mīkāʾīl, qui s'accordent sur les sept *aḥruf*; il comporte un bref commentaire linguistique dans son *matn*⁵¹:

قال: كلها شاف كاف ما لم يختم آية عذاب بآية رحمة أو آية رحمة بآية عذاب كقولك: هلمّ وتعال

[L'ange?] dit: Chacun de [ces sept *aḥruf*] est pleinement suffisant, tant que [celui qui récite] ne conclut pas un verset sur le châtiment par un autre sur la miséricorde, ou un verset sur la miséricorde par un verset sur le châtiment; mais c'est comme quand on dit [«viens!» de deux façons]: *halumma* et *taʿāla*.

Et al-Ṭabarī de conclure:

فقد أوضح نص هذا الخبر أن اختلاف الأحرف السبعة إنما هو اختلاف ألفاظ كقولك هلمّ وتعال باتفاق المعاني لا باختلاف معان موجبة اختلاف أحكام

Le texte de ce *khābar* indique clairement que la différence entre les sept *aḥruf* ne repose que sur la différence entre termes synonymes, comme quand on dit [«viens!» de deux façons]: *halumma* et *taʿāla*, et non sur la différence entre des [genres] sémantiques, ce qui impliquerait nécessairement une divergence dans les prescriptions légales.

⁵⁰ *Tafsīr*, I, p. 47.

⁵¹ *Tafsīr*, I, p. 50.

Les différents usages de la langue arabe reposaient donc sur la synonymie qui, effectivement, ne peut pas être conservée à partir du moment où un texte unique doit être fixé par l'écriture.

Dès lors, al-Ṭabarī va procéder à une opération importante : « l'historicisation » du *ḥadīth* des sept *aḥruf*. Dans une première étape, il reconnaît la pleine validité des différents *ḥarf* des Compagnons. Celui qui lisait selon le *ḥarf* d'Ubayy ou le *ḥarf* de Zayd ou le *ḥarf* de l'un quelconque des Compagnons, dans le cadre des sept *aḥruf*, n'avait pas à en changer⁵²... Mais c'est pour conclure dans une seconde étape que désormais six de ces sept *aḥruf* ne sont plus valables, par suite d'une initiative prise par la *Umma* qui devient un véritable agent. Voici cette belle démonstration⁵³, qui repose sur des arguments juridiques et théologiques. Elle est importante pour comprendre la position d'al-Ṭabarī relativement à l'histoire du texte coranique. Elle l'est aussi en tant que pièce à verser dans la controverse avec les puissants ḥanbalites (ou ultra-ḥanbalites⁵⁴) en faveur de la nature créée de la récitation et de l'écriture du Coran :

فإن قيل : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة إن كان الأمر في ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله أصحابه وأمر بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه أنسخن فرفعت فما الدلالة على نسخها ورفعها أم نسيتهن الأمة فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه أم ما القصة في ذلك ؟

قيل له : لم تنسخ فترفع ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت كما أمرت إذا هي حنثت في يمين وهي موسرة أن تكفر بأي الكفارات الثلاث شاءت إما بعق أو إطعام أو كسوة فلو أجمع جميعها على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفير بأي الثلاث شاء المكفر كانت مصيبة حكم الله مؤدية في ذلك الواجب عليها من حق الله

فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيرت في قراءته بأي الأحرف السبعة شاءت فرأت لعله من العلل أوجب عليها الثبات على حرف واحد قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما أذن له في قراءته به

Si l'on disait : « Mais qu'en est-il des six autres *aḥruf* qui n'existent plus, si les choses sont telles que tu les as décrites, alors que l'Envoyé de Dieu les a enseignés à ses compagnons, a ordonné de les réciter et que Dieu les

⁵² *Tafsīr*, I, p. 52.

⁵³ *Tafsīr*, I, p. 58.

⁵⁴ Cf. Brown (J.), *Canonization*, p. 77-80, qui discute le point de vue de Melchert, « The adversaries of Aḥmad ibn Ḥanbal ».

a fait descendre d'auprès de lui sur son Prophète? Est-ce qu'ils ont été abrogés et enlevés? Et quelle en serait la preuve? Ou bien est-ce que la Communauté les aurait oubliés? Elle aurait alors perdu ce qu'il lui avait été ordonné de conserver. Peux-tu raconter ce qui s'est passé?»

On répondrait: «Ils n'ont pas été abrogés ni enlevés, et la Communauté ne les a pas perdus alors qu'il lui avait été ordonné de les conserver, mais c'est le Coran que la Communauté a reçu l'ordre de conserver et il lui a été donné de choisir pour sa récitation et sa conservation lequel de ces sept *ahruf* elle voulait.

De façon analogue, elle a reçu l'ordre dans le cas où un serment est enfreint, et que les moyens sont là, d'expier en choisissant l'un des trois moyens suivants: soit libérer [un esclave], soit nourrir [un pauvre] soit le vêtir. Si tous [les membres de la communauté] se mettaient d'accord pour expier par une seule des trois façons de le faire, sans interdire pour autant à celui qui voudrait le faire, de choisir entre les trois possibilités, [la communauté] aurait pris une décision juste dans le domaine des prescriptions légales et aurait pleinement accompli les devoirs imposés par Dieu.

De la même façon, la Communauté ayant reçu l'ordre de conserver le Coran et de le réciter, il lui a été donné de choisir pour sa récitation lequel de ces sept *ahruf* elle voulait. Alors, elle a été d'avis de le réciter selon un seul *harf*, pour une raison qui l'a obligée à le faire, et de refuser la récitation selon les six autres *ahruf* sans pour autant interdire à personne de le réciter selon tous ses *huruf* car cela avait été autorisé [par le Prophète].

Dieu a laissé cette initiative à la Communauté, il lui a laissé le «choix» et elle «a voulu» et elle «a été d'avis»... et une révélation divine et une pratique du Prophète se trouvent alors abolies!

Al-Ṭabarī reprendra cette démonstration à la fin du chapitre, après avoir rapporté tous les *akhbār* concernant la mise par écrit du texte coranique, mais il le fera sous une autre forme, en s'appuyant sur la logique des récits⁵⁵. C'est désormais l'initiative de ʿUthmān visant à supprimer les dissensions susceptibles de diviser la communauté, qui est mise en valeur. Abū Jaʿfar al-Ṭabarī le fait d'une façon propre à lui destinée à justifier l'audace de sa position. Cette récitation selon les sept *ahruf* avait déjà donné lieu à du *takdhīb* entre les Compagnons qui s'était exprimé dans le conflit entre les hommes de Syrie et ceux d'Irak. Or le *takdhīb* avait été dénoncé comme *kufir* par le Prophète. C'est la raison pour laquelle ʿUthmān avait conjuré le danger en abolissant six des sept *ahruf*. Et la Communauté a suivi. La Communauté, c'est-à-dire tous les musulmans jusqu'à nos jours, dit al-Ṭabarī, ce qui constitue une actualisation importante d'un récit du passé:

⁵⁵ *Tafsīr*, I, p. 63-4.

فاستوسقت له الأمة على ذلك بالطاعة ورأت أن فيما فعل من ذلك الرشد والهداية فتركت القراءة بالأحرف الستة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها طاعة منها له ونظرا منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملتها حتى درست من الأمة معرفتها وتعفت آثارها فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها لدثورها وعفو آثارها وتتابع المسلمين على رفض القراءة بها من غير جحود منها صحتها وصحة شيء منها ولكن نظرا منها لأنفسها ولسائر أهل دينها فلا قراءة للمسلمين اليوم إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية

La Communauté obéissante s'est rassemblée autour de cette [initiatrice] de [ʿUthmān] dans laquelle elle a vu une droite orientation. Elle a alors abandonné la récitation des six *ahruf* que son imam juste lui avait ordonné d'abandonner, et elle l'a fait par obéissance, en considérant [son intérêt] propre et celui de tous ses coreligionnaires qui viendront après elle. La connaissance des [six *ahruf*] a fini par disparaître et ses traces se sont effacées ; plus personne n'a aujourd'hui la possibilité de les réciter parce qu'elles ont disparu, que leurs traces se sont effacées, et parce que les musulmans ont persévéré dans leur refus de les réciter sans pour autant contester leur validité ni globalement ni partiellement, mais [la Communauté] a pris en compte [son intérêt] propre et celui de tous ses coreligionnaires après elle. Il n'y a plus de récitation pour les musulmans aujourd'hui que celle du seul *harf* choisi pour eux par leur imam avisé et plein de sollicitude, à l'exclusion des six *ahruf* autres que lui.

Cette vision de l'histoire du texte coranique se trouve parfaitement confirmée dans le développement du *Tafsīr* par l'attitude d'al-Ṭabarī devant telle ou telle variante textuelle : leur validité n'est pas mise en cause, mais les musulmans n'ont plus le droit de la retenir parce qu'elle n'est pas conforme au *rasm* de la seule recension qui s'est imposée. Il n'y a plus trace désormais du *muṣḥaf* d'Ubayy ou de celui d'Ibn Masʿūd ou de celui d'Ibn ʿAbbās parce que la Communauté en a décidé ainsi, par obéissance – dont on connaît la vertu-, à l'initiative d'un imam non pas inspiré, mais avisé. Leur récitation a disparu d'elle-même, sans interdiction.

L'opposition à al-Ṭabarī

Cette relecture opérée par al-Ṭabarī des récits sur la fixation du texte coranique a eu de nombreux partisans dans la Tradition, séduits par une explication qui conciliait l'existence d'un texte reçu et celle, attestée par ses variantes, d'autres textes du même Coran. Mais elle n'a pas manqué aussi de soulever de violentes oppositions parce qu'elle venait démentir un *ḥadīth* prophétique contenant l'annonce des modalités de la révélation : *unzila l-Qurʾān ʿalā sabʿat aḥruf*. Contre ceux qui prétendaient que l'on

ne pouvait abandonner des récitations que le Prophète lui-même avait enseignées à ses compagnons et leur avait « ordonné » (*amara*) de réciter, al-Ṭabarī, fin exégète, avait répondu à l'avance : le verbe *amara* était interprété en se fondant sur la lettre même du *ḥadīth* qui présentait cette récitation multiple comme un acte de miséricorde envers la communauté :

إن أمرهم إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض وإنما كان أمر إباحة وورخصة

Quand [le Prophète] leur ordonnait [de réciter selon sept *ahruf*], il n'ordonnait pas une obligation, mais il ordonnait une autorisation.

L'opposition a également mis en avant l'identification des sept *ahruf* aux parlers en usage chez les Arabes. On a contesté le fait qu'un seul de ces parlers soit représenté dans le *ḥarf* du texte reçu comme l'affirmait Abū Jaʿfar :

فإن قال لنا قائل: فهل لك من علم بالألسن السبعة التي نزل بها القرآن وأي الألسن هي من ألسن العرب قلنا: أما الألسن الستة التي قد نزلت القراءة بها فلا حاجة بنا إلى معرفتها لأن لو عرفناها لم نقرأ اليوم بها مع الأسباب التي قدمنا ذكرها

Si l'on nous demande: «Est-ce que tu sais quels sont ces sept parlers dans lesquels le Coran est advenu⁵⁶ et lesquels parmi [tous] les parlers des Arabes?», nous répondrons: «Les six parlers dans lesquels la récitation s'est faite, nous n'avons plus besoin de les connaître car même si nous les connaissions, nous ne pourrions plus les utiliser dans la récitation aujourd'hui pour les raisons que nous venons d'évoquer.»

Nous remarquons qu'al-Ṭabarī se garde bien d'apporter la moindre précision d'ordre diachronique dans ce domaine et qu'il ne mentionne pas non plus la langue de Quraysh comme le seul des parlers attesté dans le *ḥarf* unique. La conformité rigoureuse qu'il préconise à l'égard de l'écriture manuscrite des corans, qui comporte, à son époque, la notation de la *hamza* dont les philologues disent qu'elle n'était pas prononcée par les gens de Quraysh (*al-tamīmī yahmuz wa l-qurashī lā yahmuz*), est peut-être l'un des motifs de cette imprécision. Il s'en tient à l'assertion coranique biunivoque (le particulier et le général) du *lisān ʿarabī*. Quant aux récits qu'il a sélectionnés sur la mise par écrit du Coran, ils ne donnent aucune précision non plus : dans la version de ʿUmāra, pas de déclaration de ʿUthmān sur la langue de Quraysh, et dans la version abrégée de Yūnus qu'il reproduit, pas question d'un comité de rédaction pour vérifier le texte de Zayd. Nous comprenons alors pourquoi la version de ʿUmāra qui ne fait pas allusion à une collecte du Coran lui convient mieux : si un seul *ḥarf* devait demeurer de façon aussi rigoureuse, il paraissait plus vraisemblable que ce soit celui d'une seule recension attribuée à un seul

⁵⁶ Le verbe *nazala* a aussi le sens de *ḥalla*, avoir lieu.

Compagnon – et pas n’importe lequel – plutôt que le résultat d’une collecte qui aurait mélangé toutes les récitations possibles.

L’évolution d’al-Dānī

L’opposition, même biaisée, d’al-Ṭabarī à la validité permanente d’un *ḥadīth* prophétique a suscité des objections, et nous en avons une illustration particulièrement intéressante avec le célèbre spécialiste andalou des lectures, Abū ʿAmr al-Dānī (m. 444/1052). Dans un premier temps, le savant rejoint la vision d’al-Ṭabarī sur la réduction des sept *aḥruf* à un seul dans son *Muqniʿ fī rasm maṣāḥif al-amṣār*⁵⁷. Lorsque son interlocuteur fictif lui pose la question de savoir ce qui a poussé ʿUthmān à rassembler le Coran dans les *maṣāḥif*, il répond :

فذلك الخبر على قول بعض العلماء وهو أن أبا بكر كان قد جمعه أولاً على السبعة الأحرف التي أذن الله للأمة في التلاوة بها ولم يخص حرفاً بعينه فلما كان زمان عثمان ووقع الاختلاف بين أهل العراق وأهل الشام في القراءة وأعلمه حذيفة بذلك رأى هو ومن بالحضرة من الصحابة أن يجمع الناس على حرف واحد من تلك الأحرف وأن يسقط ما سوى فيكون ذلك مما يرتفع به الاختلاف ويوجب الاتفاق إذ كانت الأمة لم تؤمر بحفظ الأحرف السبعة وإنما خيرت في أيها شاءت لزمته وأجزأها كتخييرها في كفارة اليمين بالله بين الإطعام والكسوة والعتق لا أن يُجمع ذلك كله فكذلك السبعة الأحرف

Ce dont nous ont informé certains savants, c’est qu’Abū Bakr avait rassemblé [le Coran] d’abord selon les sept *aḥruf* que Dieu avait permis à la communauté de réciter, sans en choisir un en particulier. Au temps de ʿUthmān, lorsque des divergences se produisirent entre les gens d’Irak et ceux du Shām dans la récitation, et que celui-ci en fut averti par Ḥudhayfa, il fut d’avis, lui et les Compagnons qui se trouvaient à Médine, d’unifier les gens autour d’un seul *ḥarf* [choisi] parmi ces *aḥruf* et d’éliminer les autres, cela dans le but de faire cesser les divergences et de rendre l’accord nécessaire, car la Communauté n’avait pas reçu [de Dieu] l’ordre de conserver les sept *aḥruf*, mais il lui avait été donné de choisir celui auquel elle voulait se tenir et qui lui suffirait. Comme pour l’expiation du serment quand il est possible de choisir entre nourrir [un pauvre], le vêtir ou libérer un esclave, ainsi en est-il pour les sept *aḥruf*.

Cette démonstration, identique à celle d’al-Ṭabarī, conserve jusqu’à la comparaison avec l’expiation du serment. En revanche, au sujet le problème de la nature de la langue du Coran, al-Dānī s’éloigne d’al-Ṭabarī :

⁵⁷ *al-Muqniʿ fī rasm maṣāḥif al-amṣār*; *Kitāb al-Nuqaṭ*, éd. H. Sarā, Alexandrie, Markaz al-Iskandariyya li-l-kitāb, 2005/1426, p. 252-8.

وقيل: إنما جمع الصحف في مصحف واحد لما في ذلك من حيطة القرآن وصيانته وجعل المصاحف المختلفة مصحفا واحدا متفقا عليه وأسقط ما لا يصح من القراءات ولا يثبت من اللغات وذلك من مناقبه وفضائله

فإن قيل: لما جعل عثمان مع زيد غيره؟⁵⁸ هلا أفردته بذلك كما فعل أبو بكر؟ قلت إنما فعل ذلك حين بلغه اختلاف الناس في القراءة لكي يحصل القرآن مجموعا على لغة قريش خاصة إذ لغتها أفصح اللغات وأيسرها وهي لغة النبي والتي جمع عليها عند الاختيار للغات والتميز للقراءات فجعل عثمان مع زيد النفر القرشيين لئلا يكون شيء من القرآن مرسوما على غير لغتهم

On a dit: [ʿUthmān] n'a réuni les *ṣuḥuf* dans un *muṣḥaf* unique que pour préserver le Coran et le conserver; il a fait de tous les *maṣāḥif* différents un unique *muṣḥaf* sur lequel il y avait accord et il a éliminé les *qirāʾāt* qui n'étaient pas justes et les *lughāt* qui n'étaient pas attestées. Cela est à mettre au compte de ses mérites et de ses vertus.

Si l'on dit: Pourquoi ʿUthmān a-t-il adjoint à Zayd d'autres hommes? Ne pouvait-il pas lui ordonner de s'en charger tout seul, comme l'avait fait Abū Bakr?

Je répondrai: il ne l'a fait que lorsque des divergences sont apparues et pour que le Coran tout entier soit fixé dans le parler de Quraysh en particulier car c'est le parler le plus éloquent parmi ceux [des Arabes], le plus limpide et c'est le parler du Prophète, celui sur lequel il y avait consensus lorsqu'on a choisi les parlers et sélectionné les *qirāʾāt*. ʿUthmān a adjoint à Zayd quelques hommes de Quraysh afin que rien du Coran ne soit écrit dans un autre parler que le leur.

L'affirmation est parfaitement claire, mais ne rejoint que partiellement la prise de position exprimée dans la version du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī. Dānī ne dit pas que le Coran a été «révélé» dans la langue de Quraysh, mais qu'on a choisi de l'écrire dans ce parler pour les diverses raisons qu'il expose et qui relèvent de considérations non théologiques.

La suite de ce passage qui vient en conclusion de son ouvrage nous indique que le choix exclusif de Zayd pour écrire le texte coranique n'a pas été sans soulever des questions au sein de la Tradition:

(...) فإن قيل: فلم خصّ زيد بأمر المصاحف وقد كان في الصحابة من هو أكبر منه كابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهما من متقدمي الصحابة؟

قلت: إنما كان ذلك لأشياء كانت فيه ومناقب اجتمعت له لم تجتمع لغيره منها أنه كتب الوحي للنبي وأنه جمع القرآن كله على عهد رسول الله وأن قراءته كانت على آخر عرضة عرضها النبي على جبريل وهذه الأشياء توجب تقديمه لذلك وتخصيصه

⁵⁸ Question exposée par Ibn ʿAbd al-Barr dans sa notice de l'*Istīʿāb* consacrée à Zayd.

به لا متناع اجتماعها في غيره وإن كان كل واحد من الصحابة له فضله وسابقته فلذلك قدّمه أبو بكر لكتاب المصاحف⁵⁹ ونخصّه به دون غيره من سائر المهاجرين والأنصار ثم سلك عثمان طريق أبي بكر في ذلك إذ لم يسعه غيره وإذ كان النبي قد قال اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر فولاه ذلك أيضا وجعل معه نفر القرشيين ليكون القرآن مجموعا على لغتهم ويكون ما فيه لغات ووجوه في ذلك على مذهبه دون ما لا يصح من اللغات ولا يثبت من القراءات

Si l'on dit: Pourquoi Zayd en particulier a-t-il été choisi pour constituer les *maṣāḥif* alors qu'il y avait parmi les Compagnons des hommes plus âgés que lui comme Ibn Masʿūd et Abū Mūsā l-Ashʿarī ou d'autres plus anciens dans le compagnonnage?

Je répondrai: car il y avait en lui des mérites qui ne s'étaient pas trouvés rassemblés chez les autres. Il avait écrit la révélation pour le Prophète, il avait appris le Coran dans son entier au temps de l'Envoyé de Dieu et sa récitation correspondait à la dernière *ʿarḍa* que le Prophète avait faite devant Gabriel. Toutes ces choses imposaient qu'il soit préféré aux autres pour cette tâche et qu'il en soit chargé de façon particulière car elles ne se trouvaient pas rassemblées chez d'autres que lui, même si [l'on doit reconnaître à] chacun des Compagnons ses vertus et son ancienneté dans l'islam. C'est pour cette raison qu'Abū Bakr lui a donné la priorité sur les autres pour écrire les *maṣāḥif* [sic] et l'en a chargé lui seul parmi tous les *Muhājirūn* et les *Anṣār*. ʿUthmān a suivi la même voie car il ne pouvait pas faire autrement et parce que le Prophète avait dit: «Prenez modèle sur les deux hommes qui viendront après moi, Abū Bakr et ʿUmar.» Il a donc lui aussi chargé [Zayd] de cette tâche en lui adjoignant quelques hommes de Quraysh afin que le Coran soit tout entier dans leur parler et que les divers usages linguistiques ou sémantiques soient conformes à leur façon [de dire] à l'exclusion de ce qui ne serait pas juste dans ces usages ni attesté dans les *qirāʾāt*.

Parmi les arguments avancés en faveur du choix de Zayd, au temps d'Abū Bakr, deux au moins auraient pu être produits en faveur d'Ubayy b. Kaʿb, un Compagnon plus ancien que Zayd, qui avait été scribe du Prophète, connaissait l'ensemble du Coran et, surtout, avait la réputation d'être le meilleur des récitateurs du Coran. L'argument de la dernière *ʿarḍa*, qui n'apparaît pas dans les récits d'al-Zuhrī, devient donc décisif à partir d'un certain moment dans la transmission de l'histoire du texte coranique.

Cette réponse vient clore le *Muqniʿ* et nous pouvons constater que la dernière phrase reflète la plus grande ambiguïté quant au rapport entre la langue de Quraysh et les autres parlers, une ambiguïté que le spécialiste des *lectures* ne pouvait laisser sans éclaircissement.

⁵⁹ *Sic*: ou *muṣḥaf* selon les manuscrits, note de l'éditeur.

En effet, al-Dānī va se pencher plus attentivement sur la question des sept *ahruf* qu'il identifiera aux sept lectures reconnues, et il lui consacra un ouvrage, dans lequel il exprimera une position personnelle, sur le mode de ce que « nous devons croire », en total désaccord avec celle d'al-Ṭabarī et avec la sienne propre auparavant, à la fois sur la validité permanente de ces sept *ahruf* et sur la nature de la langue du Coran. Le *Jāmiʿ al-bayān fī l-qirāʾāt al-sabʿ*⁶⁰ a été revu par son auteur, quatre ans avant sa mort comme l'énonce le colophon d'un des manuscrits de l'œuvre, une recension faite par un disciple devant le maître qui détenait l'original, dans sa maison à Dénia⁶⁰. C'est dans la partie finale de son introduction qu'al-Dānī donne son point de vue sur ce qu'il convient de croire quant l'histoire du texte coranique⁶¹ :

قال أبو عمرو: وجملة ما نعتقده من هذا الباب وغيره من إنزال القرآن وكتابه وجمعه وتأليفه وقراءته ووجوهه ونذهب إليه ونختاره أن القرآن منزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف وحق وصاب وأن الله تعالى قد خير القراء في جميعها وصوبهم إذا قرؤوا بشيء منها وأن هذه الأحرف السبعة المختلف معانيها تارة وألفاظها تارة مع اتفاق المعنى ليس فيها تضاد ولا تناف للمعنى ولا إحالة ولا فساد وأنا لا ندرى حقيقة أي هذه السبعة الأحرف كان آخر العرض أو آخر العرض كان ببعضها دون جميعها وأن جميع هذه السبعة أحرف قد كانت ظهرت واستفاضت عن رسول الله وضبطتها الأمة على اختلافها عنه وتلقته منه ولم يكن شيء منها مشكوكا فيه ولا مرتابا به

وأن أمير المؤمنين عثمان ومن بالحضرة من جميع الصحابة قد أثبتوا جميع تلك الأحرف في المصاحف وأخبروا بصحتها وأعلموا بصوابها وخيروا الناس فيها كما كان صنع رسول الله وأن من هذه الأحرف حرف أبي بن كعب وحرف عبد الله بن مسعود وحرف زيد بن ثابت وأن عثمان والجماعة إنما طرحوا حروفا وقراءات باطلة غير معروفة ولا ثابتة بل منقولة عن الرسول نقل الأحاديث التي لا يجوز إثبات قرآن وقراءات بها

Abū ʿAmr [al-Dānī] a dit: Voici tout ce que nous estimons juste de croire sous un aspect ou sous un autre, de la révélation du Coran, de sa mise par écrit, de son rassemblement, de sa composition, de sa récitation et de ses modes; c'est la position qui a notre préférence. Le Coran a été révélé selon sept *ahruf*, chacun d'eux est pleinement suffisant, vrai et juste; Dieu a permis aux récitateurs de choisir dans cet ensemble et il leur a indiqué la bonne récitation; dans ces sept *ahruf* qui se distinguent tantôt par des

⁶⁰ *Jāmiʿ al-bayān fī l-qirāʾāt al-sabʿ*, éd. A. Ṭaḥḥān et alii, Emirats Arabes Unis, Jāmiʿat al-Shāriqa, 2007/1428, I, p. 73.

⁶¹ *Ibid.*, p. 129-31.

significations différentes, tantôt par des termes différents mais de sens voisin, il n’y a ni contradiction ni incompatibilité de sens, ni absurdité ni corruption. Nous ne savons pas en vérité si le dernier *ʿarḍ* s’est fait selon ces sept *aḥruf* ou selon certains d’entre eux seulement, mais l’ensemble de ces sept *aḥruf* était connu et répandu comme venant de l’Envoyé. La Communauté les a retenus avec leurs divergences comme venant de lui et c’est de lui qu’elle les a reçus; rien en eux n’était sujet à l’incertitude ou au doute.

L’émir des croyants ʿUthmān et tous les Compagnons qui étaient avec lui à Médine, ont fixé l’ensemble de ces *aḥruf* dans les *maṣāḥif* et ils ont déclaré qu’ils étaient valides et corrects; ils ont donné aux gens la possibilité de choisir entre eux comme l’avait fait l’Envoyé. Parmi ces *aḥruf*, il y avait le *ḥarf* d’Ubayy b. Kaʿb, celui de ʿAbd Allāh b. Masʿūd et celui de Zayd b. Thābit car ʿUthmān et le groupe [de Compagnons] n’avaient éliminé que des *ḥuruf* et des *qirāʾāt* faux, ni connus ni reconnus, voire des paroles transmises de l’Envoyé qu’il n’est pas permis de fixer comme Coran ou *qirāʾāt*.

Nous pouvons donc constater un revirement radical de la part d’al-Dānī qui donne désormais une validité permanente au *ḥadīth* des sept *aḥruf* tout en revalorisant l’apport d’autres Compagnons que Zayd. Soulignons la remarque intéressante pour l’histoire du texte coranique à propos de la confusion qui aurait pu s’opérer dans certaines transmissions entre parole prophétique et proclamation coranique⁶².

Le passage suivant concerne l’attribution de chacun de ces *ḥarf* à tel ou tel Compagnon, comme Ubayy, ʿAbd Allāh ou Zayd, et plus tard de ces *ḥurūf*⁶³ ou de ces *qirāʾāt* à telle ou telle autorité (*aʿimmat al-qirāʾāt*) dans les *Amṣār*. Cette attribution indique la préférence de chacun de ces derniers pour telle ou telle récitation reconnue avec laquelle il s’est familiarisé; elle ne signifie aucunement qu’il y aurait un apport personnel de sa part.

Sur le problème de la langue du Coran, al-Dānī reconsidère également sa position quoique de façon moins radicale:

وَأَنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزَلْ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ فَقَطْ دُونَ سَائِرِ الْعَرَبِ وَإِنْ كَانَ مَعْظَمُهُ نَزَلَ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ

Le Coran n’a pas été révélé dans le parler de Quraysh à l’exclusion des autres [parlers] des Arabes mais seulement sa majeure partie.

⁶² Sur la relation entre Coran et «discours de l’adieu», voir Prémare (A.L. de), «Le discours testament du prophète de l’islam», in *Paroles, signes, mythes*, éd. F. Sanagustin, Institut Français d’Études Arabes de Damas, 2001, p.301-30.

⁶³ La différence entre *aḥruf* et *ḥurūf* est que la première forme désigne un pluriel de paucité (les sept) tandis que la seconde n’est pas spécifique. Son usage pour les lectures des *Amṣār* désigne sans doute la multiplicité des transmissions à partir de chaque *ḥarf*.

En ce qui concerne la fixation du texte écrit, la version d'al-Dānī témoigne de l'évolution qui définira la position majoritaire : c'est le Prophète lui-même qui non seulement a introduit la pratique de l'écriture du Coran, mais encore celle de son *jam*^c et a ordonné de le faire. A sa mort, seul un groupe de Compagnons connaissait par cœur l'ensemble du Coran, mais tous les autres le connaissaient partiellement. Al-Dānī, en donnant un double sens au terme *jam*^c, reconnaît deux étapes dans la fixation du texte. Le premier *jam*^c se produit lorsque Abū Bakr, ʿUmar et Zayd ont rassemblé la totalité du Coran « entre deux tablettes » (*bayna lawḥayn*) afin d'en assurer la conservation. Ils ne sont pas les seuls à le faire car al-Dānī leur adjoint ce qu'il désigne de façon anachronique, mais cohérente avec sa vision des choses, par *jamāʿat l-ʿimma*, c'est-à-dire le groupe des Compagnons qui avaient appris par cœur l'ensemble du Coran. Par précaution, on a aussi recours au double témoignage. Le second *jam*^c a trait à l'action de ʿUthmān qui rassemble les gens autour d'un *muṣḥaf* unique et d'un certain nombre de *qirāʾāt* (*maḥṣūra*) avec l'accord des autres Compagnons, et en particulier de ʿAlī. Seules les *qirāʾāt* qui ne venaient pas du Prophète ont été interdites :

وأنه لم يسقط شيئاً من القراءات الثابتة عن الرسول ولا منع منها ولا حظر القراءة بها إذ ليس إليه ولا إلى غيره أن يمنع ما أباحه الله تعالى وأطلقه وحكم بصوابه وحكم الرسول للقارئ به أنه محسن مجمل في قراءته

[ʿUthmān] n'a rien éliminé des *qirāʾāt* qui ont été fixées par l'Envoyé, il n'a interdit aucune d'entre elles ni prohibé leur récitation car il n'appartenait ni à lui ni à personne d'interdire ce que Dieu Très-Haut avait permis, ce qu'il avait autorisé, ce qu'il avait jugé droit et juste, et ce que l'Envoyé avait jugé parfait quand il l'entendait réciter.

Cette fois, le point de vue d'al-Ṭabarī est définitivement invalidé aux yeux du savant andalou.

On peut se demander ce qui a conduit al-Dānī à reconsidérer sa position. Dans la profession de foi qui introduit son ouvrage, une sorte de *shahāda* glosée en fonction du sujet traité, il présente ainsi le livre de l'Envoyé :

أنزله بأيسر الوجوه وأفصح اللغات وأذن فيه بتغاير الألفاظ واختلاف القراءات

[Dieu] l'a révélé selon les modes les plus accessibles, les parlars les plus clairs et il a permis que des termes soient variés et que les réceptions diffèrent...

Or, dans la suite de son introduction, lorsqu'il en vient à présenter les divergences entre ces sept *aḥruf* qu'il identifie à des réceptions, nous

constatons qu'en dehors des possibilités différentes de vocalisation, elles n'apportent que de faibles variations au ductus consonantique. Ces variations concernent principalement la diacritation (*tāʾ/yāʾ*), l'absence ou la présence d'un *alif* qui peut induire une différence entre le singulier et le pluriel, l'absence ou la présence de la *hamza*, ou celle de la *shadda*. Les variantes les plus notoires, mais qui restent insignifiantes au niveau sémantique, concernent la permutation du *wāw* ou du *fāʾ* dans les outils de coordination et l'absence ou la présence du pronom de troisième personne sous sa forme isolée (*huwa*) ou suffixée, voire un ordre syntaxique différent (*wa qutilū wa qātalū/wa qātalū wa qutilū*). Ce qu'al-Dānī désigne par *taghayyur al-lafz nafsi-hi wa taḥwīli-hi wa naqli-hi ilā lafz ākhar* concerne des termes qui se distinguent par un *alif* (*mālik/malik*) par une diacritation différente (*nunshizu/nunshiru*) ou par des lieux d'articulation voisins (*sirāt/zirāt/ṣirāt*). Il définit un peu plus loin le type de différences sémantiques induites par ces variations. Il en désigne trois : des synonymes (par exemple : *maysura/maysara*), des sens voisins (par exemple : *mālik/malik*) et des sens incompatibles (par exemple : *laqad ʿalimtu/laqad ʿalimta*).

En fin de compte, nous constatons qu'à une époque bien avancée de la canonisation des sept lectures il ne paraissait plus utile de trancher dans le vif de toutes les récitation possibles. La sacralité du *ḥadīth* des sept *aḥruf* se trouve désormais renforcé par la reconnaissance des sept lectures canoniques.

Un autre point de vue : Ibn ʿAbd al-Barr

Je conclurai ce chapitre en présentant rapidement un troisième point de vue, celui d'un autre andalou, Ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1070), contemporain d'al-Dānī. Il s'exprime au nom d'un groupe de savants qui refusent toute identification des *aḥruf* avec les parlers des Arabes et se fondent sur le récit opposant ʿUmar et Hishām b. Ḥakīm al-Asadī⁶⁴ dans leur récitation du Coran. Comme les deux hommes appartiennent à la tribu de Quraysh, leur divergence dans la récitation ne peut provenir que de l'utilisation de termes synonymes⁶⁵ :

قال ابن عبد البر: أنكر أكثر أهل العلم أن يكون معنى الأحرف اللغات لما تقدم من اختلاف هشام وعمر ولغتهما واحدة قالوا: وإنما المعنى سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة نحو أقبل وتعال وهلم ...

⁶⁴ Voir chapitre précédent. Cf. *Fath al-Bārī*, XIX, p. 29.

⁶⁵ Cf. *Fath al-Bārī*, XIX, p. 33.

Ibn ʿAbd al-Barr a dit : La plupart des savants ont désapprouvé l'assimilation des *aḥruf* aux *lughāt* en raison du [*ḥadīth* que nous avons déjà cité concernant] la divergence entre Hishām et ʿUmar alors que leur *lughā* est la même. Ils ont dit : Cela ne peut signifier que sept façons de dire la même chose avec des termes différents comme *aqbil*, *taʿāla* et *halumma* [pour dire «viens!»].

Cette position induit alors un *rasm* différent du texte et la nécessité de trancher entre les *aḥruf*. En conséquence, la discussion reste ouverte...

CHAPITRE 7

LA CLOTURE THEOLOGIQUE

Commentaire du chapitre 18 de l'*Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* d'al-Suyūṭī

C'est du haut du XV^e siècle finissant, avec Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505), que nous contemplerons le vaste paysage de la Tradition qui s'étend désormais sous nos yeux. Dans son ouvrage intitulé *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, un chapitre est consacré à la collecte du Coran. Ce chapitre, à l'instar de tous ceux qui constituent l'ouvrage, loin d'être une simple compilation d'*akhbār* ou de citations, manifeste le souci d'al-Suyūṭī d'exposer le point de vue doctrinal sur la question en récapitulant les termes du débat qui s'est développé dans les milieux sunnites, tout en conservant une certaine variété des *informations* qu'il n'hésite pas à puiser dans les *Kutub al-maṣāḥif* encore disponibles. Nous ne sommes plus ici dans l'univers des traditionnistes dont les positions théologiques s'exprimaient à travers une sélection de « récits », mais dans le cadre d'une organisation du *ma'thūr* qui a fait l'objet d'une théorisation au cours des siècles. Toute l'habileté du savant consiste à articuler les données de la Tradition qui font état d'une activité scripturaire des hommes dans l'établissement du texte sacré, avec celles qui reflètent une élaboration dogmatique prenant appui sur l'image coranique d'un livre immuable conservé sur les tables célestes. Al-Suyūṭī, héritier d'un courant orthodoxe qui entend réduire au minimum l'initiative humaine dans la collecte¹, étaye son argumentation en distribuant la parole à un certain nombre d'interlocuteurs choisis parmi les savants en sciences religieuses qui l'ont précédé, chacun à sa place jouant le rôle qui lui est assigné dans la démonstration. Notre attention devra s'attacher à cette virtuosité qui permet à al-Suyūṭī d'introduire sa propre interprétation par une mise en forme originale de traditions variées, et par un usage de la citation savante qui n'est jamais une entreprise neutre.

¹ Un courant qui a toujours des représentants, cf. Al-A'zamī (M. M.), *The History of the Quranic Text. From Revelation to Compilation*, Leicester, UK Islamic Academy, 2003.

En effet, un des plus graves contresens que l'on puisse faire sur ce travail de composition, c'est de croire qu'en produisant des énoncés variés ou contradictoires, le savant introduirait un certain doute méthodologique dans son traitement de la question de la mise par écrit du Coran, qu'il «relativiserait» la vérité de telle affirmation par la citation de telle autre. Il n'en est rien. Chaque fois qu'un *khavar* «déviant» ou contradictoire est cité, il fait aussitôt l'objet d'un commentaire visant, soit à rendre sa validité douteuse, soit à en donner une interprétation compatible avec l'ensemble de la démonstration. A travers les auteurs qu'il mobilise, al-Suyūfī intervient aussi bien pour juger de la validité de la chaîne de transmission d'un *khavar* que pour juger de son contenu. Nous voyons à l'œuvre le travail d'une orthodoxie qui médiatise la lecture directe des sources auxquelles nous n'avons plus accès qu'à travers leur sélection et leur interprétation. La visée, apparemment érudite, d'al-Suyūfī est de produire une harmonisation de différents *akhbār* indépendants, voire contradictoires, relatifs au processus de l'assemblage du Coran. Si doute il y a, il est celui du lecteur critique, non celui de l'auteur qui, au contraire, met en place ce que Mohammed Arkoun² appelle une «clôture théologique» opérant jusqu'à nos jours.

Une faille originelle

Le chapitre intitulé «De l'assemblage du Coran et de son agencement» (*Fī jamʿi-hi wa tartībi-hi*) s'ouvre sur l'annonce d'une faille originelle dans la transmission, que l'ensemble de la démonstration va être amenée à combler. En effet, un *khavar* d'al-Zuhrī que nous connaissons, mis cette fois dans la bouche de Zayd b. Thābit par l'intermédiaire du «plus fiable des transmetteurs», ʿUbayd b. al-Sabbāq affirme qu'à la mort du Prophète rien du Coran n'avait été assemblé.

قُبضُ النَّبِيِّ وَلَمْ يَكُنِ الْقُرْآنُ جَمْعَ فِي شَيْءٍ

Toute l'habileté d'al-Suyūfī va consister à démentir cette affirmation qui pourrait laisser peser quelque soupçon sur l'intégrité de l'assemblage. Démentir une affirmation, cela peut revenir à l'enrober d'une interprétation pour énoncer que, si rien n'avait été collecté, tout avait déjà été écrit :

وَقَدْ كَانَ الْقُرْآنُ كَتَبَ كُلَّهُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ لَكِنْ غَيْرَ مَجْمُوعٍ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَلَا مَرْتَبٍ السُّورِ

² *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p. X.

Le Coran avait été écrit tout entier au temps de l'Envoyé de Dieu, mais il n'avait pas été rassemblé dans un même «lieu» et ses sourates n'étaient pas encore ordonnées.

On s'est, bien entendu, demandé pour quelle raison le Prophète n'avait pas constitué lui-même un *muṣḥaf* et la réponse nous est fournie par la bouche d'al-Khaṭṭābī³ : tant que la révélation n'était pas achevée, certains de ses énoncés étaient encore susceptibles d'être abrogés et elle ne pouvait donc pas être «rassemblée»; Dieu a ensuite inspiré aux califes «bien guidés» de le faire pour accomplir sa promesse de conserver ce texte à sa communauté. L'argument selon lequel une proclamation ne peut pas être close du vivant de celui qui l'énonce n'est pas seulement orthodoxe, il est aussi réaliste, c'est-à-dire conforme au processus de canonisation d'un texte sacré. Mais, sous un autre aspect, l'argument est faible quand on sait que le texte reçu du Coran comporte toujours du *nāsikh* et du *mansūkh*. Par ailleurs, on remarque que Dieu est devenu le seul agent de cette constitution du texte.

Al-Suyūfī va ensuite emprunter le schéma d'une collecte du Coran non plus en deux, mais en trois étapes, à al-Ḥākim al-Nīsābūrī⁴:

- 1) Le Coran a été entièrement écrit du temps du Prophète, mais sur des matériaux dispersés.
- 2) Ces matériaux ont été rassemblés sous Abū Bakr en un même «lieu».
- 3) Les sourates ont été ordonnées sous ʿUthmān.

Première étape de l'assemblage

Tout a déjà été accompli du temps et sous l'autorité du Prophète. Mais, sur cette première étape, peu d'indications peuvent être fournies, sinon une trace importante de cette activité sanctionnée par le *ḥadīth* attribué à Zayd où on le voit, avec d'autres, en train de composer le Coran écrit sur des parchemins: *kunnā ʿinda rasūl Allāh nuʿallifu l-Qurʾān min al-riqāʿ*⁵. Le verbe utilisé est *allaḥa* et non pas *jamaʿa*; le sens premier de *allaḥa* est celui de «joindre, réunir, rassembler», avec une certaine harmonie⁶. Comme

³ Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm (m. 388/938), *EI*, IV, p.1163; Zirikī I (=ZR), II, p.273.

⁴ Muḥammad b. ʿAbd Allāh (m. 405/1014), *EI*, III, p. 84; ZR, VI, p.227.

⁵ Al-Tirmidhī, *Sunan*, V, K. *al-Manāqib*, Bāb sans titre, (3954) et Ibn Ḥanbal, *Musnad*, V, p. 185 («musnad Zayd b. Thābit»).

⁶ Sur les usages du terme *taʿlīf* dans ce contexte, cf. Gilliot (Cl.), «Les traditions sur la mémorisation et la composition/coordination du Coran (*jamʿ* et *taʿlīf*) et leur

le *ḥadīth* ne dit rien de plus sur cette opération, on pourrait aussi supposer qu'il s'agissait du rassemblement de morceaux de parchemins ou d'autres matériaux. Il faut, par conséquent, produire une explication et elle se fait par la bouche d'al-Bayhaqī⁷ :

شبه أن يكون المراد به تأليف ما نزل من الآيات المفارقة في سورها وجمعها فيه بإشارة
النبي

Il semblerait qu'on ait voulu signifier la mise en place de versets dispersés à l'intérieur de leurs sourates et leur réunion à l'intérieur du [Coran] selon les indications du Prophète.

Tout est dit. Aucune autre donnée ne nous sera fournie sur cette étape pourtant essentielle où tout avait été accompli.

Deuxième étape de l'assemblage

La deuxième étape se fait au temps d'Abū Bakr et c'est la version du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī qui est citée.

Le muṣḥaf de ʿAlī

Une des lacunes de ce récit fait immédiatement l'objet d'une explication. Comment se fait-il que le quatrième des califes «bien guidés» de l'orthodoxie sunnite n'apparaisse à aucun moment dans cette opération? S'agirait-il, dans une affaire exclusivement sunnite, d'une entreprise à l'encontre des prétentions shiites? Al-Suyūfī fait appel aux *informations* (avec un *isnād* sain) fournies par Ibn Abī Dāwūd⁸ dans son *K. al-Maṣāḥif* selon lesquelles ʿAlī a loué Abū Bakr d'avoir été «le premier à rassembler le livre de Dieu». Malheureusement, dans une autre tradition connue, citée par le même auteur, et attribuée à Ibn Sīrīn⁹, c'est ʿAlī qui, le premier, a rassemblé le Coran :

قال علي لما مات رسول الله آليت ألا آخذ علي ردائي إلا لصلاة الجمعة حتى أجمع
القرآن فجمعه

ambiguïté», *Das Prophetenhadīt. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, éd. Gilliot (Cl.) et Nagel (T.), Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse (2005, 1), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2005.

⁷ Aḥmad b. al-Ḥusayn, (m. 458/1066), *EI*, I, p. 1164; *ZR*, I, p. 116.

⁸ ʿAbd Allāh b. Sulaymān al-Sijistānī (m. 316/929), *EI* IX, p. 568; *ZR*, IV, p. 91.

⁹ M. 110/728; ami de Ḥasan al-Baṣrī et mort la même année que lui. Son père était un esclave persan d'Anas b. Mālīk. En dehors de ses activités de traditionniste, il était marchand d'étoffes et connu la prison pour dettes. On dit de lui qu'il aimait rire et plaisanter (contrairement à Ḥasan), mais il riait le jour et pleurait, de dévotion, la nuit.

‘Alī a dit: après la mort de l’Envoyé de Dieu, j’ai juré de ne plus revêtir mon manteau [pour sortir], sinon pour la prière du vendredi, avant d’avoir rassemblé le Coran et je l’ai fait.

Al-Suyūfī a recours à Ibn Ḥajar¹⁰ pour contourner cette *information*. Ce dernier a deux objections: la première, d’ordre technique, repose sur la faiblesse de l’*isnād* à cause d’un maillon manquant (*munqaṭī*); la deuxième, sur le sens du terme *jama‘a* car en admettant que l’*information* puisse malgré tout être fiable, le verbe *jama‘a* doit signifier dans le contexte «apprendre par cœur». Seule cette possibilité est en accord avec tout le bien que ‘Alī pense d’Abū Bakr.

Sur un hypothétique *muṣḥaf* de ‘Alī, al-Suyūfī cite encore, à travers Ibn Ḍurays¹¹, une autre version attribuée au même Ibn Sīrīn:

محمد بن سيرين عن عكرمة قال:

لما كان بعد بيعة أبي بكر قعد علي بن أبي طالب في بيته فقيل لأبي بكر قد كره بيعتك فأرسل إليه فقال أكرهت بيعتي قال لا والله قال ما أعددك عني قال رأيت كتاب الله يزداد فيه فحدثت نفسي أن لا ألبس ردائي إلا لصلاة حتى أجمعه قال له أبو بكر فإنك نعم ما رأيت

قال محمد فقلت لعكرمة: ألفوه كما أنزل الأول فالأول قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا¹²

Muḥammad b. Sīrīn le tenant de ‘Ikrima¹³:

Après que [les gens ont fait] allégeance à Abū Bakr, ‘Alī b. Abī Ṭālib resta chez lui, et l’on vint dire à Abū Bakr: «Il refuse de te faire allégeance.» Ce dernier envoya dire à [‘Alī]: «Est-ce que tu refuses de me faire allégeance?» [‘Alī] répondit: «Non, par Dieu!» [Abū Bakr] dit: «Pour quelle raison restes-tu chez toi au lieu de venir auprès de moi?» [‘Alī] répondit: «J’ai vu qu’on ajoutait des choses au livre de Dieu et je me suis dit que je ne revêtirais pas mon manteau, sauf pour la prière, avant d’avoir rassemblé [le Coran]. Abū Bakr lui dit: «Ce que tu as décidé de faire est une bonne chose.»

Muḥammad [b. Sīrīn] a dit: Je dis à ‘Ikrima: «Ils l’ont assemblé en suivant l’ordre selon lequel il a été révélé.» [‘Ikrima] dit: «Si les hommes et les djinns s’unissaient pour l’assembler de cette façon, ils ne pourraient pas le faire.»

¹⁰ Aḥmad b. ‘Alī (m. 852/1449), *EI*, III, p. 799; *ZR*, I, p. 178.

¹¹ Muḥammad b. Ayyūb (m. 294/906), *ZR*, VI, p. 46.

¹² Cf. *Q* 17, 88: *qul la-ini jtama‘ati l-insu wa l-jinnu ‘alā an ya’tū bi-mithli hadha l-Qur‘āni lā ya’tūna bi-mithli-hi...*

¹³ Une autre version transmise par al-Ash‘ath précise: *hattā yajma‘a l-Qur‘ān fī muṣḥaf*; Ibn Abī Dāwūd précise qu’al-Ash‘ath est le seul à avoir utilisé le terme de *muṣḥaf* et qu’il n’est pas très rigoureux en matière de transmission (*layyin al-ḥadīth*), cf. *K. al-Maṣāḥif*, p. 10.

La version a cette fois une coloration plus politique, et le transmetteur met dans la bouche d'Ibn Sīrīn un pluriel qui fait allusion à la *shīʿa* de ʿAlī: «ils l'ont composé...» Cette citation nous renvoie à ce que l'on disait du *muṣḥaf* attribué à ʿAlī à savoir que ses versets avaient été disposés selon l'ordre chronologique de la révélation. ʿIkrima répond, non sans pertinence, que ce type d'agencement est une chose impossible à réaliser.

La discussion à propos des prétentions shiites se poursuit toujours avec Ibn Sīrīn, mais à travers des traditions fournies par un *K. al-Maṣāḥif* aujourd'hui perdu, celui d'Ibn Ashta¹⁴:

أنه كتب في مصحفه الناسخ والمنسوخ وأن ابن سيرين قال: فطلبت ذلك الكتاب
وكتبت فيه إلى المدينة فلم أقدر عليه

[Ibn Ashta rapporte] que [ʿAlī] avait écrit dans son *muṣḥaf* de l'abrogé et de l'abrogé, et qu'Ibn Sīrīn avait dit: J'ai cherché ce livre et j'ai écrit à Médine pour le demander, mais je n'ai pas réussi [à le trouver].

Il ressort de cette citation que la prétention shiite est doublement invalidée. D'une part, ce *muṣḥaf*, s'il existait, ne respecterait pas l'aspect rendu définitif de la révélation à la mort du Prophète. Nous y reconnaissons, de façon sous-jacente, le thème de la dernière *ʿarḍa*, ou, de notre point de vue moderne, le problème de la compilation d'un texte, de sa recension et de sa canonisation. D'autre part, cet écrit est introuvable.

Les premiers à avoir rassemblé le Coran

La discussion prend alors une autre direction et se poursuit sur le *topos* du «premier qui...», amorcé avec l'initiative d'Abū Bakr rassemblant le Coran. Après ʿAlī, Abū Bakr se voit associé deux autres concurrents possibles: ʿUmar et Sālim. Al-Suyūfī fait à nouveau appel aux *informations* fournies par Ibn Abī Dāwūd dans son *K. al-Maṣāḥif*. Le *khābar* est attribué à Ḥasan al-Baṣrī¹⁵: ʿUmar se serait enquis d'un verset et apprenant que celui qui le connaissait avait été tué dans les combats de la Yamāma, il aurait ordonné de rassembler le Coran. Il fut donc le premier à rassembler le Coran dans un *muṣḥaf*:

فكان أول من جمعه في المصحف

La façon de contourner l'*information* est la même que précédemment. On critique l'*isnād* qui est incomplet (*munqaṭiʿ*) et on fournit une interprétation

¹⁴ Muḥammad b. ʿAbd Allāh (m. 360/971), ZR, VI, p. 224.

¹⁵ M. 110/728; en dehors de tout ce que l'on sait sur Ḥasan al-Baṣrī, il faut noter que son père était un esclave persan de Zayd b. Thābit; et qu'il était l'ami d'Ibn Sīrīn. Ces traditions émanent donc du même milieu.

de son *matn* : ‘Umar est non pas le premier à avoir assemblé le Coran, mais le premier à avoir indiqué qu’il fallait le faire.

Le troisième concurrent d’Abū Bakr dans cette affaire est Sālim, un ancien esclave persan affranchi, lié d’abord par adoption puis par *walā*¹⁶ au qurayshite Abū Ḥudhayfa qui avait voyagé en Ethiopie. Son nom apparaît dans la liste de ceux que le Prophète aurait recommandés pour enseigner le Coran. Il aurait été tué, en l’an 12, dans les combats de la Yamāma. L’*information* selon laquelle Sālim aurait été le premier à avoir assemblé le Coran est rapportée dans le *K. al-Maṣāḥif* d’Ibn Ashta d’après Ibn Buraida¹⁶ ; elle est singulière, de l’ordre du *gharīb*, nous dit al-Suyūṭī :

أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا أرتدي برداء حتى
أجمعه فجمعه ثم ائتمروا ما يسمونه فقال بعضهم سموه السفر قال ذلك اسم تسميه
اليهود فكرهوه فقال رأيت مثله بالحبشة يسمى المصحف فاجتمع رأيهم على أن
يسموه المصحف

Le premier à avoir assemblé le Coran dans un *muṣḥaf* est Sālim, l’esclave affranchi d’Abū Ḥudhayfa. Il avait juré : «Je ne revêtirai plus mon manteau avant d’avoir assemblé le [Coran] et il le fit. Puis ils se consultèrent sur la façon de le nommer. L’un d’entre eux proposa de le nommer *sifr*. [Sālim] dit : «C’est ainsi que les juifs désignent leur livre», et cela leur déplut fortement. [Sālim] dit alors : «J’ai vu quelque chose de semblable en Ethiopie qui se nomme le *muṣḥaf*.» Et ils furent tous d’avis de l’appeler *muṣḥaf*.

Le même motif narratif court de ‘Alī à Sālim : l’homme jure de ne pas revêtir son manteau avant de... Du côté d’al-Suyūṭī, nous retrouvons encore une fois la même façon d’invalider l’*information* en constatant que son *isnād* est incomplet (*munqaṭi*¹⁷) et en fournissant une interprétation à son *matn* : Sālim devait faire partie de ceux qui ont assemblé le Coran sous Abū Bakr. Comment s’étonner d’une telle explication ? Un *mawla* ne pouvait avoir la légitimité nécessaire pour entreprendre l’acte fondateur d’assembler le texte sacré dans un *muṣḥaf*¹⁷.

Citations tronquées

A la question de l’initiative de la collecte succède celle de la fiabilité de la transmission du Coran depuis le Prophète.

¹⁶ ‘Abd Allāh (m. 115/733), fils d’un Compagnon et cadī à Merv. Nous sommes toujours dans la même génération que celle de Ḥasan al-Baṣrī et d’Ibn Sīrīn.

¹⁷ A. Jones signale que l’expression *maṣāḥif ruhbān* se trouve dans le *dīwān* d’Imru’ l-Qays : *ka-khaṭṭi zabūrin fī maṣāḥifi ruhbāni*, «The word made visible : Arabic script and the committing of the Qur’ān to writing», *Texts, Documents and Artefacts*, éd. Chase F. Robinson, Leyde, Boston, Brill, 2003, p. 2.

Il est intéressant d'illustrer avec un exemple (mais il y en a d'autres dans cette section), la façon dont procède al-Suyūfī pour harmoniser des traditions divergentes par un usage tronqué de la citation.

Il commence par nous indiquer sa source, le *K. al-Maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd qui rapporte un *khābar* attribué à Yaḥyā b. ʿAbd al-Rahmān b. al-Ḥāṭib¹⁸. La citation de l'*Itqān* commence simplement par: *qadima ʿUmar fa-qāla* tandis que celle d'Ibn Abī Dāwūd fournissait une tout autre entrée en matière en situant la déclaration dans le contexte précis d'une collecte du Coran à l'initiative de ʿUmar: *arāda ʿUmar b. al-Khaṭṭāb an yajmaʿa l-Qurʾān fa-qāma fī l-nās fa-qāla...*

La fin du *khābar* n'est pas rapportée non plus comme elle l'est dans le *K. al-Maṣāḥif* où l'on voit ʿUthmān poursuivre la collecte de la même façon que ʿUmar, puis Khuzayma déclarer: «Vous avez oublié deux versets!» et décider, de lui-même, d'en faire la clôture du livre.

Comment procède al-Suyūfī? Il s'en tient à l'ordre donné par ʿUmar devenu l'un de ceux qui ont rassemblé le Coran au temps d'Abū Bakr:

من كان تلقى من رسول الله شيئا من القرآن فليأت به وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعصب وكان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شهيدان

Celui qui a appris de l'Envoyé de Dieu quelque chose du Coran, qu'il l'apporte! Et ils écrivaient cela sur des feuillets, des tablettes et des tiges de palmier. [ʿUmar] n'acceptait rien de personne sans que deux témoins attestent [de la véracité de ce qui était rapporté].

Puis il fait arbitrairement intervenir Zayd dans son commentaire:

«Cela prouve que Zayd ne s'est pas contenté de...»

Et voilà la collecte devenue celle de Zayd car le premier *khābar* tronqué est combiné avec une autre *information* du *K. al-Maṣāḥif*. Nous la connaissons déjà, elle est attribuée à ʿUrwa b. al-Zubayr:

أن أبا بكر قال لعمر ولزيد اقعدا على باب المسجد فمن جاء كما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتبا

Abū Bakr dit à ʿUmar et à Zayd: «Allez vous asseoir à la porte de la mosquée et écrivez le témoignage de celui qui vous communiquera quelque chose du livre de Dieu avec deux témoins.»

Bien que l'*isnād* soit encore incomplet (*munqaṭiʿ*), l'*information* est, cette fois, retenue puisque les hommes qui la rapportent, ʿUrwa et son fils Hishām, sont jugés de pleine confiance (*thiqa*).

¹⁸ M. 104/ 722; la citation se trouve p. 10 dans le *K. al-Maṣāḥif*.

Les deux témoins

Cette question de la fiabilité de la transmission du Coran, une fiabilité horizontale, si l'on peut dire dans la mesure où elle ne fait pas intervenir l'action de Dieu, mais celle de l'homme, a été à l'origine d'un certain nombre d'*akhbār* qui nous indiquent que les lointains successeurs des Compagnons se sont interrogés sur les conditions de la mise par écrit du Coran puisque les traditionnistes ont, à leur tour, élaboré une réflexion dogmatique sur ces récits. Dans le domaine voisin de la collecte du *Hadīth*, le problème s'est posé de savoir si les conditions de validité du témoignage devaient, ou pas, s'appliquer à la transmission des textes canoniques ou en voie de l'être. Cette exigence a ensuite été écartée, et c'est ce que nous pouvons observer dans le commentaire de *l'Itqān* qui nous fait immédiatement passer de la nécessité des deux témoins pour valider l'enregistrement du texte, à celle d'un contrôle du texte écrit par le texte oral ou du texte oral par le texte écrit.

A la suite du *khābar* de 'Urwa sur les deux témoins, al-Suyūfī nous fournit le commentaire suivant :

« Cela indique que Zayd ne se contentait pas de trouver quelque chose d'écrit [dans sa collecte du Coran], il fallait aussi que quelqu'un témoigne qu'il l'avait entendu oralement. Même si Zayd connaissait par cœur le texte du Coran, il se montrait scrupuleux par précaution. »

Ce double contrôle de l'écrit par l'oral ou de l'oral par l'écrit est appuyé par une déclaration allégorisante d'Ibn Ḥajar dans laquelle les « deux témoins » se révèlent être des modes de transmission plutôt que des personnes :

« Les deux témoins ce sont l'écrit et l'oral. »

Cette déclaration d'Ibn Ḥajar est suivie d'une citation de son disciple al-Sakhāwī¹⁹ qui pose deux autres problèmes :

« Ce dont il est témoigné, c'est que cela a été écrit en présence du Prophète, ou bien qu'il s'agit des modes (*wujūh*) selon lesquels le Coran a été révélé. »

L'interprétation d'al-Sakhāwī indique qu'il s'est opéré une relecture du *khābar* sous-tendue par l'élaboration d'une dogmatique relative à la fixation du texte coranique : celle-ci a eu lieu du vivant même du Prophète ; des variantes, canoniques parce que faisant partie de la révélation, sont acceptées dans la récitation.

Les conditions de légitimité de l'écriture du Coran sont encore précisées par Abū Shāma²⁰ :

¹⁹ 'Alī b. Muḥammad 'Alam al-Dīn (m. 643/1245), ZR, IV, p. 332.

²⁰ 'Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl (665/1268), ZR, III, p. 299.

« [Les deux témoins sont là pour attester] que rien n'est écrit qui n'ait été écrit en présence du Prophète, la connaissance orale ne suffisant pas. »

Et al-Suyūfī d'introduire une ultime exigence :

« Ils attestent que cela a été récité (*ʿurīḍa*) devant le Prophète l'année de sa mort. »

La nécessité de prouver la validité de la transmission du Coran sans interruption dans son « *isnād* » depuis le Prophète jusqu'à la clôture de la révélation, ne laisse pas échapper l'imprécision qui entoure l'histoire de Zayd avec « Khuzayma », unique témoin de certains versets. Le *khabar* est alors glosé de deux façons : Khuzayma était le seul à détenir ces versets, non sous leur forme orale largement attestée, mais sous leur forme écrite ; le témoignage de Khuzayma b. Thābit valait celui de deux hommes comme l'avait déclaré le Prophète. C'est pourquoi, contrairement au témoignage solitaire de ʿUmar sur le verset de la lapidation, il a été accepté.

L'écriture du Coran est incréée

Au fur et à mesure que se déroule la démonstration d'al-Suyūfī, nous constatons une attention croissante aux exigences qui entourent la mise par écrit du texte coranique. Le point culminant se situe dans une citation d'al-Ḥārith al-Muḥāsibī²¹ qui semble corroborer les affirmations ḥanbalites concernant le caractère non-crée de la lettre du Coran, au moins dans cette citation isolée :

كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنه صلى الله عليه وسلم كان يأمر بكتابه ولكنه كان
مفترقا في الرقاع والأكتاف والعسف وإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان
مجتمعا وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله فيها القرآن منتشرا
فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء

L'écriture du Coran n'est pas « advenue » car le Prophète – sur lui bénédictions et salutations divines – avait ordonné de mettre [le Coran] par écrit, mais celui-ci était resté dispersé sur des parchemins, des ossements et des tiges de palmier. [Abū Bakr] le Vérdique n'a fait qu'ordonner de rassembler ce qui était copié en divers lieux. C'est exactement comme si des feuillets contenant le Coran avaient été trouvés dans la maison de L'Envoyé de Dieu, et qu'un homme les avait rassemblés et liés avec un fil afin que rien n'en soit perdu.

Tout le poids de l'affirmation repose sur le *bi-manzila* qui introduit une équivalence entre deux corpus que l'on assemble. Cette description maté-

²¹ Abū ʿAbd Allāh al-Ḥārith, (m. 243/857), *EI*, VII, p. 466 ; *ZR*, II, p. 153 ; il est mort peu de temps après la fin de l'inquisition concernant la nature créée du Coran sous le califat d'al-Mutawakkil. L'opposition d'Ibn Ḥanbal à son égard est notoire.

rielle d'un ensemble de feuillets que l'on aurait pu trouver dans la maison du Prophète et que l'on aurait pris soin de lier ensemble se veut l'attestation d'un *muṣḥaf* primitif dont le produit de la collecte ne fait que reprendre le modèle. Par ailleurs, cette écriture se veut le produit direct de la révélation puisqu'elle a été faite sous l'autorité du Prophète, elle ne relève donc pas d'un événement qui serait «advenu» par un acte dont les hommes auraient pris l'initiative.

Al-Hārith al-Muḥāsibī pose ensuite la question fondamentale de la fiabilité de la transmission : comment pouvons-nous avoir confiance dans la mémoire de ces hommes et dans leurs parchemins ? Sa réponse est la suivante :

لأنهم كانوا يُبدون عن تأليف معجز ونظم معروف قد شاهدوا تلاوته من النبي عشرين سنة فكان تزوير ما ليس منه مأمونا وإنما كان الخوف من ذهاب شيء من صحيحه

[La confiance est là] car ils ne faisaient que rendre matériellement visible une œuvre unique et inégalable selon un agencement connu, qui leur avait été récitée par le Prophète pendant vingt ans. Son contenu était à l'abri de toute falsification, la seule chose qu'ils craignaient, c'était de perdre quoi que ce soit de ce contenu avéré.

Cette réponse emprunte à une vérité d'ordre anthropologique : la continuité de la récitation prophétique ou *naẓm maʿrūf* ; elle emprunte aussi à un mode éminemment théologique : le miracle coranique ou *taʿlīf muʿjiz*. Avec ce dernier argument, nous quittons l'histoire de la transmission puisqu'il est affirmé que la nature même de la révélation coranique garantit son intégrité.

La matérialité des supports de l'écriture

Le contraste est violent. Après une affirmation théologique des plus fortes, le discours d'al-Suyūfī passe brusquement, dans une sorte de digression apparente, à la question des matériaux utilisés comme supports de l'écriture : diverses peaux ou ossements, éléments végétaux ou minéraux²². Cette digression, peut-être apparente, produit un effet de réel dans le discours, en renforçant la matérialité de la collecte d'Abū Bakr. Al-Suyūfī interroge trois transmissions différentes d'al-Zuhrī, distinctes de la version du *Ṣaḥīḥ*, qui mentionnent des matériaux différents. Nous connaissons la première tirée de la recension de Mālik par Ibn Wahb. Al-Zuhrī la tient de Sālim, le fils de ʿAbd Allāh b. ʿUmar : Abū Bakr rassemble le Coran sur des papyrus (*qarāʾīs*) et Zayd refuse de s'en occuper jusqu'à ce que ʿUmar intervienne. La deuxième est transmise par al-Zuhrī à partir des *Maghāzī* de Mūsā

²² Sur ces matériaux, voir Yūsuf Rāḡib, «L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'islam», p.20-4.

b. ʿUqba²³ : Abū Bakr rassemble le Coran sur des feuilles (*waraq*). Zayd n'apparaît pas. La troisième est celle de ʿUmāra qui est citée partiellement dans le court extrait qu'en donne Ibn Ḥajar dans son *Fatḥ al-Bārī*. Le point crucial de cette version est, comme nous l'avons vu, celui de l'absence de toute collecte du texte coranique, mais à l'endroit de la démonstration où la citation apparaît, le seul problème semble être la nature des supports utilisés pour l'écriture.

Troisième étape de l'assemblage

Nous en venons à présent à la troisième étape selon le schéma d'al-Ḥākīm al-Nīsābūrī : l'agencement des sourates au temps de ʿUthmān.

Le premier récit rapporté est encore une fois celui qui figure dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī transmis d'Anas par al-Zuhrī. L'inscription de l'événement dans l'histoire est discutée par Ibn Ḥajar : en 25 de l'hégire et non en 30.

La version du consensus des Compagnons

Deux autres récits, extraits des ouvrages d'Ibn Ashta et d'Ibn Abī Dāwūd, sont ensuite rapportés, en tant qu'*informations* complémentaires. Ils mettent l'accent sur le consensus des Compagnons, leur participation à l'écriture des *maṣāḥif* et la dernière récitation du Prophète.

عن أبي قلابة حدثني رجل من بني عامر يقال له أنس بن مالك قال :
 اختلفوا في القراءة على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلمون فبلغ ذلك
 عثمان بن عفان فقال عندي تكذيبون به وتلحنون فيه فمن نأى عني كان أشد تكذيبا
 وأكثر لحنيا يا أصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس إماما فاجتمعوا فكتبوا فكانوا
 إذا اختلفوا وتدارؤوا في آية قالوا هذه أقرأها رسول الله فلانا فيرسلوا إليه وهو على
 رأس ثلاث من المدينة فيقال له كيف أقرأك رسول الله آية كذا وكذا فيقول كذا وكذا
 فيكتبونها وقد تركوا لذلك مكانا

D'Abū Qilāba : un homme des Banū ʿĀmir qui s'appelait Anas b. Mālik²⁴
 m'a dit :

Des divergences apparurent dans la récitation au temps de ʿUthmān au point que disciples et maîtres en venaient à s'affronter. Ceci parvint à ʿUthmān b. ʿAffān qui dit : « Vous qui vous trouvez près de moi, vous

²³ M. 141/758 ; *El*, VII, p. 643 ; *ZR*, VII, p. 325.

²⁴ Dans le récit du *K. al-Maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd (p. 21), Abū Qilāba donne le nom inversé de Mālik b. Anas et une indication de l'auteur précise qu'il s'agit du grand-père de Mālik b. Anas (l'imam, m. 179/796).

affirmez la fausseté de telle ou telle récitation du Coran et vous faites des fautes en le récitant; pour ceux qui sont loin de moi, cela doit être encore pire. Je m'adresse à vous, compagnons de Muḥammad: réunissez-vous et écrivez un exemplaire qui serve de modèle aux gens.» Ils se réunirent pour écrire. Lorsqu'ils divergeaient ou se disputaient sur un verset, ils disaient: «Ce [verset], l'Envoyé de Dieu l'a fait réciter à un tel» et ils l'envoyaient chercher dans les environs de Médine; on lui demandait: «Comment l'Envoyé de Dieu t'a-t-il fait réciter tel ou tel verset?» et il disait: «Comme ceci ou comme cela» et ils l'écrivaient à la place qu'ils avaient laissée vide.

عن محمد بن سيرين عن كثير بن الأفلح قال:

لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلا من قریش والأنصار فبعثوا إلى الربعة التي في بيت عمر فجيء بها وكان عثمان يتعاهدهم فكانوا إذا تدارؤوا في شيء أخروه

قال محمد: فظننت إنما كانوا يؤخرونه لينظروا أحدثهم عهدا بالعرضة الأخيرة فيكتبونه على قوله

De Muḥammad b. Sīrīn, le tenant de Kathīr b. al-Aflaḥ:

Lorsque ʿUthmān décida d'écrire les *maṣāḥif*, il réunit autour de lui douze hommes de Quraysh et des *Anṣār*²⁵; ils envoyèrent chercher le coffret qui se trouvait chez ʿUmar et on l'apporta. ʿUthmān leur rendait fréquemment visite. S'ils se disputaient sur un point, ils reportaient [le moment de l'écrire].

Muḥammad [b. Sīrīn] a dit: je crois qu'ils reportaient [le moment de l'écrire] pour savoir lequel d'entre eux avait assisté à la dernière récitation [du Prophète] et ils l'écrivaient ensuite en fonction de ce qu'il disait.

Ces deux récits présentent un scénario différent de celui de la version d'al-Zuhrī car aucune mention n'est faite d'un rôle particulier de Zayd. Pourtant, la véracité de ces *informations* n'est pas discutée, une attitude qui manifeste l'habitus des traditionnistes à traiter un ensemble hétérogène de matériaux. En ce sens, le terme de «version reçue», qualifiant celle qui est retenue par al-Bukhārī, paraît inadéquat puisque, comme nous le constatons, une grande variété de récits apparaissent dans les marges d'un commentaire ou dans un exposé plus systématique comme celui de l'*Itqān* et viennent compléter

²⁵ Dans la version du *K. al-Maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd (p. 25), Zayd b. Thābit et Ubayy b. Ka'b sont nommés parmi ces douze hommes. Trois noms apparaissent dans un *khbar* rapporté par Abū Muḥammad al-Qurashī: Nāfi' b. Ṭarīf, ʿAbd Allāh b. al-Walīd al-Khuzāʿī et ʿAbd al-Raḥman b. Abī Lubāba, cf. *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 997-8. Diverses listes de ces hommes ont été fournies par les traditionnistes toujours soucieux d'«historicisation».

la sélection trop rigoureuse du *Ṣaḥīḥ*. On peut même constater que le thème du « consensus des Compagnons », rédacteurs du *muṣḥaf*, a supplanté, dans l'orthodoxie, celui de Zayd et du comité de rédaction, tout comme le thème de la « dernière récitation » a supplanté celui de la collecte.

Le caractère désormais consensuel prêté à la décision de ʿUthmān ne saurait être parfait pour les sunnites sans l'accord de ʿAlī, le quatrième des « califes bien guidés », et la suite de l'exposé nous en fournit la preuve.

Un seul ḥarf, un seul rasm

La constitution progressive du *muṣḥaf* a posé problème. On s'est demandé pour quelle raison le Prophète n'avait pas lui-même réalisé un *muṣḥaf*, pourquoi cela n'avait pas abouti au temps d'Abū Bakr et pourquoi il avait fallu attendre l'époque de ʿUthmān. La question est formulée par les traditionnistes dans les termes suivants : quelle est la différence entre le *jam*^c d'Abū Bakr et celui de ʿUthmān ? Pour achever son chapitre, al-Suyūfī donne la parole à trois savants afin d'appuyer le scénario en trois étapes d'al-Ḥākīm al-Nīsābūrī, s'employant toujours à nous faire partager cette conviction que rien d'essentiel n'avait été entrepris après la mort du Prophète.

Le premier de ces savants est Ibn al-Tīn²⁶ qui rappelle que l'initiative d'Abū Bakr a consisté à réunir ce qui était écrit en divers « lieux » sur des feuillets (*ṣaḥāʾif*) et à ordonner les versets du texte, mais en s'en tenant seulement à ce que le Prophète avait déjà institué (*waqafa ʿalay-hi*). Quant à ʿUthmān, face aux divergences dans la récitation provoquées par la variété des *lughāt*, il a copié ces *ṣuḥuf* dans un *muṣḥaf* unique, en ordonnant les sourates et en restreignant les *lughāt* à une seule : celle de Quraysh.

Le deuxième savant est le Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī²⁷. Sa formulation se révèle extrêmement dépendante des débats autour de la réforme d'Ibn Mujāhid. Il définit ainsi le but de l'opération de ʿUthmān : ne retenir que les *qirāʾāt* reconnues comme venant du Prophète et les agencer dans un *muṣḥaf* selon un ordre institué (*lā taqdīm fī-hi wa lā taʾkhīr*), ne pas ajouter de glose explicative au texte de la révélation (*lā taʾwīl uthbita maʿa tanzīl*) ni de récitation abrogée ne correspondant pas au *rasm* désormais imposé.

Le troisième savant est encore une fois al-Ḥārith al-Muḥāsibī. Il enlève à ʿUthmān l'initiative (dangereuse et contestée) d'avoir assemblé le *muṣḥaf* et la fonde dans une antériorité plus haute, en l'attribuant à Abū

²⁶ ʿAbd al-Wāḥid b. ʿUmar al-Ṣafāqusī (m. 611/1214), cf. Maḥfūz (Muḥammad), *Tarājim al-muʿallifin al-tūnisīyyin*, Beyrouth, Dār al-Gharb al-Islāmī, I, p. 276. Je remercie M. Abdelmoula Hagil de m'avoir fourni cette information.

²⁷ Muḥammad b. al-Ṭayyib (m. 403/1013), *EI*, I, p. 988 ; *ZR*, VI, p. 176.

Bakr. L'apport de 'Uthmān a consisté à restreindre la récitation du Coran à un seul des sept *hurūf* qui étaient en circulation dans les *maṣāḥif* et ce choix s'est fait avec l'accord des *Muhājirīn* et des *Anṣār* qui l'entouraient, et avec l'accord de 'Alī dont la déclaration clôt ce chapitre sur la mise par écrit du Coran.

De ces trois explications, nous retirons l'*information* selon laquelle le *muṣḥaf* de 'Uthmān s'est trouvé réduit à un seul *ḥarf* correspondant à un seul *rasm*: il semble donc que le point de vue d'al-Ṭabarī, encore audacieux à son époque, malgré quelques antécédents dans la Tradition, ait fini par faire l'objet d'un certain consensus.

L'orthodoxie sunnite est en place: la fiabilité de la transmission horizontale du Coran, depuis le Prophète jusqu'au dernier des «califes bien guidés», 'Alī, est assurée. Pourtant, la discussion va se poursuivre après une brève *fāʿida* consacrée au nombre, cinq ou sept, des exemplaires envoyés par 'Uthmān dans les *Amṣār*. Deux appendices vont revenir sur la constitution du texte en versets et en sourates. Nous y verrons apparaître les bribes d'une réflexion plus théologique visant à garantir la fiabilité de la transmission verticale d'un texte qui a sa source en Dieu.

Le premier *faṣl*: l'ordre des versets

Ce premier *faṣl* s'attache à démontrer que l'ordre des versets, à l'intérieur de chaque sourate, a été institué par le Prophète lui-même, qu'il relève du *tawqīf*. Cette assertion se réclame d'une double autorité: celle des preuves scripturaires (*nuṣūṣ*) et celle du consensus des savants (*ijmāʿ*). Parmi ces derniers, sont mentionnés al-Zarkashī²⁸ et Abū Jaʿfar b. al-Zubayr²⁹. Quant aux *nuṣūṣ*, ce sont des *ḥadīths*, en tête desquels vient le *kunnā ʿinda l-nabī nuʿallifu l-Qurʿān min al-riqāʿ*^c, déjà exploité plus haut, et qui précède toute une série de traditions décrivant l'activité du Prophète dans l'élaboration du texte coranique sur les indications de l'ange, ou mentionnant tel verset de telle sourate avec son titre, ou telle partie du Coran, à propos d'un problème précis, ou encore récitant telle ou telle sourate à tel ou tel moment de la journée ou de la nuit, dans telle ou telle circonstance, etc. Tout cela tend à prouver que le Coran était constitué dans son agencement du vivant même du Prophète et que les Compagnons se sont accordés sur l'ordre des versets d'après la récitation qu'ils avaient entendue du Prophète, lui-même guidé par l'ange Gabriel.

²⁸ Badr al-Dīn Muḥammad (m. 794/1392), ZR, VI, p. 60.

²⁹ Aḥmad b. Ibrāhīm (m. 708/1308), ZR, I, p. 86.

Tawqīf et ijtihād

Pourtant, les *akhbār* nous apprennent que la place de tel ou tel verset a été objet de débat dans la communauté. D'où la nécessité d'articuler ce *tawqīf* prophétique/divin et l'*ijtihād* de la communauté.

Le premier problème abordé est su cité par l'absence de la formule *bi-smi Llāh al-rahmān al-rahīm* au début de la sourate *al-Tawba*. La Tradition³⁰ rapporte qu'Ibn ʿAbbās avait interrogé ʿUthmān à ce sujet et que la réponse fut la suivante: le Prophète avait l'habitude de dire à ses scribes où placer tel verset dans telle sourate, mais, à sa mort, il n'avait encore rien indiqué concernant *al-Tawba* et *al-Anfāl*. Jugeant que leur sujet était proche (*qiṣṣatu-hā shabīha bi-qiṣṣati-hā*), ʿUthmān les a reliées. Première initiative qui restera unique.

Le deuxième problème est celui de la place de l'abrogé dans le Coran. C'est encore ʿUthmān qui est interrogé sur un verset contenant certaines dispositions à propos de l'entretien des veuves, remplacées par d'autres dispositions³¹. Comment se fait-il que le verset abrogé ait été conservé dans le texte définitif? Et ʿUthmān de répondre: «Je ne peux rien déplacer.» Or, nous avons vu, au début du chapitre, la gravité d'une telle question puisque la seule explication du fait que le Prophète n'avait pas lui-même constitué un *muṣḥaf* reposait sur la continuité de la révélation qui pouvait venir abroger ce qui avait précédé.

Le troisième problème est celui de l'intervention de «Khuzayma» (ici al-Ḥārith b. Khuzayma), telle qu'elle est rapportée dans le *K. al-Maṣāḥif* d'Ibn Abī Dāwūd d'après une transmission de ʿAbd Allāh b. al-Zubayr par son père. Ibn Khuzayma récite deux versets qu'il a entendus du Prophète et ʿUmar se propose comme second témoin; il aurait pu prendre l'initiative d'en faire une sourate indépendante si le nombre de versets avait été de trois; il décide de les placer à la fin de la dernière sourate révélée. Le contenu de ce *khābar* détonne fortement avec les déclarations qui précèdent et Ibn Ḥajar formule le problème de façon claire dans son jugement:

ظاهر هذا أنهم كانوا يؤلفون آيات السور باجتهادهم وسائر الأخبار تدل على أنهم لم يفعلوا شيئاً من ذلك إلا بتوقيف

Apparemment ce que nous montre le [*khābar*] c'est qu'ils agençaient les versets des sourates d'après leur avis personnel, or tous les *akhbār* indiquent qu'il n'en était rien et qu'ils le faisaient seulement selon un ordre institué [par le Prophète].

³⁰ Ibn Ḥanbal, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasāʿī, Ibn Ḥibbān et al-Ḥākim al-Nīsābūrī.

³¹ Q 2, 240 (abrogé) et 234 (abrogeant). Le *ḥadīth* est cité par al-Bukhārī dans le *K. al-Tafsīr*, au verset abrogé.

Le tawqīf sans ijtihād

Pour contrecarrer l'initiative personnelle de «Khuzayma», al-Suyūfī lui oppose l'attitude d'Ubayy qui ne récite que ce que lui a enseigné le Prophète, en citant un *khābar* formellement assez semblable. Pourtant la preuve scripturaire ne semble plus suffire à la démonstration. D'où la nécessité d'une seconde source d'autorité: le consensus des savants, qui affirme que l'ordre des versets dans chaque sourate a été institué par le Prophète. La surenchère commence avec Makkī³²: l'absence de la *basmala* au début de la sourate *Barā'a* n'est pas due à l'initiative hésitante de 'Uthmān, mais au fait que le Prophète lui-même n'avait rien indiqué à ce sujet. Elle se poursuit avec le Qādī Abū Bakr al-Bāqillānī qui fait de Dieu l'agent direct de la constitution du *muṣḥaf*... à l'exception de l'ordre des sourates: c'est l'ange Gabriel lui-même qui indiquait de placer tel verset à tel endroit; Dieu a non seulement révélé le Coran, mais il a aussi ordonné de fixer son *rasm*; le *muṣḥaf* de 'Uthmān est exactement semblable à celui que Dieu a composé (*naẓama*) et c'est selon ce modèle que tous les versets ont été exactement agencés (*rattaba*) par son Prophète. Reste l'ordre des sourates: il se peut que le Prophète les ait lui-même ordonnées, mais le plus probable c'est qu'il en a chargé la Communauté. Cette surenchère s'achève avec une longue citation d'al-Baghawī³³ qui fait le lien entre ce qui se passe sur la terre et ce qui demeure dans le ciel³⁴:

الصحابة رضي الله عنهم جمعوا بين الدفتين القرآن الذي أنزل الله على رسوله من غير أن زادوا أو نقصوا منه شيئاً خوف ذهاب بعضه بذهاب حفظته فكتبوه كما سمعوا من رسول الله من غير أن قدموا شيئاً أو أخرروا ووضعوا له ترتيباً لم يأخذه من رسول الله وكان رسول الله يلقن أصحابه ويعلمهم ما نزل عليه من القرآن على الترتيب الذي هو الآن في مصحفنا بتوقيف جبريل إياه على ذلك وإعلامه عند نزول كل آية أن هذه الآية تكتب عقب آية كذا في سورة كذا فثبت أن سعي الصحابة كان في جمعه في موضع واحد لا في ترتيبه فإن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب أنزله الله جملة إلى السماء الدنيا ثم كان ينزله مفرقاً عند الحاجة وترتيب النزول غير ترتيب التلاوة

Les Compagnons – qu'ils soient dans la joie de Dieu – ont assemblé entre les deux plats de la couverture le Coran tel que Dieu l'avait fait descendre

³² Ibn Abī Tālib Ḥammūsh (m. 437/1045), *EI*, VI, p. 172; *ZR*, VII, p. 286.

³³ Al-Ḥusayn b. Mas'ūd (m. 510/1117), *EI*, I, p. 919; *ZR*, II, p. 259.

³⁴ Cette citation se trouve dans le *Sharḥ al-Sunna*, Bāb «Jam' al-Qur'ān», IV, p. 521 (p. 513-29); al-Baghawī y confirme que le Coran était tout entier ordonné dans la mémoire des hommes au temps du Prophète comme il a été écrit par la suite: l'ordre des versets comme celui des sourates, à l'exception de *Barā'a*, était déjà fixé (p. 518).

sur son envoyé sans y ajouter ou en retrancher quoi que ce soit; [ils l'ont fait] de peur qu'une partie n'en soit perdue avec la disparition de ceux qui la connaissaient; ils l'ont écrit comme ils l'avaient entendu de l'Envoyé de Dieu, sans en modifier l'ordre, sans l'agencer autrement que de la façon dont ils l'avaient reçu de l'Envoyé de Dieu; l'Envoyé de Dieu enseignait ses compagnons et leur faisait apprendre ce qui lui était révélé du Coran selon l'agencement qui est le sien aujourd'hui dans nos *maṣāḥif*; [il le faisait] d'après ce que Gabriel instituait et lui enseignait lors de la révélation de chaque verset: ce verset doit être écrit à la suite de tel verset, dans telle sourate. Il est établi que l'action des Compagnons n'a porté que sur le fait de l'avoir rassemblé en un même «lieu», et non sur la façon dont il était ordonné; le Coran est écrit sur les tables célestes selon cet ordre. Dieu l'a fait descendre tout entier jusqu'au ciel inférieur, puis il l'a fait descendre par fragments selon les besoins, mais l'ordre de la révélation n'est pas celui de la récitation.

Nous savons désormais que le *muṣḥaf*, non plus celui de ʿUthmān, mais celui des Compagnons, est identique à l'exemplaire céleste. La théologisation de l'histoire du texte est devenue totale. La citation d'Ibn al-Ḥaṣṣār³⁵, qui clôt ce premier *faṣl*, insiste sur ce consensus des Compagnons au fondement d'une transmission non plus seulement fiable mais indubitable (*yaqīn*) quant au fait que la récitation inspirée du Prophète, dans l'agencement des versets et des sourates, est exactement reportée dans le *muṣḥaf*.

Le second *faṣl*: l'ordre des sourates

Ce second appendice complète le premier puisqu'il y est question de l'ordre des sourates dans le *muṣḥaf*. A-t-il été «institué» comme celui des versets ou bien relève-t-il de l'initiative des Compagnons? Il y a débat, d'autant plus que la chronologie de la révélation ne coïncide pas avec l'ordre qui lui est imposé dans le *muṣḥaf*. Tout en reconnaissant que la majorité des savants estime que l'ordre des sourates relève de l'*ijtihād* des Compagnons, al-Suyūṭī va pourtant donner la part belle à la position du *tawqīf*.

Les partisans de l'ijtihād

Parmi les partisans de l'initiative humaine se trouvent Mālik et le Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, mais c'est Ibn Fāris³⁶ qui est cité: si l'ordre des versets relève incontestablement du *tawqīf*, celui des sourates est l'œuvre de Compagnons. Et la preuve apportée prend en compte l'histoire de la

³⁵ ʿAlī b. Muḥammad b. Ibrāhīm (m. 611/1214), ZR, IV, p. 330.

³⁶ Aḥmad (m. 395/1004), EI, III, p. 787; ZR, I, p. 193.

transmission: il existait d'anciens *maṣāḥif* qui présentaient un ordre des sourates différent, comme ceux de 'Alī, d'Ibn Mas'ūd, d'Ubayy ou d'autres encore; deux exemples en sont donnés. Ainsi, le *muṣḥaf* de 'Alī suivait-il l'ordre chronologique de la révélation: *Iqra*³⁷, *al-Muddaththir*, *Nūn*, *al-Muzammil*, *Tabbat*³⁸, *al-Takwīr*, nous dit Ibn Fāris qui ne poursuit pas plus loin son énumération, tandis que celui d'Ibn Mas'ūd commençait par *al-Baqara* (et non *al-Fātiha*), puis inversait l'ordre entre *al-Nisā'* et *Āl 'Imrān*. Notons que dans un autre appendice (*fā'ida*) à la fin de ce chapitre dix-huit, al-Suyūfī rapportera en détail l'ordre des sourates dans le *muṣḥaf* d'Ubayy et dans celui de 'Abd Allāh b. Mas'ūd. Mais en adoptant cette disposition, il enlève à l'argument tout impact sur la réflexion: l'histoire de la transmission n'est prise en compte qu'à travers cette brève citation d'Ibn Fāris et un «appendice».

Les partisans du tawqīf: une longue chaîne d'autorités

Mais il y a aussi des partisans de l'institution divine de l'ordre des sourates, et c'est à ce point de vue qu'est consacrée la plus grande partie de ce second *faṣl*. La force de la démonstration repose autant sur la nature des arguments respectifs que sur le poids de l'énumération des autorités³⁹.

La première citation est celle d'Abū Bakr al-Anbārī⁴⁰: si l'ange agençait les versets, il n'y a pas de raison pour qu'il n'ait pas ordonné les sourates.

C'est ensuite al-Karmānī⁴¹ qui est cité: il développe le thème de la *'arḍa* du Prophète devant son maître angélique qui l'informe de l'ordre des sourates tel qu'il est conservé sur les tables célestes et de l'agencement des versets et ce jusqu'à la fin. Al-Karmānī sait quel est le dernier verset révélé (*wa ttaqū yawman turja'ūna fī-hi*)⁴², comme il sait que Gabriel a ordonné qu'il soit placé entre les versets de l'usure et ceux de la dette.

Puis al-Ṭibī⁴³: le Coran est descendu des tables célestes jusqu'au ciel inférieur tout entier, puis il est descendu par fragments selon les nécessités, mais il a été fixé dans les *maṣāḥif* suivant le modèle de son exemplaire céleste.

³⁷ *Al-'Alaq*.

³⁸ *Al-Masad*.

³⁹ Cela contredit ce que dit Cl. Gilliot: «Je n'ai trouvé aucun savant qui ait dit que l'ordonnance des seules sourates fussent d'institution divine», cf. «Les traditions sur la mémorisation et la composition/ coordination du Coran (*jam'* et *ta'tif*) et leur ambiguïté», p. 32.

⁴⁰ Muḥammad b. al-Qāsim (m. 328/940), *EI*, I, p. 500; *ZR*, VI, p. 334.

⁴¹ Maḥmūd b. Ḥamza (m. 505/1110), *ZR*, VII, p. 168.

⁴² *Q* 2, 281.

⁴³ Al-Ḥusayn b. Muḥammad (m. 743/1342), *ZR*, II, p. 256.

Puis, de nouveau, al-Zarkashī et Abū Jaʿfar b. al-Zubayr qui essaient de définir les termes de la controverse : les partisans de l’initiative humaine prennent appui sur le fait qu’il y a eu des « circonstances » en fonction desquelles le Coran a été distribué (qui auraient bouleversé l’ordre céleste primitif) ; les Compagnons ont bien composé le Coran comme ils l’entendaient réciter par le Prophète, mais l’ordre des sourates relève de leur *ijtihād*. La question se pose à présent de la façon suivante : l’ordre du Coran est-il institué mot à mot ou bien repose-t-il simplement sur une pratique, celle de la récitation du Prophète, ce qui laisse une certaine latitude à l’initiative humaine ? La réponse sera donnée en conclusion du *faṣl*.

Puis est énoncée la position d’al-Bayhaqī : du vivant du Prophète, le Coran était déjà tout entier ordonné, versets et sourates, la seule exception étant l’ordre d’*al-Anfāl* et de *Barāʿa*.

Ibn ʿAṭīya⁴⁴, quant à lui, estime que la plus grande partie des sourates était déjà en ordre au temps du Prophète, mais que le restant pouvait avoir été laissé à la charge de la Communauté. Abu Jaʿfar b. al-Zubayr conteste ce point de vue qui laisse encore trop de marge à l’initiative humaine ; il se fonde sur différents *ḥadīths* afin de prouver que le Prophète groupait déjà dans sa récitation des parties entières du Coran comme les sept plus longues sourates (*al-sabʿ al-tuwal*) ou les plus courtes (*al-mufaṣṣal*).

Cette position est soutenue par Abū Jaʿfar al-Naḥḥās⁴⁵ qui voit dans le *ḥadīth* « Les sept m’ont été données à la place de la Torah » une preuve de la composition du Coran qui regroupe les sept sourates les plus longues.

La position d’Ibn al-Ḥaṣṣār, qui achevait le premier *faṣl*, est rappelée : l’ordre des sourates et l’agencement des versets relèvent de l’inspiration (*wahy*).

Ibn Ḥajar, traditionniste scrupuleux, semble tout de même avoir une attitude réservée par rapport à celle de ses pairs : l’ordre des sourates relève certainement du *tawqīf* parce que le Coran était déjà organisé pour la récitation du vivant du Prophète, mais on ne peut pas exclure que seul le *mufaṣṣal* (la partie rassemblant les sourates les plus courtes) l’était à ce moment-là. Le rôle assigné à Ibn Ḥajar à cet endroit de la démonstration semble à contre-emploi⁴⁶ à moins de ne vouloir retenir de lui que sa position en faveur d’un certain *tawqīf*.

⁴⁴ ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib (m. 542.1148), ZR, III, p. 282.

⁴⁵ Aḥmad b. Muḥammad (m. 338/950), ZR, I, p. 208.

⁴⁶ Dans le *Fath*, concernant le Bāb « Taʿlīf al-Qurʿān », Ibn Ḥajar mentionne qu’un grand nombre de savants reconnaissent l’*ijtihād* des Compagnons dans l’agencement des sourates. Il cite al-Bāqillānī : l’ordre des sourates est indifférent dans la récitation, la prière ou l’étude ; lors de la constitution du *muṣḥaf* de ʿUthmān, les sourates ont été rangées dans l’ordre que l’on connaît à présent, ce qui explique les divergences historiques entre les *maṣāḥif*. Dans ce contexte, Ibn Ḥajar paraît se ranger du côté des partisans de l’*ijtihād*.

Al-Suyūṭī prend enfin la parole pour avancer un curieux raisonnement par l'absurde. Il observe que toutes les sourates commençant par les lettres *ḥāʾ mīm* ont été regroupées, ainsi que celles qui commencent par *ṭāʾ sīn*, tandis que celles qui commencent par une forme de *sabbaḥa* ne l'ont pas été, ou que les deux sourates *al-Shuʿarāʾ* et *al-Qaṣaṣ* commençant par les mêmes lettres *ṭāʾ sīn mīm* ont été séparées. Tout cela prouve, nous dit-il, que cet ordre ne relève pas d'une décision humaine car il aurait alors été plus cohérent, mais du *tawqīf*!

L'énumération s'achève sur une citation « libératrice » d'al-Bayhaqī qui met fin à la tension de cette controverse en essayant de concilier les différentes positions en présence :

والذي ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقي وهو أن جميع السور ترتبها توقيفي إلا براءة والأنفال ولا ينبغي أن يستدل بقراءته صلى الله عليه وسلم سوراً ولاءً على أن ترتبها كذلك وحينئذ فلا يرد حديث قراءته النساء قبل آل عمران لأن ترتيب السور في القراءة ليس بواجب فلعله فعل ذلك لبيان الجواز

La position d'al-Bayhaqī nous soulage de cette tension : l'ordre de toutes les sourates a été institué, sauf pour *Barāʾa* et *Anfāl* ; il ne convient pas de s'appuyer sur la succession des sourates dans la récitation du Prophète pour en déduire que leur ordre est celui-là ; ainsi le *ḥadīth* qui affirme qu'il récitait *al-Nisāʾ* avant *Āl ʿImrān*⁴⁷ [ne peut pas être invoqué] car la succession des sourates dans la récitation n'obéit pas à [un ordre] obligatoire, [le Prophète] a peut-être fait cela pour indiquer qu'il était permis de le faire.

Désormais la question est close. L'initiative humaine s'est réduite comme peau de chagrin à la seule initiative de ʿUthmān de ne pas séparer deux sourates par la *basmala*. Il n'est même plus pensable de s'interroger, comme on le faisait encore au temps de Sulaymān b. Bilāl⁴⁸, sur l'ordre adopté dans le *muṣḥaf* et de se demander par exemple pourquoi des sourates tardivement révélées figurent en tête du livre. Leur ordre est devenu institué.

⁴⁷ Comme cela est le cas dans le *muṣḥaf* dit d'Ubayy et celui d'Ibn Masʿūd, dont l'ordre est indiqué par al-Suyūṭī dans une des *Fāʾida* de ce chapitre 18.

⁴⁸ Traditionniste mort en 172 sous le califat de Hārūn al-Rashīd, cf. Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. M.A. ʿAbd al-Raʿūf, Le Caire, Dār al-taḥrīr li-l-ṭibāʿa wa l-nashr, 1968/1388, V, p. 31 (= *Ṭabaqāt C*). Sulaymān écoute, dans le texte rapporté, Abū ʿUthmān Rabīʿa b. Abī ʿAbd al-Raḥmān (m. 136/753) de Médine qui transmet, entre autres, d'Anas et de Saʿīd b. al-Musayyab.

Conclusion

C'est ainsi qu'al-Suyūṭī exprime le point de vue d'une Tradition souveraine, mais désormais figée. Aucune part n'est laissée à l'élaboration humaine dans la composition du *muṣḥaf*, identique à son exemplaire céleste. Il ne lui suffit pas d'affirmer que cette entreprise des Compagnons s'est faite dans le respect le plus scrupuleux de la pratique du Prophète, nous resterions là dans le cadre d'une activité humaine ordinaire, analogue à celle de disciples ayant le souci de transmettre fidèlement l'œuvre de leur maître. Il lui faut encore affirmer que Dieu est le seul agent de cette transmission du texte, que l'autre face de la récitation est divine, qu'elle a été fixée de toute éternité sur un plan supralunaire.

CHAPITRE 8

LES EXCLUS : ʿĀʾISHA

«Elle connaissait le *ḥadīth* mieux que tout le monde, elle connaissait le Coran mieux que tout le monde, elle connaissait la poésie mieux que tout le monde»¹, disait ʿUrwa b. al-Zubayr de ʿĀʾisha² qui a été pour lui un informateur privilégié. Pourtant, le nom de ʿĀʾisha apparaît rarement dans les récits de la mise par écrit du Coran. Mais il y a quelques exceptions. Nous en retiendrons trois.

L’histoire de Médine d’Ibn Shabba

Les deux premiers récits sont rapportés dans l’ouvrage d’un contemporain d’al-Bukhārī, ʿUmar Ibn Shabba³, lui aussi traditionniste, mais qui fait œuvre d’historiographe dans son *Histoire de Médine*, ce qui nous vaut la chance d’une approche moins sélective des différentes *informations* fournies. Stefan Leder estime que «ʿUmar, qui appliquait les méthodes de la transmission du *ḥadīth*, transmet à ses disciples des *akhbār* qu’il avait rassemblés et organisés selon différents sujets tout au long de sa vie. Il répandit ainsi ses éléments dans différents recueils au moyen de la *riwāya* au lieu de mettre en circulation des livres qui auraient été les “siens” du point de vue de l’élaboration de la structure, de l’introduction, etc.»⁴. Nous pouvons constater que la démarche

¹ Al-Fasawī, *K. al-Maʿrifa wa l-Taʾrīkh*, I, p. 489.

² M. 58/678.

³ Abū Zayd ʿUmar (m. 262/876) a aussi enseigné les *qirāʾāt*, mais il est surtout reconnu comme une autorité en matière d’*akhbār* concernant l’histoire et la poésie (cf. *K. al-Aghānī*). Il fut soumis à la *Mihna* et son élève al-ʿAnazī rapporte qu’il ne s’inclina pas et qu’en représailles certains de ses livres furent déchirés. En signe de protestation, il s’abstint de faire cours pendant un certain temps. Ibn Shabba a composé plusieurs ouvrages sur l’histoire des villes de Baṣra (dont il était originaire), de Kūfa, de la Mecque et de Médine qui sont mentionnés dans le *Fihrist*. Seul ce dernier nous est parvenu, cf. *EI*, X, p. 891-2.

⁴ *Ibid.*, p. 892.

érudite qui consiste à rassembler des récits sur un même sujet, se reflète effectivement dans la profusion des *akhbār* concernant la mise par écrit du Coran, lesquels sont répartis dans des ensembles concernant le califat de ʿUmar puis celui de ʿUthmān. Dans le seul manuscrit de l'ouvrage qui nous est parvenu, il n'y a pas de «chapitre» concernant le califat d'Abū Bakr⁵. C'est dans la section consacrée au calife ʿUthmān, que l'on trouve regroupés soixante-deux *akhbār* sur la mise par écrit du Coran, venant s'ajouter aux seize *akhbār* de la section consacrée à ʿUmar. Ceci nous montre, contrairement à la faible part d'*informations* qui nous est parvenue dans les *Ṣaḥīḥ*, à quel point on s'était interrogé sur le problème de la constitution du *muṣḥaf*.

Premier récit : le manuscrit du Prophète

Le premier *khabar* de la partie consacrée au califat de ʿUthmān fait justement intervenir ʿĀʿisha⁶:

عن سوار بن شبيب قال :

دخلت على ابن الزبير في نفر فسألته عن عثمان لم شقق المصاحف ولم حمى الحمى فقال قوموا فإنكم حرورية قلنا لا والله ما نحن حرورية قال قام إلى أمير المؤمنين عمر رجل فيه كذب وولع فقال يا أمير المؤمنين إن الناس قد اختلفوا في القراءة فكان عمر قد همّ أن يجمع المصاحف فيجعلها على قراءة واحدة فطعن طعنته التي مات فيها فلما كان في خلافة عثمان قام ذلك الرجل فذكر له فجمع عثمان المصاحف ثم بعثني إلى عائشة فجئت بالصحف التي كتب فيها رسول الله القرآن فعرضناها عليها حتى قومناها ثم أمر بسائرهما فشققت

De Siwār b. Shabīb⁷:

J'entrai chez Ibn al-Zubayr en compagnie d'un groupe d'hommes et je l'interrogeai sur ʿUthmān: «Pourquoi a-t-il déchiré les *maṣāḥif*? Pourquoi s'est-il réservé le *ḥimā*⁸?» [Ibn al-Zubayr] dit: «Sortez! Vous êtes

⁵ Le manuscrit du *Taʿrīkh al-Madīna* a fait l'objet d'une réédition en 1979. Son éditeur propose deux explications à cette lacune: la période du califat d'Abū Bakr a été trop courte, occupée par la répression des révoltes; ou bien cette omission est due à l'histoire perturbée du manuscrit qui comporte des lacunes. Or, le *K. al-Maṣāḥif* produit un *khabar* de Suddī comportant ʿUmar b. Shabba dans son *isnād* et faisant mention d'une collecte du Coran sous Abū Bakr, p. 5.

⁶ *Taʿrīkh al-Madīna*, III, p. 990-1.

⁷ Al-Saʿdī al-Aʿrajī (*baṭn* des Banū Saʿd); il a entendu Ibn ʿUmar et Ibn Masʿūd; ʿIkrima b. ʿAmmār, ʿUmar b. Mazyad et ʿAwf ont transmis de lui, cf. al-Bukhārī, *al-Taʿrīkh al-kabīr*, IV, p. 167.

⁸ Terrains ou lieux de pacage protégés que ʿUthmān avait confisqués au profit de l'Etat médinois.

des Ḥārūriyya⁹!» Nous répondîmes: «Non, nous ne sommes pas des Ḥārūriyya!» [Ibn al-Zubayr] dit alors: «Un homme plein de mensonge s'est présenté à l'émir des croyants ʿUmar pour lui dire: «Les hommes divergent dans la récitation!» ʿUmar voulut alors rassembler les *maṣāḥif* pour qu'ils soient conformes à une seule récitation, mais il fut frappé du coup dont il mourut. Au temps du califat de ʿUthmān, le même homme se rendit auprès de ce dernier pour lui dire la même chose; alors ʿUthmān rassembla les *maṣāḥif* puis il m'envoya chez ʿĀʾisha et je revins avec les *ṣuḥuf* sur lesquels l'Envoyé de Dieu avait écrit le Coran; nous comparâmes [les *maṣāḥif*] avec les [*ṣuḥuf*] afin de les rectifier. Puis [ʿUthmān] ordonna que tous les autres [*maṣāḥif*] soient déchirés.»

La lecture de ce premier *khābar* nous montre que les récits, tout en se construisant de façon différente, se répondent les uns aux autres. Ici, c'est le point de vue d'un acteur important de la seconde moitié du VII^e siècle qui nous est donné, celui d'Ibn al-Zubayr, un rival des Omeyyades. Un climat de dissension sous-tend toute la trame du récit: l'action de ʿUthmān est critiquée de façon globale; des accusations de dissidence sont lancées, qui évoquent la contestation radicale du califat de la part des Kharijites; la dénonciation des divergences dans la récitation du Coran provient d'une intention malveillante (Ḥudhayfa?); ʿUmar est assassiné; la correction des *maṣāḥif* implique la destruction des autres. Dans un tel climat, la nécessité se fait d'autant plus sentir de faire reposer le texte sacré sur un modèle inattaquable.

Les *akhbār* se répondent les uns aux autres en ce sens que l'action de «Ḥudhayfa» est dénigrée: il n'a pas agi dans l'intérêt de la communauté, mais par malveillance; nous n'en saurons pas plus parce que le récit demeure opaque à cet endroit, tout en suggérant une situation de concurrence entre les Compagnons. Autre écho: aux *ṣuḥuf* de Ḥafṣa répondent ceux de ʿĀʾisha. Il n'est pas étonnant qu'un récit construit du point de vue d'Ibn al-Zubayr mette en avant sa tante maternelle, celle qui l'avait élevé et qui portait le surnom de Umm ʿAbd Allāh en référence à sa personne¹⁰. Par ailleurs, ʿĀʾisha, de par sa situation auprès du Prophète et de par son savoir, a un statut plus élevé que celui de Ḥafṣa qui n'a d'autre importance que

⁹ Dénomination d'un groupe d'opposants à ʿAlī b. Abī Ṭālib, refusant l'arbitrage de Ṣiffīn, qui s'étaient regroupés à Ḥarūrāʾ, une localité proche de Kūfa.

¹⁰ Par exemple: Al-Maqrīzī, *K. al-Muqaffā*, IV, p. 351 (notice ʿAbd Allāh b. al-Zubayr). Voir aussi p. 371 un récit sur la reconstruction de la Kaʿba après un incendie dû à la guerre avec Yazīd b. Muʿāwiya; le récit rappelle celui de la *Sīra* qui met en scène ʿAbd al-Muṭṭalib, mais cette fois le rôle est tenu par Ibn al-Zubayr et ʿĀʾisha intervient pour déclarer la légitimité de cette reconstruction. Voir aussi *TD*, XXXIV, p. 274 sur l'affection de ʿĀʾisha pour ʿAbd Allāh.

d'être la fille de ʿUmar. Autre écho : Ibn al-Zubayr, qui est un membre du comité de rédaction du *muṣḥaf* de ʿUthmān dans le récit d'Ibrāhīm b. Sa'd, remplit ici la même fonction, mais son rôle est différent dans le scénario. Enfin, les *maṣāḥif* ne sont détruits que lorsqu'un exemplaire jugé irréprochable a été constitué.

Ce récit mêle l'origine et le commencement. Il nous place, au commencement, dans une situation où circulent une multitude de *maṣāḥif*, différents les uns des autres, déjà au temps du califat de ʿUmar. Il ne nous raconte pas comment le Coran a été assemblé à partir de matériaux de fortune contenant des fragments d'écriture, mais comment un exemplaire de référence a été constitué, en fonction duquel les autres exemplaires ont été rectifiés, comme la copie d'un disciple est rectifiée en fonction de l'original détenu par le maître. Et c'est pour donner à cet exemplaire toute son autorité que l'on doit avoir recours à l'original, écrit par ce maître supérieur qu'est le Prophète. La fonction du document détenu par ʿĀ'isha n'est pas exactement semblable à celle des *ṣuḥuf* de Ḥaḥṣa : elle nous fait franchir plusieurs degrés sur l'échelle de la légitimité avec l'existence de ce que je qualifierai de texte pré-canonique de référence, un exemplaire témoin, écrit par le Prophète lui-même et non par Zayd b. Thābit, ou rassemblé par une collecte, voire établi selon le consensus de Compagnons. Ce modèle apparaît en concurrence directe avec la dernière *ʿarḍa* du Prophète, car le *rasm* lui-même est fixé. On pourrait penser, à première vue, que l'auteur de ce *khbar* « en fait trop ». D'ailleurs cette version n'a été retenue dans aucun des recueils canoniques. Et pourtant... C'est à peu de choses près ce modèle que retiendra la Tradition postérieure en théologisant l'histoire de la transmission du Coran. Comme cela nous est rapporté dans l'*Itqān*¹¹, tout avait été écrit au temps de l'Envoyé de Dieu, mais pas rassemblé dans un même « lieu »... C'est exactement comme si des feuillets contenant le Coran avaient été trouvés dans la maison de L'Envoyé de Dieu, et qu'un homme les avait rassemblés et liés avec un fil afin que rien n'en fût perdu¹²...

Second récit : un Coran « tout frais »

Un second récit faisant intervenir un document appartenant à ʿĀ'isha apparaît dans ces *akhbār* rassemblés par Ibn Shabba.¹³

عن أبي محمد القرشي :

¹¹ Voir chapitre précédent.

¹² La comparaison est faite par al-Muḥāsibī, voir chapitre précédent.

¹³ *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 997-8.

أن عثمان بن عفان كتب إلى الأمصار أما بعد فإن نفرا من أهل الأمصار اجتمعوا عندي فتدارسوا القرآن فاختلّفوا اختلافا شديدا فقال بعضهم قرأت على أبي الدرداء وقال بعضهم قرأت على حرف عبد الله بن مسعود وقال بعضهم قرأت على حرف عبد الله بن قيس فلما سمعت اختلافهم في القرآن والعهد برسول الله حديث ورأيت أمرا منكرا فأشفقت على هذه الأمة من اختلافهم في القرآن وخشيت أن يختلفوا في دينهم بعد ذهاب من بقي من أصحاب رسول الله الذين قرؤوا القرآن على عهده وسمعوا من فيه كما اختلفت النصارى في الإنجيل بعد ذهاب عيسى بن مريم وأحببت أن ندارك من ذلك فأرسلت إلى عائشة أم المؤمنين أن ترسل إلي بالأدم الذي فيه القرآن الذي كتب عن فم رسول الله حين أوحاه الله إلى جبريل وأوحاه جبريل إلى محمد وأنزله عليه وإذ القرآن غض فأمرت زيد بن ثابت أن يقوم على ذلك ولم أفرغ لذلك من أجل أمور الناس والقضاء بين الناس وكان زيد بن ثابت أحفظنا للقرآن ثم دعوت نفرا من كتاب أهل المدينة وذوي عقولهم منهم نافع بن طريف وعبد الله بن الوليد الخزاعي وعبد الرحمن بن أبي لبابة فأمرتهم أن ينسخوا من ذلك الأدم أربعة مصاحف وأن يتحفظوا

D’Abū Muḥammad al-Qurashī¹⁴:

‘Uthmān b. ‘Affān écrit aux *Amṣār*: un groupe d’hommes des *Amṣār* s’est réuni chez moi pour étudier le Coran et il y avait entre eux de graves divergences; l’un disait: je récite d’après Abū l-Dardā’, l’autre disait: je récite d’après le *ḥarf* de ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, le troisième: je récite selon le *ḥarf* de ‘Abd Allāh b. Qays¹⁵! Lorsque j’ai entendu leurs divergences sur le Coran alors que nous étions encore si proches du temps de l’Envoyé de Dieu, j’ai compris que la situation était grave, et je me suis inquiété pour la communauté de ces divergences sur le Coran: j’ai craint que [ses membres] ne se divisent au sujet de leur religion, après la disparition de ceux des Compagnons qui avaient récité le Coran au temps de l’Envoyé et l’avaient entendu de sa bouche, tout comme les chrétiens s’étaient divisés sur l’Evangile après la disparition de Jésus fils de Marie; j’ai voulu éviter cela. Alors, j’ai fait demander à ‘Ā’isha, la mère des croyants, de m’envoyer le parchemin qui contenait le Coran écrit de la bouche de l’Envoyé de Dieu au moment où Dieu l’ayant inspiré à Gabriel, celui-ci l’inspirait à Muḥammad et le lui révélait, au moment où le Coran était encore tout frais. Puis j’ai ordonné à Zayd b. Thābit de s’en occuper, je ne pouvais le faire moi-même en raison de ce qui m’occupait des affaires des gens et de leur règlement. Zayd b. Thābit était celui qui connaissait le mieux le Coran. Puis, j’ai convoqué quelques scribes des hommes de Médine, compétents, parmi lesquels Nāfi‘ b. Ṭarīf, ‘Abd Allāh b. al-Walīd al-Khuzā‘ī et

¹⁴ Ismā‘īl b. ‘Abd al-Raḥman (m. 127/745), de Kūfa et, dit-on, de tendance pro-‘alide; les avis sont plus que partagés sur la qualité de sa transmission.

¹⁵ Abū Mūsā l-Ash‘arī.

ʿAbd al-Raḥman b. Abī Lubāba, et je leur ai ordonné de copier avec soin quatre *maṣāḥif* à partir de ce parchemin.

L'analyse de ce second *khabar* nous place dans un climat différent, plus religieux, moins politique : la communauté nouvelle ne doit pas se diviser comme celle des chrétiens. Le Coran est un objet d'étude, il est déjà assemblé : on mentionne des *hurūf* différents du Coran et des noms bien connus apparaissent : Ibn Masʿūd (Kūfa) et Abū Musā l-Ashʿarī (Baṣra), mais aussi Abū l-Dardāʾ (installé à Damas), comme nous en avons l'écho dans d'autres récits. Encore une fois, nous n'avons pas de collecte du Coran, mais une tâche accomplie par Zayd, que ʿUthmān lui-même aurait pu entreprendre s'il n'avait pas été calife car il en avait les qualités. En effet, le récit renvoie implicitement aux listes de Compagnons qui avaient « rassemblé » le Coran au temps de l'Envoyé de Dieu et dans lesquelles le nom de ʿUthmān apparaît. Zayd est assisté par des hommes dont on nous donne le nom complet, mais qui sont de parfaits inconnus au regard de la transmission. Nous avons ici un trait qui intéresse l'historiographie. Cependant, Zayd n'écrit pas de son propre chef, il y a un texte de référence, et là se trouve la pointe du récit. ʿĀʾisha possède, en effet, un parchemin qui contient le Coran originel, exactement contemporain de la récitation du Prophète, exactement contemporain du moment de sa révélation, identique à celui que Dieu a révélé à Gabriel, l'exemplaire le plus fidèle à l'original céleste. Là encore, à première vue, l'auteur du *khabar* en fait trop. Mais il n'en est rien. L'orthodoxie en viendra à se représenter le *muṣḥaf* constitué comme identique à celui des tables célestes. Al-Ḥusayn al-Baghawī¹⁶ nous dit, dans son *Sharḥ al-Sunna*¹⁷, que le Prophète enseignait ses Compagnons d'après ce que Gabriel *instituait* lors de chaque révélation : « Ce verset doit être écrit à la suite de tel verset, dans telle sourate », suivant en cela l'ordre inscrit sur les tables célestes avant que Dieu ne fasse descendre le Coran tout entier jusqu'au ciel inférieur et ne le distribue par fragments¹⁸.

Retour au *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī

Curieusement, nous retrouvons la mention d'un *muṣḥaf* de ʿĀʾisha dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī¹⁹. Il nous faut donc constater qu'un traditionniste de cette qualité ne pouvait laisser passer la mention du rôle de ʿĀʾisha dans

¹⁶ M. 510/1117.

¹⁷ Cf. Bāb « Jamʿ al-Qurʾān », IV, p. 521 ; une citation du texte est reprise dans l'*Itqān*, 18, voir chapitre précédent.

¹⁸ Voir chapitre précédent.

¹⁹ « K. Faḍāʾil al-Qurʾān », Bāb « Taʾlīf al-Qurʾān », VI, p. 418.

l’instruction des hommes de la première génération, elle dont le nom apparaîtrait trois cent fois dans ses *isnād*.

Voici ce texte :

حدثني إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام بن يوسف أن ابن جريج أخبرهم قال : و²⁰
أخبرني يوسف بن ماهك قال :

إنني عند عائشة أم المؤمنين إذ جاءها عراقي فقال أي الكفن خير قالت ويحك وما يضرك قال يا أم المؤمنين أريني مصحفك قالت لم قال لعلي أولف القرآن عليه فإنه يقرأ غير مؤلف قالت وما يضرك أيه قرأت قبل إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبدا ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبدا لقد نزل بمكة على محمد وإني لجارية ألع بلساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر²¹ وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده قال فأخرجت له المصحف فأملت عليه آي السور²²

Ibrāhīm b. Mūsā m’a rapporté : Hishām b. Yūsuf m’a informé qu’Ibn Jurayj les avait informés que Yūsuf b. Māhak²³ avait dit :

J’étais chez ‘Ā’isha la mère des croyants lorsqu’un homme d’Irak se présenta et dit : « Quel est le meilleur des linceuls ? » Elle répondit : « Malheureux, que dis-tu là ! A quoi cela peut-il te servir ? » Il dit alors : « Mère des croyants, montre-moi ton *muṣḥaf* ! » Elle répondit : « Pourquoi ? » Il dit : « Je voudrais ordonner le Coran en le prenant comme modèle car on le récite dans n’importe quel ordre. » Elle répondit : « En quoi cela peut-il être gênant pour toi de commencer par ceci ou par cela ? Au tout début, ce qui en a été révélé, c’est une sourate du *Mufaṣṣal*²⁴ où l’on rappelle [l’existence] du paradis et de l’enfer, puis une fois les gens convertis à l’islam, a été révélé ce qui est permis et ce qui est défendu. Si la révélation avait commencé par « Ne buvez pas de vin », les gens auraient dit : « Nous ne nous passerons jamais du vin » ; ou si elle avait commencé par « Ne forniquez pas », ils auraient dit : « Nous ne renoncerons jamais à la fornication. »

²⁰ Le *wāw* de la coordination est une anomalie comme le remarque Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*.

²¹ Q 54, 46.

²² Au singulier dans certaines versions éditées d’al-Bukhārī (dont la mienne). Je rétablis le pluriel qui est dans mon édition du *Fath al-Bārī* et qui est le texte sur lequel s’appuie Ibn Ḥajar dans son commentaire. Cf. Gilliot signale que, dans les versions parallèles, le mot est au pluriel, « Les traditions sur la composition », p. 21, note 36.

²³ M. en 113 ou 114/731 ou 732, *Ṭabaqāt* (C), V, p. 346.

²⁴ La partie du Coran qui contient les sourates les plus courtes comportant par conséquent des séparations fréquentes (*fuṣūl*). L’autre explication concernant le faible nombre de versets abrogés dans cette partie est moins convaincante, cf. *Itqān*, Naw^c 18, (*Khātima*).

Le verset *L'heure du rendez-vous est fixée, elle leur sera infiniment cruelle et amère* a été révélé à Muḥammad à La Mecque alors que j'étais encore une enfant qui jouait, tandis que *la Vache et les Femmes* l'ont été une fois que j'habitais avec lui. [Yūsuf] dit : elle sortit le *muṣḥaf* pour le lui [montrer] et elle lui dicta les versets des sourates.

Yūsuf b. Māhak est un transmetteur fiable et il ne peut en être autrement puisqu'il figure dans le *Ṣaḥīḥ*. Pourtant Yūsuf est mort en 113 ou 114 et il n'a pu rencontrer ʿĀ'isha que bien après le califat de ʿUthmān²⁵. Comme le fait remarquer Ibn Ḥajar dans son commentaire, cette histoire aurait dû se passer avant la constitution du *muṣḥaf* par ʿUthman et l'envoi des exemplaires à l'extérieur de Médine, et pourtant Yūsuf b. Māhak est né trop tardivement pour avoir connu cette époque. La solution proposée par les traditionnistes, c'est que l'homme d'Irak venu interroger ʿĀ'isha suivait la récitation d'Ibn Mas'ūd, installé à Kūfa, lui qui avait refusé de renoncer à son *muṣḥaf* et de le détruire.

L'attaque du récit est curieuse, non seulement dans sa concision comme cela est souvent le cas dans cette littérature de fragments, mais encore par le caractère saugrenu de la première question qui provoque l'ironie de ʿĀ'isha. Et l'on se demande quel est le lien entre le souci du linceul et celui de la récitation ordonnée du Coran. Pourtant, par un effet qui n'est peut-être pas dû au hasard, les seules *informations* qui nous sont données dans la notice consacrée à Yūsuf b. Māhak dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd concernent cette même préoccupation à propos d'un linceul. Ibn Jurayj nous apprend que Yūsuf désirait mourir ; on nous dit aussi qu'il avait fait des recommandations à sa sœur : avoir pour seul linceul les vêtements qu'il revêtait pour la prière du vendredi, avoir les pieds serrés dans un turban et qu'on ne mette pas d'aromates ni sur son visage ni sur le tissu recouvrant le brancard. La question des rites funéraires a toujours eu de l'importance, ce dont témoigne la part qui lui est réservée dans les recueils canoniques et les traités de *fiqh*. ʿĀ'isha elle-même fera certaines recommandations avant sa mort : ne pas être revêtue de quelque chose de rouge, ni transportée sur quelque chose de rouge ; que son brancard ne soit pas suivi par des torches enflammées alors qu'elle avait recommandé d'être enterrée immédiatement pendant la nuit car son agonie avait lieu pendant le mois de ramadan. Elle semblait éprouver, en effet, une grande terreur du Jugement au dire des *akḥbār*. Mais dans le récit qui nous occupe sur la composition du Coran,

²⁵ Il faut corriger ici une erreur de Cl. Gilliot qui fait de Yūsuf un *mawlā* de Quraysh mort en 10, 13 ou 14, ce qui fausse son analyse du récit, cf. «Les traditions sur la mémorisation et la composition/ coordination du Coran (*jamʿ* et *taʿlīf*) et leur ambiguïté», p. 19, note 25 et p. 22.

'Ā'isha ne semble pas vouloir répondre à cette question importante – qui a frappé Yūsuf, son transmetteur – autrement que par l'ironie : peu importe le linceul ! A moins que la question ne veuille signifier de la part d'un homme d'Irak, terre de sédition : je suis prêt à mourir. Mais pour quel parti dans cette époque troublée ? Et 'Ā'isha élude la question.

L'homme enchaîne alors sur un autre sujet. Il demande à voir le *muṣḥaf* de 'A'isha. Il ne lui demande pas le *muṣḥaf* de 'Uthmān, mais le sien propre. Il s'adresse à elle comme à une autorité en la matière. Et c'est ainsi qu'elle lui répond. Une fois encore 'Ā'isha ironise comme si elle traitait cet Irakien avec mépris, mais elle finit par le prendre au sérieux. Elle lui répond longuement, même si sa réponse ne nous est donnée que sous forme de sommaire dans le récit. Et pour cause...

La question de la composition du Coran est restée longtemps objet de débat. Pourquoi l'ordre de la révélation n'a-t-il pas été conservé dans le *muṣḥaf*? Qui a décidé de l'ordre des sourates dans le *muṣḥaf*? Les Compagnons? Le Prophète lui-même? Dieu? Cet ordre de la révélation était-il donc accidentel? La réponse de 'Ā'isha ne concerne pas seulement l'ordre des sourates dans la récitation, mais, ce qu'elle a bien entendu dans la question, l'ordre véritable qui doit être celui du *muṣḥaf*. Elle le fait avec pertinence, mettant en évidence le processus à la fois psychologique et spirituel de toute attitude religieuse : la perception croyante d'une autre réalité, puis l'inscription dans une discipline de vie communautaire. Le récit est opaque, mais si l'on suit sa logique, et non celle des commentaires, 'Ā'isha sort son *muṣḥaf* pour dicter à l'homme son contenu dans l'ordre qu'elle vient d'exposer, à savoir l'ordre chronologique de la révélation, ou un ordre qui serait celui de son propre *muṣḥaf*²⁶.

Nous n'aurons pas d'autre conclusion : le rôle de 'Ā'isha dans l'histoire complexe de la mise en ordre du Coran est, sous un certain aspect, reconnu dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī. Qu'elle ait possédé un document particulier ou simplement un savoir particulier, elle ne pouvait être écartée des récits sur la transmission.

²⁶ F. Schwally arrivait à la même constatation, *Die Sammlung des Qorāns*, p.47.

CHAPITRE 9

LES EXCLUS : ‘ALĪ

La constitution du *muṣḥaf* sous le califat de ‘Uthmān est largement attestée dans la Tradition. Une partie des *akhbār* en fait remonter l’initiative à Abū Bakr ou à ‘Umar ou aux deux et cette continuité a fini par s’imposer dans l’orthodoxie sunnite avec le récit élaboré à partir de la transmission d’al-Zuhrī. Pourtant, cette même Tradition conserve la trace d’une initiative de ‘Alī en ce domaine¹ : lui aussi aurait été le premier à avoir assemblé le Coran. Cette information nous vient de Baṣra et elle est attribuée à Muḥammad b. Sīrīn. En voici la version présentée dans le *K. al-Maṣāḥif*² :

لما توفي النبي أقسم علي أن لا يرتدي برداء إلا لجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف
ففعّل فأرسل إليه أبو بكر بعد أيام أكرهت إمارتي يا أبا الحسن قال لا والله إلا أني
أقسمت أن لا أرتدي برداء إلا لجمعة فبايعه ثم رجع

Lorsque le Prophète mourut, ‘Alī jura de ne plus revêtir son manteau sauf pour [la prière] du vendredi avant d’avoir assemblé le Coran dans un *muṣḥaf* et il le fit. Au bout de quelques jours, Abū Bakr lui fit dire : « Est-ce que tu désapprouves mon élection à la tête de la communauté, Abū l-Ḥasan ? » [‘Alī] répondit : « Par Dieu, non, mais j’ai juré de ne pas revêtir mon manteau [pour sortir] sauf le vendredi. » Il lui prêta allégeance puis revint chez lui.

D’autres versions de ce même *khābar* ne contiennent pas le terme de *muṣḥaf*; certaines incluent des commentaires de la part de Muḥammad b. Sīrīn qui fait chercher ce livre à Médine, sans le trouver, ou qui affirme : « Ils l’ont assemblé selon l’ordre dans lequel il a été révélé »³, le pluriel du pronom « ils » faisant allusion à la *shī‘a* de ‘Alī. Des rumeurs ont persisté de siècle en siècle sur ce *muṣḥaf* qui aurait été composé selon

¹ Cf. Modaresi (H.), *Tradition and Survival; A Bibliographical Survey of Early Shi‘ite Literature*, I, Oxford, Oneworld, 2003, p. 2.

² P. 10; deux autres versions dans *Itqān*, Naw^c 18.

³ *Itqān*, Naw^c 18.

l'ordre chronologique de la révélation. Une chose impossible à réaliser selon ʿIkrima :

قال محمد فقلت لعكرمة: ألقوه كما أنزل الأول فالأول قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا⁴

Muḥammad [b. Sīrīn] a dit : Je dis à ʿIkrima : « Ils l'ont assemblé en suivant l'ordre selon lequel il a été révélé. » [ʿIkrima] répondit : « Si les hommes et les djinns s'unissaient pour l'assembler de cette façon, ils ne pourraient pas le faire. »

Quelles sont donc les traditions conservées chez les partisans de ʿAlī autour ce *muṣḥaf*?

Le monde des traditionnistes shiʿites : *al-Kāfī* d'al-Kulaynī

On peut considérer *mutatis mutandis* que le *Uṣūl al-Kāfī* de Muḥammad Abū Jaʿfar al-Kulaynī (m. 329/941) est l'équivalent du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī quant à son statut. Comme ce dernier, ce n'est que progressivement qu'il acquiert son autorité jusqu'à être considéré comme « l'un des quatre recueils canoniques de traditions sur lesquels doit se fonder le *fiqh* imamite, et souvent comme celui d'entre eux qui fait le plus autorité.⁵ » Le recueil contient principalement des traditions issues des imams, mais aussi quelques développements postérieurs. Les critères de la transmission sont assez radicalement différents de ceux des corpus sunnites, au moins dans leur esprit. On trouve par exemple la déclaration suivante⁶ :

سمعنا أبا عبد الله يقول: حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدّي وحديث جدّي حديث الحسين وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله وحديث رسول الله قول الله عزّ وجل

Nous avons entendu Abū ʿAbd Allāh [Jaʿfar al-Ṣādiq] dire : ma parole [*ḥadīthī*] est la parole de mon père, la parole de mon père est la parole de mon grand-père, la parole de mon grand-père est la parole d'al-Ḥusayn, la parole d'al-Ḥusayn est la parole d'al-Ḥasan, la parole d'al-Ḥasan est la parole de l'émir des croyants [ʿAlī], la parole de l'émir des croyants est la parole de l'Envoyé de Dieu, et la parole de l'Envoyé de Dieu est le dire [*qawl*] de Dieu.

⁴ Cf. Q 17, 88 : *qul la-ini jtamaʿati l-insu wa l-jinnu ʿalā an yaʿtū bi-mithli hadha l-Qurʿāni lā yaʿtūna bi-mithli-hi...*

⁵ *EI*, V, p. 364.

⁶ *Al-Uṣūl min al-Kāfī et al-Rawḍa min al-Kāfī*, I-VIII, Téhéran, Dār al-kutub al-islāmiyya, s. d., I, « K. Faḍl al-ʿilm », Bāb « Riwayāt al-kutub wa l-ḥadīth », p. 53.

Ou celle-ci⁷:

عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله: الحديث أسمعته منك أرويهِ عن أبيك أو أسمعهُ من أبيك أرويهِ عنك؟ قال: سواء إلا أنك ترويهِ عن أبي أحب إليّ وقال أبو عبد الله لجميل: ما سمعت منّي فاروه عن أبي

D'Abū Baṣīr⁸: J'ai dit à Abū 'Abd Allāh [Ja'far al-Ṣādiq]: «Le *ḥadīth*, je l'entends de toi et je le transmets de ton père, ou je l'entends de ton père et je le transmets de toi?» Il a répondu: «C'est égal, mais si tu le transmets de mon père, je préfère.»

Et Abū 'Abd Allāh a dit à Jamīl⁹: «Ce que tu entends de moi, transmets-le de mon père.»

On peut donc s'attendre à une transmission plus «inspirée», ou plus générative pour utiliser une expression contemporaine, dans la chaîne duodécimaine. Nous trouvons par exemple des citations directes du Prophète par Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765) – Abū 'Abd Allāh dans les textes –, ou par son père Muḥammad b. 'Alī al-Bāqir (m. entre 114 et 125) – Abū Ja'far dans les textes.

Le Coran des imams

La relation des imams au texte du Coran est complexe. Cette complexité se nourrit de deux impossibilités théologiques majeures aux yeux des shiites. D'une part, le Coran tel qu'il a été constitué sous 'Uthmān et reconnu par la communauté ne doit rien à 'Alī; d'autre part, le texte fixé lui-même n'apporte aucune preuve des prétentions de celui-ci ou de ses descendants à l'imamat. Plusieurs «réponses», d'ordre à la fois historique et exégétique, sont proposées pour surmonter ces obstacles. La première: 'Alī a lui-même constitué un *muṣḥaf*; la deuxième: la collecte a été incomplète et le volume du Coran véritable est bien plus important; la troisième: il existe une science plus vaste à côté du Coran, conservée

⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸ Abū Baṣīr (ou Abū Muḥammad) Layth b. al-Bukhturī (/Bakhtarī) al-Murādī, cf. *Rijāl al-Kashshī*, Karbalā', Mu'assasat al-A'lamī li-l-maṭbū'at, 1965, p. 151-5; *Rijāl al-Najāshī*, Bombay, 1900/1317, p. 225; Modaresi (H.), *Tradition and Survival*, p. 315-6 (l'auteur donne toutes les références connues dans la tradition shiite aussi bien que sunnite pour les transmetteurs répertoriés).

⁹ Abū 'Alī Jamīl b. Darrāj (/Durrāj) b. 'Abd Allāh al-Nakha'ī (m. au temps de l'imam al-Riḍā), *Rijāl al-Kashshī*, p. 216-7 et *Rijāl al-Najāshī*, p. 92. Selon Modaresi (H.), Jamīl était un éminent juriste de Kūfa; on trouve dans les sources sunnites des renseignements sur la famille dans les notices consacrées à son frère Nūḥ b. Darrāj (m. 182), *Tradition and Survival*, p. 307-8.

dans des documents et réservée aux imams; la quatrième: la révélation divine n'a pas cessé à la mort de Muḥammad, elle est permanente; la cinquième: le Coran est muet s'il n'est pas interprété par celui qui détient la science véritable.

Le *muṣḥaf* de ʿAlī

C'est dans le «K. Faḍl al-ʿilm» du *Kāfi* que nous trouvons un récit détaillé de la mise par écrit du Coran par ʿAlī¹⁰. Le contexte en est particulièrement éclairant pour notre propos. On y présente Sulaym b. Qays al-Hilālī¹¹ se rendant auprès de ʿAlī pour lui dire qu'il a entendu Salmān, al-Miqdād et Abū Dharr¹² expliquer certaines choses du Coran ou rapporter des propos du Prophète, différents de ce que disent «les gens¹³». Et, ajoute-t-il, beaucoup de ce que rapportent «les gens» en matière d'explication du Coran ou de paroles du Prophète, «vous, vous les déclarez fausses [*bāṭil*]». Est-ce que les gens mentent sciemment à propos du Prophète, est-ce qu'ils expliquent le Coran en se fondant sur leur «opinion»? ʿAlī va lui répondre en qualifiant les différentes positions à l'égard du savoir religieux: certains Compagnons mentent parce qu'ils sont des hypocrites, mais les gens leur font confiance parce qu'ils ont vu et entendu le Prophète; d'autres rapportent des choses fausses sans mauvaise foi, parce qu'ils ignorent ce qui est abrogeant et ce qui est abrogé; d'autres encore rapportent fidèlement ce qu'ils ont appris, connaissant ce qui est abrogeant et ce qui est abrogé, mais ils n'ont pas accès à cette vérité réservée [*kalām khāṣṣ*], à cet autre aspect des choses qui appartient aussi bien à l'enseignement du Prophète qu'au Coran et qui se distingue d'une vérité générale, c'est-à-dire à l'usage de tous [*kalām ʿamm*]. Avec une pointe d'ironie, ʿAlī ajoute que certains des Compagnons attendaient avec impatience l'arrivée d'un bédouin ou d'un étranger qui interrogeait naïvement le Prophète afin de pouvoir profiter de la réponse qui s'ensuivait. Quant à lui-même, sa science est d'un ordre tout autre:

وقد كنت أدخل على رسول الله كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة فيخيلني فيها أدور معه
حيث دار وقد علم أصحاب رسول الله أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري فربما

¹⁰ I, Bāb «Ikhtilāf al-ḥadīth», p. 62-4

¹¹ Abū Ṣādiq Sulaym b. Qays al-Hilālī al-ʿĀmirī al-Kūfī, *Rijāl al-Kashshī*, p. 96-7; selon Modaressi (H.), *Tradition*, le personnage n'aurait jamais existé, mais servirait d'auteur à des pseudépigraphes contenant des polémiques anti-omeyyades de la période de Hishām b. ʿAbd al-Malik, p. 82-6.

¹² Ces trois hommes sont considérés comme des fidèles de ʿAlī qui, à l'inverse des autres Compagnons, ne sont pas devenus des *ahl al-ridda* après la mort du Prophète, cf. *Rawḍa*, p. 245.

¹³ Dans les *akhbār*, le terme *al-nās* désigne le plus souvent ceux qui ne sont pas shiites.

كان في بيتي يأتيني رسول الله أكثر ذلك في بيتي وكنت إذا دخلت عليه بعض منازلته
أخلاقني وأقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري

وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي لم تقم عني فاطمة ولا أحد من بني وكنت
إذا سألته أجنبي وإذا سكت عنه وفنيت مسألتي ابتدائي فما نزلت على رسول الله
آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها عليّ فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها
وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله أن يعطيني
فهما وحفظا فما نسيت آية من كتاب الله ولا علما أملاه عليّ وكتبته منذ دعا الله
لي بما دعا وما ترك شيئا علمه الله من حلال وحرام ولا أمر ولا نهى كان أو يكون
ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته فلم أنس حرفا
واحدا ثم وضع يده على صدري ودعا الله لي أن يملأ قلبي علما وفهما وحكما
ونورا فقلت يا نبي الله بأبي أنت وأمي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنس شيئا
ولم يفتنني شيء لم أكتبه أفتتحوف عليّ النسيان فيما بعد فقال لا لست أتخوف
عليك النسيان والجهل

Chaque jour, j'entrais chez le Prophète au moins une fois et chaque nuit au moins une fois ; il m'entretenait alors en particulier. J'allais avec lui là où il allait. Les Compagnons de l'Envoyé savaient qu'il ne faisait cela avec personne d'autre que moi. Il pouvait venir chez moi et il le faisait souvent. Lorsque j'entrais dans l'une de ses habitations, il me prenait à part, demandait à ses femmes de s'éloigner, et nous restions en tête à tête, tandis que, lorsqu'il me parlait en particulier dans ma maison, Fāṭima ne s'éloignait pas ni aucun de mes fils. Lorsque je le questionnais, il me répondait, et lorsque je me taisais parce que j'avais épuisé mes questions, c'est lui qui m'entreprenait. Aucun verset du Coran n'est descendu sur l'Envoyé de Dieu qu'il ne me l'ait fait réciter, qu'il ne me l'ait dicté et que je ne l'aie écrit de ma main, qu'il ne m'ait enseigné son interprétation et son explication, ce qui abrogeait ou était abrogé, ce qui était clair et ce qui était ambigu, ce qui était réservé et ce qui était à l'usage de tous. Il avait prié Dieu de me donner l'intelligence et la mémoire, et je n'ai jamais oublié un seul verset du livre de Dieu, ni la science qu'il m'avait dictée et que j'avais écrite depuis qu'il avait fait cette demande à Dieu. De ce que Dieu lui avait enseigné, il n'a rien laissé qu'il ne me l'ait enseigné et que je ne l'aie appris : les choses licites et illicites, les obligations et les interdictions passées ou présentes, les livres révélés avant lui et ce [dont ils témoignaient] d'obéissance ou de désobéissance, je n'en ai pas oublié une seule lettre. Un jour, il a posé sa main sur ma poitrine et il a prié Dieu d'emplir mon cœur de science, d'intelligence, de sagesse et de lumière. Je lui ai dit alors : Ô Prophète de Dieu, plus cher que mon père et ma mère, depuis que tu as fait à Dieu cette prière en ma faveur, je n'ai rien oublié et rien ne m'a échappé, j'ai tout écrit. Ne crains-tu pas que je puisse oublier ensuite ? Il m'a répondu : Non, je ne crains pour toi ni oubli, ni ignorance.

Ce récit, qui met en évidence la relation privilégiée de ʿAlī au Prophète et la transmission du savoir de l'un à l'autre, insiste sur la mise par écrit non seulement du Coran, mais de la science prophétique tout entière¹⁴. La «réponse» des savants shiites se fait double: non seulement ʿAlī possède le texte du Coran, mais également sa compréhension véritable. Et ce savoir est inaliénable car il repose sur une faveur divine et, par prudence, sur une écriture qui pallie toute déficience de la mémoire. Le *khobar* s'achève sans que l'on nous dise ce que sont devenus ces écrits.

Un autre *khobar* dans le «K. Faḍl al-Qurʿān» paraît répondre à cette question¹⁵:

عن سالم بن سلمة قال :

قرأ رجل على أبي عبد الله وأنا استمع حروفا من القرآن ليس علي ما يقرؤها الناس فقال أبو عبد الله كفّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فإذا قام القائم قرأ كتاب الله على حدّه وأخرج المصحف الذي كتبه علي وقال أخرجه علي إلى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله كما أنزله الله على محمد وقد جمعته من اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبدا إنما كان علي أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه

De Sālim b. Salama¹⁶:

Un homme récitait devant Abū ʿAbd Allāh et j'entendais des *hurūf* du Coran que les gens ne récitait pas [ordinairement]; Abū ʿAbd Allāh lui dit: Cesse de réciter ainsi, et récite comme le font les gens jusqu'au jour où viendra le *Qā'im*. Ce jour-là, il récitera le livre de Dieu dans son intégralité, il présentera le *muṣḥaf* que ʿAlī a écrit et il dira: ʿAlī l'avait présenté aux gens après avoir eu fini de l'écrire et il leur avait dit: Voici le livre de Dieu tel que Dieu l'a révélé à Muḥammad, je l'ai rassemblé des (*sic*) deux planchettes. Mais ils ont répondu: Nous avons déjà un *muṣḥaf* qui contient tout le Coran, nous n'avons pas besoin de celui-là. Alors [ʿAlī] leur a dit: Par Dieu, vous ne le verrez plus jamais une autre fois!

¹⁴ Le recours insistant à l'écriture du côté shiite n'est pas sans relation avec la position de ʿAlī dans les traditions de Kūfa, qui apparaît favorable à la mise par écrit des traditions; ceci contrairement à la position d'Ibn Masʿūd qui y est hostile, cf. Cook (M.), «Opponents», p. 482-3.

¹⁵ *Kāfi*, II, Bāb «al-nawādir», p. 633.

¹⁶ Abū Salama Sālim b. Makram al-Jammāl *al-mulaqqab bi-Abī Khadīja*, *Rijāl al-Kashshī*, p. 301 (et non Ibn Salam) et Ibn Abī Salama selon *Fihrist al-Ṭūṣī*, éd. Boumiz (A.), I-III, Thèse pour le doctorat, Université de Paris 3, 1984-1985 p. 129-30; de Kūfa; selon Modarressi (H.), *Tradition and Survival*, ce *mawlā* kūfite des Banū Asad aurait été un partisan de l'hérétique Abū I-Khaṭṭāb (m. 138) avant de rejoindre le courant principal des shiites imamites, p. 368.

Mais j'avais le devoir de vous annoncer que je l'avais rassemblé afin que vous le récitiez.

Ce récit affirme plusieurs choses : que, dans la communauté shiite au VIII^e siècle, on pouvait encore réciter un texte qui n'était pas celui de 'Uthmān¹⁷, mais que cela n'était plus recommandé ; et que 'Alī avait bien constitué un *muṣḥaf*, mais qu'il avait été refusé par les « gens ». Le fait que ce document soit introuvable relève d'une explication mystique : il y a eu occultation du texte et celui-ci réapparaîtra avec le personnage eschatologique du *Qā'im*.

Une collecte incomplète

Un chapitre du *Kāfī* intitulé « Seuls les imāms ont rassemblé le Coran dans son intégralité ; ils en ont toute la science » (*anna-hu lam yajma' l-Qur'ān kulla-hu illā l-a'imma wa anna-hum ya'lamūna 'ilma-hu kulla-hu*)¹⁸ semble consacré à cette question. Mais seule la première tradition fait état de cette collecte incomplète et elle le fait d'une façon assez brutale¹⁹ :

عن عمرو بن أبي المقدم عن جابر قال :

سمعت أبا جعفر يقول : ما ادّعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالى إلا علي بن أبي طالب والأئمة من بعده

De 'Amr b. Abī l-Miqdām²⁰ qui le tenait de Jābir²¹ :

¹⁷ Sur les variantes du texte, voir Bar-Asher (M.M.), « Variant Readings and Additions of the Imāmī-shī'a to the Quran », *Israel Oriental Studies* XIII, Leyde, Brill, 1993, p.39-74.

¹⁸ I, « K. al-Ḥujja », p.228.

¹⁹ *Ibid.*, p.228 ; cette tradition fait l'objet d'une note de l'éditeur qui correspond à ce que dit M. Amir-Moezzi des réticences des théologiens imamites à l'égard de l'enseignement originel des imams, cf. « Révélation et falsification », p.693 et ss.

²⁰ 'Amr b. Abī l-Miqdām Thābit b. Hurmuz al-Ḥaddād, *Rijāl al-Kashshī*, p.335-6 ; *Rijāl al-Najāshī*, p.106 ; *Fihrist al-Ṭūṣī*, p.180. Selon H. Modaressi, ce *mawlā* kūfite des Banū 'Ijl, un clan des Bakr b. Wā'il, est aussi connu dans la tradition sunnite ; il aurait transmis de Muḥammad al-Bāqir, de Ja'far et d'autres encore, et serait mort durant le règne de Hārūn al-Rashīd (170-93), probablement en 172/788, cf. *Tradition and Survival* p.205-6.

²¹ Jābir b. Yazīd b. al-Ḥārith al-Ju'fī (m. entre 128/745 et 132/749) ; les principales sources sunnites ont des entrées à son nom, cf. par exemple la longue notice dans Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, II, p.41-44 ; *Rijāl al-Kashshī*, p.169-74. Selon H. Modaressi, il s'agit d'un transmetteur prolifique, connu pour ses nombreux récits de miracles du Prophète et des imams, et le savoir ésotérique qu'il aurait transmis de ces derniers. Dans la tradition shiite postérieure, les transmetteurs de Jābir ont été suspectés, mais H. Modaressi estime que le contenu des matériaux qui lui sont attribués est cohérent et qu'il donne une bonne idée des croyances du shiisme primitif populaire à Kūfa durant la période omeyyade, cf. *Tradition and Survival*, p.86-103.

J'ai entendu Abū Jaʿfar dire : Personne parmi les gens ne peut prétendre avoir assemblé le Coran tel qu'il a été révélé sans être un imposteur ; personne ne l'a assemblé ni appris tel que Dieu l'a fait descendre (progressivement ?) en dehors de ʿAlī b. Abī Ṭālib et des imams après lui.

Les exégètes ont distingué entre les formes *anzala* et *nazzala* : la première désignerait une descente globale du Coran tandis que la seconde, par l'aspect répétitif contenu dans son schème, ferait allusion à la révélation progressive au cours de la carrière prophétique. Elle renvoie peut-être ici au caractère chronologique du classement des sourates, qui est attribué au *muṣḥaf* de ʿAlī. Quoi qu'il en soit, l'intégralité du texte et sa parfaite compréhension sont indissociables.

Par ailleurs, mais dans un autre chapitre, on trouve un *ḥadīth* de Jaʿfar qui affirme clairement que le Coran révélé à Muḥammad par Gabriel avait dix-sept mille versets²², ce qui signifie que l'intégralité du Coran ne se retrouve pas dans le texte de ʿUthmān qui n'en contient qu'un peu plus du tiers.

D'autres textes que le Coran

Une autre façon de se démarquer du *muṣḥaf* de ʿUthmān consiste en quelque sorte à le relativiser du fait qu'il ne demeure pas le seul texte de référence. À côté du Coran, d'autres textes existent et ils sont l'apanage des seuls imams²³. Un chapitre leur est consacré dans le «K. al-Ḥujja», ils sont au nombre de trois : la *Jāmiʿa*, le *Jafr*, et le *muṣḥaf* de Fāṭima²⁴.

Le premier *khbar* est un long entretien privé entre Jaʿfar et l'un de ses disciples, Abū Baṣīr (Abū Muḥammad dans le récit). Un rideau est tiré pour garantir l'intimité de la conversation. L'homme veut interroger son imam sur la science extraordinaire transmise par le Prophète à ʿAlī. Elle se révèle être « mille portes, chacune ouvrant mille autres portes ». Mais Jaʿfar ne s'en tient pas à cette expression métaphorique, la description de la science se fait plus concrète par la mention de certains documents, au nombre de trois.

Le premier document est une *ṣaḥīfa* appelée la *Jāmiʿa* :

²² *Kāfi*, II, «K. Faḍl al-Qurʿān», Bāb «al-Nawādir», p. 634.

²³ La Tradition sunnite dans tous ses recueils de Ḥadīth connaît aussi une *ṣaḥīfa* de ʿAlī (*al-ṣaḥīfa al-jāmiʿa*) en relation avec la constitution de Médine ; il l'aurait conservée, enroulée à son sabre, voir par exemple al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, «K. al-ʿItisām bi-l-kitāb wa l-sunna», Bāb «al-Iqtidāʾ bi-afʿāl al-nabī», 7300 ; sur le dernier état de la question, voir Lecker (M.), *The « Constitution of Medina ». Muḥammad's first Legal Document*, Princeton, Darwin Press, 2004.

²⁴ *Kāfi*, I, Bāb à ce nom..., p. 238 et ss.

قال يا أبا محمد وإن عندنا الجامعة وما يدرهم ما الجامعة قال قلت جعلت فداك وما الجامعة قال صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله وإملائه من فلق فيه وخط علي بيمينه فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش ... [Ja'far] dit: Ô Abū Muḥammad, nous possédons la *Jāmi'a* et qui leur fera savoir ce qu'est la *Jāmi'a*? Je dis: Je donnerai ma vie pour toi, dis-moi ce qu'est la *Jāmi'a*? Il me répondit: C'est une *ṣaḥīfa* longue de soixante-dix coudées de la coudée de l'Envoyé de Dieu, dictée de sa bouche même et écrite de la main de 'Alī; elle contient tout ce qui est permis et interdit, et tout ce dont les gens ont besoin jusqu'à [la mention du] prix du sang pour une égratignure.

La présentation de la *Jāmi'a* est introduite par une paraphrase coranique: *wa mā adraka mā...* Il s'agit, comme pour le Coran, d'un texte entendu de la bouche même du Prophète et écrit de la main même de 'Alī, de sa main dextre. Il contient comme le Coran des prescriptions légales, mais de façon pour ainsi dire hyperbolique puisque même une égratignure n'échappe pas à la *diyya*. Un traité de *fiqh* idéal en quelque sorte.

Le récit se poursuit avec la mention du deuxième document:

وإن عندنا الجفر وما يدرهم ما الجفر قال قلت وما الجفر قال وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل

Nous possédons aussi le *Jafr* et qui leur fera savoir ce qu'est le *Jafr*? Je dis: Qu'est-ce que le *Jafr*? Il me répondit: Un parchemin qui contient la science des prophètes, celle de leurs successeurs et celle des savants du passé parmi les Fils d'Israël.

Ce document se présente comme une récapitulation de la science antérieure qui fait partie intégrante de la divination que l'on rapporte habituellement au terme de *Jafr*²⁵. A côté des prophètes et des savants, une nouvelle catégorie désigne les imams, les successeurs des prophètes, les *waṣiyyīn*, ceux auxquels l'héritage prophétique a été confié.

Le récit se poursuit avec la mention du troisième document:

وإن عندنا لمصحف فاطمة وما يدرهم ما مصحف فاطمة قال قلت وما مصحف فاطمة قال مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات والله ما فيه من قرآنكن حرف واحد

²⁵ Un autre *khabar* dans le même chapitre distingue le *Jafr* blanc du *Jafr* rouge: le premier contient le livre (*zabūr*) de David, la Torah de Moïse, l'Évangile de Jésus, les Feuilles d'Abraham et ce qui est permis et interdit; le second concerne les modalités du combat décisif. Ja'far émet une critique à l'égard des descendants de Ḥasan qui possèdent cette science, mais ne savent pas en user avec discernement puisqu'ils se lancent dans le combat contre leurs adversaires avant le temps fixé, et qu'ils sont défaits.

Nous possédons aussi le *muṣḥaf* de Fāṭima et qui leur fera savoir ce qu'est le *muṣḥaf* de Fāṭima? Je dis : qu'est-ce que le *muṣḥaf* de Fāṭima? Il me répondit : C'est un *muṣḥaf* qui contient trois fois ce que contient votre Coran, mais par Dieu, il ne s'y trouve pas une seule lettre de votre Coran...

Nous n'apprenons rien ici du contenu de ce *muṣḥaf*, sinon qu'il est autre que le Coran, désigné par une expression qui marque la distance : votre Coran, celui de tous. Pas celui qui a été constitué par ʿAlī.

Le récit se poursuit et s'achève sur une définition de cette science que possèdent les imams : la science de ce qui a été et de ce qui sera jusqu'au jour de la Résurrection. Nous sommes cette fois dans le domaine de la divination, qui fait participer l'homme au savoir divin.

Dans les *akhbār* suivants d'autres précisions sont données concernant ces documents²⁶. Ainsi d'un *khābar* indépendant nous apprenons ce que contient le *muṣḥaf* de Fāṭima :

عن حمّاد بن عثمان قال : سمعت أبا عبد الله يقول :

تظهر الزنادقة في سنة ثمان وعشرين ومائة وذلك أني نظرت في مصحف فاطمة قال قلت وما مصحف فاطمة قال إن الله تعالى لما قبض نبيه دخل على فاطمة من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلا الله عز وجل فأرسل الله إليها ملكا يسلي غمها ويحدثها فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين فقال إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي فأعلمته بذلك فجعل أمير المؤمنين يكتب كلما سمع حتى أثبت من ذلك مصحفا قال ثم قال أما إنه ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه علم ما يكون

De Ḥammād b. ʿUthmān²⁷ : J'ai entendu Abū ʿAbd Allāh dire :

Les hérétiques triompheront en 128 car j'ai regardé dans le *muṣḥaf* de Fāṭima. J'ai dit : « Qu'est-ce que le *muṣḥaf* de Fāṭima ? » Il a répondu : « Lorsque Dieu – qu'Il soit exalté – a fait mourir son Prophète, Faṭima en éprouva un chagrin tel que Dieu seul pouvait le connaître. Dieu lui envoya alors un ange pour la consoler de sa peine et l'entretenir. Elle le rapporta à l'émir des croyants [ʿAlī], qui lui dit : Si tu perçois [sa présence] et que tu entends la voix, dis-le moi. Elle l'en avertit donc [lorsque cela se produisit] et l'émir des croyants écrivit tout ce qu'il entendait et il en constitua un *muṣḥaf*. » Puis [Abū ʿAbd Allāh] a dit : « Il ne contient rien de ce qui est permis ou interdit, mais il contient la science de l'avenir. »

²⁶ *Ibid.*, p. 240-2.

²⁷ Ibn Ziyād al-Ruwāsī (/Rawwāsī) al-Kūfī, dit al-Nāb (m. 190/805), *Rijāl al-Kashshī*, p. 317-8 et *Fihrist al-Ṭūṣī*, p. 98 ; selon H. Modaressī, ce *mawlā* kūfite aurait transmis de Jaʿfar et de Mūsā al-Kāẓim et serait mort en 190/805 à Kūfa, *Tradition and Survival*, p. 239.

La lecture de ce *khobar* nous montre que ce *muṣḥaf* appartient bien aux ouvrages de divination dont on peut faire un usage pratique. Mais son statut est exceptionnel: c'est une parole divine, adressée à Fāṭima, qui participe en quelque sorte de la prophétie, et encore une fois mise par écrit par 'Alī.

Une autre définition de ce *muṣḥaf* apparaît de nouveau en relation avec le *Jafr* et la *Jāmi'a*. Interrogé par ses disciples, Ja'far répond:

عن أبي عبيدة قال: سأل أبا عبد الله بعض أصحابنا عن الجفر فقال: هو جلد ثور مملوء علما قال له: فالجامعة قال تلك صحيفة طولها سبعون ذراعا في عرض الأديم مثل فخذ الفالج فيها كل ما يحتاج الناس إليه وليس من قضية إلا وهي فيها حتى أرش الخدش

قال فمصحف فاطمة قال فسكت طويلا ثم قال إنكم لتبحثون عما تريدون وعما لا تريدون إن فاطمة مكثت بعد رسول الله خمسة وسبعين يوما وكان دخلها حزن شديد على أبيها وكان جبرئيل يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها ويطيب نفسها ويخبرها عن أبيها ومكانه ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها وكان علي يكتب ذلك فهذا مصحف فاطمة

D'Abū 'Ubayda²⁸: Certains de nos compagnons questionnèrent Abū 'Abd Allāh sur le *Jafr* et il répondit: «C'est une peau de taureau emplie de science.»

On dit: «Et la *Jāmi'a*?» Il répondit: «C'est une *ṣahīfa* dont la longueur est de soixante-dix coudées et la largeur du cuir comme une cuisse de chameau. Elle contient tout ce dont les gens ont besoin, aucune chose n'y est omise, même pas le prix du sang pour une égratignure.»

On dit: «Et le *muṣḥaf* de Fāṭima?» Il observa un long temps de silence puis il dit: «Vous recherchez ce que vous voulez et ce que vous ne voulez pas. Fāṭima resta encore en vie après l'Envoyé de Dieu soixante-quinze jours. Un profond chagrin s'était emparé d'elle après la mort de son père. Gabriel venait la visiter pour la consoler et l'apaiser; il lui parlait de son père et de sa situation [dans l'autre monde] et il l'informait de ce que deviendrait sa descendance après sa mort, et 'Alī écrivait. C'est cela le *muṣḥaf* de Fāṭima.»

Dans ce *khobar*, la science de l'avenir ne concerne plus que la descendance des imams, mais leur rôle est d'une certaine façon au cœur du monde. Comme nous l'avons déjà vu, Ja'far fait un usage très pratique de ce *muṣḥaf* de Fāṭima qui équivaut à un livre de divination. Il y trouve que

²⁸ Ziyād b. Abī Rajā, al-Ḥadhdhā'; il serait mort du vivant de Ja'far al-Ṣādiq, *Rijāl al-Kashshī*, p. 296.

les hérétiques [*zanādiqa*] triompheront en 128²⁹, mais aussi que le nom des fils d'al-Ḥasan ne figurent pas parmi les noms des rois. Une allusion à la révolte d'al-Nafs al-Zakiyya en 145/762 au Hedjaz, que Jaʿfar n'a pas soutenue. On le lui fait d'ailleurs préciser : dans les « deux livres » qu'il possède et où se trouvent inscrits les noms de tous les prophètes et de tous les rois, celui de Muḥammad b. ʿAbd Allāh (al-Nafs al-Zakiyya) ne figure pas.

Une révélation continue

Pourtant le Coran lui-même n'est pas étranger à ce domaine de la divination et Jaʿfar peut affirmer³⁰ : « Je connais le livre de Dieu, du début à la fin comme s'il était dans la paume de ma main ; il contient les nouvelles (*khabar*) du ciel et de la terre, de ce qui a été et de ce qui sera. »

Par ailleurs, le Coran lui-même contient une preuve de ce savoir dévolu aux prophètes, qui se révèle dans la mention d'une certaine nuit à laquelle tout un chapitre est consacré³¹. Cette nuit est celle qui est désignée comme *laylat al-qadr* au cours de laquelle les anges et l'Esprit descendent sur la terre : *tanazzalu l-malā'ikatu wa l-rūḥu fīhā bi-'idhni rabbi-him min kulli amr*³². C'est aussi la « nuit bénie » des premiers versets de la sourate *al-Dukhān*³³ au cours de laquelle toute chose est tranchée : *fī-hā yufraqu kullu amrin ḥakīmin amran min ʿindi-nā*. Ces versets sont interprétés de la façon suivante : cette nuit ne s'est pas produite seulement au temps du Prophète, mais elle se produit encore tous les ans. Le Prophète en avait la science car c'est à lui qu'était révélée l'explication de tout ce qui allait se passer pendant cette année. Si personne après lui ne possédait plus cette science, ce serait une perte pour des générations d'hommes. Or Dieu ne peut pas laisser ses serviteurs sans une *Preuve* de sa part. Si chaque année, pendant cette nuit, se produit la révélation de toute chose, il faut nécessairement qu'un *ṣāhib al-amr* la reçoive. Et ce chargé des affaires des hommes est, bien entendu, l'imam. Pourtant, une contestation se fait entendre de la part de ceux qui disent : après la mort du Prophète, notre *Preuve*, c'est le Coran. Or le Coran, dit Abū Jaʿfar, ne parle pas :

²⁹ Allusion au mouvement abbāsīde qui se déclenche ; il aboutira à la victoire en 132.

³⁰ *Kāfi*, I, « K. al-Ḥujja », Bāb « Lam yajmaʿ al-Qurʿān... », p. 229.

³¹ *Kāfi*, I, « K. al-Ḥujja », Bāb « Fī sha'n anna-hu anzalnā-hu fī laylat al-qadr wa tafsīr-hā », p. 242.

³² *Q* 97.

³³ *Q* 44, 1-5.

إن القرآن ليس بناطق يأمر وينهى ولكن للقرآن أهلا يأمرون وينهون

Le Coran ne dit pas ce qu'il faut ordonner et interdire, ce sont des hommes qualifiés qui le font.

Cette affirmation – qui contient en germe une tendance profonde de l'exégèse shiite jusqu'à nos jours³⁴ – implique une science élaborée de l'interprétation à même de fournir la juste compréhension du texte.

La science de l'interprétation

Nous ne nous attarderons pas sur la question du *ta'wīl* développé dans l'exégèse shiite et largement étudiée³⁵. A partir d'une certaine époque ou selon certains savants imamites³⁶, l'intégrité du texte de 'Uthmān cesse d'être mise en cause, on ne parle plus de *tahrīf* ou d'omission, mais d'une vérité réservée qui tient à la nature même de la révélation, d'un sens qui n'est plus tout entier dans la lettre, mais qui relève du *ta'wīl*. Cette compréhension véritable appartient aux seuls imams et à ceux qui reçoivent leur enseignement.

Je ne retiendrai, sous cette rubrique, qu'un *khābar*³⁷ qui a attiré mon attention en raison de son usage spécifique du substantif *qayyim* et de la mention de Compagnons ordinairement associés à la constitution du Coran dans les traditions sunnites. C'est un disciple de Ja'far, Manṣūr b. Ḥāzim³⁸, qui rapporte sa controverse avec les « gens » :

وقلت للناس : تعلمون أن رسول الله كان هو الحجة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى
قلت: فحين مضى رسول الله من كان الحجة على خلقه؟ قالوا: القرآن فنظرتُ إلى
القرآن فإذا هو يخاصم به المرجيء والقدرى والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب
الرجال بخصومته فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم فما قال فيه من شيء كان

³⁴ Cf. par exemple, Vahdat (F.), «Post-revolutionary Islamic modernity in Iran: the intersubjective hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari», in *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, éd. S. Taji-Farouki, Oxford University Press, 2004, p. 193-224.

³⁵ Voir par exemple Amir-Moezzi (M.A.), *Le guide divin dans le shī'isme originel*, Paris, Verdier, 1992; ou Bar-Asher (M.M.) «Shī'ism and the Qur'an», *EQ*, IV, p. 593-603.

³⁶ A partir de l'époque bouyide, selon le point de vue de M.A. Amir-Moezzi et E. Kohlberg, on assiste à un revirement de la part des principaux savants imamites en ce qui concerne la croyance à la falsification du Coran de 'Uthmān qui ne paraît plus soutenable, cf. «Révélation et falsification», p. 697ss.

³⁷ *Kāfi*, I, «K. al-Ḥujja», Bāb «al-Idtirār ilā l-ḥujja», p. 169.

³⁸ Abū Ayyūb al-Bajalī al-Kūfī, *Rijāl al-Kashshī*, p. 358-9; selon Modaressi, ce *mawlā kūfīte* était un savant de la communauté shiite locale à son époque, *Tradition and Survival*, p. 317-8.

حقا فقلت لهم: من قيّم القرآن؟ فقالوا: ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت: كله؟ قالوا: لا فلم أجد أحدا يقال إنه يعرف ذلك كله إلا عليًا وإذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا أدري وقال هذا لا أدري وقال هذا لا أدري وقال هذا أنا أدري فأشهد أن عليًا كان قيّم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله وأن ما قال في القرآن فهو حق

J'ai dit aux gens: «Vous savez que l'Envoyé de Dieu était en personne la *Preuve* venant de Dieu pour sa création?» Ils ont répondu: «Oui bien sûr.» Je leur ai dit: «Lorsque l'Envoyé de Dieu a disparu, qui était la *Preuve* de Dieu pour sa création?» Ils ont répondu: «Le Coran!» Alors, j'ai consulté le Coran; pourtant, texte à l'appui, se disputaient, le murji'ite et le qadarite et le *zindīq* qui ne croit pas dans le Coran, mais parvient à dominer dans la dispute. J'ai compris que le Coran ne pouvait être une *Preuve* qu'avec un *qayyīm*: ce qu'il en dirait serait la vérité. Et je leur ai dit: «Qui est le *qayyīm* du Coran?» Ils ont répondu: «Ibn Mas'ūd le connaissait, 'Umar le connaissait, Ḥudhayfa le connaissait.» J'ai dit: «Entièrement?» Ils ont répondu: «Non!» Et je n'ai trouvé personne dont on ait dit: «Il connaît tout cela», sauf 'Alī. Si un problème se présentait, l'un disait: «Je ne sais pas»; le deuxième: «Je ne sais pas»; le troisième: «Je ne sais pas»; mais le quatrième disait: «Moi, je sais. J'atteste que 'Alī était le *qayyīm* du Coran et qu'on lui devait obéissance. Il était la *Preuve* de Dieu après l'Envoyé de Dieu et ce qu'il disait du Coran était la vérité.»

On peut comparer ce *khābar* au récit plus ancien de la recension du Coran par Ibn al-Zubayr, que l'on trouve chez Ibn Shabba³⁹, où l'on rectifiait (*qawwama*) le texte du Coran en établissant son *rasm*. Désormais, il s'agit d'en «donner le juste sens». Nous ne sommes plus dans le même univers, étant passés du souci de la lettre à celui de l'esprit.

Des traditions qui se répondent

Avant de quitter l'univers des traditionnistes shiites, il convient d'attirer l'attention sur quelques *akhbār* qui semblent émaner d'un univers moins étranger à celui du sunnisme ou, plus exactement, des *akhbār* qui se situent sur le même terrain tout en indiquant des positions différentes. Il en est ainsi, par exemple, du problème des diverses récitations du Coran. Si la mention de Zayd b. Thābit n'apparaît pas du tout, en revanche, entre la récitation d'Ibn Mas'ūd et celle d'Ubayy, l'imām Ja'far a fait son choix⁴⁰:

عن عبد الله بن فرقد والمعلّى بن خنيس قالاً:

³⁹ Voir chapitre précédent.

⁴⁰ *Kāfī*, II, «K. Faḍl al-Qur'ān», Bāb «al-Nawādir», p. 634.

كنا عند أبي عبد الله ومعنا ربيعة الرّأي فذكرنا فضل القرآن فقال أبو عبد الله إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضالّ فقال ربيعة ضالّ فقال نعم ضالّ ثم قال أبو عبد الله أما نحن فنقرأ على قراءة أبيّ

De 'Abd Allāh b. Farqad⁴¹ et al-Mu'allā b. Khunays⁴²:

Nous étions chez Abū 'Abd Allāh et il y avait avec nous Rabī'a al-Ra'yy. Nous évoquons les éminentes qualités du Coran et Abū 'Abd Allāh dit: Si Ibn Mas'ūd ne récite pas selon notre récitation, il est égaré [hors de la voie de Dieu]. Rabī'a dit: Égaré? [Abū 'Abd Allāh] reprit: Oui, égaré, puis il ajouta: Nous, nous récitons selon Ubayy.

Autre exemple: la question des sept *aḥruf* qui a donné lieu, comme nous l'avons vu, à une si longue controverse parmi les savants. Or le *ḥadīth* qui figure dans tous les recueils canoniques sunnites et a servi de support à la discussion sur les récitations du Coran, n'est pas reconnu comme émanant du Prophète par l'imam Ja'far⁴³:

عن الفضيل بن يسار:
قلت لأبي عبد الله إن الناس يقولون إن القرآن نزل على سبعة أحرف فقال كذبوا أعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد

D'al-Fuḍayl b. Yasār⁴⁴:

J'ai dit à Abū 'Abd Allāh: «Les gens disent que le Coran a été révélé selon sept *aḥruf*.» Il répondit: «Ils mentent, ces ennemis de Dieu, [le Coran] a été révélé selon un *ḥarf* unique par celui qui est l'Unique.»

Cette position en faveur d'un *ḥarf* unique est cohérente avec le motif de l'écriture du Coran par 'Alī, qui suppose un texte véritable désormais occulté. Mais elle s'accorde aussi avec la doctrine ancienne de la connaissance, ou plus exactement de ce savoir religieux désigné par *ilm*, qui fait de l'*ikhtilāf* un danger mortel et un signe de la fausse science, comme cela apparaît souvent dans ces anciens *akhbār* rapportés des imams, ou des Compagnons dans la tradition sunnite. Par ailleurs, l'argument de l'unicité de Dieu, qui ne peut produire qu'un texte «unique», sera souvent repris

⁴¹ Je n'ai pas identifié ce transmetteur.

⁴² Abū 'Abd Allāh, *mawlā* de Ja'far al-Šādiq et mort avant lui, *Rijāl al-Kashshī*, p. 323-7 et *Fihrist al-Ṭūṣī*, p. 265. Selon Modaressi, ce marchand de tissu, installé à Médine, aurait été exécuté sur ordre du gouverneur abbāside de la ville, Dāwūd b. 'Alī, en 133/750, *Tradition and Survival*, p. 326.

⁴³ *Kāfī*, II, «K. Faḍl al-Qur'ān», Bāb «al-Nawādir», p. 630.

⁴⁴ Abū l-Qāsim al-Nahdī al-Baṣrī, mort du vivant de Ja'far al-Šādiq, *Rijāl al-Kashshī*, p. 185-7. Selon Modaressi, ce *mawlā* kūfite des Banū Nahd se serait installé à Baṣra et aurait été un membre distingué de la communauté shiite de son époque, *Tradition and Survival*, p. 225-6.

par les savants sunnites en faveur de l'inimitabilité. Enfin, cette affirmation attire encore une fois notre attention sur le problème de la collecte des *ḥadīths* et celui du grand écart relatif aux critères d'authenticité se manifestant d'un orthodoxie à l'autre.

Retour au sunnisme

Positions de ʿAlī

L'absence de ʿAlī dans le processus de la collecte du Coran et la contestation shiite à cet égard ne restent pas sans réponse dans la tradition sunnite. Cela se manifeste généralement par des louanges mises dans la bouche de ʿAlī, et adressées à Abū Bakr ou à ʿUthmān, pour cette initiative. Ainsi de celle-ci transmise par Suddī⁴⁵ qui contredit formellement les prétentions shiites⁴⁶:

عن عبد خير عن علي قال: أعظم الناس أجرا في المصاحف أبو بكر فإنه أول من جمع بين اللوحين

De ʿAbd Khayr: ʿAlī a dit: «Celui qui a le plus grand mérite en ce qui concerne les *maṣāḥif*, c'est Abū Bakr car il est le premier à avoir rassemblé [le texte] entre deux tablettes.»

Ou de celle-ci attribuée à Suwayd,⁴⁷ qui rapporte «ce qu'il a vraiment entendu» de ʿAlī⁴⁸:

يا أيها الناس لا تغلوا في عثمان ولا تقولوا له إلا خيرا في المصاحف وإحراق المصاحف فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملاء منا جميعا (...) والله لو وليت لفعلت مثل الذي فعل

Ne soyez pas excessifs dans vos accusations contre ʿUthmān, ne dites que du bien de lui en ce qui concerne les *maṣāḥif* et le fait de les avoir brûlés; par Dieu, il n'a fait ce qu'il a fait qu'après nous avoir tous réunis.

[Suit le récit de cette réunion et l'accord des Compagnons à l'initiative de ʿUthmān.]

Par Dieu, si j'avais été au pouvoir, j'aurais fait ce qu'il a fait.

Quelques *akhbār* attirent notre attention de façon plus particulière car ils semblent corroborer, ou du moins suggérer, cette relation privilégiée entre le Prophète et ʿAlī, revendiquée par les shiites. Il en est ainsi de

⁴⁵ Ismāʿīl b. ʿAbd al-Raḥmān (m. 127/745), de Kūfa et, dit-on, de tendance pro-ʿalide; les avis sont plus que partagés sur la qualité de sa transmission.

⁴⁶ *K. al-Maṣāḥif*, p. 5.

⁴⁷ Suwayd b. Ghafala, *Ṭabaqāt* (C), VI, p. 45-6.

⁴⁸ *K. al-Maṣāḥif*, p. 22-3.

deux traditions relevées par Ibn Ḥajar dans son commentaire du *Ṣaḥīḥ*, au *ḥadīth* des sept *aḥrūf*⁴⁹. La première est rapportée chez al-Ṭabarī et al-Ṭabarānī (360/971), elle est attribuée à Zayd b. Arqam⁵⁰:

جاء رجل إلى رسول الله فقال: أقرأني ابن مسعود سورة أقرأنيها زيد وأقرأنيها أبي بن كعب فاختلفت قراءتهم فبقراءة أيهم آخذ؟ فسكت رسول الله وعلي إلى جنبه فقال علي: ليقرأ كل إنسان منكم كما علم فإنه حسن جميل

Un homme se présenta chez l'Envoyé de Dieu et [lui] dit: Ibn Mas'ūd m'a fait réciter une sourate, Zayd me l'a fait réciter et Ubayy b. Ka'b me l'a fait réciter et leur récitation est chaque fois différente. Quelle est celle que je dois suivre? L'Envoyé de Dieu se tut et 'Alī était à ses côtés. Alors 'Alī dit: Que chacun de vous récite comme il a appris, cela est juste et bon.

La seconde se trouve chez Ibn Ḥibbān (354/965) et al-Ḥākim al-Nīsābūrī (405/1014) et attribuée à Ibn Mas'ūd:

من حديث ابن مسعود: أقرأني رسول الله سورة من آل حم فرحت إلى مسجد فقلت لرجل: أقرأها فإذا هو يقرأ حروفا ما أقرؤها فقال: أقرأنيها رسول الله فانطلقنا إلى رسول الله فأخبرناه فتغير وجهه وقال إنما أهلك من كان قبلكم الاختلاف ثم أسر إلى علي شيئا فقال علي: إن رسول الله يأمركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم قال: فانطلقنا وكل رجل منا قرأ حروفا لا يقرؤها صاحبه

D'Ibn Mas'ūd: L'Envoyé de Dieu me fit réciter une sourate des *alif lam ḥā' mīm*, puis je me rendis à la mosquée et je dis à un homme: récite-la! Il la récita avec des *hurūf* que je ne connaissais pas; il me dit: C'est l'Envoyé de Dieu qui me l'a apprise. Nous nous rendîmes chez l'Envoyé de Dieu et nous lui racontâmes [ce qui venait de se passer]. Son teint s'altéra et il dit: C'est en raison de [leurs] divergences que ceux qui sont venus avant vous ont péri! Puis il confia quelque chose à 'Alī en particulier, alors 'Alī dit: L'Envoyé de Dieu ordonne que chacun de vous récite comme il a appris. [Ibn Mas'ūd] dit: Nous partîmes et chacun [désormais] récitait avec des *hurūf* que son compagnon ne récitait pas.

Dans chacun de ces deux récits, et sur une question importante comme celle de la récitation du Coran, c'est 'Alī qui s'exprime à la place du Prophète en vertu d'une sorte d'accord implicite entre eux. Cependant le message est à double tranchant: l'intimité est certes reconnue entre les deux hommes, mais elle signifie aussi que 'Alī accepte et même recommande la diversité des récitations. Pas de *ḥarf* unique en conséquence.

⁴⁹ *Faḥ al-Bārī*, XIX, p. 31.

⁵⁰ *Anṣārī*, installé à Kūfa où il meurt en 68/ 687.

Conclusion

La mise par écrit du Coran se fait selon un processus qui exclut la figure de ʿAlī. On peut avancer que cela concorde avec les données historiques puisque l’initiative d’un *muṣḥaf* officiel appartient à ʿUthmān qui a occupé la fonction de la *khilāfa* avant ʿAlī. Mais la créativité de la Tradition sait parfaitement contourner les données historiques : des *ṣuḥuf* de ʿAlī auraient pu apparaître dans le récit ou son nom être mentionné dans le comité de rédaction. Il n’y a pas eu d’harmonisation de ce point de vue et seules quelques traditions font apparaître ʿAlī louant l’initiative d’Abū Bakr ou celle de ʿUthmān, ce qui signifie que ses partisans la dénigraient. La doctrine de l’imamat colorera en effet de façon négative le rôle d’un grand nombre de Compagnons en élaborant une autre orthodoxie.

La version d’al-Zuhrī, un protégé des califes omeyyades, a été reçue dans un contexte de lutte politique et religieuse contre la *shīʿa* de ʿAlī, bien avant que s’impose la figure sunnite des quatre « califes bien guidés ». En dehors de ce que nous trouvons en abondance dans les sources historiographiques, nous pouvons apercevoir la trace de cette violente opposition conservée dans certains *ḥadīths* reçus sous une forme allusive dans le *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī⁵¹ et sous une forme beaucoup plus nette dans celui de Muslim⁵². Ils rappellent que le nom de ʿAlī était maudit en chaire sous les Marwānides.

Cependant, l’omission du nom de ʿAlī ne signifie pas qu’al-Zuhrī partageait l’hostilité des califes. Il était trop dépendant des traditions rapportées sur l’histoire de Médine et des premiers califes, trop nuancé dans sa vision des rapports entre ʿAlī et ʿUthmān, et trop au fait de l’influence pernicieuse attribuée à Marwān (le père de ʿAbd al-Malik), en bref trop tributaire d’une Tradition et d’une appartenance sociale et intellectuelle pour pouvoir adopter le point de vue politique des Banū Umayya⁵³. Rappelons une tradition connue⁵⁴ qui veut témoigner de l’indépendance du savant. Dans leur combat contre les Banū Hāshim, les Omeyyades cherchaient à utiliser, comme leurs adversaires, toutes les armes de la légitimité

⁵¹ « K. al-Manāqib », Bāb « Manāqib ʿAlī ».

⁵² « K. Faḍāʾil al-Ṣaḥāba », Bāb « Faḍāʾil ʿAlī ».

⁵³ Tous les arguments avancés par M. Lecker sur les fonctions officielles occupées par al-Zuhrī n’impliquent pas pour autant sa soumission intellectuelle aux Marwānides. Je rejoindrais plutôt l’appréciation de A. Dūrī quant à l’indépendance du savant, non pas pour des raisons morales, mais pour des raisons qui touchent à son appartenance sociale au groupe constitué des *fuqahāʾ* de Médine. Par ailleurs, les traditions attribuées à al-Zuhrī sur la fin du califat de ʿUthmān et la guerre civile qui s’en est suivie, sont loin de conforter le point de vue omeyyade sur l’histoire de cette période.

⁵⁴ Je suivrai ici la version rapportée par Ibn ʿAsākir, *TD LV*, p. 371.

religieuse, et en particulier l'interprétation du texte coranique. Un verset de la sourate *al-Nūr*⁵⁵, qui fait allusion à l'histoire de la calomnie colportée contre 'Ā'isha, se termine par l'annonce du châtement (eschatologique) de ses auteurs :

لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم

Chacun [de ceux qui ont calomnié] aura sa part du péché et celui qui s'est chargé de la plus grande part aura un terrible supplice.

Exploitant l'hostilité notoire entre 'Alī et 'Ā'isha, le calife omeyyade Hishām⁵⁶ affirme que «celui qui s'est chargé de la plus grande part», c'est 'Alī, qui est promis par conséquent à un terrible supplice dans l'au-delà. Cependant, le calife a besoin de la caution des savants en la matière. Le *khobar* met en scène successivement deux d'entre eux. Le premier est Sulaymān b. Yasār⁵⁷, particulièrement qualifié puisqu'il transmet de 'Ā'isha. Il entre chez le calife Hishām qui lui demande : qui est «celui qui s'est chargé de la plus grande part»? (*man alladhī tawallā kibra-hu min-hum?*). Et Sulaymān de répondre : 'Abd Allāh b. Ubayy. Le calife lui dit : Tu mens, c'est 'Alī b. Abī Ṭālib! Le savant s'incline au moins en apparence : L'émir des croyants sait bien ce qu'il dit (*amīr al-mu'minīn a'lamu bi-mā yaqūl*). Là-dessus entre al-Zuhrī, et la même scène se reproduit avec la même question qui entraîne la même réponse ; mais ce dernier résiste, de façon insolente :

أنا أكذب لا أبا لك فوالله لو ناداني مناد من السماء إن الله أحل الكذب ما كذبت

Moi mentir! Par Dieu, fils de rien ni de personne, quand bien même un messager céleste m'informerait que Dieu a rendu le mensonge licite, je ne mentirais pas!

Et il ajoute que 'Urwa b. al-Zubayr⁵⁸, Sa'īd b. al-Musayyab⁵⁹, 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh⁶⁰ et 'Alqama b. Waqqāṣ⁶¹ lui ont tous rapporté que

⁵⁵ Q 24, 11 : *inna lladhīna jā'ū bi-l-ḥifki 'uṣbatun min-kum*.

⁵⁶ Hishām b. 'Abd al-Malik (m. 125/743).

⁵⁷ M. vers 100/718 ; son nom apparaît dans la liste des sept *fuqahā'* de Médine ; *mawlā* de Maymūna, une épouse du Prophète ; il aurait eu al-Zuhrī pour auditeur, cf. *EI*, supplément, «Fuqahā' al-Madīna al-Sab'a».

⁵⁸ Rappelons simplement la date de sa mort entre 91 et 99/709 et 718.

⁵⁹ Rappelons simplement la date de sa mort vers 94 /712.

⁶⁰ M. 98/716 ; son nom apparaît également dans la liste des sept *fuqahā'* de Médine ; petit neveu de 'Abd Allāh b Mas'ūd ; il aurait instruit 'Umar b. 'Abd al-'Azīz à Médine ; il était aussi poète, cf. *EI*, supplément, «Fuqahā' al-Madīna al-Sab'a».

⁶¹ A transmis de 'Umar ; mort à Médine sous le califat de 'Abd al-Malik, *Ṭabaqāt V*, p.43.

ʿĀʿisha leur avait dit que «celui qui s'était chargé de la plus grande part» était ʿAbd Allāh b. Ubayy. Suit un dialogue assez violent entre le calife et al-Zuhrī qui refuse toute dépendance à son égard. Le calife finit par payer une partie de l'énorme dette du savant pour continuer à s'attacher ses services...

Cette anecdote est certainement significative des rapports entre savants et pouvoir : la dépendance matérielle n'interdit pas l'indépendance de l'esprit⁶². Celle-ci repose moins sur une vertu morale que sur un statut social, sur une autorité acquise et dont les califes ont besoin. Elle signifie aussi qu'à cette époque sont déjà en place des traditions que l'on ne peut plus manipuler au gré des intérêts des uns ou des autres, sans s'exclure du groupe auquel on appartient, en l'occurrence «l'école» de Médine⁶³. Ce refus de toute hostilité à l'égard de ʿAlī marque la distance entre le pouvoir et les savants. Et al-Bukhārī nous le montre aussi, dans un *khabar* qu'il ajoute au long récit du *Ifk* rapporté de ʿUrwa⁶⁴. Le traditionniste semble faire ici œuvre d'historiographe :

أخبرنا معمر عن الزهري :

قال لي الوليد بن عبد الملك أبلغك أن عليا كان ممن قذف عائشة قلت لا ولكن
قد أخبرني رجلان من قومك أبو سلمة ابن عبد الرحمان وأبو بكر بن عبد الرحمان بن
الحارث أن عائشة قالت لهما كان علي مسلما في شأنها

Maʿmar nous a informé le tenant d'al-Zuhrī :

⁶² Je suis d'accord avec la perspective défendue par A. Dūrī dans son analyse de ce même *khabar*, moins sur l'impartialité totale, cf. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 119. Une autre version du *khabar* montre un al-Zuhrī plus hésitant face au calife, il réfléchit, pèse le pour et le contre, mais se décide finalement à affronter le calife.

⁶³ Au sens le plus large du terme «école», et non dans la perspective plus étroite défendue par A. Dūrī, qui voit dans ʿUrwa, mais surtout dans al-Zuhrī, le véritable fondateur de cette «école», *The Rise*, chapitre 2 ; T. Khalidi reconnaît avec A. Noth qu'une spécialisation régionale aussi stricte n'est pas réaliste, mais il pense que l'environnement propre à chaque cité peut avoir un effet particulier sur la production du savoir : la marginalisation de la Mecque et de Médine confine la première dans la frivolité (les chanteurs de La Mecque...) et la seconde dans l'austérité (les traditions prophétiques...), tandis que la stabilité syrienne, siège du pouvoir omeyyade, dirige l'intérêt vers le passé des Arabes. Quant à l'Irak, moins policé, cosmopolite, envahi par des tribus qui se mêlangent, il produit une histoire tribale ou largement influencée par des traditions religieuses proche orientales, cf. *Arabic historical thought*, p. 15-6 et note 13. Ce point de vue semble repris par Donner (F.), *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, Darwin, 1998, p. 214-26.

⁶⁴ «K. al-Maghāzī», Bāb «Ḥadīth al-ʿIfk».

Al-Walīd b. 'Abd al-Malik⁶⁵ me dit: «Est-ce que l'on t'a rapporté que 'Alī était parmi ceux qui ont calomnié 'Ā'isha?» Je répondis: «Non! Mais deux hommes des tiens, Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān⁶⁶ et Abū Bakr b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Ḥārith⁶⁷ m'ont informé que 'Ā'isha leur avait dit que 'Alī n'avait pas cherché à la défendre.»

En sélectionnant ce *khābar* plutôt qu'un autre, al-Bukhārī laisse entendre discrètement non seulement l'indépendance du savant, mais aussi son habileté et la réalité de l'hostilité entre 'Ā'isha et 'Alī. La section de son «Kitāb al-Manāqib» consacrée à 'Alī est ciselée par un orfèvre. D'une grande réserve, elle comprend peu de traditions et s'achève sur une touche où se révèle l'art du maître:

فكان ابن سيرين يرى أن عامة ما يروى على علي الكذب

Ibn Sīrīn estimait que la plupart de ce qu'on rapportait sur 'Alī était mensonge.

⁶⁵ M. 96/715; il a régné avant son frère Hishām qui apparaît dans la version rapportée chez Ibn 'Asākir.

⁶⁶ 'Abd Allāh, m. 94 ou 104 sous le califat d'al-Walīd à Médine; d'un père qurayshite et d'une mère kalbite (comme Yazīd b. Mu'āwiya); le gouverneur de Médine sous Mu'āwiya, Sa'īd b. al-'Āṣ l'aurait nommé cadī, mais il aurait été destitué sous Marwān; *Ṭabaqāt* (C), V, p. 115-6.

⁶⁷ Son nom apparaît dans la liste des sept *fuqahā'* de Médine (m. 94/712). Il appartenait au clan puissant des Makhzūm. Il était lié avec 'Abd al-Malik qui lui confia l'instruction de son fils al-Walīd.

CHAPITRE 10

LES «REPONSES»

Si al-Suyūfī juge «étrange» l'*information* selon laquelle Sālim, un esclave affranchi, aurait pour la première fois collecté le Coran, ce n'est pas seulement parce qu'elle est unique en son genre et ne s'accorde pas avec les autres *informations*, mais également parce qu'elle attribue un acte fondateur à un Compagnon peu charismatique, presque un figurant, dont le nom apparaît dans une liste¹. En effet, la question de savoir qui le premier a rassemblé le Coran, reflète moins un souci d'ordre historique que d'ordre juridico-théologique : quelle est l'autorité légitime qui va entériner la mise par écrit du texte sacré, et assumer par conséquent la validité de sa transmission du Prophète ? Comment garantir qu'une collecte du Coran effectuée à partir de fragments inscrits sur des matériaux précaires a été parfaitement opérée ? Ne vaut-il pas mieux renoncer à l'idée d'une collecte ? Comment être assuré que la mémoire des hommes n'a pas, elle aussi, failli ? Ou que la concurrence entre Compagnons n'a pas abouti à des textes différents ?

La profusion des récits à propos d'un événement historique dont nous savons globalement qu'il a eu lieu sous le califat de ʿUthmān, ne peut que suggérer l'inquiétude des traditionnistes à voir la constitution du *muṣḥaf* dépendre d'une conjoncture historique peu favorable : un califat contesté, dans une période déjà troublée par de fortes dissensions et la circulation de différents *maṣāḥif* du Coran, qui n'étaient pas simplement les dépositaires d'une proclamation prophétique, mais sans doute, au sens plein de ce *dīn* qui fonde la nouvelle communauté, une source de légitimité et d'autorité. Par ailleurs, le choix de Zayd pour cette tâche, un homme lié à ʿUthmān, n'était pas suffisamment consensuel. Al-Zuhrī, dans ce qui est rapporté de lui par Ṭabarī dans son *Taʾrīkh*, connaissait bien les critiques

¹ Il est vrai que certaines traditions attribuent à ʿUmar l'intention de faire de Sālim son *khalīfa* s'il n'était pas mort prématurément, en raison de la déclaration du Prophète à son sujet : *inna-hu yuḥibbu Allāh ḥaqqan min qalbi-hi*.

faites au calife et l'influence pernicieuse attribuée à ses conseillers, en particulier à Marwān b. al-Ḥakam².

Pour toutes ces raisons, plusieurs «réponses» à des questions non formulées, à des inquiétudes non exprimées, vont apparaître dans le vaste corpus des traditions³.

L'antériorité et la proximité du Prophète

La première réponse semble être de confier l'initiative de l'assemblage du Coran aux successeurs du Prophète dont la légitimité ne faisait pas de doute : Abū Bakr, souvent associé à ʿUmar. En revanche, du côté de la *shīʿa* de ʿAlī, l'initiative reviendra à ce dernier. L'établissement du texte, s'il n'a pas été fait par le Prophète lui-même, émane donc d'une autorité qui est issue de lui, celle de son *khalīfa* ou de son *waṣī*, et elle se fait bien avant le califat de ʿUthmān, peu de temps après la mort du fondateur, voire au moment de sa mort. On nous dit par exemple qu'Abū Bakr avait rassemblé le Coran sur des papyrus ou que ʿAlī, immédiatement après la mort du Prophète, avait juré de ne pas revêtir son manteau avant d'avoir rassemblé le Coran. En revanche, le nom de ʿUmar, quand il n'est pas associé à celui d'Abū Bakr, apparaît lié au thème de la collecte.

Cet argument de l'antériorité durcira théologiquement jusqu'à l'affirmation d'un texte coranique déjà entièrement fixé et ordonné du vivant même du Prophète.

La qualification exceptionnelle de Zayd

La deuxième réponse apparaît dans la plus ancienne version d'al-Zuhrī, celle de ʿUmāra, sélectionnée par Ṭabarī dans l'introduction à son commentaire. Elle justifie le choix d'un seul Compagnon par sa qualification exceptionnelle : Zayd. Ce dernier, dont l'histoire a retenu le nom, écrit tout de mémoire car il était non seulement un des scribes du Prophète, mais aussi l'un de «ceux qui avaient rassemblé le Coran au temps de l'Envoyé de Dieu» (bien que ce motif ne soit pas rappelé explicitement

² Marwān était un scribe de ʿUthmān ; dans une présentation des principales figures des Banū ʿAbd Manāf de son époque, Muʿāwiya le décrit comme *al-qārīʾ li-kitāb Allāh, al-faqīh fī dīn Allāh, al-shadīd fī hudūd Allāh*, TD, LVII, p. 239.

³ C'est aussi en termes de *responses to issues* que L.I. Conrad examine les différents récits autour d'un possible événement historique, cf. «Umar at Sargh: the Evolution of an Umayyad Tradition on Flight from the Plague», in *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, p. 490.

dans le récit, mais il l'est ailleurs). Cette réponse est combinée avec celle de l'antériorité car le choix de Zayd n'est pas laissé à 'Uthmān, il était déjà celui d'Abū Bakr. Cependant, l'homme des *Anṣār* n'est pas laissé seul jusqu'au bout : on lui adjoint un qurayshite pour l'établissement définitif du texte, peut-être dans un souci d'équilibre « tribal » entre les uns et les autres.

La collecte

La troisième réponse est celle d'une collecte qui rassemble toute la communauté primitive dans l'acte de constitution du futur *muṣḥaf*. Cette collecte fait appel à la mémoire des hommes. On sait aussi que des rudiments de texte sont conservés sur des matériaux de fortune. Encore faut-il assurer les conditions de fiabilité dans la transmission du texte. La solution la plus ancienne paraît être celle de la nécessité des deux témoins. On la rapporte par exemple dans le récit de 'Urwa b. al-Zubayr dont on sait qu'il a été l'une des sources d'al-Zuhrī dans tous les domaines : Abū Bakr envoie 'Umar et Zayd à la porte de la mosquée écrire ce qu'on vient leur dire du livre de Dieu. La précaution est double puisque les scribes sont deux et ne peuvent recueillir le témoignage d'un homme que s'il est accompagné de deux témoins. Cette nécessité répond à l'injonction coranique : *wa-stashhidū shahīdayni min rijāli-kum*⁴.

Quant à la version d'al-Zuhrī-Ibrāhīm b. Sa'd sélectionnée par al-Bukhārī, elle combine le thème de la collecte avec celui de la qualification exceptionnelle de Zayd. Il y a bien une collecte à l'intérieur de la communauté, mais elle se fait sous la direction d'un maître d'œuvre qualifié pour cette tâche, Zayd, qui était l'un des scribes du Prophète. Quelques qurayshites rejoignent ensuite l'homme des *Anṣār* pour l'établissement définitif du texte. La visée de cette association narrative est d'abord l'équilibre tribal⁵ entre les deux groupes des *Muhājirūn* et des *Anṣār* ; elle devient ensuite protocolaire quand les pères de certains *fuqahā'* de Médine sont associés à la rédaction ; elle s'affirme enfin dans l'ordre linguistique lorsque se développera la réflexion autour de la langue du Coran.

⁴ Q 2, 282.

⁵ Il faut rappeler que les *Muhājirūn* de Quraysh appartiennent aux tribus du Nord et les *Anṣār* des Aws et des Khazraj à celles du Sud, vieille opposition entre 'Adnān et Qaḥṭān qui est un des paramètres de l'historiographie pour la compréhension des conflits du I^{er} siècle.

Le consensus des Compagnons

Cette réponse fait de nouveau appel à la communauté, mais à travers la catégorie plus juridique des Compagnons. Cette solution a paru d'une telle légitimité que les récits qui en témoignent ne font pas remonter l'établissement du texte avant ʿUthmān. Devant les divergences dans la récitation du Coran, le calife réunit les Compagnons du Prophète et leur demande de mettre par écrit un texte qui servira d'*imām* à tous les membres de la communauté. Les Compagnons se mettent au travail et lorsqu'il leur arrive de diverger sur tel ou tel verset, ils font appel à l'homme auquel le Prophète a fait réciter le passage en question. Certaines traditions font simplement mention des compagnons de Muḥammad, d'autres de douze hommes également répartis entre *Muhājirūn* et *Anṣār*, d'autres encore de ceux qui se trouvaient à Médine ou dans les environs. Cette solution n'est pas sans refléter l'un des aspects les plus rigides de la jurisprudence défendu par certaines des écoles de droit musulman : se référer premièrement à la pratique du Prophète et deuxièmement au consensus des Compagnons, sans élargissement aux gens de Syrie ou d'Irak, en dehors des frontières naturelles de la péninsule Arabique.

Le recours à la « dernière récitation » du Prophète

Le recours à la « dernière récitation » du Prophète avant sa mort emprunte un motif plus nettement hagiographique. Certaines traditions racontent que l'ange Gabriel lui faisait réciter chaque année tous les fragments coraniques qui étaient « descendus » par révélation au cours de la période écoulée depuis le début de sa carrière prophétique. L'année de sa mort, l'ange fait réciter au Prophète l'ensemble du Coran par deux fois. Cette dernière récitation, destinée à se fixer dans la mémoire des Compagnons, va servir de critère idéal pour évaluer la qualité de la transmission. Elle suppose un Coran déjà entièrement fixé et ordonné, au moins oralement, avant la mort du Prophète. Cette réponse vient souvent se combiner avec celle du consensus de Compagnons ou avec la qualification exceptionnelle de Zayd.

Un texte écrit du vivant du Prophète

La constitution du *muṣḥaf* de ʿUthmān n'est plus qu'une formalité car il existait un texte déjà constitué du vivant même du Prophète : des feuillets chez ʿĀ'isha qui contiennent son écriture, ou bien le texte original, exactement contemporain de la révélation, et, pour les Shiites, le Coran dicté chaque jour à ʿAlī par le Prophète. Mais la réponse qui va s'imposer au

cours des siècles chez les Sunnites est celle que nous décrivait Ibn Qutayba dans une belle inversion rhétorique : la dernière récitation du Prophète s'est faite sur le *muṣḥaf* de Zayd. Dans son *Sharḥ al-Sunna*, le traditionniste al-Baghawī, consacre un chapitre à l'assemblage du Coran. Il l'achève sur une citation⁶ qu'il a l'habileté de mettre dans la bouche d'Abū 'Abd al-Raḥman al-Sulamī⁷, considéré comme un disciple de 'Alī :

قال أبو عبد الرحمن السلمي : قرأ زيد بن ثابت على رسول الله في العام الذي توفاه الله فيه مرتين وإنما سميت هذه القراءة قراءة زيد بن ثابت لأنه كتبها لرسول الله وقرأها عليه وشهد العرصة الأخيرة وكان يقرئ الناس بها حتى مات ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه وولاه عثمان كتابة المصاحف رضي الله عنهم أجمعين

Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī a dit : Zayd b. Thābit a récité devant l'Envoyé de Dieu, l'année de sa mort, deux fois, et c'est la raison pour laquelle cette récitation a été appelée la *qirā'a* de Zayd b. Thābit car il l'avait écrite pour l'Envoyé de Dieu, il la lui avait récité et il avait assisté à dernière *'arḍa* [de l'ange]. Jusqu'à sa mort, il a enseigné aux gens cette récitation ; c'est la raison pour laquelle Abū Bakr et 'Umar lui ont donné mission de l'assembler et que 'Uthmān l'a chargé d'écrire les *maṣāḥif*, – qu'ils demeurent tous dans la joie de Dieu –.

Cette tradition opère un double glissement : le premier nous fait passer d'une écriture occasionnelle de la révélation par l'un des scribes du Prophète, Zayd, à la mise par écrit de la dernière récitation ; le second confond la dernière récitation du Prophète avec celle de Zayd : l'identité est désormais parfaite et c'est elle qui perdurera dans la Tradition.

⁶ IV, p. 525-6.

⁷ 'Abd Allāh b. Ḥabīb, mort à Kūfa sous le gouvernement de Bishr b. Marwān, sous le califat de 'Abd al-Malik b. Marwān. Il a transmis de 'Alī et de 'Abd Allāh b. Mas'ūd. On lui fait dire : *akhadhtu l-qirā'a 'an 'Alī, Ṭabaqāt* (C), VI, p. 119-20.

CONCLUSION

Etudier la transmission des textes sur la constitution du *muṣḥaf* de ʿUthmān ne doit pas être considérée comme une forme d’impuissance à cerner la réalité de l’événement¹. Cela permet, au contraire, de mieux comprendre comment s’élabore la réflexion humaine autour d’un fait : la mise par écrit, au VII^e siècle, d’une proclamation orale de nature religieuse. La diversité des récits peut certes, dans un premier temps de la réflexion, introduire le doute à l’égard du référent événementiel, mais dans un second temps, elle nous apparaît comme autant de perspectives différentes propres à rendre compte de «ce qui s’est passé» en l’interprétant au mieux des intérêts du groupe ou de la communauté à laquelle appartiennent les rapporteurs. Cela signifie que ces récits s’inscrivent, initialement, dans un contexte historique qu’il est important de comprendre, même si leur visée est religieuse et doctrinale. En effet, pour avoir tous une raison d’être au regard de la doctrine religieuse en cours d’élaboration, ils n’en ont pas moins des valeurs différentes au regard de l’historien. Ce dernier, sceptique par méthode à l’égard des assertions relevant de la croyance, privilégiera les versions qui mettent l’accent sur les conflits et les oppositions dont on sait qu’ils ont modelé ce premier siècle de l’islam, plutôt que sur l’unité idéale de la communauté ; sur la concurrence des Compagnons plutôt que sur leur consensus ; sur la diversité des *maṣāḥif* en circulation plutôt que sur le processus unique de constitution d’un *muṣḥaf* unique ; sur le choix contesté de Zayd b. Thābit par un calife contesté plutôt que sur la dernière récitation du Prophète se faisant sur le *muṣḥaf* de Zayd comme l’affirmait audacieusement Ibn Qutayba...

¹ Cette étude des modalités de la transmission est un pré-requis de toute étude historique qui entend déboucher sur le *what really happened* et j’espère, comme le recommandait R. Stephen Humphreys, avoir quitté le royaume de la spéculation pour celui de la démonstration (aussi imparfaite soit-elle) dans la question de l’utilisation des sources fixées par l’écriture à partir d’une tradition orale fluide, cf. *Islamic History: a Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 69-70.

Ce dernier thème pose, derrière les apparences d'une «solution» doctrinale, un problème historique que nous n'avons pas abordé dans cette étude : celui de l'écriture du Coran du vivant de Muḥammad. Dans le *Hadīth* canonique, l'attestation n'apparaît qu'une seule fois dans les *Sunan* d'al-Tirmidhī et le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal² : *kunnā ʿinda rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalay-hi wa sallama nuʿallifu l-Qurʿān min al-riqāʿ*... L'étude de la transmission de ce texte demanderait des investigations que nous n'avons pas entreprises dans le cadre de ce travail car il nous a paru que la question était beaucoup plus vaste. En dehors même des études les plus récentes sur les palimpsestes coraniques dont la datation pourrait être antérieure au califat de ʿUthmān³, le traitement de la question devrait nécessairement inclure toute la richesse des analyses littéraires faites sur le corpus coranique lui-même. On peut considérer, en effet, que la canonisation du texte du Coran est un processus de croissance qui commence à partir du moment où des «lettres mystérieuses» à l'incipit d'une sourate semblent indiquer que le texte récité liturgiquement n'a plus seulement le statut d'une communication directe faite par Dieu à son Prophète, mais devient la réitération d'une écriture céleste déjà existante⁴. Ce *Kitāb*, qui n'est plus seulement *Qurʿān*, ne saurait être appréhendé en dehors d'un contexte où d'autres religions du Livre sont présentes en Arabie. Il appelle potentiellement une écriture propre à la nouvelle communauté. D'après les récits que nous avons analysés, des hommes récitent la proclamation coranique, des textes existent, inscrits sur des matériaux divers, mais l'histoire de la rédaction du *muṣḥaf* varie d'un récit à l'autre.

Le point de vue historique qui appartient aux exigences de notre époque ne doit pas nous interdire de «comprendre» pourquoi et comment ces récits ont été écrits. Pour les Anciens, l'événement n'est pas contingent, il est nécessaire puisque Dieu conduit le devenir du monde. Sous l'histoire événementielle, se déploie une autre histoire dans sa longue durée : celle de la création et de son *eschaton* qui débouche sur l'éternité. Si le Coran a été mis par écrit, c'est qu'il devait l'être et cela n'a pas été le fruit des circonstances. Ou plus exactement, les circonstances sont telles, mais elles sont un *sabab*, une cause occasionnelle. Le livre a été constitué par l'action visible des hommes : Zayd, ʿUthmān, Saʿīd, etc. Mais il s'est constitué aussi sous l'action d'autres forces, invisibles quoique mentionnées : cohésion du corps social (danger de l'*ikhtilāf*), rivalité mimétique avec d'autres communautés (faire mieux que

² *Sunan* V, «K. al-Manāqib», (bāb sans titre, 3954); *Musnad* V, p. 185 («musnad Zayd b. Thābit»).

³ Sadeghi (B.), Bergmann (U.), «The Codex of a Companion of the Prophet», p. 348-54.

⁴ Neuwirth (A.), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, p. 31-2.

les juifs et les chrétiens), désir de légitimité politique (renforcer l'institution du califat de Médine), les Anciens ajouteraient : volonté de Dieu. C'est pour rendre compte à la fois de l'action de ces agents visibles et invisibles que ces récits sont écrits. Ils décryptent la réalité et veulent nous faire entendre la nécessité profonde de ce qui advient, mais à des degrés divers. Selon 'Umāra b. Ghaziyya, les hommes, pas n'importe lesquels, ont assez de sagesse pour décider. Selon Ibrāhīm b. Sa'ḍ, les hommes sont incapables d'agir sans que Dieu ne leur «montre» la voie.

L'approche que j'ai tentée n'est pas d'ordre historique si l'on entend par là l'ordre factuel, car l'enquête a déjà été menée et elle ne peut guère apporter d'éléments nouveaux, tant qu'elle se cantonne aux sources littéraires. De ce point de vue, nous en sommes réduits, en héritiers des méthodes érudites forgées par Richard Simon, les Bollandistes et les Bénédictins, à une méthode qui consiste à mettre les témoignages en contradiction mutuelle, à doser les motifs de mensonge et de falsification pour parvenir à distinguer l'authentique de ce qui ne l'est pas.⁵ Par ailleurs, les paléographes disposent d'un certain nombre de fragments coraniques anciens, bien étudiés, qui tous appartiennent à la tradition textuelle 'uthmanienne ou n'en diffèrent que faiblement. L'existence de ces documents est une preuve que le texte coranique standardisé l'a vite emporté sur les autres *codices* en circulation, mais cela ne doit pas effacer de l'histoire de la transmission, ne serait-ce qu'en tant que catégorie vide du point de vue historique mais significative, la réalité de ces documents précaires dont témoignent les sources littéraires : le codex d'Ubayy, celui d'Ibn Mas'ūd, d'Abū Mūsā, de 'Uqba b. 'Āmir, celui d'Ibn 'Abbās, etc.

Mon approche n'est pas non plus d'ordre théologique si l'on entend par là un exposé de la vision définitive qui s'impose dans l'orthodoxie : celle d'un *muṣḥaf* identique à l'exemplaire conservé sur la tablette céleste. Cela étant, la théologie n'est pas une matière qui se soustrait à l'histoire si on la considère comme un objet toujours en mouvement, une réflexion qui se nourrit de la discussion et de l'opposition. Sous sa forme spéculative, elle apparaît plus tardivement que les récits qu'elle se donne pour fonction de rassembler dans un ensemble organisé et solidaire, tout en les commentant à la lumière des problèmes nouveaux qui surgissent dans la doctrine. Sous sa forme narrative, elle est présente dès l'origine, indissociablement liée à la représentation de l'activité prophétique. Qu'une présence surnaturelle dicte à l'Envoyé de Dieu ce qu'il proclame, n'est pas une invention tardive des théologiens, mais l'affirmation (sincère ou pas)

⁵ Bloch (Marc), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Colin, 1999, chapitre III.

d'une croyance partagée par tous ceux qui ont suivi Muḥammad. *Allifū l-Qurʿān kamā allafa-hu Jibrīl*, tonnait al-Ḥajjāj en chaire⁶.

Pas plus que la théologie ne peut se soustraire à l'histoire, l'histoire ne peut non plus se soustraire à la théologie car un phénomène social s'explique aussi par la représentation que les hommes s'en font. Mon approche se situe donc résolument dans l'histoire, mais dans l'histoire d'une croyance ou d'une représentation. Elle relève, par conséquent, à la fois de l'une et de l'autre, histoire et doctrine, auxquelles s'ajoute une analyse de la composition littéraire des *informations* qui nous sont parvenues, tant il est vrai qu'une approche minutieuse de ces *akhbār* ne peut être que pluridimensionnelle⁷.

Au départ, ma question était la suivante : pourquoi cette variété de récits à propos de la constitution du *muṣḥaf*? Est-ce qu'elle nous signifie que l'événement était très vite devenu obscur dans la mémoire des hommes? Ou bien que l'événement devait être raconté, c'est-à-dire expliqué, pour demeurer dans la mémoire d'hommes unis dans une communauté? La variation était-elle le fait de conteurs brochant librement sur un événement déjà lointain, ou bien répondait-elle à des problèmes précis, mais non formulés, que l'on essayait de résoudre de différentes façons? La réponse à cette question requerrait que l'on prît en compte la nature même de l'événement auquel se rapportaient ces récits : la canonisation d'un texte sacré participant de la fondation d'une communauté nouvelle, sur un terrain déjà bien occupé. On pouvait donc s'attendre à ce que le récit de cet événement ne soit pas purement informatif, mais s'inscrive dans une vision prospective du devenir de cette communauté. C'est en cela que ces récits ne sont pas d'ordre exclusivement historique, mais aussi d'ordre eschatologique. Ils ne sont pas destinés seulement à conserver la mémoire d'un passé fondateur, ils visent également l'avenir et la permanence d'une parole.

⁶ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, «K. al-Ḥajj», Beyrouth, Dār al-fikr, s.d, IX, p 43 : d'al-Aʿmash (m. 147/764) qui ajoute qu'après avoir rapporté l'anecdote à Ibrāhīm al-Nakhāʿī (m. 97/715), ce dernier insulte al-Ḥajjāj. Méfiance vis-à-vis du personnage ou controverse sur l'ordre des sourates? En l'occurrence : *Baqara* – *Nisā*² – *Āl ʿImrān* selon al-Ḥajjāj/Jibrīl.

⁷ Je me sens en parfaite consonance avec Michael Cooperson lorsqu'il dit, à propos de la biographie arabe classique : *A given biographical narrative thus represents a unique combination of doctrinal necessity, transmitted memory, and composition skill. For this reason, no biography, or no part of one, can be adequately studied without equal attention to doctrinal context, historical background, and literary convention.* Je pourrais ajouter également avec lui : *We can only be grateful that the tradition has preserved so many dissenting voices and thus provided some basis on which to evaluate competing claims*, cf. «Classical Arabic Biography. A Literary-Historical Approach, Ḥadīth Revisited», *Understanding Near Eastern Literature : A spectrum of Interdisciplinary Approaches*, éd. Verena Klemm et Beatrice Gruendler, Wiesbaden, Reichert, 2000, p. 180.

La perfection du récit à laquelle parvient la version retenue par al-Bukhārī dans son *Ṣaḥīḥ*, m'a ensuite conduite à interroger l'histoire de sa mise en forme. Qu'est-ce qui a été transmis par al-Zuhrī, précisément, au regard de toutes les versions qui nous sont parvenues de sa transmission? Mon hypothèse de départ, exposée au chapitre concerné, est la suivante: le récit transmis d'al-Zuhrī serait constitué de l'agencement de différents motifs narratifs que l'on peut retrouver isolément dans des *akhbār* indépendants. Al-Zuhrī ne serait donc pas l'inventeur de ce récit, puisqu'il aurait puisé certaines *informations* dans des traditions en circulation, par exemple, celle de l'initiative d'Abū Bakr déjà associé dans son entreprise à 'Umar et à Zayd b. Thābit, que l'on trouve dans un *khabar* de 'Urwa b. al-Zubayr. Autrement dit, la première partie de l'*isnād*, celle qui remonte au-delà d'al-Zuhrī, serait fictive: le récit n'est pas celui de Zayd, de 'Ubayd ou d'Anas; mais elle ne l'est pas complètement si l'on considère que la plupart des *informations* utilisées par al-Zuhrī étaient déjà en circulation. Elle aurait donc un caractère plus collectif que nominal: Khārija ou 'Ubayd b. al-Sabbāq seraient les voix de Médine; Anas, celle de Baṣra. Quant à Zayd, il est l'instance narrative, présente à la fois dans le *matn* et dans l'*isnād*, selon une convention propre à cette littérature des *akhbār* qui use de la puissance « mimétique » du discours direct, comme une façon de préserver définitivement la voix et l'oralité face aux aléas d'une *riwāya* qui ne peut manquer de devenir texte à son tour.

Une certaine combinaison de ces *informations*, sans doute variable au gré de son enseignement, est certainement le fait d'al-Zuhrī lui-même comme l'analyse interne de sa transmission par ailleurs nous le confirme. Les versions de ses disciples reposent toutes sur un schéma narratif élaboré, ou simplement linéaire et chronologique pour la plus opaque transmise de Yūnus dans le *Jāmi'* d'Ibn Wahb: une première étape qui réunit Zayd, Abū Bakr et 'Umar dans la rédaction d'un premier document; une seconde étape sous 'Uthmān qui voit la constitution du *muṣḥaf* définitif. Les marques de l'oralité sont encore perceptibles dans la composition de la première étape, utilisant le parallélisme et la répétition d'une même formule; mais al-Zuhrī n'était pas un conteur, il était d'abord un rapporteur de traditions qu'il peut avoir enchaînées les unes à la suite des autres dans son enseignement, déjà combinées ou pas. Il a probablement dicté ce récit ou cet enchaînement, et ce sont ses disciples qui l'ont écrit, en particulier Shu'ayb, scribe appointé auprès du calife, et Yūnus à la mémoire défaillante.

Les motifs qui entrent dans la composition du récit sont en nombre variable, apparaissant ou disparaissant selon les versions, ce qui est une caractéristique propre à toute transmission: le comité de rédaction existe ou pas; un exemple précis de divergence linguistique est donné ou pas;

l'hostilité à l'égard de Zayd b. Thābit se manifeste ou pas ; la destruction du document de Ḥafṣa est mentionnée ou pas.

En revanche, le fait que ces motifs ne soient pas toujours combinés de la même façon, indique davantage que cette transmission est encore vivante. Zayd reçoit un ordre d'Abū Bakr/Zayd est doté d'initiative ; l'avis de ʿUmar est simplement celui d'un Compagnon avisé/l'avis de ʿUmar est corroboré par une inspiration divine ; Zayd écrit le Coran sur des matériaux de fortune/Zayd collecte des matériaux de fortune sur lesquels était écrit le Coran ; « Khuzayma », témoin de la clôture de la révélation, est déjà présent à la première étape/« Khuzayma » n'intervient que sous ʿUthmān ; la rédaction est faite par un seul homme/la rédaction est l'œuvre d'un comité de sommités ; le document de Ḥafṣa est recopié scrupuleusement/le document de Ḥafṣa n'est consulté qu'à la fin de l'opération pour vérification.

Enfin, le récit est forgé dans une continuité narrative comme chez ʿUmāra ou conserve au contraire son aspect fragmenté lorsque des *akhbār* différents demeurent, à titre de témoin d'une transmission primitive. La version de ʿUmāra, sans doute la plus ancienne au regard de la mort du transmetteur entre vingt et quarante ans avant les autres, n'est pas forcément la plus fidèle, elle est peut-être même la plus libre dans sa composition.

On peut supposer aussi que cette mise en forme première d'al-Zuhrī s'est poursuivie avec le développement de certains motifs : par exemple celui encore rudimentaire du Qurayshite Abān (ou Saʿīd) venant seconder Zayd dans sa tâche, qui se développe en comité de rédaction plus représentatif (avec des noms variables d'une version à l'autre). Elle se poursuit, à l'inverse, par l'omission de certains motifs jugés gênants : par exemple à une époque où les enquêtes linguistiques se sont approfondies, on omet le cas précis de divergence portant sur un mot étranger à l'arabe (*tābūh/tābūt*) ; à une époque où le consensus des Compagnons devient une catégorie juridique, on passe sous silence l'opposition d'Ibn Masʿūd qui apparaît encore dans le même cadre chez al-Tirmidhī. Ainsi, le récit ne s'est pas seulement complexifié au cours de sa transmission, il s'est aussi épuré dans l'une ou l'autre de ses versions comme celle qui apparaît fixée *ne varietur* dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī.

Le récit d'al-Zuhrī appartient à l'époque omeyyade : le nom de ʿAlī n'y figure pas, sa contribution n'est pas évoquée, ni même son accord. Pour autant, le savant n'est pas tributaire du régime qu'il sert, mais des traditions de Médine qui fondent son savoir et lui assurent son statut social. En ce qui concerne la constitution du *Muṣḥaf* au singulier, des traditions s'étaient déjà constituées autour d'Abū Bakr et de ʿUmar dont le califat n'avait pas été objet de contestation ou d'une bien moindre ampleur que celui de ʿUthmān et de ʿAlī. Inscrire l'acte fondateur du *muṣḥaf* dans cette

période lui donnait une autre légitimité qui venait renforcer l'initiative capitale, mais violemment contestée par certains (à côté d'autres initiatives blâmables), du premier calife des Banū Umayya: pourquoi avait-t-il fait détruire, déchirer ou brûler, les *maṣāḥif*⁸ ?

L'histoire de la transmission ne s'arrête pas à al-Zuhrī et à ses disciples, elle se poursuit plutôt sous une autre forme, comme je l'ai constaté devant l'insistance des traditionnistes à déclarer que la meilleure version était celle d'Ibrāhīm b. Saʿd et devant le choix d'al-Ṭabarī en faveur de celle de ʿUmāra. En examinant les raisons qui ont amené un exégète aussi averti que Ṭabarī à privilégier une version structurellement différente dans la transmission d'al-Zuhrī, nous comprenons que le problème de l'*isnād* devient, dans certaines limites, secondaire: Khārija n'a rien à envier à l'illustre inconnu qu'est ʿUbayd b. al-Sabbāq. C'est bel et bien le contenu de chaque récit qui est pris en compte⁹. Pour Ṭabarī qui, devant la grande variété des récitations à son époque, entend énoncer leur réduction à un *ḥarf* unique, et défendre de façon extrêmement stricte le *rasm* ʿuthmānien, il est important que le texte du Coran ne soit pas le produit d'une collecte, mais le résultat de l'écriture d'un seul. Et quand Ṭabarī rapporte une autre version du courant al-Zuhrī, celle de Yūnus, il le fait de façon tronquée afin d'éviter la déclaration de ʿUthmān sur la langue de Quraysh car il veut s'en tenir à ce que dit le Coran de lui-même: qu'il a été révélé dans la langue des Arabes.

En revanche, quand al-Bukhārī sélectionne le récit d'Ibrāhīm b. Saʿd de façon exclusive, il le fait parce que cette version contient l'information que des textes écrits sur des matériaux précaires ont été collectés, et que cet assemblage patient du *muṣḥaf* conforte sa position, dénoncée par les Ḥanbalites, d'une lettre du Coran créée. D'un *Ṣaḥīḥ* à l'autre, le positionnement n'est pas le même: quand Muslim, contemporain d'al-Bukhārī, fréquentant les mêmes milieux que lui, parle du Coran, Zayd n'apparaît pas ou presque, et il ne recueille nulle part le récit transmis d'al-Zuhrī; quand al-Bukhārī sélectionne le *ḥadīth* des sept *aḥruf*, il ne mentionne pas le nom d'Ubayy qui lui est pourtant généralement associé.

Ces exemples nous montrent qu'en dehors même de la façon dont sont

⁸ Ibn Shabba, *Taʾrīkh al-Madīna*, III, p. 990; K. *al-Maṣāḥif*, p. 22.

⁹ H. Motzki remarque le manque d'intérêt des orientalistes pour la méthode critique utilisée par les compilateurs du *Ḥadīth* au III/IX^e siècle, qu'il interprète comme une conséquence du jugement abrupt de Goldziher: ces compilateurs ne sélectionnaient pas leurs textes en fonction de leur contenu, mais principalement en fonction de critères formels comme la validité d'un *isnād*. Une attitude qui commence à se modifier, cf. «Introduction. Ḥadīth, Origins and Developments», *Ḥadīth, Origins and Developments*, Londres, Aldershot, Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2004, p. li-llii.

classés les matériaux collectés dans chaque recueil de *Ḥadīth*, il y a là les indices forts d'une activité rédactionnelle dans la compilation, d'une certaine auctorialité qui se manifeste dans la composition des chapitres. Ces *informations* ne sont pas simplement transmises, elles sont sélectionnées et présentées par un « auteur » qui n'a pas droit cependant à la parole. Un art d'écrire particulier puisque l'auteur s'efface derrière ses transmetteurs. La composition d'un *Ṣaḥīḥ* relève d'un art qui s'apparente à celui d'un régisseur de théâtre ou d'un metteur en scène : l'œuvre n'est pas la sienne et ce sont les acteurs qui la jouent, mais sa présence, indispensable, ne peut être niée, elle donne le ton. Nous pouvons considérer le fait d'extraire un *ḥadīth* de telle ou telle compilation comme un usage légitime quand il s'agit de traiter tel ou tel problème juridique ou tel ou tel problème exégétique, ou dans tout autre domaine. Mais lire un *ḥadīth* dans son « contexte », c'est-à-dire dans le chapitre où il prend place, nous permet d'entendre autre chose que sa tonalité propre qui relève plutôt d'un travail de comparaison entre les différentes versions du texte. Lorsqu'un *ḥadīth* est situé dans un ensemble contextuel, il nous laisse souvent percevoir l'intention de son collecteur.

Cette divergence d'un *Ṣaḥīḥ* à l'autre, déjà assez impressionnante, devient éclatante quand sont pris en compte les autres récits, et ils doivent l'être non seulement en vertu des exigences de l'historien estimant qu'il n'a pas à se ranger derrière les traditionnistes (aujourd'hui comme hier), mais aussi parce que tous ces récits, exclus par la sélection rigoureuse du *Ṣaḥīḥ*, réapparaissent dans les marges d'un commentaire ou d'une démonstration chez les auteurs anciens (ou modernes¹⁰) les plus férus d'orthodoxie. Bien entendu, les uns et les autres n'ont pas la même visée. Quand nous lisons les soixante-dix-huit *akhbār* consacrés à l'assemblage du Coran dans *L'Histoire de Médine* d'Ibn Shabba, nous savons que nous avons affaire à une démarche érudite qui rassemble toutes les *informations* en circulation sur un même sujet. Il s'agit d'une science descriptive et non pas normative. En revanche, lorsque Ibn Ḥajar ou al-Suyūṭī mentionnent certains éléments des différents récits, nous constatons que nous avons affaire à une pensée systématique qui organise ces matériaux divergents dans un ensemble cohérent afin de fournir une explication en accord avec la doctrine théologique d'une parole éternelle et incréée. Chaque variante narrative est alors interrogée de ce point de vue doctrinal et l'information n'échappe plus au système. C'est en ce sens que l'on peut parler de théologisation progressive de l'histoire du texte canonisé. Cela ne signifie pas que la théologie, sous

¹⁰ Voir par exemple Qaddūrī al-Ḥamad (G.), *Rasm al-Muṣḥaf*, Irak, al-lajna al-waṭaniyya li-l-iḥtifāl bi-maṭlaʿ al-qarn al-khāmis ʿashara al-hijrī, 1982/1402, al-faṣl al-thāni, p. 100-28.

sa forme narrative, n'était pas présente dès le départ dans les *akhbār*, mais elle l'était de façon éparse et comme en écho au livre descendu du ciel qui, malgré le caractère fragmentaire de sa composition, livrait une « parole de Dieu » puissamment structurée, à l'œuvre dans un continuum depuis Adam jusqu'à Muḥammad.

On s'aperçoit en fin de compte qu'il n'y a pas de version reçue de la constitution du *muṣḥaf* malgré le statut acquis par le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī et la répétition de livre en livre, de siècle en siècle de sa version du *Jam'*. Ainsi, al-Baghawī a beau nous rapporter, dans son *Sharḥ al-Sunna*, le *ḥadīth* d'Anas b. Malik, il le réécrit dans son commentaire avec en mémoire d'autres récits, pour montrer que la constitution du *muṣḥaf* est un acte impliquant les Compagnons comme acteur collectif: ce sont eux qui ont pris la décision avec 'Uthmān et ce sont eux qui ont écrit. Ainsi al-Suyūfī, dans l'*Itqān*, nous démontre-t-il que cette « chose que le Prophète n'avait jamais faite » était en réalité accomplie puisque le *muṣḥaf*, ordonné en versets et en sourates, est exactement semblable à celui qui avait été dicté par l'ange à Muḥammad.

On observe le même phénomène à propos du *ḥadīth* prophétique recommandant de recevoir le Coran de quatre Compagnons ou du *ḥadīth* d'Anas indiquant les noms des quatre *Anṣār* qui ont « rassemblé » le Coran au temps de l'Envoyé de Dieu. Ces listes restrictives ont paru irréelles aux traditionnistes qui, sans toucher à la lettre du *ḥadīth* parce qu'ils ne le pouvaient plus, l'ont interprété pour dire: ceux-là connaissaient le Coran mieux que les autres, mais une foule de Compagnons, des *Muhājirūn* et des *Anṣār*, l'avaient appris aussi, et Abū Bakr et 'Umar et 'Uthmān...

Nous nous apercevons en fin de compte qu'un texte n'est jamais fixé *ne varietur*, ou quand il l'est dans sa lettre, il continue à vivre dans l'interprétation. Au cours des siècles passés, on a essayé de réduire l'écart entre le *muṣḥaf* de Zayd et la récitation du Prophète. L'histoire s'est arrêtée devant la descente de l'exemplaire céleste. Elle reprend aujourd'hui sa course, malgré l'uniformisation moderne découlant de l'édition imprimée du Coran¹¹, quand on met l'accent justement sur cet écart entre le *muṣḥaf* et la prédication orale de Muḥammad; quand on cherche à historiciser ou à contextualiser certains versets; quand on insiste non plus sur la descente de la révélation, mais sur son intériorisation dans le cœur du Prophète¹²; quand on dit, comme autrefois les shiites résignés devant le *muṣḥaf* de 'Uthmān, que le Coran est muet et que seul l'Interprète le fait parler.

¹¹ La première édition s'est faite au Caire en 1924, d'après la lecture de 'Āṣim transmise par Ḥafṣ.

¹² Cf *Q* 26, 194 et 2, 97.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Au cours de mon travail qui s'est étalé sur six années, à Paris, au Caire et à Damas, j'ai utilisé plusieurs éditions des grands classiques du *Hadīth*; je ne fais donc pas toujours mention du volume ou de la page, mais des indications qui permettent à tout lecteur de retrouver la référence dans n'importe quelle édition. Pour les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd, je fais mention des deux éditions que j'ai utilisées avec un sigle différent et il en est de même pour le *Tahdhīb* d'Ibn Ḥajar, le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm et le *Tafsīr* d'al-Ṭabarī.

- ʿAbd al-Razzāq b. Hammām, *Tafsīr*, éd. Maḥmūd Muḥammad ʿAbduh, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1999.
- Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Faḍāʾil al-Qurʾān*, éd. Wahbī Sulaymān Ghāwajī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1991.
- Akhbār al-dawla l-ʿabbāsiyya*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī, Beyrouth, Dār al-Ṭalīʿa li-l-ṭibāʿa wa l-nashr, 1981, 1997.
- Al-Baghawī (al-Ḥusayn b. Masʿūd), *Sharḥ al-sunna*, I-XVI, éd. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ et Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh, Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī, 1983/1403.
- Al-Balādhurī (Aḥmad b. Yahyā), *Futūḥ al-buldān*, éd. ʿAbd Allāh et ʿUmar al-Ṭabbāʿ, Beyrouth, Muʿassasat al-maʿārif, 1987.
- Al-Bukhārī (Muḥammad b. Ismāʿīl), *al-Ṣaḥīḥ*, I-VIII, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1992/1412.
- *Kitāb al-Taʾrīkh al-kabīr*, I-IX, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, s.d.
- *al-Taʾrīkh al-ṣaḡhīr*, éd. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, I-II, s.l., s.e., s.d.
- *Kitāb khalq afʿāl al-ʿibād*, Beyrouth, Muʿassasat al-Risāla, 1990.
- Al-Dānī (Abū ʿAmr ʿUthmān), *Jāmiʿ al-bayān fī l-qirāʾāt al-sabʿ*, éd. A. Ṭaḥḥān *et alii*, I-IV, Emirats Arabes Unis, Jāmiʿat al-Shāriqa, 2007/1428.
- *al-Muqniʿ fī rasm maṣāḥif al-amṣār*; *Kitāb al-Nuqaṭ* éd. H. Sarā, Alexandrie, Markaz al-Iskandariyya li-l-kitāb, 2005/1426.
- Al-Fasawī (Abū Yūsuf Yaʿqūb), *Kitāb al-Maʿrifā wa l-Taʾrīkh*, éd. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, I-IV, Médine, Maktabat al-dār, 1410.
- Ibn ʿAbd al-Barr (Abū ʿAmr Yūsuf), *al-Istiʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, éd. ʿA.M. al-Bijjāwī, I-IV, Le Caire, Maktabat nahḍat Miṣr, s.d.
- *Jāmiʿ bayān al-ʿilm wa faḍli-hi*, éd. Abū l-Ashbāl al-Zuhrī, I-II, Riyad, Dār Ibn al-Jawzī, 1994/1414.
- Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī (ʿAbd Allāh), *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. A. Jeffery, Le Caire, 1936/ 1355.
- Ibn al-Athīr (ʿIzz al-Dīn Abū l-Ḥasan), *Usd al-Ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba*, I-VI, Beyrouth, Dār al-fikr, 1423/2003.

- Ibn ʿAsākir (ʿAlī b. al-Ḥasan), *Taʾrīkh Dimashq*, I-LXXX, éd. ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000. (= *TD*; sauf exception, les références sont données dans cette édition).
- *Taʾrīkh Dimashq*, I-LXVIII, éd. Salāh al-Dīn al-Munajjid *et alii*, Damas, Matbūʿat Majmaʿ al-lugha al-ʿarabiyya, s.d. (= *TD* Mjm. Lugh.).
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (Shihāb al-Dīn Aḥmad), *Fath al-Bārī*, éd. M. M. al-Hawārī et T. A. Saʿd, I-14, Le Caire, Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, 1398/1978.
- *Tahdhīb al-tahdhīb*, I-XIV, Beyrouth, Dār al-fikr, 1984-5.
- *Tahdhīb al-tahdhīb*, I-XII, Ḥaydarabad, Maṭbaʿat majlis dāʿirat al-maʿārif al-nizāmiyya, 1907-9/1325-7 (= *Tahdhīb* H).
- Ibn Ḥazm (Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad), *al-Fiṣal fī l-milal wa l-ahwāʾ wa l-niḥal*, éd. Aḥmad Shams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, s.d.
- Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *al-Musnad*, Le Caire, (1^{ère} éd. 1895/1313) réimpr. Dār al-fikr, s.d.
- Ibn Hishām (Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik), *al-Sīra l-nabawiyya*, éd. Muṣṭafā al-Saqqa *et alii*, I-IV, Beyrouth, al-Maktaba l-ʿilmiyya, s.d.
- Ibn al-Nadīm (Muḥammad b. Ishāq), *Fihrist*, éd. G. Flügel, nv. éd.: M. ʿAwnā ʿAbd al-Raʿūf et I. al-Saʿīd Jalāl, I-II, Le Caire, al-Hayʾa l-ʿamma li-quṣūr al-thaqāfa, 2006.
- *Fihrist*, éd. Y.A. Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1996. (= *Fihrist* B)
- Ibn Qutayba (ʿAbd Allāh b. Muslim), *al-Maʿārif*, éd. Tharwat ʿUkāsha, Le Caire, Dār al-maʿārif, (1^{ère} éd. 1960), 4^e éd. 1981.
- Ibn Shabba (Abū Zayd ʿUmar), *Taʾrīkh al-Madīna al-munawwara*, éd. F. M. Shaltūt, I-IV, La Mecque, 1979.
- Ibn Saʿd (Abū ʿAbd Allāh Muḥammad), *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. M.A. ʿAbd al-Raʿūf, I-VIII, Le Caire, Dār al-taḥrīr li-l-ṭibāʿa wa l-nashr, 1968/1388 (= *Ṭabaqāt* C).
- *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. I. ʿAbbās, I-IX, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1985.
- *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, *al-qism al-mutammim*, éd. Ziyād Muḥammad Maṣṣūr, Médine, al-Jāmiʿa al-islāmiyya, 1983/1403.
- Ibn Wahb (ʿAbd Allāh), *Jāmiʿ*, éd. Miklos Muranyi, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992.
- Al-Kashshī (Muḥammad b. ʿUmar), *Rijāl*, Karbalāʾ, Muʿassasat al-Aʿlamī li-l-maṭbūʿa, 1965.
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī), *al-Faṣl li l-waṣl al-mudraj fī l-naql*, I-II, éd. M. Naṣṣār, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1424/2003 (Toutes les références sont données à cette édition).
- *al-Faṣl li l-waṣl al-mudraj fī l-naql*, éd. M. Maṭar al-Zahrānī, I-II, Arabie séoudite, Dār al-hijra, 1418/1997.
- Al-Kulaynī (Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb), *al-Uṣūl min al-Kāfi* et *al-Rawḍa min al-Kāfi*, I-VIII, Téhéran, Dār al-kutub al-islāmiyya, s.d.

- Al-Maqrīzī (Abū l-ʿAbbās Taqī l-dīn), *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr*, éd. M. al-Yaʿlāwī, I-VII, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 2006/1427.
- Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq ʿan ʿAbd Allāh b. ʿAbbās, selon la recension d'al-Khuttalī et d'Ibn al-ʿAllāf, éd. Muḥammad al-Dālī, Chypre, al-Jaffān wa l-Jābī, 1993/1413.
- Al-Mizzī (Jamāl al-Dīn), *Tahdhīb al-kamāl fī asmāʾ al-rijāl*, I-XXXV, éd. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 1987/1408.
- Muslim b. al-Ḥajjāj al Naysābūrī, *al-Ṣaḥīḥ*, I-IX, Beyrouth, Dār al-fikr, s.d.
- Al-Najāshī (Jalīl Abū l-ʿAbbās Aḥmad), *Rijāl*, Bombay, 1900/1317.
- Sayf b. ʿUmar al-Tamīmī, *Kitāb al-Ridda wa-l-futūḥ et Kitāb al-Jamal wa maṣīr ʿĀʾisha wa ʿAlī*, éd. Qasim Al-Samarrai, Leyde, Smitskamp Oriental Antiquarium, 1995.
- Al-Suyūfī (Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān), *Al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I-II, (1^{ère} éd. 1967) réimpr. Le Caire, Maktabat Dār al-turāth, s.d.
- Al-Ṭabarī (Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr), *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, I-XVI, éd. Maḥmūd Muḥammad Shākīr et Aḥmad Muḥammad Shākīr ; révisé et complété par Aḥmad ʿAbd al-Rāziq al-Bakrī, Muḥammad ʿĀdil Muḥammad, Muḥammad ʿAbd al-Laṭīf Khalaf, Maḥmūd Mursī ʿAbd al-Ḥamīd, Le Caire-Alexandrie, Dār al-salām, 2005.
- *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, I-XV, Beyrouth, Dār al-fikr, 1984/1405. (= B)
- Al-Ṭayālīsī (Abū Dāwūd), *Musnad*, éd. Haydarabad, 1903/1321.
- Al-Tirmidhī (Abū ʿĪsā Muḥammad b. ʿĪsā), *Sunan*, éd. A.M. Shākīr *et alii*, I-V, (1^{ère} éd. Le Caire, 1938-1940/1358-1359) réimpr. Beyrouth, Dār ʿImrān, s.d.
- Al-Ṭūṣī (Abū Jaʿfar), *Kitāb al-Fihrist*, éd. A. Boumiz, I-III, Thèse pour le doctorat, Université de Paris 3, dir. M. Arkoun, 1984-5.
- Al-Yaʿqūbī (Aḥmad b. Abī Yaʿqūb), *Taʾrīkh*, I-II, Beyrouth, Dār ṣādir, 1960.

ÉTUDES

- Alter (Robert), *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York, 1981 ; trad. française, p. Lebeau et J.P. Sonnet, *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, 1999.
- Amir-Moezzi (Mohammad A.), Kohlberg (Etan), « Révélation et falsification. Introduction à l'édition du *Kitāb al-qirāʾāt* d'al-Sayyārī », *Journal Asiatique* 293/2 (2005), p. 663-722.
- Amir-Moezzi (Mohammad A.), *Le guide divin dans le shīʿisme originel*, Paris, Verdier, 1992.
- Arkoun (Mohammed), *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

- Al-Aʿzamī (Muḥammad. M.), *The History of the Quranic Text. From Revelation to Compilation*, Leicester, UK Islamic Academy, 2003.
- Bashīr (Sulaymān), *Muqaddima fī l-Taʾrīkh al-ākhar. Naḥwa qirāʾa jadida li-l-riwāya l-islāmiyya*, Jérusalem, 1984.
- Bar-Asher (Meir M.), «Variant Readings and Additions of the Imāmī-shīʿa to the Quran», *Israel Oriental Studies* XIII (1993), p. 39-74.
- Beaumont (Daniel), «Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions», *Studia Islamica* 83/1 (1996), 83, p. 5-31.
- Bloch (Marc), *Apologie pour l'historien ou Métier d'historien*, Paris, Colin, 1999 (1^{er} éd. 1949).
- Bouderbala (Sobhi), «Ġund Miṣr: étude de l'administration militaire de l'Égypte des débuts de l'islam 21/462 – 218/833», Thèse pour le doctorat d'histoire, Paris I, 2008.
- Brown (Jonathan), *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, Leyde, Boston, Brill, 2007.
- Burton (John) *The Collection of the Qurʾan*, Cambridge, 1977.
- Casanova (Paul), *Mohammed et la fin du monde. Etude critique sur l'islam primitif*, I-III, Paris, Geuthner, 1913.
- Chabbi (Jacqueline), *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997.
- Chaumont (Eric), «Le “dire d'un Compagnon unique” (*qawl al-wāḥid min al-ṣaḥāba*) entre la *sunna* et l'*iġmāʿ* dans les *uṣūl al-fiqh* ṣāfiʿites classiques», in *Das Prophetenḥadīth*, éd. C. Gilliot et T. Nagel, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2005, p. 63-69.
- Cheikh-Moussa (Abdallah), «Considérations sur la littérature d'*Adab*. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes», *al-Qantara*, 27/1 (2006), p. 25-62.
- Conrad (Lawrence I.), «ʿUmar at Sargh: the Evolution of an Umayyad Tradition on Flight from the Plague», in *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, éd. Stefan Leder, Wiesbaden, 1998, p. 488-528.
- Cook (Michael), «The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam», *Arabica* 44/4 (1997), p. 437-530.
- Cooperson (Michael), «Classical Arabic Biography. A Literary-Historical Approach, Ḥadīth Revisited», *Understanding Near Eastern Literature: A spectrum of Interdisciplinary Approaches*, éd. Verena Klemm et Beatrice Gruendler, Wiesbaden, Reichert, 2000, p. 177-185.
- Déroche (François), *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'Islam: le codex parisino-petropolitanus*, Leyde-Boston, 2009.
- «Beauté et efficacité: l'écriture arabe au service de la révélation», *Results of contemporary Research on the Qurʾān. The Question of a historical-critical text of the Qurʾān*, éd. Manfred S. Kropp, Beyrouth 2007 (Beiruter Texte und Studien. 100), p. 17-31.

- Donner (Fred), *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, Darwin, 1998.
- Duri (Abd al-ʿAzīz), «Al-Zuhrī. A Study of the Beginnings of History Writing in Islam», *BSOAS*, 19 (1957), p. 1-12.
- *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Elad (Amikam), «Community of Believers of “Holy Men” and “Saints” or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography», *Journal of Semitic Studies*, 47/1 (2002), p. 241-308.
- Encyclopaedia of the Qurʾān*, dir. J.D. Mc Auliffe, I-VI, Leyde, Boston, Brill, 2001-6. (= EQ)
- Gilliot (Claude), «Les traditions sur la mémorisation et la composition/ coordination du Coran (*jamʿ* et *taʿlīf*) et leur ambiguïté», *Das Prophetenhadīt. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, éd. Cl. Gilliot et T. Nagel, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-Historische Classe (2005, 1), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2005, p. 14-39.
- *Exégèse, langue et théologie en Islam*, Paris, Vrin, 1990.
- «Les sept “lectures” : corps social et écriture révélée» *Studia Islamica* 61 (1985), p. 5-25 ; 63 (1986), p. 49-62.
- Görke (Andreas), Schoeler (Gregor), *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ʿUrwa Ibn az-Zubair*, Princeton, The Darwin Press, INC Princeton New Jersey, 2008.
- Günther (Sebastian), «Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of Ḥadīth», *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, éd. Stefan Leder, Wiesbaden, 1998, p. 433-471.
- Hamdan (Omar), «The second Maṣāḥif Project: a Step towards the Canonization of the qurʾanic Text», *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, éd. Neuwirth (Angelika), Sinai (Nicolas), Marx (Michael), Leyde, Brill, 2010, 795-835.
- Hilali (Asma), «Le palimpseste de Ṣanʿāʾ et la canonisation du Coran : nouveaux éléments», *Cahiers Gustave Glotz*, 21 (2010), p. 443-448.
- Hoyland (Robert G.), «History, fiction and authorship in the first centuries of Islam», *Writing and Representation in Medieval Islam*, éd. J. Bray, Londres, New York, Routledge, 2006, p. 16-46.
- Humphreys (R. Stephen), *Islamic History: a Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Jahdani (Abdelouahab), «Du *Fiqh* à la codicologie. Quelques opinions de Mālik (m. 179/796) sur le Coran-codex», [Actes de la conférence internationale sur les manuscrits du Coran (Bologne, 26-28 septembre 2002)], *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LIX (2006), p. 269-279.
- Jeffery (Arthur), *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Baroda, Oriental Institute, 1938.

- *Materials for the History of the Text of the Qurʾān*, Leyde, Brill, 1937.
- Jones (Alan), «The word made visible: Arabic script and the committing of the Qurʾān to writing», *Texts, Documents and Artefacts*, éd. Chase F. Robinson, Leyde, Boston, Brill, 2003, p. 1-16.
- Juynboll (Gauthier H.A.), *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1996.
- «Some Notes on Islam's first Fuqahā' distilled from early Ḥadīth Literature», *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, Ashgate Variorum, 1996, art. VIII, p. 287-314.
- *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Khalidi (Tarif), *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Landau-Tasserou (Ella), «Sayf Ibn ʿUmar in Medieval and Modern Scholarship», *Der Islam* 67 (1990), p. 1-26.
- Lecker (Michael), *The «Constitution of Medina». Muḥammad's first Legal Document*, Princeton, Darwin Press, 2004.
- «Zayd b. Thābit, 'a Jew with Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)», *Journal of Near Eastern Studies* 56 (1997), p. 259-273.; repr. *Jews and Arabs*, Ashgate Variorum, 1998, III.
- «Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri», *Journal of Semitic Studies* 41 (1996), p. 21-63; repr. *Jews and Arabs*, Ashgate Variorum, 1998, XVI.
- «Ḥudhayfa b. al-Yamān and ʿAmmār b. Yāsir, Jewish converts to Islam», *Quaderni di Studi Arabi* 11 (1993), p. 149-162; repr. *Jews and Arabs*, Ashgate Variorum, 1998, V.
- Leder (Stefan), «The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition», *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, éd. Philip F. Kennedy, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, p. 125-148.
- «The paradigmatic character of Madā'ini's shūrā-narration», *Studia Islamica* (1998), p. 35-54; repr. in *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, éd. S. Leder, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.
- «Conventions of fictional narration in learned literature», *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, éd. S. Leder, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.
- Leemhuis (Frederik), «Readings of the Qurʾān», *Encyclopaedia of the Qurʾān*, dir. J.D. Mc Auliffe, IV, p. 353-363.
- «Codices of the Qurʾān», *Encyclopaedia of the Qurʾān*, dir. J.D. Mc Auliffe, I, p. 347-351.
- Melchert (Christopher), «Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qurʾanic readings», *Journal of the American Oriental Society*, 121 (2001), p. 7-19.
- «Bukhārī and Early Ḥadīth Criticism», *Studia Islamica*, 90 (2000), p. 5-22.
- «The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal», *Arabica*, 44 (1997), p. 234-253.

- Modaressi (Hossein), *Tradition and Survival. A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature*, I, Oxford, Oneworld, 2003.
- «Early debates on the integrity of the Qurʾān. A brief survey», *Studia Islamica* 72 (1993), p. 5-39.
- Motzki (Harald), Boekhoff-van der Voort (Nicolet), Anthony (Sean W.), *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Leyde-Boston, Brill, 2010.
- Motzki (Harald), «Introduction. Ḥadīth, Origins and Developments», *Ḥadīth, Origins and Developments*, Londres, Aldershot, Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2004.
- «The Collection of the Qurʾān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments», *Der Islam* 78 (2001), p. 1-34.
- Neuwirth (Angelika), *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?*, Berlin [u.a.]: W. de Gruyter, 2007.
- Nöldeke (Théodor), Schwally (Friedrich), Bergsträsser (Gotthelf), Pretzl (Otto.), *Geschichte des Qorāns*, I-III, Hildesheim, G. Olms, 1970.
- Noth (Albrecht) et Conrad (Lawrence I.), *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, Princeton, Darwin, 1994.
- Prémare (Alfred-Louis de), *Aux origines du Coran*, Paris, Téraèdre, 2004.
- *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002.
- «Le discours testament du prophète de l'islam», in *Paroles, signes, mythes*, éd. F. Sanagustin, Damas, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, 2001, p. 301-330.
- Puin (Gerd R.) «Observations on Early Qurʾān Manuscripts in Sanʿāʾ», *The Qurʾān as Text*, éd. Stefan Wild, Leyde, Brill, 1996, p. 107-111.
- al-Qāḍī (Muḥammad), *al-Khabar fī l-adab al-ʿarabī. Dirāsāt fī l-sardiyya al-ʿarabiyya*, Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 1998.
- Qaddūrī al-Ḥamad (Ghānim), *Rasm al-Muṣḥaf*, Irak, al-lajna l-waṭaniyya li-l-iḥtifāl bi-maṭlaʿ l-qarn al-khāmis ʿashara l-hijrī, 1982/1402.
- Rāḡib (Yūsuf), «L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'islam», *Les premières écritures islamiques, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 58/4 (1990), p.14-29.
- Ricoeur (Paul), *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- Robin (Christian J.), «La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médiénois», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59 (2006), p. 319-364.
- Sadeghi (Behnam), Bergmann (U.), «The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet», *Arabica* 57/2 (2010), p. 343-436.
- Schacht (Joseph), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, The Clarendon Press, 1960.
- Shah (Mustafa), «Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought:

- Qurʾānic Readers and Grammarians of the Kūfan Tradition (Part 1)», *Journal of Qurʾānic Studies* 5/1(2003), p. 47-78.
- Schoeler (Gregor), *The Biography of Muḥammad. Nature and authenticity*, trad. Uwe Vagelpohl, éd. James E. Montgomery, New York, London, Routledge, 2010.
- Görke (Andreas), *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ʿUrwa Ibn Az-Zubair*, Princeton, The Darwin Press, INC Princeton New Jersey, 2008.
- «Foundations for a new Biography of Muḥammad: The Production and Evaluation of the Corpus of Traditions from ʿUrwa b. al-Zubayr», *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, éd. H. Berg, Brill, Leyde, 2003, p. 21-28.
 - «Oral Torah and Ḥadīth: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction», *Ḥadīth*, éd. Harald Motzki, Ashgate Variorum, 2004, p. 67-108.
 - *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002.
 - «Writing and Publishing on the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam», *Arabica* 44/3 (1997), p. 423-435.
- Vahdat (Farzin), «Post-revolutionary Islamic modernity in Iran: the intersubjective hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari», *Modern Muslim intellectuals and the Qurʾan*, éd. S. Taji-Farouki, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 193-224.
- Al-Ziriklī (Khayr al-Dīn), *al-Aʿlām. Qāmūs tarājīm li-ashhar al-rijāl wa l-nisāʾ fī l-ʿArab wa l-mustaʿrabīn wa l-mustashriqīn*, I-IX, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 14^e éd., 1999.

Index

- Abān b. Sa‘īd b. al-‘Āṣ 35, 37, 54, 66-68
al-‘Abbās 71-72
Abraham 109, 177
‘Abd Allāh b. ‘Abbās 67, 72-74
‘Abd Allāh b. ‘Āmir (lecteur) 118
‘Abd Allāh b. Farqad 183
‘Abd Allāh b. Mas‘ūd 52, 62, 64, 66, 74-
76, 88, 93, 102-105, 108-110, 117,
132, 154, 162, 194
‘Abd Allāh b. Kathīr (lecteur) 118
‘Abd Allāh b. Qays (voir Abū Mūsā)
‘Abd Allāh b. Ubayy 187-188
‘Abd Allāh b. ‘Umar 45
‘Abd Allāh b. Wahb 3
‘Abd Allāh b. al-Walīd al-Khuzā‘ī 149,
163
‘Abd Allāh b. al-Zubayr 13, 15, 66-67,
70-74, 152, 161
‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad al-
Darāwardī 33
‘Abd Khayr 184
‘Abd al-Raḥman b. Abī Lubāba 149,
164
‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf 25
‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥārith b. Hishām
13, 67, 70-71, 74
‘Abd al-Raḥmān b. Mahdī 57
‘Abd al-Malik (b. Marwān) 72, 74
‘Abd Allāh b. Mas‘ūd 52, 62, 64, 66, 74-
76, 88, 93, 103-106, 109-111, 118,
133, 155, 163, 195
‘Abd Allāh b. Qays (voir Abū Mūsā)
‘Abd Allāh b. ‘Umar 19, 36, 49, 87, 96,
147
‘Abd al-Malik (b. Marwān) 15, 47-48,
70, 72, 74, 114, 186
‘Abd al-Muṭṭalib 161
‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī 3, 56
Abū ‘Abd Allāh (voir Ja‘far al-Ṣādiq)
Abū ‘Abd al-Ra‘man al-Sulamī (‘Abd
Allāh b. Ḥabīb) 195
Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ (lecteur et rāwiya)
118
Abū ‘Amr al-Dānī 129
Abū l-‘Āṣ(ī) 68
Abū Bakr (calife) 160
Abū Bakr b. ‘Abd al-Raḥmān 72, 189
Abū Bakr al-Anbārī (Muḥammad b. al-
Qāsim) 155
Abū Baṣīr (ou Abū Muḥammad) Layth
b. al-Bukhturī (/Bakhtarī) al-
Murādī) 171, 176
Abū al-Dardā’ 63, 65, 105, 106, 116,
163, 164
Abū Dāwūd 67, 92, 152
Abū Dharr 65, 172
Abū l-‘Īṣ 69
Abū Ishāq 105
Abū Ja‘far (voir Muḥammad b. ‘Alī al-
Bāqir)
Abū Ja‘far (voir Ṭabarī)
Abū Ja‘far al-Naḥḥās (Aḥmad b.
Muḥammad) 156
Abū Ja‘far b. al-Zubayr (Aḥmad b.
Ibrāhīm) 151
Abū Kāmil 57
Abū Khaythama 58
Abū Khuzayma 12, 54, 57, 82, 92

- Abū Mas‘ūd (al-Anṣārī, ‘Uqba b. ‘Amr) 110
- Abū Muḥammad al-Qurashī (Ismā‘īl b. ‘Abd al-Raḥmān) 149, 163, 184
- Abū Mūsā al-Ash‘arī 63, 96, 106, 110-111, 131
- Abū Qilāba 85, 148
- Abū Salama b. ‘Abd al-Raḥmān (‘Abd Allāh) 78, 189
- Abū Shāma (‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl) 120-121, 145
- Abū Sufyān 69
- Abū al-Ṭāhir 49
- Abū ‘Ubayd b. Sallām 3, 57
- Abū ‘Ubayda (Ziyād b. Abī Rajā, al-Ḥadhdhā’) 179
- Abū ‘Uthmān Rabī‘a b. Abī ‘Abd al-Raḥmān 157
- Abū l-Yamān 61
- Abū Zayd (Thābit b. Zayd ou Aws b. Zayd ou Mu‘ādh b. Zayd) 65
- ‘Adnān 193
- ‘Affān 69
- Aḥmad b. ‘Abda al-Ḍabbī 34
- ‘Ā’isha (bt Abī Bakr) 19-20, 25, 46, 59, 70-71, 86, 97, 105, 159-167, 187-189, 194
- al-Akhfash al-Awsaṭ 115
- ‘Alī (b. Abī Ṭālib) 141, 161, 176, 187
- ‘Alī b. al-Ḥusayn (Zayn al-‘Ābidīn) 21
- ‘Alī b. Īsā (vizir) 117
- ‘Alqama b. Waqqāṣ 19-20, 187
- ‘Alqama (Abū Shibl) 104-105
- al-A‘mash 76-77, 88, 106, 200
- ‘Amr (Abū Jahl) 70
- ‘Amr b. Abī l-Miqdām (Thābit b. Hurmuz al-Ḥaddād) 175
- Anas b. ‘Iyād 23
- Anas (b. Mālik) 4, 11, 13, 28, 53, 60-61, 85, 95, 140, 148
- al-‘Āṣ 68-69, 189
- al-Ash‘ath 15, 141
- al-‘Āṣī 68
- ‘Āṣim (lecteur) 105-106, 118, 205
- Asmā’ (bt Abī Bakr) 70
- al-‘Anazī 159
- al-Aswad b. Yazīd (Abū ‘Amr) 105
- ‘Awf 160
- Aws (tribu) 64-65, 83, 193
- A‘yāṣ 68
- Banū ‘Āmir 148
- Banū Hāshim 68-69, 72-73, 186
- Banū Nahd 183
- Banū Umayya 15, 17, 24, 68, 70, 72, 186, 203
- al-Bāqillānī (Abū Bakr al-qāḍī, Muḥammad b. al-Ṭayyib) 121, 150, 153-154, 156
- al-Bayhaqī (Aḥmad b. al-Ḥusayn) 140, 156, 157
- al-Bukhārī 3, 6, 9, 11, 14-15, 17, 19, 25-30, 43, 46, 48, 51, 53-54, 57, 59, 63-64, 66-67, 75-78, 83, 86-90, 92-96, 98, 100-101, 103, 105-106, 110, 120, 123, 130, 140, 148-149, 152, 159-160, 164-165, 167, 170, 186, 188-189, 193, 201-203, 205
- al-Baghawī (Abū l-Qāsim) 54-55
- al-Baghawī (al-Ḥusayn b. Mas‘ūd) 83, 117, 164
- al-Dānī (Abū ‘Amr) 129, 132-135
- David 107, 177
- al-Faḍl b. Sahl 26
- al-Farrā’ 115
- Fāṭima (bt al-nabī) 70, 173, 176, 178-179
- Fāṭima, bt Walīd b. al-Mughīra 70
- Fuḍayl b. Yasār (Abū l-Qāsim al-Nahdī al-Baṣrī) 183
- Gabriel (ange) 52, 101, 108, 151, 153, 194
- Ḥafṣ (lecteur) 105-106
- Ḥafṣ b. ‘Umar Abū ‘Umar al-Dūrī al-Muqrī 62
- Ḥafṣa (bt ‘Umar) 12-13, 23, 35, 36-37, 49, 54, 58-59, 61, 85-87, 90, 93, 161-162, 202
- al-Ḥajjāj 66, 103, 114, 200
- al-Ḥakam 69, 87
- al-Ḥakam b. ‘Utayba al-‘Ijlī 18-19
- al-Ḥākīm al-Nīsābūrī (Muḥammad b. ‘Abd Allāh) 139, 148, 150, 152, 185

- Ḥammād b. ʿUthmān (Ibn Ziyād al-Ruwāsī (/Rawwāsī) al-Kūfī, dit al-Nāb) 178
- Ḥamza (lecteur) 118
- Hārūn al-Rashīd 26, 157, 175
- al-Ḥārith al-Muḥāsibī (Abū ʿAbd Allāh al-Ḥārith) 146-147, 150
- al-Ḥārith b. Khuzayma 84, 152
- Ḥārūriyya 161
- al-Ḥasan (b. ʿAlī) 170
- Ḥasan al-Baṣrī 114, 140, 142-143
- al-Ḥasan b. Sahl 26
- Hishām (b. ʿAbd al-Malik, calife) 172, 187
- Hishām b. Ḥakīm al-Asadī 107, 135
- Hishām b. ʿUrwa 20, 46, 50
- Hishām b. Yūsuf 165
- Ḥudhayfa (b. al-Yamān) 13, 35, 59, 61-62
- Hudhayl 66
- al-Ḥusayn (b. ʿAlī)
- Ibn ʿAbbās (voir ʿAbd Allāh)
- Ibn ʿAbd al-Aʿlā 20
- Ibn ʿAbd al-Barr 48, 52-55, 64, 68, 99, 107, 120, 130, 135-136
- Ibn Abī Dāwūd (ʿAbd Allāh b. Sulaymān al-Sijistānī) 30, 44-45, 49, 58, 60-61, 68, 75-76, 98, 140-142, 144, 148-149, 152
- Ibn ʿAṭīya (ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib) 156
- Ibn Burayda (ʿAbd Allāh) 143
- Ibn Ḍurays (Muḥammad b. Ayyūb) 141
- Ibn Abī Shayba 48
- Ibn Abī al-Zinād 50
- Ibn al-ʿAllāf 72
- Ibn Ashta (Muḥammad b. ʿAbd Allāh) 74, 142-143, 148
- Ibn al-Athīr 67-68
- Ibn Fāris (Aḥmad) 154-155
- Ibn Ḥanbal 3, 24, 26, 57, 92, 100-101, 139, 146, 152, 198
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (Aḥmad b. ʿAlī) 25
- Ibn al-Ḥanafīyya 73
- Ibn al-Ḥaṣṣār (ʿAlī b. Muḥammad b. Ibrāhīm) 154, 156
- Ibn Ḥazm 26, 56, 99
- Ibn Ḥibbān 26, 118, 152, 185
- Ibn Ishāq 75
- Ibn Jurayj 165-166
- Ibn Maʿīn (Yaḥyā) 20, 25-27
- Ibn Miqsam 119
- Ibn Mujāhid 23, 111, 117-121, 150
- Ibn Muqla (vizir) 117
- Ibn al-Nadīm 51, 88
- Ibn Qutayba 51-53, 101, 115, 195, 197
- Ibn al-Sabbāq (voir ʿUbayd)
- Ibn Saʿd (Muḥammad) 14, 18, 22, 26, 46, 59, 64, 71, 73, 79, 85, 88, 104-105, 157, 166
- Ibn Shabba (Abu Zayd ʿUmar) 33, 46, 52, 59-61, 63, 66-68, 74-75, 78, 86, 89, 159, 162, 182, 203-204
- Ibn Shannabūdh 106, 119
- Ibn Shihāb al-Zuhrī (Muḥammad b. Muslim) 3, 5, 11, 14, 62, 70, 109
- Ibn Sūrīn 23, 46, 140-143, 189
- Ibn al-Tīn (ʿAbd al-Wāḥid b. ʿUmar al-Ṣafāqūsī) 150
- Ibn Umm ʿAbd (ʿAbd Allāh b. Masʿūd) 64, 110
- Ibrāhīm b. Saʿd 11, 17, 19, 25, 27, 29, 32, 43-44, 47, 54, 56-59, 66-67, 75, 78, 81-82, 84-86, 90, 92, 99-100, 162, 199, 203
- Ibrāhīm b. Saʿd b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Rahmān b. ʿAwf al-Zuhrī 25
- Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Mujammīʿ b. Yazīd al-Anṣārī 26
- Ibn ʿUmar (voir ʿAbd Allāh)
- Ibn ʿUyayna 27
- Ibn Wahb 27, 44-45, 49-50, 60, 78, 98-99, 147, 201
- Ibrāhīm b. Mūsā 165
- Ibrāhīm al-Nakhāʿī 200
- ʿIkrima 141-142, 170
- ʿIkrima b. ʿAmmār 160
- al-ʿĪṣ 69
- Ismāʿīl b. Jaʿfar Abū Ibrāhīm al-Madīnī 33, 62
- Jābir (b. Yazīd b. al-Ḥārith al-Juʿfī) 175
- Jaʿfar al-Ṣādiq (Abū ʿAbd Allāh) 170-171, 179, 183

- Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (voir Suyūfī)
 Jamīl (Abū ‘Alī Jamīl b. Darrāj /Durrāj
 b. ‘Abd Allāh al-Nakha‘ī) 171
 Jésus 64, 121, 163, 177
 Jibrīl (ange) 124
- Kalb 107
 Khālīd al-Qasrī 18
 al-Khaṭīb al-Baghdādī 13, 15, 24, 27,
 29, 33, 60, 67
 Khārija (b. Zayd) 11, 14, 27-29, 34, 37,
 49, 54, 62, 68, 74, 82, 201, 203
 Kharijites 161
 al-Karmānī (Maḥmūd b. Ḥamza) 155
 al-Kashshī 171-172, 174-175, 178-179,
 181, 183
 Kathīr b. al-Aflah 149
 al-Khaṭṭābī (Muḥammad b. Muḥammad
 b. Ibrāhīm) 139
 Khazraj 65, 78, 193
 al-Khuttalī 72
 Khuzayma b. Thābit al-Anṣārī 14, 82-
 83
 al-Kulaynī (Muḥammad Abū Ja‘far) 170
- Makkī (Ibn Abī Ṭālib Ḥammūsh) 153
 Mālik b. Abī ‘Āmir 86
 Mālik b. Anas 18, 22, 26, 148
 Ma‘mar (b. Rāshid) 18, 20, 22, 24, 27,
 83, 188
 al-Ma‘mūn (calife) 26
 Maṣūr b. Ḥāzim (Abū Ayyūb al-Bajalī
 al-Kūfī) 181
 Marwān b. al-Ḥakam 49, 69, 192
 Maryam (des B. Makhzūm) 71
 Masrūq 77
 Maymūna 187
 Mikā‘īl (ange) 124
 Moïse 78-79, 177
 Mu‘adh 64-65, 105, 109
 al-Mu‘allā b. Khunays (Abū ‘Abd Allāh,
 mawlā de Ja‘far al-Ṣādiq) 183
 Mu‘āwiya (calife) 50, 55, 60, 65, 69, 87,
 104-105, 110, 189, 192
 Muḥammad b. ‘Abd Allāh (voir al-Nafs
 al-Zakiyya)
 Muḥammad b. ‘Alī al-Bāqir (Abū Ja‘far)
 171
- Muḥammad b. ‘Awf 61
 Muḥammad b. Thawr 20
 Muḥammad b. Yaḥyā al-Dhuhlī 100
 Mujāhid 71, 80
 Al-Mukhtār 73
 Mus‘ab b. al-Zubayr 47
 Mūsā b. Ismā‘īl 11, 67, 89-90
 Mūsā b. ‘Uqba 68, 147
 Muslim 9, 30, 48, 76-77, 89, 94-95, 100,
 103, 106, 109, 111, 119, 186, 200,
 203
- Nāfi‘ (transmetteur) 59
 Nāfi‘ (lecteur) 118
 Nāfi‘ b. al-Azraq 72
 Nāfi‘ b. Ṭarīf 149, 163
 al-Nafs al-Zakiyya (Muḥammad b. ‘Abd
 Allāh) 180
 al-Nasā‘ī 76, 152
 al-Nīsābūrī (Muḥammad b. ‘Abd Allāh,
 voir al-Ḥākim)
 Noé 78
- Qaḥṭān 193
 Qatāda 23, 92, 95
 Quraysh 13, 25-26, 37, 55, 66, 69, 72,
 78-81, 92-93, 101, 108, 123, 128,
 130-131, 133, 135, 149-150, 166,
 193, 203
- Rabī‘a al-Ra‘yy 183
- Sa‘d b. Abī Waqqāṣ 95
 Sa‘d b. Ibrāhīm b. ‘Abd al-Rahmān b.
 ‘Awf 25
 Sahl b. Ḥunayf 30
 Ṣa‘īd b. al-‘Āṣ 13
 Sa‘īd b. Jubayr 19, 116
 Sa‘īd b. al-Musayyab 20, 24, 47-48,
 157, 187
 Sa‘īd b. Rabī‘ 38
 al-Sakhāwī (‘Alī b. Muḥammad ‘Alam
 al-Dīn) 75, 145
 Sālim b. Ma‘qil (mawlā de Abū
 Ḥudhayfa) 64
 Sālim (b. ‘Abd Allāh) 18-19, 46, 49, 87,
 110, 142-143, 147, 191

- Sālīm b. Salama (Abū Salama Sālīm b. Makram al-Jammāl al-mulaqqab bi-Abī Khadīja) 174
- Salmān 172
- Ṣaʿṣaʿa 32, 51
- Sawwār b. Shabīb (Al-Saʿdī al-Aʿrajī) 160
- Sayf b. ʿUmar 62, 93
- al-Shaʿbī 32
- Shaqīq b. Salama 76
- Sharīk 97
- Shuʿayb b. Abī Ḥamza b. Dīnār al-Ḥimṣī 17, 24
- Simon (Richard) 199
- Suddī 160, 184
- Sufyān b. ʿUyayna 38
- Sulaym b. Qays al-Hilālī (Abū Ṣādiq, al-ʿĀmirī al-Kūfī) 172
- Sulaymān b. Bilāl 157
- Sulaymān b. Yaṣār 187
- Suwayd (b. Ghafāla) 184
- al-Suyūfī (Jalāl al-Dīn) 45, 74, 99, 137-147, 150, 153-155, 157-158, 191, 204
- al-Ṭabarānī 185
- al-Ṭabarī 20, 28, 31-32, 36, 38, 52, 54-56, 59-60, 73, 118, 120-124, 126-129, 134, 151, 185, 203
- Ṭalḥa b. Muṣrif 116
- Ṭalūt 78
- al-Ṭayālīsī 3, 43, 69, 92
- Thaqīf 66
- al-Ṭībī (Al-Ḥusayn b. Muḥammad) 155
- al-Tirmidhī 48, 57, 75, 78, 82, 101, 139, 152, 198, 202
- al-Ṭuṣhī 174-175, 178, 183
- ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh 14, 187
- ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. ʿUtba b. Masʿūd 20
- ʿUbayd Allāh b. ʿUmar 23
- ʿUbayd b. al-Sabbāq 11, 54-55, 99, 138, 201, 203
- Ubayy b. Kaʿb 35, 52, 62, 64, 68, 72, 84, 92-93, 103, 108-111, 118, 131, 133, 149, 185
- ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz 18, 71, 187
- ʿUmar (b. al-Khaṭṭāb) 34, 50, 52, 70, 94, 107, 144
- ʿUmar b. Mazyad 160
- ʿUmāra b. Ghaziyya al-Anṣārī 27-28, 32, 34, 62, 199
- Umm ʿAbd Allāh (voir ʿĀʿisha)
- Umm al-Banīn 69
- al-ʿUqaylī 26
- ʿUqba b. ʿĀmir al-Juhanī 63
- ʿUrwa (b. al-Zubayr) 14, 18-20, 47, 50, 70, 74, 86, 107, 144-145, 159, 187-188, 193, 201
- ʿUthmān (b. al-ʿAffān) 35, 61, 94, 97, 118, 148, 163
- ʿUthmān b. ʿUmar 60, 98
- ʿUwayṣ 69
- Wakīʿ 24
- al-Walīd b. ʿAbd al-Malik (calife) 189
- Walīd b. al-Mughīra 70
- al-Wāqidī 65, 71
- Yaḥyā b. ʿAbd al-Rahmān b. al-Ḥāṭib 144
- Yaʿqūb b. Ibrāhīm 26, 29, 32, 44, 58, 85
- Al-Yaʿqūbī 79
- Yazīd b. Muʿāwiya 161, 189
- Yazīd b. Thābit 29
- Yūnus b. Yazīd b. Abī al-Najjād al-Aylī 24
- Yūsuf b. Māhak 165, 166
- al-Zarkashī (Badr al-Dīn Muḥammad) 151, 156
- Zaydb. Arqam (al-Anṣārī) 185
- Zayd b. Thābit 9, 11-14, 16, 28-29, 34, 48-52, 54-55, 57-58, 62, 65, 68-70, 72-76, 80, 92, 101, 109, 111, 114, 118, 133, 138-139, 142, 149, 162-163, 182, 195, 197-198, 201-202
- Zayn al-ʿĀbidīn (voir ʿAlī b. al-Ḥusayn)
- al-Zuhrī (voir Ibn Shihāb)

