

Shady H. NASSER,
The Second Canonization of the Qur'an
 (324/936). *Ibn Mujāhid and the Fouding of the Seven Readings*

Leyde, Boston, Brill, 2021, 914 p.
 ISBN : 9789004401976

Mots-clés: histoire du Coran, variantes de lecture, Ibn Mujāhid, transmission

Key-words: history of the Qur'an, variant readings, Ibn Mujāhid, transmission

Spécialiste de la transmission des variantes de lectures du Coran, Shady H. Nasser⁽¹⁾, propose dans ce nouvel essai, intitulé *The Second Canonization of the Qur'an* (m. 324/936). *Ibn Mujāhid and the Fouding of the Seven Readings*, une étude fort intéressante qui vient compléter sa thèse doctorale, laquelle, soutenue en 2011, portait déjà sur un des aspects des variantes de lecture et a été publiée sous le titre *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'an. The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh*, chez Brill, en 2013. Ce nouvel essai, riche en illustrations, est composé d'une préface, de cinq grands chapitres et d'un appendice.

Dans le premier chapitre (p. 1-14), Shady H. Nasser explicite les raisons l'ayant conduit à mener des investigations sur le processus de formation des variantes de lectures du Coran (*qirā'āt*). Il précise que l'objet de cet ouvrage n'est pas de répondre à la question du pourquoi, mais de montrer que les *qirā'āt* seraient la conséquence d'une confusion née des différentes lectures possibles de la *scriptio defectiva* des premiers manuscrits du Coran⁽²⁾. Il essaie de montrer que la canonisation du corpus coranique est le fruit d'un long processus et d'une action collective résultants des efforts conjugués de générations successives de savants, et non, comme le soutient l'orthodoxie musulmane, de l'action immédiate d'une ou de quelques personnes. Ce long processus de canonisation du texte coranique se serait effectué en cinq phases :

1. Sous le califat de 'Uthmān (r. 23-34/644-655) : uniformisation du *ductus consonantique* coranique;

2. Sélection par Ibn Mujāhid (m. 324/936) de sept *imām-s* de lectures;
3. Sélection de deux rapporteurs pour chaque *imām* par al-Dānī (m. 444/1053) et al-Shātibī (m. 590/1193), ce qui a conduit à l'élimination des traditions problématiques;
4. Ajout des trois lecteurs (Yazīd b. al-Qa'qa', Ya'qūb al-Hādramī et Khalaf) par Ibn al-Jazarī (m. 833/1429);
5. Edition du Caire en 1923.

Dans le deuxième chapitre (p. 16-91), L'auteur traite en particulier de la question des *shawādhdh al-sab'a*⁽³⁾ et de leurs implications (p. 22). Il met en évidence qu'Ibn Mujāhid, dans son ouvrage *al-Sab'a*⁽⁴⁾, emploie le terme *shawādhdh* pour désigner les variantes de lectures contraires à celles de la majorité des transmetteurs des sept *imām-s*. Il traite également des facteurs qui auraient conduit à l'exclusion de ces variantes de lectures/lecteurs qui remontent pourtant aux sept *imām-s* (p. 25). Il en cite effectivement quatre :

1. La variante de lecture qui est contraire à la lecture standard du groupe
2. La courte durée de fréquentation du disciple auprès du maître
3. La variante de lecture qui ne s'inscrit pas dans un système particulier
4. Le nombre infime de disciples autour du maître.

Shady H. Nasser étudie la notion de *shudhūdh* (variantes coraniques extra-canoniques non valides) par le biais des narrations biographiques qu'il met en opposition avec le consensus des savants (*al-ijmā'*). Il insiste particulièrement sur le fait que la notion de communauté de lecteurs doit être comprise comme une notion relative, propre à une zone géographique précise, ou à un groupe de personnes enseignant le Coran dans un lieu précis. Il illustre cela par le choix d'Ibn Mujāhid qui porte particulièrement sur la lecture de la majorité (par exemple les variantes de lectures attribuées aux disciples de 'Āsim, en particulier al-Mufaddal et Abbān, p. 25-38). Il tente de reconsiderer la notion de transmission orale qui semble être, pour lui, une caractéristique propre aux premiers musulmans qui se fiaient à leur mémoire pour transmettre les

(1) Professeur associé d'arabe classique à l'université de Harvard.
 (2) Pour ce même sujet, on complétera l'analyse avec la contribution de François Déroche sur la *scriptio defectiva*: F. Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam, le codex parisino-petropolitanus*, Leiden – Boston, Brill (Texts and Studies on the Qur'an, 5), 2009, 383 p.

(3) Lectures irrégulières qui ne répondent pas aux conditions d'acceptation de variantes de lecture au sein des sept systèmes de lecture retenus par Ibn Mujāhid.

(4) Ibn Mujāhid, *Kitāb as-sab'a fi al-qirā'āt*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 3^e éd.

variantes de lecture⁽⁵⁾. Selon Shady H. Nasser, la transmission du Coran, après la première génération des musulmans, dépend plus d'une transmission écrite qu'orale en raison du fait qu'un corpus non négligeable de *qirā'āt* aurait été transmis par voie écrite. Ainsi, la transmission orale aurait été appliquée, ultérieurement, de manière rétroactive par les savants musulmans⁽⁶⁾. Dans ce chapitre, Shady H. Nasser montre une forme de conflit d'intérêt entre al-Kisā'ī (m. 179/795), ès-qualityé *d'imām* de lecture, et ce même *imām* comme transmetteur de la variante de Shu'ba, disciple de 'Āsim (p. 38-46) et de Nāfi' via Ismā'il b. Ja'far. Il s'intéresse également à soixante-six variantes de lectures problématiques, mentionnées par Ibn Mujāhid, mais considérées, par ce dernier, comme invalides. Il les classe en trois grandes parties : 1. quarante-quatre relèveraient d'une erreur de transmission attribuée soit à l'*imām*, soit à l'un des transmetteurs ou à l'un de ses disciples, 2. six seraient le fruit d'une divergence avec l'*imām*, 3. seize seraient la conséquence d'un désaccord entre les disciples.

En conclusion de ce chapitre (p. 57), Shady H. Nasser pose l'hypothèse de sept raisons qui auraient conduit à exclure des variantes de lectures divergentes entre les rapporteurs⁽⁷⁾ et/ou les transmetteurs :

1. Le manque de professionnalisme
2. Le manque de spécialisation en *qirā'āt*
3. Le manque de spécialisation dans une variante particulière
4. L'absence de mentorat
5. La diffusion de cette variante et son enseignement
6. L'attribution géographique de cette lecture
7. Les erreurs de récitations ou de chaîne de transmissions (*isnād*).

(5) Il faudrait toutefois rappeler que ce point concerne plutôt le Coran que les variantes de lecture puisque d'autres études montrent, à la lumière d'une transmission du Coran d'après le sens, que les *qirā'āt* seraient probablement une appropriation individuelle, par les Compagnons, des proclamations de Muhammad (cf. H. Chahdi, *Le Muṣḥaf dans les débuts de l'islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā'āt, rasm et fawāṣil*, Thèse de doctorat, EPHE, 2016).

(6) Comme le souligne F. Déroche, il y aurait plutôt des aller-retours entre une transmission écrite et orale (cf. F. Déroche, *La transmission manuscrite du Coran dans les débuts de l'islam, op. cit.*).

(7) Dans cette discipline, à savoir celle des variantes de lecture, il faut entendre par « rapporteur » celui qui tient généralement une variante de lecture de l'*imām* directement, alors que le « transmetteur » la tient du rapporteur, disciple de l'*imām*.

Dans le troisième chapitre (p. 100-136), Shady H. Nasser met en exergue le lien de parenté qui existe entre la terminologie du *hadīth* et celle des *qirā'āt* en insistant sur le fait que la terminologie du *hadīth*, élaborée postérieurement à la sélection des *qurā'* faite par Ibn Mujāhid, va être mise à contribution, en particulier *al-jarḥ wa al-ta'dīl*⁽⁸⁾, pour qualifier de « fiables » ou non les rapporteurs des *qirā'āt*. Néanmoins, on peut aussi relever que le mode de transmission du Coran et de ses variantes a influencé celui des *hadīths*, en particulier pour la transmission d'après le sens⁽⁹⁾. Il y aurait, ainsi, une forme d'aller-retour entre le mode de transmission du Coran et du *hadīth*⁽¹⁰⁾. L'auteur mène une étude approfondie des *qirā'āt* à travers celle des rapporteurs/transmetteurs qui seraient, *a priori*, les acteurs responsables de la sélection des manières de réciter le texte coranique. Autrement dit, il tente de déterminer de quelle manière ces rapporteurs/transmetteurs ont transmis, et interagi avec, le texte coranique.

Tout en mettant en lumière la question de la transmission ininterrompue (*ittiṣāl al-sanad*), Shady H. Nasser ne relie pas cette question avec le concept plus général de *sunna muttaba'* qui est pourtant au cœur de la doctrine d'Ibn Mujāhid et mentionné dans son introduction de l'ouvrage *al-Sab'a*⁽¹¹⁾. En effet, ce concept permet à la doxa islamique sunnite de justifier le caractère ininterrompu de la transmission du Coran d'une part, et son caractère *mutawātir* (le fait qu'il soit transmis par un grand nombre de savants), d'autre part. Il laisse également penser que ces variantes de lecture seraient le fruit d'un enseignement prophétique exclusif, question qui n'est relativement pas traitée dans cet essai.

Shady H. Nasser rappelle très bien la question problématique du *tawātur*; cependant, il semble que cette question aurait pu être mise en lien avec la notion de consensus (*ijmā'*) à l'instar de ce qu'avait fait al-Mahdawī (m. 437/1045) dans son ouvrage *Sharh al-hidāya*. Il fut effectivement le premier à établir un lien entre le caractère *mutawātir* et l'*ijmā'* tel qu'ils sont connus en principiologie (*uṣūl al-fiqh*: science des fondements du droit). Il établit également une corrélation entre la mise par écrit du corpus coranique par 'Uthmān b. 'Affān, l'envoi des *maṣāḥif*

(8) Discipline qui a pour but de statuer sur les rapporteurs en matière de fiabilité.

(9) Pour approfondir, on peut lire la contribution suivante: H. Chahdi, *Le Muṣḥaf dans les débuts de l'islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā'āt, rasm et fawāṣil*, Thèse de doctorat, EPHE, 2016.

(10) *Idem*.

(11) Ibn Mujāhid, *Kitāb as-sab'a fi al-qirā'āt*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 3^e éd., édité par Šawqī al-Ḍayf, p. 46-52.

par ce dernier, et leur caractère supposé *mutawātir* de son *muṣḥaf*. Ainsi pour al-Mahdawī, toute variante de lecture, pour être validée, doit être *mutawātira*. Par ailleurs, Ibn al-Jazarī, qui défendait *mordicus* le caractère *mutawātir* des *qirā’āt*, s'est contenté, vers la fin de sa vie, pour valider les variantes de lecture, des trois critères suivants: que la chaîne de transmission soit authentique et que les variantes soient conformes au *rasm* uthmānien ainsi qu'aux règles syntaxico-grammaticales arabes.

L'auteur évoque des traditions autour de Nāfi' et de la manière dont celui-ci aurait établi sa propre lecture (p. 111). Néanmoins, il semble qu'une autre question aussi primordiale doive être posée en lien avec la notion complexe *d'ikhtiyār* (choix individuel), à savoir: de quelle manière Nāfi' récitait-il le Coran étant donné que les variantes qui lui sont attribuées diffèrent d'un disciple à un autre? Peut-on effectivement penser que Nāfi' dispensait réellement l'enseignement de plusieurs lectures?

Un peu plus loin, Shady H. Nasser met en évidence la distinction à opérer entre la notion de *tawātur* et celle de *l’isnād* auprès des savants musulmans qui oscillent entre ces deux notions. Il montre à juste titre qu'al-Ṭabarī prend en compte la lecture dominante dans les différentes grandes régions du Proche et Moyen-Orient⁽¹²⁾. Il ne prend pas en compte les lectures individuelles (p. 122-125); ce qui l'incitera à récuser certaines manières de réciter venues des sept lecteurs notamment celles d'Ibn 'Amir et d'Abū 'Amr (p. 123). Shady H. Nasser Il rappelle également (particulièrement dans le chapitre 4) que la ligne de défense de l'orthodoxie musulmane (p. 136) est de rappeler que la transmission du Coran, contrairement à celle du *ḥadīth*, s'est faite jusqu'à ce jour oralement. En revanche, il ne remet nullement en cause la question de la transmission orale, en particulier la mémorisation intégrale ou partielle du texte coranique⁽¹³⁾, mais il montre l'importance de la transmission manuscrite au sein même des *qirā’āt*. (p. 140). Il traite particulièrement de traditions faisant

état de variantes graphiques telles mentionnées par Ibn Shannabūdh (m. 328/939), Abū 'Ubayd (m. 224/838), Ibn Abī Dawūd (m. 316/928) et enfin Ibn Mujāhid dans son ouvrage *al-Sab'a* (p. 141-162). Il montre à la lumière de la Tradition musulmane que les *qurā'* ont probablement utilisé leurs notes personnelles pour établir leurs propres lecture coraniques (p 167-169).

Dans le cinquième chapitre (p. 183-256), Shady H. Nasser pose l'hypothèse que chacune des *qirā’āt* pourrait être la conséquence d'un de ces sept facteurs: (p. 183)

1. La graphie coranique (*rasm*)
2. Les dialectes tribaux
3. L'autorisation, donnée par le Prophète, de réciter le Coran de différentes manières
4. L'effort d'interprétation (*ijtihād*)
5. Des erreurs graphiques
6. L'oubli
7. Les doutes/hésitations.

Cette liste de facteurs est très pertinente; cependant, il aurait été particulièrement intéressant d'approfondir le sens accordé à l'autorisation donnée par le Prophète de réciter le Coran de différentes manières ainsi que les implications historiques et théologiques de celle-ci⁽¹⁴⁾. En effet, cette dérogation est le fer de lance de l'orthodoxie musulmane. Ainsi, l'auteur propose de réinspecter trois questions qui caractérisent la transmission du texte coranique (p. 184):

1. La notion de *tawātur*
2. La nature divine du texte coranique par rapport à la manière dont il a été articulé
3. La parole divine et l'intervention humaine lors de sa canonisation

(12) Sur ce sujet, on lira avec profit les contributions de Claude Gilliot, *Exégèse, Langue et théologie en islam*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1990; C. Gilliot, « Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu », dans R. Lohlker (éd.), *Haditstudien – Die Überleferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, Verlag Dr. Kovac, 2009, p. 77-132.

(13) Pour approfondir la question de la transmission des *qirā’āt* et de leur mémorisation, on peut se référer aux contributions suivantes: H. Chahdi, *Le paradoxe de la transmission du Coran: entre riwāya et qiyās?* Journal of Quranic Studies, 19 (3), 2017, p. 103-133; H. Chahdi. *Le muṣḥaf dans les débuts de l'islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā’āt, rasm et fawāṣil*. Thèse de doctorat, EPHE, 2016.

(14) S'agit-il d'une autorisation prophétique à reciter le texte coranique d'après le sens. Pour approfondir ce point: H. Chahdi. *Le muṣḥaf dans les débuts de l'islam. Recherches sur sa constitution et étude comparative de manuscrits coraniques anciens et de traités de qirā’āt, rasm et fawāṣil*. Thèse de doctorat, EPHE, 2016.

Dans ce chapitre, Shady H. Nasser propose une explication sommaire des principes de lectures afin de mieux comprendre le tableau des variantes de lectures donné en annexe. L'auteur y présente les vingt-cinq principes de lectures (p. 190-229) sans pour autant mentionner le principe nommé *ittibā' al-khatt̄ fī al-waqf*. Ce principe consiste à suivre, lorsque l'on s'arrête sur un mot, la transmission écrite et non orale; sa présence met en évidence l'importance de la transmission écrite pour la canonisation du texte coranique. Elle est effectivement prise en compte par cinq des sept lecteurs, à savoir les Kufiotes ('Aṣim, Ḥamza et al-Kisā'i, Abū 'Amr al-Baṣrī et Nāfi')⁽¹⁵⁾.

Avec l'apport des enregistrements audios des plus célèbres lecteurs du Coran et des variantes de lectures, cette étude se distingue singulièrement et permet au lecteur de mieux cerner la manière dont ces versets ont été récités.

En conclusion de cet ouvrage, Shady H. Nasser propose que des études grammaticales, morphologiques et sémantiques soient conduites sur les *qirā'āt*. Il a déjà émis l'idée très intéressante de créer un site web, *Encyclopedia of variants readings of the Qurān*, qui prolongerait un des aspects d'étude du projet franco-allemand *Corpus Coranicum*, lequel traite déjà de *qirā'āt* contenues dans les manuscrits coraniques et les différents ouvrages des sciences coraniques. Enfin, Shady H. Nasser nous propose en appendice un colossal tableau de comparaison des variantes de lectures mentionnées dans l'ouvrage *al-Sab'a* (p. 262-886). Ce tableau est très important dans la mesure où il comporte, à la fois, les variantes de lectures, le nom de leurs transmetteurs ainsi que les remarques de l'auteur. Il a pour objectif de faciliter la compréhension des systèmes de variantes de lectures, et celui-ci est atteint.

Assurément, cet ouvrage revêt une importance capitale pour les études coraniques et apporte un éclairage sur le contexte d'émergence des variantes de lecture ainsi que les critères de leur sélection. Shady H. Nasser offre au lecteur une documentation complète et détaillée des systèmes de lectures retenues par Ibn Mujāhid (m. 324/936), entre *uṣūl* (base de données linguistico-phonétique qui s'apparentent au développement et à la codification de la langue arabe) et *farsh* (récitation d'ordre individuel du *ductus consonantique coranique*). Nos quelques remarques critiques n'enlèvent rien à la qualité exceptionnelle de l'ouvrage.

Hassan Chahdi
Collège de France, Paris

⁽¹⁵⁾ Abū Shāma, *Ibrāz al-ma'ānī min ḥirz al-amāni*, éd. Ibrahīm 'Iwād, Médine, Maktaba al-'ulūm wa al-ḥikam, p. 273-282.