

Motifs

ISSN : 2726-0399

2 | 2017

Matérialité et écriture

Matérialité textuelle et statut théologique du texte sacré : le cas du Coran

Mohamed Saki

 <https://lodelpreprod.univ-rennes2.fr/blank/index.php?id=360>

DOI : 10.56078/motifs.360

Mohamed Saki, « Matérialité textuelle et statut théologique du texte sacré : le cas du Coran », *Motifs* [], 2 | 2017, 01 décembre 2017, 11 avril 2025. URL : <https://lodelpreprod.univ-rennes2.fr/blank/index.php?id=360>

Licence Creative Commons – Attribution 4.0 International – CC BY 4.0

Matérialité textuelle et statut théologique du texte sacré : le cas du Coran

Mohamed Saki

Introduction

La matérialisation selon la tradition musulmane

D'autres versions de la matérialisation

Matérialisation et perte de l'oralité

Matérialisation et statut métahistorique du Coran

Matérialité du livre et immatérialité de la Parole divine

Le statut ontologique du Coran

Conclusion

Introduction

- 1 On applique en général au Coran, le Livre sacré des musulmans, deux lectures différentes : une lecture *sacrée* et une lecture *profane*. Dans la tradition musulmane, qui représente la lecture « sacrée », le Coran est la Parole divine transmise au prophète de l'islam, Mahomet, par l'archange Gabriel. Mahomet a transmis, à son tour, cette Parole divine à ses compagnons qui l'ont mémorisée et, en partie, transcrite, de son vivant, sur divers supports, avant qu'elle ne soit fidèlement fixée graphiquement quelque deux décennies plus tard. La lecture profane considère le fait coranique d'abord comme un événement linguistique, culturel et religieux complexe¹. Les deux lectures s'accordent sur l'importance de la *matérialisation* du Message oral en Parole écrite, même s'ils en rendent compte de façons divergentes. Cette matérialisation signale le passage du paradigme de l'oralité au paradigme de l'écriture, chacun correspondant à une sémiolinguistique précise : la phase de l'énonciation et de la mémorisation du Coran et la phase de sa fixation graphique². La matérialisation du Message oral et sa transmutation par l'écriture en Livre revêtent une importance capitale dans l'histoire de l'islam et elle a suscité débats et polémiques tout au long de l'histoire du Coran lui-même. Elle est d'autant plus capitale qu'elle a toujours cristallisé des enjeux historio-

graphiques, politiques, juridiques et théologiques. Effectivement, la question de la matérialisation du Coran a trait non seulement à l'histoire de la fixation graphique du Message oral initialement reçu par Mahomet, mais également aux enjeux politiques et juridico-théologiques qui ont permis d'institutionnaliser une version du Coran au dépend d'autres. Cet article traitera d'un aspect du processus de matérialisation du Message primitif adressé à Mahomet et des questions qu'il a soulevées ; pour ce faire, je commencerai d'abord par montrer comment la tradition musulmane a rendu compte de la fixation par l'écriture de la Parole divine, et une partie de son processus d'institutionnalisation ; je montrerai ensuite comment le récit de la tradition musulmane est contredit par d'autres récits et faits historiques et je terminerai en mettant en évidence les considérations ontologiques et théologiques qui sous-tendent la question de la matérialisation du Message oral des origines.

La matérialisation selon la tradition musulmane

- 2 Le Coran, tel que nous le connaissons aujourd'hui, qui représente pour les Musulmans la totalité de la Révélation, est passé par une assez longue période de formation. Sa révélation, par fragments, s'est étalée sur une période de 22 ans, entre 610—date de la première révélation—et 632—date de la mort de Mahomet. Ceci étant, il n'existe pas une version définitive et unanime de la mise par écrit du Coran ; de surcroît, nous savons très peu de choses sur la manière dont se serait constitué le Livre de référence de l'islam³. Plusieurs récits, dont la plupart ont été compilés au IXe siècle, soit tout de même deux siècles après l'avènement de l'islam, racontent comment le Message oral fut compilé et matérialisé en Livre. Ce dont nous sommes sûrs, cependant, est qu'à la mort de Mahomet, il n'y avait pas d'édition complète et définitive des révélations qu'il avait reçues⁴. Cela se comprend aisément dans la mesure où, du vivant du prophète de l'islam, la révélation n'était pas close et le Coran était encore un livre ouvert, en cours de constitution. Il était, du vivant de Mahomet, un ensemble de fragments de la révélation, qu'il transmettait à ses compagnons ; ces derniers mémorisaient ces fragments et, parfois, les transcrivaient sur des feuilles de palme, des omoplastes de chameaux, etc.

- 3 Selon le récit de la tradition musulmane, plusieurs tentatives de colliger le Coran virent le jour après la mort de Mahomet en 632, de crainte que le message originel ne disparaisse avec la mort de ses *qurrā'*—les « récitants » ou « mémorisateurs » —, c'est-à-dire les premiers compagnons du prophète, lors des diverses guerres dans lesquelles était engagée la nouvelle religion. Un « premier » Coran fut établi sous le deuxième calife, Abû Bakr (632-634) et sa recension fut dirigée par Zaïd b. Thâbit, l'un des scribes de Mahomet ; Zaïd b. Thâbit sera impliqué dans la recension d'autres Corans ultérieurement. Ce « premier » Coran fut, par la suite, transmis à Omar, le deuxième calife (634-644), et conservé par sa fille, Hafsa. Cependant, plus le temps passait et plus la diffusion de la nouvelle religion dépassait les limites géographiques de la péninsule arabique, plus le besoin se faisait sentir d'établir une version du Coran afin, d'une part, d'éviter la perte irrémédiable de fragments de la révélation avec la mort des mémorisateurs et, de l'autre, de doter la communauté naissante d'un Livre de référence unique. Ce travail fut accompli sous le règne du troisième calife, 'Utmân (644-656) ; il imposa, en 651 à Médine, une version *canonique*, connue sous le nom de *Muṣḥaf 'Utmân*—le manuscrit de 'Utmân—que l'on appelle parfois la *vulgate othmanienne*. Le troisième calife envoya, toujours selon le récit de la tradition musulmane, son manuscrit aux gouverneurs des différentes régions conquises par la nouvelle religion et il ordonna que le « premier » Coran, en la possession de Hafsa, ainsi que tous les fragments écrits fussent détruits, afin de faire de sa colligation la seule version faisant autorité⁵. Selon ce récit toujours, la matérialisation du Message oral des origines en Livre sacré des musulmans et sa canonisation n'ont pris qu'à peine deux décennies ; de plus, le passage du paradigme de l'oralité à celui de l'écriture se serait fait sans grandes polémiques ni réticences.
- 4 Toutefois, contrairement à ce que laisse croire ce récit porté sur les ailes de la tradition musulmane, la fixation du Message de la Révélation et son institutionnalisation ne s'imposèrent qu'à l'issue d'un processus complexe de négociations et de luttes entre différents acteurs politiques et religieux⁶. La tradition musulmane garde encore les traces des négociations et des enjeux qui furent au cœur du processus de matérialisation du message originel, puisqu'elle en donne des versions divergentes et parfois antagonistes. En effet,

selon l'une d'elles, 'Utmân aurait fait appel à quatre scribes fiables et érudits afin d'établir, sous la direction de Zaïd b. Thâbit, différentes versions qui préserveraient l'authenticité et la beauté sonore du Message originel. Ces versions auraient été envoyées aux gouverneurs de sept villes nouvellement conquises pour leur demander leur avis et choisir quelle version imposer. Selon une autre version, 'Utmân aurait institutionnalisé, dès le départ, une seule version, qui aurait intégré « sept dialectes », mais il exigea de choisir le dialecte Quraychite, la tribu de Mahomet, comme la référence puisqu'il était ressenti comme étant le plus éloquent⁷.

D'autres versions de la matérialisation

- 5 Le récit de la tradition musulmane est loin de faire l'unanimité entre les historiens et les coranologues. Le récit passe sous silence, ou tout du moins minimise, la complexité du contexte culturel et politique dans lequel le manuscrit d'Utmân vit le jour et les rapports de forces qui permirent l'imposition d'une version orthodoxe de la Révélation. Par ailleurs, ce même récit néglige tout autant de prendre en considération l'horizon épistémique dans lequel la Parole divine fut accueillie et transcrite⁸. Nous savons maintenant que le manuscrit d'Utmân a mis au moins deux siècles avant de s'imposer⁹ ; pendant ce temps-là, il y avait au moins trois autres manuscrits en circulation, dont le plus connu est celui d'Ibn Mas'ûd, un compagnon du prophète. Cette autre matérialisation de la Parole révélée n'incluait pas, contrairement à la vulgate othmanienne, la sourate liminaire—al-Fatiha / l'Ouvrante—et les deux sourates finales.
- 6 L'histoire de la matérialisation du Message oral en Coran pose, à vrai dire, la question des sources musulmanes relatives à cette période, de leur fiabilité et même de leur existence¹⁰. En fait il n'existe, à nos jours, aucune trace écrite et encore conservée du manuscrit d'Utmân¹¹. Certains historiens sont allés jusqu'à remettre en doute l'existence même de telles versions du vivant des premiers califes qui ont succédé à Mahomet. Ainsi, selon John Wansbrough le Coran n'aurait été mis à l'écrit qu'au VIIIe, voire au début du IXe siècle¹².

- 7 Il est indéniable que des versions du Coran autres que le manuscrit d'Utmân ont circulé du temps du calife 'Utmân et que d'autres encore, comme nous l'avons vu, ont été connues jusqu'au moins le début Xe siècle, période que les historiens appellent « la seconde canonisation »¹³. Mais plus près de nous dans le temps, les études coranologiques ont fait des avancées considérables dans leur connaissance de l'histoire du Coran grâce, en partie, à des découvertes dues au pur hasard. Ainsi on découvrit, en 1973, lors de la restauration de la Grande Mosquée de Sanaa, au Yémen, des milliers de feuillets, parmi lesquelles une quarantaine de feuillets d'un palimpseste sur lesquels étaient transcrits des versets ou des parties de sourates du Coran. Désormais ces feuillets, dont la date remonterait aux alentours de 680, sont connus sous le nom du *palimpseste de Sanaa*. Pour les historiens de l'islam des origines, cette découverte marque un tournant capital dans les études coranologiques contemporaines. L'intérêt de cette découverte réside dans le fait qu'elle « confirme de manière éclatante l'existence de versions concurrentes et les pertes possibles que les récits de destruction [de manuscrits du Coran du temps de 'Utmân] suggèrent »¹⁴.
- 8 Dans son analyse de ce palimpseste, Asma Hilali distingue un « texte inférieur »—fragments coraniques effacés et chronologiquement plus anciens—d'un « texte supérieur »—le texte coranique écrit suite à l'effacement du premier texte¹⁵. Elle conclut de son analyse que « le texte inférieur est un support d'enseignement car la variante que nous avons soulignée signale l'erreur de lecture et la corrige »¹⁶. L'analyse montre, par ailleurs, que les feuillets découverts à Sanaa divergent sur certains points du manuscrit canonisé par la tradition musulmane ; toutefois, ces divergences sont minimales et ne touchent aucunement au dogme de l'islam.
- 9 Une autre découverte encore plus récente est venue enrichir les débats autour de la protohistoire du Coran. Deux feuillets de parchemin, contenant des parties des sourates 18 à 20, furent trouvés, en 2015, à la bibliothèque de l'université de Birmingham, en Angleterre. Les textes sont transcrits sur ces feuillets à l'encre en *hijazi*, une forme précoce de la calligraphie arabe. L'analyse par le carbone 14 du parchemin situe, à 95.4 %, la date de ces feuillets entre 568 et 645 ; toutefois, cette datation est loin de faire l'unanimité entre

les historiens de l'islam. Ils s'accordent, néanmoins, sur le fait qu'au moins quelques-uns des fragments de ce manuscrit remonteraient à l'époque de l'avènement de l'islam. Comme le palimpseste de Sanaa, le texte des feuillets trouvés à Birmingham ne départ pas fondamentalement de la vulgate othmanienne puisque les différences entre les deux demeurent très marginales.

- 10 Enfin, la graffitologie, une branche des études des épigraphes, a entamé, depuis quelques années, l'étude systématique des graffiti arabes inscrits sur les parois rocheuses le long des routes de pèlerinage. Ces routes furent les lieux d'intenses activités scripturales tout au long des VII^e et VIII^e siècles, siècles qui correspondent aux deux premiers siècles de l'ère musulmane. Ces inscriptions sont, pour les historiens, des sources précieuses qui contribuent à une meilleure connaissance de l'histoire des sociétés arabes et musulmanes des origines. Plus important encore, elles contribuent à une meilleure connaissance de l'histoire du Coran et elles l'enrichissent de nouvelles problématiques¹⁷.
- 11 Une quantité non négligeable de ces graffiti, qui sont des citations du Coran ou qui y font référence, constituent ce que Frédéric Imbert appelle le « Coran des pierres ». La plus ancienne référence explicite au Coran dans ce corpus de pierre se trouve dans la région de Kûfa, dans l'Irak actuel, et elle date de 684, soit 74 années après le début de la prédication musulmane. Les analyses effectuées jusqu'à présent montrent que 65 % des citations ne correspondent pas exactement au Coran que la tradition musulmane a canonisé. L'un des graffiti relevés amalgame, par exemple, deux versets—le verset 42 de la sourate XXXII et le verset 26 de la sourate LXXVI¹⁸. Mais de telles variations, précise Imbert, furent assez fréquentes pendant les deux premiers siècles de l'islam. Elles ne reflètent pas le Coran que nous connaissons aujourd'hui et tel qu'il fut institutionnalisé ; elles ne contredisent pas pour autant le dogme et le credo musulmans. En somme, ces variations sont le témoignage d'un Coran en cours de constitution, encore souple et pas entièrement figé, un Coran des cœurs, celui que les fidèles retenaient et mémorisaient¹⁹.
- 12 Ces découvertes et ces versions concurrentes du manuscrit d'Utmân montrent la rétivité du Message oral originel à se laisser matérialiser et figer pour toujours dans l'écriture pendant plusieurs décennies. En

outre, elles montrent que la matérialisation du Message oral ne peut être dissociée d'une visée politique dans la mesure où l'institutionnalisation du manuscrit d'Utmân cherchait à imposer un Livre de référence autorisé, doté de la sacralité de la Parole divine transmuée en texte écrit et octroyant pouvoir et sacralité à celui qui parle en son nom.

Matérialisation et perte de l'oralité

- 13 La matérialisation du Coran et le passage du paradigme de l'oralité au paradigme de l'écriture représentent un tournant épistémique déterminant dans l'histoire du Livre sacré des musulmans. Le Coran se présente d'abord comme une récitation, une Parole vive et vivante, transmise oralement et qui doit être proclamée. Il fut une prédication orale et fragmentaire, énoncée selon les circonstances et les interlocuteurs, sans organisation interne fixe ni découpages en sourates²⁰. Mahomet, comme précisé plus haut, transmettait oralement la Révélation qu'il recevait à ses compagnons, ces derniers l'apprenaient par cœur, en s'aidant parfois de l'écriture sur des supports matériels divers. L'écriture avait un statut secondaire par rapport à l'oralité dans la société qui a vu l'avènement de l'islam ; elle n'était bien souvent qu'une aide destinée à soutenir la mémoire et n'était pas utilisée pour transmettre directement ni pour apprendre quoi que ce soit²¹. Par conséquent, le passage du paradigme de l'oralité au paradigme de l'écriture a posé un défi que l'on peut résumer dans la question suivante : comment la fixation graphique du Coran peut-elle préserver la dimension vivante du Message oral initial ?
- 14 La matérialisation graphique du Coran a cherché à préserver le souffle de l'oralité en recourant au procédé littéraire de la répétition ; ainsi, dans le Coran, les mêmes histoires et personnages, les mêmes affirmations et parfois les mêmes versets se trouvent répétés verbatim, ou avec de légers changements²². La répétition permet de saisir les traces de l'oralité dans la fixation graphique et de mettre en lumière, en même temps, la nature liturgique de cette Parole proclamée.

- 15 Toutefois, la préservation orale de la Parole des origines rencontrait un obstacle de taille : le caractère défectueux du système de transcription de la langue arabe au temps de la révélation. Cela pouvait ne pas représenter un obstacle en soit car l'écriture n'avait qu'un statut secondaire dans la société de la péninsule arabique de l'époque. Le caractère défectueux du système de transcription graphique était pallié par la mémorisation et la connaissance préalable du Coran par les *qurrā'*—les « récitants ». Mais avec le temps, l'expansion de la nouvelle religion, la mort des mémorisateurs, la conversion de peuples non-arabes, etc. la déficience de ce système représentait un danger pour le processus d'institutionnalisation de la version canonique du Message oral.
- 16 Il n'existait pas, à l'époque de la prédication et, plus tard, de la recension du Coran, une norme orthographique commune qui s'imposait avec autorité à tous les scribes. Les analyses ont montré que des copistes ayant collaboré à la transcription d'une même copie du Coran ont par moments opté pour des choix orthographiques différents²³. Le système de transcription graphique que les premiers copistes ont utilisé pour la première recension du Coran ne présentait ni signes diacritiques ni voyelles.
- 17 Il n'y avait, à vrai dire, qu'un support consonantique—le *rasm*—qu'il était impossible de lire sans une connaissance préalable du texte. Certaines consonnes étaient rendues par des signes uniques et la distinction entre voyelles longues et voyelles courtes n'était pas systématiquement signalée ou notée. Par exemple, avant l'introduction des signes diacritiques, la même graphie, tel que « كُتِبَ », peut être lue comme « tu écris », « il écrit », « nous écrivons »²⁴. Cela rendait la lecture de certains mots, et parfois même de passages entiers, ambiguë et leur interprétation instable. L'introduction des signes diacritiques ne commença que vers le milieu du VII^e siècle et le Coran ne fut intégralement vocalisé qu'au Xe siècle²⁵. Ainsi, au VIII^e siècle, Al-Hallaj, le gouverneur de l'Irak, décida de fixer l'orthographe de la recension officielle, ce qui eut pour conséquence d'imposer de nouveaux choix morphologiques et syntaxiques et d'affecter le sens du Coran²⁶.
- 18 Comme nous pouvons le voir, la matérialisation, grâce notamment à la vocalisation et aux signes diacritiques, a indubitablement facilité la

lecture du Coran pour ceux qui n'étaient pas les interlocuteurs directs de Mahomet ou ceux qui ne l'ont pas appris directement de ses mémorisateurs premiers. Toutefois, elle a également induit, dans une grande mesure, la perte de l'oralité du message original et, plus important encore, elle a contribué à réduire le champ des lectures possibles et à renforcer la tentation d'imposer une clôture herméneutique.

Matérialisation et statut métahistorique du Coran

- 19 Pour beaucoup d'historiens, les prémices d'un double refoulement se trouvent dans ce passage du paradigme de l'oralité au paradigme de l'écriture. Le Coran, nous le savons désormais, fut, dès l'origine, une communication orale et une parole liturgique, s'appuyant sur une révélation prophétique et se présentant comme la Parole divine transmise à l'ensemble de l'humanité²⁷. Malgré le récit que fait la tradition musulmane de sa fixation graphique, l'importance de ses dimensions orale et liturgique n'a jamais diminué jusqu'à nos jours.
- 20 Il y a des raisons objectives qui expliquent le passage du paradigme de l'oralité au paradigme de l'écriture, comme nous l'avons vu. Ce choix fut une commodité technique qui répondait à la nécessité devant laquelle se trouvait la nouvelle religion : assurer la transmission de la Révélation et sa diffusion à travers les espaces nouvellement conquis. De plus, au fur et à mesure de la disparition des vecteurs vivants, c'est-à-dire les premiers compagnons de Mahomet, la fixation graphique apparaissait comme le meilleur moyen de préserver le message originel de la fragmentation centrifuge des témoignages et de la fragilité et les défaillances mémoire humaine.
- 21 Le temps passant, la fixation graphique du Coran et la canonisation du manuscrit d'Utmân ont eu pour effet de couper le texte sacré des musulmans de son contexte historique et épistémique et de le transformer en un événement métahistorique²⁸. L'un des effets de la décontextualisation historique du Coran se manifeste dans l'organisation même du manuscrit d'Utmân : ses sourates ne sont pas agencées selon un ordre chronologique mais elles sont classées selon leur ordre de longueur, allant de la plus longue à la plus courte.

- 22 À bien des égards, la transcription du Coran et sa recension peuvent s'apparenter à une tentative de refoulement de sa dimension orale et de son historicité. Ce double refoulement a conduit à faire oublier le fait que le Coran était avant tout une parole vivante de l'Antiquité tardive, en interaction avec d'autres textes sacrés et avec d'autres acteurs et dogmes religieux. Au fond, à travers l'évacuation de la nature orale du Message initial et de son historicité par la matérialisation dans l'écriture, la tradition musulmane a cherché à doter le Livre sacré des musulmans d'une autorité qui le caractériserait déjà *in statu nascendi*. De ce point de vue, ce double refoulement est un rouage vital à sa sacralisation puisqu'elle fait du manuscrit d'Utmân le pendant parfait du Livre céleste mentionné par la Révélation²⁹. Bien entendu, ces constructions rétroactives et téléologiques ne sont guère corroborées par des sources externes à la tradition musulmane³⁰.

Matérialité du livre et immatérialité de la Parole divine

- 23 La question de la matérialisation du Message oral des origines en un Livre écrit se trouve au centre d'un débat théologico-politique qui a traversé l'histoire de l'islam, depuis sa naissance jusqu'à nos jours et elle peut être saisie à plusieurs niveaux. En effet, on peut la saisir autant au niveau métalinguistique—comment le Message des origines se désigne-t-il ?—qu'au niveau théologique—quel est le statut du Coran ? Nous verrons comment ces deux questions sont fondamentalement liées à l'histoire de la matérialisation du Coran et comment étudier cette dernière permet de jeter un éclairage sur la place qu'a toujours occupée le Coran dans l'histoire et la pensée musulmanes. La complexité du statut du Coran peut être saisie au niveau métalinguistique ; le nom donné au livre qui recueille la Révélation est « *Mus'haf 'Utmân* »—le manuscrit d'Utmân. Or, le *mus'haf* n'est pas le Coran ; le premier désigne un objet matériel alors que le second désigne une parole immatérielle. Le mot *mus'haf* dérive étymologiquement du mot *ṣahīfa*, dont le pluriel est *ṣuḥuf*, et qu'on peut traduire par feuillet(s)³¹. Par conséquent, *mus'haf*, dont on ne trouve aucune occurrence dans le Coran, ne renvoie pas au Livre, mais au support matériel sur lequel est transcrite la Parole divine. Il

ne recouvre pas, non plus, le champ sémantique associé au mot Coran.

- 24 Le mot Coran a reçu plusieurs interprétations et on l'a inscrit dans plusieurs filiations. Dans certains contextes, le mot *qur'ân* devient une sorte de nom générique pour désigner tout ce que l'on a entendu du prophète³². Des auteurs musulmans font dériver le mot Coran du verbe arabe *qara'a*, qui peut signifier « réciter », « assembler » ou « unir » ; la première interprétation se fonde sur le premier verset révélé, « Iqra ! » « Récite ! ». La deuxième interprétation présuppose qu'il faut comprendre le verbe « assembler »—*jama'a* en arabe—dans le sens de mémoriser ou retenir par cœur. Selon cette interprétation, le Coran fut rassemblé—c'est-à-dire mémorisé—dans le cœur des hommes. Pour d'autres encore, le mot Coran vient du syriaque *queryâna*, « recueil » ou « lectionnaire » ; la nouvelle religion aurait ainsi emprunté au christianisme non seulement le nom de son Livre mais aussi sa forme liturgique.
- 25 Le Coran se désigne lui-même par au moins cinquante-cinq mots qualificatifs³³, dont Nûr—*Lumière* —, Âyât—*Signes* —, Furqân—*Discrimination* —, Dhikrâ—*Rappel* —, Hudâ—*Guidance* —, Tanzil—*Descente* —, Kitâb—*Livre / Écrire* —, etc.³⁴ Le mot *Kitâb* est utilisé 250 fois au singulier et 6 fois au pluriel ; dans le début de la deuxième sourate, se trouvent les versets suivants : « Voilà l'Écrit que nul doute n'entache, en guidance à ceux qui veulent se prémunir »³⁵. Dans la sourate 43, nous trouvons les versets suivants : « **Par l'Écrit explicite. / Nous l'avons fait Coran arabe, escomptant que vous raisonnez / aussi bien demeure-t-il, sagesse sublime, dans l'Original en Notre sein** »³⁶. Il est à noter que le mot *kitâb* est employé pour désigner le Coran lui-même, alors même que la Révélation est encore une parole orale vivante, en instance d'énonciation et qu'il n'existait pas matériellement de livre.
- 26 La polysémie du mot *kitâb* témoigne ainsi du statut du Coran théologique et sacré du Coran : il est *Descente*, *Guidance*, *Lumière*, etc. Cependant, l'instabilité sémantique du mot *kitâb* a fait naître une confusion jusqu'à nos jours entre le *Livre* qui contient la parole révélée et son support matériel, le *livre*, le support matériel sur lequel est imprimé le message des origines. Cela a pour conséquence de confondre la Révélation avec son support³⁷. L'exégèse islamique est

déroutée devant la polysémie du mot « *kitâb* » : quand le Coran en fait usage, le mot « livre » n'a pas de significations précises ou, plutôt, il est prêt à recevoir tous les sens possibles ; ils vont de l'écrit lisible, historiquement situé, au graphe illisible, « encore retenu dans le Ciel » ou à jamais inaccessible³⁸. Loin de désigner le livre comme objet matériel, *kitâb* renvoie au texte référentiel ou au Livre céleste qui correspond à la Parole divine, authentique, claire et lumineuse qui indique aux croyants la direction à suivre. De ce point de vue, le mot *kitâb* reçoit une interprétation ésotérique selon laquelle le Coran matérialisé dans le manuscrit d'Utmân est la concrétisation physique d'un Coran céleste, occulté aux yeux des profanes : « une *materia prima* enregistrée sur une Table gardée (*lawh-mahfouz*) et que les mystiques appellent la Mère du Livre (*Omm al-Kitab*) »³⁹ ; dans cette conception ésotérique du Coran, la parole révélée et graphiquement fixée par écrit est le pendant d'un Coran inaugural, invisible et secret⁴⁰. Cette acception du mot *kitâb* que le Coran emploie pour s'auto-désigner correspond exactement au Logos grec ; les deux mots, arabe et grec, désignant l'étape complète d'un discours, le chapitre ou la section⁴¹.

27 Enfin, le mot *kitâb* avait un autre avantage pour la nouvelle religion ; vers la fin du VIIe siècle, il ne désignait pas uniquement la Parole révélée à Mahomet, mais il permettait tout autant de séparer les peuples qui ont reçu une révélation, *ahl al-kitâb*—les gens du Livre —, des autres. Or, en se proclamant destinataire d'un Livre, la nouvelle communauté religieuse se trouvait sur le même pied d'égalité que les juifs et les chrétiens.

28 L'analyse de ces éléments métalinguistiques montre clairement au moins deux choses. Premièrement, la prédominance de l'oral sur l'écrit et l'importance de la transmission orale. Deuxièmement, elle montre qu'en tant que nouvelle religion, l'islam était conceptuellement entré dans le monde du livre avant même qu'il en possède un⁴².

Le statut ontologique du Coran

29 La prise en considération de l'histoire de la matérialisation du Coran permet de montrer que, contrairement au récit hagio-historique de la tradition musulmane, le « fait coranique » est loin d'être un événement proclamatoire *sui generis* ou le reflet de la Parole divine

ad litteram, qui se serait étalé sur une période de 22 ans, suivie d'une période éditoriale consensuelle, à la suite de la mort de Mahomet⁴³. Comme nous l'avons vu, la tradition musulmane cherche à effacer l'historicité du Coran ou, tout du moins, à minimiser le fait qu'il s'inscrit dans un moment de l'histoire—l'Antiquité tardive—et en un lieu géographique connu des hommes—la péninsule arabique et qu'il était en contact direct avec, entre autres, les gens du Livre.

- 30 On ne devrait pas dissocier ce récit de la tradition musulmane d'un dessein théologico-politique précis, celui qui consiste à montrer que la collecte des fragments de la Révélation s'est effectuée avec soin et intégrité morale et qu'elle a évité toute déperdition du message de la Révélation. Mais ce dessein dissimule mal, selon Arkoun, le fait que ce récit n'est que la manifestation d'un des impensables ou impensés mytho-religieux⁴⁴. Affirmer que le texte du Coran tel que nous le trouvons maintenant est l'exacte transcription de la Parole révélée des origines conforte une certaine vision de l'histoire de la religion musulmane. Cette affirmation a toujours légitimé la soustraction de la question de la naissance de l'islam et les conditions de la canonisation d'une version du Coran au débat historiographique autant que théologique ou philosophique. Cela a fortement contribué à renforcer la mainmise de la pensée orthodoxe tout au long de l'histoire de l'islam et à éliminer ce qu'elle considère comme étant des approches hérétiques ou blasphématoires du Coran et de la naissance de l'islam.
- 31 Il est indéniable que la matérialisation de la Révélation à travers le passage du paradigme de l'oralité au paradigme de l'écriture a permis d'instaurer le Coran comme le fondement de la croyance musulmane et qu'elle a assuré sa grande diffusion dans l'empire musulman naissant. Cependant, le changement de paradigme a non seulement pérennisé la vulgate othmanienne et exclu d'autres variantes de la Parole révélée, il a également rendu possible, dans l'histoire de l'islam, la tentation de la clôture théologico-juridique et son corollaire, le dogmatisme littéraliste au détriment d'une parole vivante, fluide et fluctuante⁴⁵.
- 32 Cette clôture théologico-juridique a été renforcée par un concept qui combine des considérations à la fois littéraires et théologiques : l'*i'jâz*. Le Coran a un statut particulier dans les sociétés arabes musulmanes,

non seulement pour des raisons purement religieuses ou spirituelles mais aussi pour des considérations littéraires ou stylistiques. Il est ainsi considéré comme le plus ancien document littéraire. Le concept de *l'ijâz*, qui n'est apparu qu'au IX^e siècle, octroie au Coran le caractère d'unicité dans la forme et dans le fond ; selon ce concept, aucune langue humaine ne peut égaler ni contester la beauté de la langue du Coran car il s'exprime en un arabe pur qui est l'illustration de la perfection linguistique. Avec ce concept, l'orthodoxie musulmane insiste sur le caractère insurpassable, inimitable et, donc, céleste et miraculeux du Coran.

- 33 *L'ijâz*, qui porte autant sur la langue du Coran que sur son message, pose le texte sacré des musulmans comme un livre sans équivalent : « Même si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Qur'ân, ils ne sauraient rien faire de semblable » (sourate 17, verset 88). Ce concept stipule que le Coran « enferme, avec une admirable concision et dans un agencement d'une harmonie inimitable, les plus hautes vérités et les lois les plus sages »⁴⁶. *L'ijâz* s'est transmué d'un concept stylistique en un dogme théologique mobilisé, dans l'histoire des sociétés musulmanes, par la raison religieuse pour imposer une quasi-clôture herméneutique et vaincre la raison philosophique et sa fragile présence. Cette bataille s'est manifestée, entre autres, dans le débat autour de la nature créée ou incréée du Coran.
- 34 Selon l'orthodoxie musulmane, le Coran est l'ouvrage parfait, d'inspiration divine, inaltérable et inchangé, contrairement aux évangiles, qui se présentent comme des témoignages d'apôtres, et qui sont, toujours selon l'orthodoxie musulmane, susceptibles de contenir des variations et des erreurs. De ce point de vue, le concept même de Parole divine présuppose un Verbe infini dont les révélations faites aux hommes à travers le prophète de l'islam ne sont que des fragments d'une Parole infinie. Ce Logos divin est, par voie de conséquence, une Parole incréée, coéternelle et consubstantielle à Dieu.
- 35 En revanche, d'autres courants de pensée à l'intérieur de la tradition musulmane ont adopté des positions et des approches moins littéralistes et davantage fondées sur la raison⁴⁷. Ces courants rationalistes ont cherché à opposer à leurs adversaires une parole argumentée, fondée sur l'héritage d'Aristote, entre autres ; ils avaient une

confiance considérable en le pouvoir de la raison d'examiner toute question et d'arriver à une vérité grâce à « l'intellect dispensateur de lumière »⁴⁸. Parmi les représentants de ces courants rationalistes, nous trouvons les mu'tazilites ; ce courant rationaliste qui est né aux environs du VIII^e siècle, et qui appartient à une tendance plus large connue sous le nom de *kalâm*. Ce mot signifie « parole, mot », mais dans le contexte de son apparition, il fut utilisé pour traduire le mot grec *logos*, cela oriente « non seulement vers l'idée de parole, mais aussi vers celle de la raison, d'argument »⁴⁹.

36 À l'instar d'autres penseurs rationalistes, qui affirmaient « la priorité méthodologique et la primauté épistémologique de la Raison sur la tradition »⁵⁰, les mu'tazilites ont fait une distinction entre le caractère transcendant, non dévoilé, de la Parole infinie de Dieu et le caractère manifeste, « créé », du Coran, à savoir la Révélation transmise à Mahomet. Pour les mu'tazilites, le Coran est distinct de Dieu et il est communiqué par la Révélation⁵¹. Par conséquent, le Coran ne participe pas de l'Essence de Dieu ; il en est uniquement un Attribut d'acte, survenu dans le temps. Pour l'un des penseurs mu'tazilites, Abu Bakr al-Assam, il ne peut y avoir d'archétype céleste du Coran qui contiendrait tout ce qui serait puisque son avènement est contingent et inscrit dans un temps donné et dans une langue précise⁵².

37 Les mu'tazilites, à l'instar d'autres courants et penseurs rationalistes musulmans du Moyen-âge ont cherché à démontrer la possibilité d'une position à la fois savante et croyante. Ils n'étaient pas en guerre contre la religion musulmane et la finalité de la plus grande majorité d'entre eux était d'éclairer la foi et la croyance par la lumière de la raison.

Conclusion

38 La question de la matérialisation du Coran et le passage du paradigme de l'oralité au paradigme de l'écriture représentent, comme je l'ai montré dans cet article, un considérable défi à la théologie musulmane. Cette question montre que le Coran n'est ni un texte sans contexte ni, a fortiori, un texte métahistorique ; bien au contraire, la question de la matérialisation de la Parole révélée en un texte sacré est le fruit d'un processus d'institutionnalisation théologico-politique complexe. De nombreuses études, innovantes et fécondes,

approchent l'histoire du texte sacré des Musulmans à partir de fondements épistémologiques divers. Mais toutes soulignent son historicité, son ancrage dans une période, une aire culturelle et un horizon épistémique bien déterminés. Loin d'être un impensé de l'histoire de l'islam, la double question des conditions de la mise par écrit du Message primitif et de son statut reçu par Mahomet, fut abordée et traitée par les penseurs musulmans dès le Moyen-âge. Les études coranologiques contemporaines reprennent en grande partie ce double questionnement et elles ouvrent de nouvelles perspectives en s'appuyant sur de nouveaux outils conceptuels pour approfondir la connaissance de l'histoire du Coran. Ces approches se distinguent, bien entendu, du discours hagiographique de la tradition musulmane, et parfois même elles s'y opposent. Ceci étant, cela n'est guère étonnant puisqu'il s'agit de deux positions différentes : une position croyante-savante qui se fonde sur la raison et une position croyante-apologétique⁵³. Cette dernière position, incarnée par la tradition musulmane et les forces orthodoxes qui la soutiennent, a cherché à soustraire ce processus d'institutionnalisation à la discussion et à envelopper l'histoire du Coran dans un récit pieux.

1 Arkoun, Mohamed, *La pensée arabe*, Paris : PUF, 2012, 9.

2 Arkoun, Mohamed, *Lectures du Coran*, Paris : Albin Michel, 2016 [1982], 17.

3 Déroche, François, *Le Coran*, Paris : PUF, 2005, 70 ; Mervin, Sabrina, *Histoire de l'islam : fondements et doctrines*, Paris : Champs Flammarion, 2010 [2000], 39 ; Prémare, Alfred-Louis, *Les fondations de l'islam : entre écriture et histoire*, Paris : Seuil, coll. « Points », 2009 [2002], 285.

4 Langhade, Jacques, *Du Coran à la philosophie : la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Damas : Presses de l'IFPO, 1994.

5 Arkoun, Mohamed, *La pensée arabe*, *op. cit.*, 11-12.

6 Chabi, Jacqueline, *Le Coran décrypté : figures bibliques en Arabie*, Paris : Cerf, 2014.

7 Déroche, François, *Le Coran*, *op. cit.*, Langhade, Jacques, *Du Coran à la philosophie*, *op. cit.*

8 Arkoun, Mohamed, *La pensée arabe*, *op. cit.*, 11.

- 9 Amir-Moezzi, Mohamed Ali, « Le Coran silencieux et le Coran parlant : histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens », in Mehdi Azaiez et Sabrina Mervin (éd.), *Le Coran : nouvelles approches*, Paris : CNRS, 2013, 58.
- 10 Déroche, François, *La voix et le calame : les chemins de la canonisation du Coran*, Paris : Fayard, 2016, 12.
- 11 Mervin, Sabrina, *Histoire de l'islam*, *op. cit.*, 40.
- 12 *Ibid.*, 46.
- 13 Déroche, François, *La voix et le calame*, *op. cit.*, 17.
- 14 *Ibid.*, 54.
- 15 Hilali, Asma, « Le palimpseste de Sanâ et la canonisation du Coran : nouveaux éléments », *Cahiers Gustav Glotz*, 21 (2010), 445.
- 16 *Ibid.*, 446.
- 17 Imbert, Frédéric, « L'Islam des pierres : l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129 (juillet 2011) [en ligne], mis en ligne le 14 juillet 2014, <http://journals.openedition.org/remmm/7067>, page consultée le 09 septembre 2017.
- 18 Berque, Jacques, *Le Coran : essai de traduction*, Paris : Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2002 [1990].
- 19 Imbert, Frédéric, « L'Islam des pierres », *art. cit.*
- 20 Hanne, Olivier, *Mahomet : le lecteur divin*, Paris : Belin, 2016, 226.
- 21 Langhade, Jacques, *Du Coran à la philosophie*, *op. cit.*, 149.
- 22 *Ibid.*, 140.
- 23 Déroche, François, *La voix et le calame*, *op. cit.*, 27.
- 24 *Ibid.*, 77 ; Larcher, Pierre, « Le Coran : l'écrit, le lu, le récité », in Mehdi Azaiez et Sabrina Mervin (éd.), *Le Coran : nouvelles approches*, *op. cit.*, 244.
- 25 Mervin, Sabrina, *Histoire de l'islam*, *op. cit.*, 40-41.
- 26 Arkoun, Mohamed, *La pensée arabe*, *op. cit.*, 12.
- 27 *Idem* ; Neuvirth, Angelika, « Le Coran : un texte de l'Antiquité tardive », in Mehdi Azaiez et Sabrina Mervin (éd.), *Le Coran : nouvelles approches*, *op. cit.*, 127.

- 28 Neuvirth, Angelika, « Le Coran : un texte de l'Antiquité tardive », *art. cit.*, 131.
- 29 Déroche, François, *La voix et le calame*, *op. cit.*, 23.
- 30 Neuvirth, Angelika, « Le Coran : un texte de l'Antiquité tardive », *art. cit.*, 127.
- 31 Langhade, Jacques, *Du Coran à la philosophie*, *op. cit.*, 70.
- 32 Prémare, Louis-Alfred, *Les fondations de l'islam*, *op. cit.*, 283.
- 33 Mérad, Ali, *L'exégèse coranique*, Paris : PUF, 1998, 7-10.
- 34 Chodkiewicz, Michel, « Les musulmans et la Parole de Dieu », *Revue de l'histoire des religions* 218.1 (2001), 17.
- 35 Berque, Jacques : *Le Coran : essai de traduction*, Paris : Albin Michel, 1995, Sourate 2-5, 25.
- 36 *Ibid.*, Sourate 43 ; 2-4, 527.
- 37 Chodkiewicz, Michel, « Les musulmans et la Parole de Dieu », *art. cit.*, 15.
- 38 Seddik, Youssef, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris : Éditions de l'Aube, 103.
- 39 Chebel, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris : Albin Michel, 1995, 114.
- 40 *Ibid.*, 115-116.
- 41 Seddik, Youssef, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, *op. cit.*
- 42 Déroche, François, *La voix et le calame*, *op. cit.*, 20.
- 43 Imbert, Frédéric, « L'Islam des pierres », *art. cit.*, 120 ; Prémare, Louis-Alfred, *Les fondations de l'islam*, *op. cit.*, 280.
- 44 Arkoun, Mohamed, *Lectures du Coran*, *op. cit.*, 50-51.
- 45 *Ibid.*, 41 ; Chodkiewicz, Michel, « Les musulmans et la Parole de Dieu », *art. cit.*, 21.
- 46 Chodkiewicz, Michel, « Les musulmans et la Parole de Dieu », *art. cit.*, 29.
- 47 Urvoy, Dominique, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1996 ; Benmakhlof, Ali, *Pourquoi lire les philosophes arabes*, Paris : Albin Michel, 2015 ; Chebel, Malek, *L'islam et la raison : le combat des idées*, Paris : Perrin, coll. « Tempus », 2006.
- 48 Benmakhlof, Ali, *Pourquoi lire les philosophes arabes*, *op. cit.*, 69.

49 Urvoy, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris : Seuil, 2006, 172.

50 Arkoun, Mohamed, *La pensée arabe*, *op. cit.*, 72.

51 Hussein, Mahmoud, *Penser le Coran*, Paris : Folio essais, 2009, 27.

52 Urvoy, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, *op. cit.*, 180.

53 Mordillat, Gérard et Jérôme Prieur, *Jésus selon Mahomet*, Paris : Seuil / Arte, 2015, 209.

Mohamed Saki

Université de Bretagne Occidentale, HCTI EA 4249