

LA QUESTION DE LA FALSIFICATION DU CORAN DANS L'EXÉGÈSE CHIITE DUODÉCIMAINE

PAR

RAINER BRUNNER

Université de Fribourg-en-Brigau

à *Elan Kohlberg*

Résumé

Pendant plusieurs siècles la question de la falsification du Coran (*tahrīf al-Qurʿān*) par les adversaires « sunnites » a été un sujet de polémique central au sein du chiïsme duodécimain. Le corpus ancien des traditions imamites contient notamment de nombreuses données explicites selon lesquelles les rédacteurs de la « vulgate ʿut̄mānienne » auraient délibérément supprimé les passages désignant nommément ʿAlī comme le successeur du Prophète, masquant ainsi le rôle primordial des Imams chiïtes. Cette croyance, occultée à partir de la seconde moitié du X^e siècle par la critique rationaliste du corpus de ḥadīth, connut un renouveau remarquable après l'émergence de l'École Aḥbārī aux XVII^e et XVIII^e siècles. Même la victoire des Uṣūlīs ne fit pas complètement disparaître la conviction de l'existence du *tahrīf*. À la fin du XIX^e siècle, le savant iranien Ḥusain an-Nūrī écrivit une imposante monographie pour défendre cette conviction. Ce ne fut qu'au XX^e siècle et à cause de l'effet désastreux qu'eut l'ouvrage de Nūrī dans les polémiques entre sunnites et chiïtes, que ces derniers essayèrent de s'unifier autour de la thèse de l'authenticité de « la vulgate ». Ne croyant pas à la sincérité de cette attitude, les sunnites continuent leurs polémiques de plus en plus intensément, faisant de la question du *tahrīf* un des problèmes le plus épineux de la divergence entre les deux principales confessions musulmanes.

Quiconque remet l'intégrité et l'authenticité du texte établi du Coran en question, court de grands risques¹. Comment serait-il possible de comprendre la parole de Dieu correctement, même de croire qu'il

¹ Cet article est le résumé de quatre conférences données à L'École Pratique des Hautes Études à Paris en mars 2002. Je voudrais exprimer mes remerciements sincères à Mohammad Ali Amir-Moezzi de m'y avoir invité et d'avoir eu la patience de corriger mon français. Ces derniers remerciements s'adressent également à Daniela Scheuermann et Vincent Le Bourdon. Il va de soi, cependant, qu'aucun d'entre eux n'est responsable des erreurs que le lecteur attentif trouvera sans doute dans l'article. Pour un traitement plus élaboré du sujet, cf. R. Brunner : *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg 2001.

s'agit véritablement de la parole de Dieu, si on devait s'attendre à la possibilité qu'il y manque certains passages ? Plusieurs piliers supportant la théologie coranique seraient ébranlés : Premièrement, la conviction que le Coran est la parole immédiate de Dieu, en quelque sorte inspirée verbalement, le dogme connexe de son inimitabilité (*ʾiġāz*) et donc l'impossibilité pour quiconque de produire un texte d'une valeur même approchante².

Mais non seulement ces convictions théologiques fondamentales seraient touchées, en plus des parties entières de l'historiographie musulmane seraient annulées – car la transmission du texte coranique repose en premier lieu sur les épaules des compagnons du Prophète qui sont considérés comme vénérables par la plupart des Musulmans, au moins par les sunnites. En fin de compte, la stabilité même de l'Islam serait mise en danger. C'est probablement à cause de ces conséquences incalculables que même aujourd'hui les discussions sur *l'interprétation* « correcte » du Coran sont caractérisées par un rigorisme inquiétant. Beaucoup de personnalités, appartenant aux tendances fondamentaliste et intégriste, vont jusqu'à la dangereuse accusation d'apostasie. Il suffit de rappeler le cas de Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, qui entreprit une exégèse historique de l'Écriture sainte, et tenta de considérer le Coran comme une œuvre littéraire et historique – ce qui lui valut le divorce forcé de son épouse en Égypte et, par conséquent, l'exil du couple aux Pays-Bas³.

Ces faits actuels sont d'autant plus étonnants qu'une telle discussion constituait une part presque naturelle de la littérature exégétique ancienne. Le débat n'était pas restreint au problème de savoir si le Coran était la parole créée ou incréée de Dieu – discussion centrale des débats autour du Mu'tazilisme – ou bien à l'interprétation des versets existants. Les savants s'interrogeaient également si le texte coranique existant « entre les deux couvertures du livre » (*mā bain ad-daffatain*) était vraiment la totalité du message envoyé par Dieu. Dès les origines du chiisme et pendant plusieurs siècles, une croyance était largement répandue selon laquelle des passages importants du Coran étaient enlevés intentionnel-

² Cf. art. « I'djāz » dans *ET*² III/1018-20 ; A. Neuwirth : « Das islamische Dogma der Unnachahmlichkeit des Korans aus literaturwissenschaftlicher Sicht », *Der Islam* 60/1983/166-83 ; Josef van Ess : *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin, New York 1991-97, IV/607-11.

³ K. Bälz : « Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: the 'Abū Zayd Case' », *Die Welt des Islams* 37/1997/135-55 ; R. Wielandt : « Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Koran », dans : S. Wild (ed.) : *The Qur'an as Text*, Leyde 1996, 257-82.

lement et qu'une falsification du texte (*tahrīf al-qur'ān*), dont on ignore les dimensions exactes, en était le résultat⁴.

En Occident, on ne commença que très tard à prendre note de ce débat, bien que des voyageurs en Orient vinrent à en parler brièvement dans leurs récits. Adam Olearius par exemple identifie l'interprétation du Coran comme une des différences les plus importantes entre les sunnites et les chiïtes⁵, et Jean Chardin, qui voyageait en Iran dans les années 1660, écrit ces lignes particulièrement instructives :

Les Persans prétendent qu'il (i.e. Abū Bakr ; R.B.) retrancha plusieurs choses de l'Alcoran, & Omar, son successeur, aussi. C'est pourquoi ils rejettent cette édition d'Abou-bekre, & la tiennent pour Apocryphe. Celle qu'ils reçoivent, est l'édition d'Aly, dont il y a sept copies ou éditions qu'on tient orthodoxes, bien qu'elles diffèrent toutes en quelque chose. Les principales sont celle de Basra, & celle de Hossein, fils d'Aly, qu'ils assurent avoir été revuës & corrigées par Aly, & par les Imams⁶.

Ces mots montrent bien que la conviction selon laquelle le Coran avait été falsifié par les sunnites était une croyance tout à fait naturelle en ce temps. Outre les savants religieux, dont nous présenterons quelques figures marquantes plus bas, la masse des chiïtes vouait une haine intense et durable envers ses co-religionnaires sunnites à cause de la conduite des premiers califes envers ses Imams et le Coran. Chardin et les autres rapportent de nombreux exemples dans ce sens.

En ce qui concerne les sunnites, c'est par Paul Rycaut, le consul britannique à Smyrne de 1667 à 1678, que le point de vue des autorités ottomanes fut connu en Europe. Dans son récit « Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman », dont l'original anglais parut en 1668 et la traduction française deux ans plus tard, il écrit :

⁴ Il faut rappeler ici le fait que le reproche du *tahrīf* dépasse la discussion au sein de l'Islam et s'étend aussi à l'attitude prétendue des juifs et des chrétiens envers leurs propres livres célestes ; voir art. « Tahrīf », *EI*² X/111-12 et art. « Tawrāt », *ibid.*, 393-95 ; la discussion classique est résumée par C. Adang : *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leyde 1996.

⁵ Adam Olearius : *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reyse* (. . .), Schleswig 1656 (reproduction Tübingen 1971), 675-80.

⁶ Jean Chardin : *Voyages de Mr. Le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, I-X, Paris 1723, X/60 ; cf. aussi *ibid.*, VII/83-105, IX/259-70, X/43-85 ; pour Chardin voir *EI* V/369-77 ; d'autres récits importants sont ceux de Jean-Baptiste Tavernier : *Voyages en Perse et Description de ce Royaume*, éd. Pascal Pia, Paris 1930, 70-78 ; Engelbert Kaempfer : *Amenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum* (. . .), Lemgo 1712, 147-62 ; Raphaël Du Mans : *Estat de la Perse en 1660*, publié avec notes et appendice par Ch. Schefer, Paris 1890, 48-68.

Les Turcs de leur costé accusent les Persans d'avoir corrompu l'Alcoran, d'y avoir changé des mots, & d'avoir mal placé les ponctuations & les virgules ; ce qui fait que le sens en est douteux & ambigu en plusieurs endroits. C'est-pourquoy tous les Alcorans que l'on apporta de Babylone à Constantinople, après l'avoir conquise, furent mis à part dans vn lieu du grand Serrail ; & défenses faites à toute sorte de personnes de les lire, sur peine d'estre maudits⁷.

En dépit de telles indications claires dès l'époque Safavide, Garcin de Tassy, Mirza Kazembeg et Gustav Weil furent les premiers islamologues européens à s'occuper de ce problème, et cela seulement à partir des années 1840⁸. En se référant à un mystérieux livre indien intitulé *Dabestān-e mazāheb*, ces chercheurs soutenaient l'existence d'une sourate chiite entière, intitulée « la sourate des deux lumières » (*sūrat an-nūrain*), désignant les deux lumières spirituelles de Muḥammad et 'Alī, lesquels sont explicitement cités. Plus tard, Theodor Nöldeke et Ignaz Goldziher devinrent les autorités les plus influentes pour l'évolution de cette recherche. Mais tous les deux étaient loins d'être impartiaux : en citant son collègue allemand Nöldeke, Goldziher dans son œuvre magistrale *Les tendances de l'exégèse islamique du Coran* appela l'exégèse chiite « un tissu misérable de mensonges et stupidités »⁹. Finalement, en 1913, St. Clair Tisdall publia, dans le journal américain *The Moslem World*, quelques « additions chiïtes au Coran », parmi lesquelles figurait aussi une « sourate de la loyauté (ou bien : autorité) » (*sūrat al-walāya/wilāya*), qui était beaucoup plus courte que la *sūrat an-nūrain*. St. Clair Tisdall n'identifie pas sa source, mais parle seulement d'un manuscrit, « dont on dit qu'il a à peu près 200 ou 300 ans au moins ». Ce manuscrit provien-

⁷ P. Rycaut : *Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman* (...), Paris 1670, 381 ; cf. S. Anderson : *An English Consul in Turkey. Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678*, Oxford 1989, 40-48 et 294-95 ; un écho de cette accusation se trouve dans le célèbre « discours préliminaire » de la traduction anglaise du Coran par George Sale : « The Sunnites charge the Shiites with corrupting the Korān, and neglecting its precepts ; and the Shiites retort the same charge on the Sunnites », *The Korān ; Commonly Called, the Alcoran of Mohammed : Translated from the Original Arabic with Explanatory Notes* (...) by George Sale, I-II, London 1825, *Preliminary Discourse*, 136.

⁸ M. Garcin de Tassy : « Chapitre Inconnu du Coran », *Journal Asiatique*, 3^{ème} série, 13/1842/431-39 ; Mirzā Alexandre Kazem-Beg : « Observations (...) sur le 'Chapitre inconnu du Coran' », *ibid.*, 4^{ème} série 2/1843/373-429 ; Gustav Weil : *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844, 44sq. ; cf. également Canon Sell : *Studies in Islam*, London, Madras 1928, 246-52.

⁹ « Ein elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten », *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde 1920, 309 ; cf. Theodor Nöldeke et Friedrich Schwally : *Geschichte des Qorāns*, Hildesheim 1961 (Leipzig ²1919), II/93-112 ; pour le *Dabestān-e mazāheb* voir plus bas, note 36.

draît d'une bibliothèque fondée par un riche musulman d'origine indienne, dont le nom n'est pas cité¹⁰.

Plus récemment, ces assertions grossières furent rectifiées de manière convaincante, notamment par Joseph Eliash, Etan Kohlberg et Mohammad Ali Amir-Moezzi¹¹. Ces travaux sont consacrés principalement aux premiers siècles du chiïsme duodécimain, jusqu'au XII^e siècle environ. Il existe aujourd'hui un accord presque unanime parmi les chercheurs selon lequel, jusqu'à la fin du X^e siècle, les savants chiïtes en vaste majorité avaient eu la conviction que le Coran était incomplet et victime d'une falsification effectuée par leurs adversaires sunnites. La seule exception notable à ce consensus général semble être Hossein Modarressi, qui essaya, dans un article paru dans *Studia Islamica*, de prouver que l'idée d'une falsification du Coran était initialement de provenance sunnite¹². Par contre, peu d'articles sont consacrés aux époques postérieures, où la question de la falsification est traitée rapidement¹³.

Le débat parmi les exégètes chiïtes peut être réparti en trois grandes périodes : la période formative du chiïsme duodécimain (X^e au XII^e siècle), l'époque safavide et post-safavide (XVII^e au XIX^e siècle), et enfin le litige moderne au XX^e siècle, caractérisé par la transition d'une explication entre chiïtes en polémique au niveau de l'Islam entier. Aujourd'hui il n'est pas exagéré de constater que, quant à la co-existence sunnite – chiïte, la notion du *tahrīf* a rejoint, peut-être même dépassé, la question de l'imamat qui avait été pendant de nombreux siècles le point

¹⁰ W. St. Clair Tisdall : « Shī'ah Additions to the Koran », *The Moslem World* 3/1913/227-41.

¹¹ Joseph Eliash : « The 'Shī'ite Qur'ān' : A Reconsideration of Goldziher's Interpretation », *Arabica* 16/1969/15-24 ; Etan Kohlberg : « Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān », in : S.M. Stern et al. (eds.) : *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Festschrift Richard Walzer*, London 1972, 209-24 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi : *Le guide divin dans le shī'isme originel : aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrasse 1992, 200-27 ; trop prudent dans ses conclusions se montre Paul Sander : « Koran oder Imām ? Die Auffassung vom Koran im Rahmen der imāmītischen Glaubenslehren », *Arabica* 47/2000/420-37 ; l'article par Muhammad Ismail Marcinkowski : « Some Reflections on Alleged Twelver Shī'ite Attitudes Toward the Integrity of the Qur'ān », *Muslim World* 91/2001/137-53 est apologétique et plein d'erreurs.

¹² Hossein Modarressi : « Early Debates on the Integrity of the Qur'ān. A Brief Survey », *Studia Islamica* 77/1993/5-39 ; voir critiques de C. Gilliot : « Bulletin d'Islamologie et d'Études Arabes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77/1993/468-72 et de M.A. Amir-Moezzi dans *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 14/1998/53-56.

¹³ Voir B. Todd Lawson : « Note for the Study of a 'Shī'ī Qur'ān' », *Journal of Semitic Studies* 36/1991/279-95 ; idem : « Akhbārī Shī'ī Approaches to Tafīr », in : G.R. Hawting/A.A. Shareef (eds.) : *Approaches to the Qur'ān*, London, New York 1993, 173-210.

litigieux le plus important dans l'islam. Bien qu'il n'y ait aujourd'hui presque plus de différences notables entre sunnites et chiïtes en ce qui concerne l'authenticité du Coran, on peut de nouveau observer ici les mécanismes polémiques bien connus et la continuation de la vieille querelle sur l'idée « correcte » que l'on devrait se faire de l'histoire islamique ancienne.

La période formative du chiïsme (IX^e-XII^e siècle)

L'arrière-plan de la question du *tahrīf* est formé par l'histoire du texte du Coran et sa recension. Celle-ci, cependant, est encore loin d'être claire et incontestée¹⁴. Il semble probable que des versets isolés aient été notés et collectionnés du vivant du Prophète, ou peu après sa mort. Il y a plusieurs traditions selon lesquelles une première collecte avait eu lieu sous les deux premiers califes, Abū Bakr et 'Umar, mais sur ce point, aucun accord n'a pu être établi. L'opinion musulmane la plus répandue et reconnue (au moins parmi les sunnites) attribue le premier rôle au troisième calife 'Utmān. Celui-ci aurait ordonné et dirigé la rédaction définitive du Coran en rassemblant les divers supports sur lesquelles les versets étaient écrits. Le comité de rédaction aurait arrangé ensuite les fragments, harmonisé la teneur du texte et en aurait fait un seul livre. Plusieurs exemplaires officiels furent copiés et envoyés dans les différentes capitales de l'empire pour être utilisés comme copies de référence. Les versions antérieures furent détruites par la suite, pour que les croyants ne soient pas désorientés. Néanmoins, des versions différentes de celle de 'Utmān continuèrent à circuler, car quelques Compagnons de Muḥammad avaient refusé d'accepter la recension officielle comme étant la seule version du Coran. Les recueils les plus connus en étaient ceux d'Ibn Mas'ūd à Kūfa, de Ubayy b. Ka'b à Damas et d'Abū Mūsā à Baṣra, recueils qui restèrent encore longtemps en vigueur. Cependant aucun de ces *maṣāḥif* ne survécut dans sa forme originale, les versions de ces recueils qui sont parvenus jusqu'à nous,

¹⁴ Les deux interprétations opposées sont fournies respectivement par J. Burton : *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977, selon lequel les fragments du texte étaient assemblés par Muḥammad lui-même, et J. Wansbrough : *Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1967, qui ne situe la collection du Coran qu'au III^e siècle de l'hégire. Pour des nouvelles approches de cette question voir maintenant H.-C. Graf von Bothmer, K.-H. Ohlig, G.-R. Puin : « Neue Wege der Koranforschung », *magazin forschung* (publié par l'Université de Sarrebruck) 1999/1/33-46 ; C. Luxenberg : *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin ²2004.

par exemple dans le *Fihrist* d'Ibn an-Nadīm ou *al-Itqān* de Suyūṭī, différent l'un de l'autre jusqu'à un certain degré¹⁵.

Il n'est donc guère étonnant que le résultat de ce processus n'ait pas rencontré une approbation unanime parmi les Musulmans. Les groupements chiïtes, particulièrement, encore assez diffus, ne s'en accommodaient pas. Ni le nom de 'Alī, ni sa prétendue désignation par Muḥammad comme son successeur spirituel, ni les Imams ne sont mentionnés dans la version 'uṭmānienne. Pour certains d'entre eux, la conclusion convenable était donc que les rédacteurs auraient dissimulé les versets correspondants, pour priver les chiïtes de leurs droits légitimes à la direction de la communauté. Ceux qui étaient plus modérés essayaient de compenser cette lacune par une interprétation particulière des versets existants. Ce but était atteint par l'exégèse allégorique ou herméneutique ésotérique du Coran, exégèse dit *ta'wīl*, dont on se sert pour découvrir le sens secret du Coran¹⁶. Ainsi, il devenait possible de trouver des indications au sujet des Imams et de l'imamat, sans que les noms de ces derniers soient mentionnés explicitement. Alors, pour ne citer qu'un des exemples les plus fameux de ce genre d'exégèse, « l'arbre excellent, dont la racine est solide, la ramure en plein ciel et les fruits abondants en toute saison » (XIV/24) serait une allusion à 'Alī et aux siens, tandis que le « mauvais arbre, qui rampe à ras de terre, mais n'a point de base sûre » désignerait les Omeyyades. À part cela, une conviction générale persistait selon laquelle le Coran avait été collectionné et rédigé par 'Alī, en collaboration avec le Prophète.

D'autres chiïtes eurent des tendances plus radicales. Pour justifier leur attitude hostile envers le texte existant du Coran, les auteurs chiïtes anciens se référèrent à des traditions remontant aux Imams. Un grand nombre de ces traditions parle de suppression de certains mots ou expressions, dont la plus fréquente est *fī 'Alī* – « concernant 'Alī » –, ou encore *fī wilāyat/walāyat 'Alī* : ces versets, dans leurs version originale, concernaient donc explicitement le premier Imam. L'exemple le plus connu en est le verset V/67, qui s'énonce : « O Apôtre ! Fais parvenir ce qu'on a fait descendre vers toi, de ton Seigneur ! ». On ne devait qu'ajouter *fī 'Alī* à cette phrase *Yā ayyuhā r-rasūlu, balliġ mā unzila ilaika min rabbika* pour mettre le gendre de Muḥammad au centre de la révélation. Ce sont souvent les verbes *nazzalnā, anzalnā, anzala Allāh*

¹⁵ Ces différentes versions sont analysées par A. Jeffery : *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leyde 1936 ; cf. également plus bas, note 77.

¹⁶ van Ess : *Theologie*, IV/647-48.

ou *unzila* qui sont complétés par *fi 'Alī*. Une autre expression dont les chiïtes anciens déploreraient la censure, c'était *Āl Muḥammad* ou parfois *Āl Muḥammad haqqahum* (« les droits de la famille de Muḥammad »). Selon eux, dans certains endroits où le Coran parle des « injustes » – *az-zālimūn*, *alladīna zalamū* (II/59 ; VI/93 ; XVIII/29 etc.) –, on aurait dû lire correctement *alladīna zalamū Āla Muḥammadin haqqahum* – « ceux qui ont violé les droits de la famille de Muḥammad », donc les droits des Imams chiïtes. Une autre sorte de *tahrīf* concerne des substitutions de certains mots par d'autres et des adjonctions. Tandis que cette dernière catégorie ne figure que rarement et n'est jamais illustrée par des exemples concrets, il y a, par contre, quelques cas célèbres à propos des substitutions. L'exemple le plus manifeste se réfère au verset III/110, qui se lit : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes » (*kuntum ḥaira ummatin uḥriḡat li-n-nās*). En remplaçant le mot *umma* par *a'imma* on obtient un sens tout à fait différent : « Vous êtes les meilleurs Imams »¹⁷.

Dans plusieurs anciens commentaires chiïtes du Coran, on trouve des accusations qui vont bien au-delà de simples soupçons. Sa'd b. 'Abdallāh al-Qummī (m. vers 913) par exemple aurait écrit une *risāla* sur les différents genres de versets, y compris un chapitre détaillé sur « la falsification des versets » – *bāb at-tahrīf fi l-āyāt*¹⁸. Mais beaucoup d'autres livres de la fin du neuvième et du début du dixième siècle, uniquement connus par leurs titres, laissent entendre que, de ce temps-là, la foi en *tahrīf* était assez répandue¹⁹. L'un des auteurs les plus

¹⁷ Un autre exemple est XXV/74, que l'on récitait *wa-ḡ'al lanā mina l-muttaqīna imāman* (« établis pour nous un modèle/un Imam parmi les pieux ») au lieu de *wa-ḡ'alnā li-l-muttaqīna imāman* (« fais de nous un modèle pour les pieux »), comme c'est écrit dans le texte officiel ; cf. en général Meir Bar-Asher : « Variant Readings and Additions of the Imāmī Shī'a to the Qur'ān », *Israel Oriental Studies* 13/1993/39-74 et maintenant M.A. Amir-Moezzi : « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine, X) », *Journal of the American Oriental Society* 122/2002/722-41.

¹⁸ Ce traité ne semble être transmis que par l'encyclopédie *Bihār al-anwār* de Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī au XVII^e siècle : XCII/60-66.

¹⁹ *Kitāb at-tahrīf* d'Abū Ḡa'far Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (m. 887), *Kitāb at-tanzīl min al-qur'ān wa-t-tahrīf* de 'Alī b. al-Ḥasan b. Faḍḍāl al-Kūfī (m. fin IX^e s. ; cf. *DTŠ* IV/454), *at-Tabdīl wa-t-tahrīf* d'Abū l-Qāsim 'Alī b. Aḥmad al-Kūfī (m. 963 ; cf. *DTŠ* III/311), *Kitāb at-tahrīf wa-t-tabdīl* de Muḥammad b. al-Ḥasan aṣ-Ṣairafī al-Kūfī (cf. *DTŠ* III/394f.) et *Kitāb at-tanzīl wa-t-tahrīf* d'Aḥmad b. Muḥammad b. Sayyār, contemporain du 11^e Imam (cf. *DTŠ* IV/454) ; pour les passages dans *al-Maḥāsīn* d'Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (m. 894) et dans *Baṣā'ir ad-daraḡāt* de Muḥammad b. al-Ḥasan aṣ-Ṣaffār al-Qummī (m. 902/03), voir A.J. Newman : *The Formative Period of Twelver Shī'ism. Hadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond 2000, 53, 75.

anciens dont le commentaire est parvenu jusqu'à nous, c'est Abū n-Naḍr Muḥammad al-ʿAyyāšī (m. 932) ; il était sunnite avant de se convertir au chiïsme. Dans l'introduction de son *tafsīr*, qui compte parmi les commentaires chiïtes les plus importants, il cite l'Imam Muḥammad al-Bāqir : « S'il n'y avait pas eu d'additions et d'omissions dans le livre de Dieu, notre droit ne serait pas caché à ceux qui sont doués de compréhension²⁰. » Le même Imam aurait dit que si le Coran était lu comme Dieu l'avait envoyé, on y trouverait les noms des Imams explicitement mentionnés. Pour beaucoup de versets, il invoque un choix de mots divergeant du Coran existant, notamment aux passages III/110 et V/67.

Le cas le plus lourd de conséquences est sans doute celui d'al-Kulainī (m. 940), dont la compilation *al-Kāfī fī ʿilm ad-dīn* compte parmi les quatre œuvres d'autorité (*al-kutub al-arbaʿa*) du ḥadīṭ chiïte. Dans un chapitre intitulé « raretés » (*nawādir*), on rencontre plusieurs traditions dans lesquelles les Imams parlent du contenu du Coran et de la manière de sa collection. Quelques-unes de ces traditions laissent entendre de façon explicite qu'une sorte de *taḥrīf* avait lieu, par exemple quand l'Imam Ġaʿfar dit que le nombre total des versets du Coran se montait à 17000 ou quand l'Imam ʿAlī ar-Riḍā donne à un de ses partisans une copie du Coran dans laquelle 70 quraïšites et leurs pères sont mentionnés en tant qu'infidèles. Mais cette version ne fut pas conservée, et les croyants sont exhortés à réciter le Coran dans sa forme existante et à attendre le retour du Mahdī qui rapportera le « vrai » Coran comme il avait été consigné par ʿAlī²¹. Le fait que Kulainī rapporte ces traditions, sans le moindre signe de désapprobation, alimenta même au XX^e siècle les querelles entre savants sunnites et chiïtes²². Pour les polémistes sunnites, l'importance de ce livre ne peut être qu'une preuve absolue du manque de respect des chiïtes envers le Coran.

Un contemporain de Kulainī mérite également d'être mentionné ici. Le commentaire coranique de ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī, connu par le simple titre de *Tafsīr al-Qummī*, constitue l'une des exégèses les plus importantes du chiïsme ancien. Dans son introduction, al-Qummī énumère les différentes catégories de versets : l'abrogeant et l'abrogé, le

²⁰ ʿAyyāšī : *Tafsīr*, I/13 ; cf. Meir Bar-Asher : *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shīism*, Leyde 1999, 56-63.

²¹ Kulainī : *Uṣūl al-kāfī*, II/598-605 ; cf. *EI²* V/362-63, *DTŠ* XVII/245-46 ; Amir-Moezzi : *Le guide divin*, 206 et 210-14.

²² Brunner : *Die Schia und die Koranfälschung*, 83-84.

clair et l'ambigu, des variantes grammaticales – et enfin « ce qui est en contradiction avec ce qu'Allāh a envoyé ». Il y cite huit versets dont il déclare qu'ils ont été falsifiés et il donne la version « correcte » en se référant aux Imams²³.

Un bouleversement de l'attitude chiite envers le Coran eut lieu dès la deuxième moitié du X^e siècle, peu de temps donc après le début de la « grande occultation » du 12^e Imam et sa disparition définitive, qui scella la chaîne des Imams chez les chiïtes de tendance ġa'farite. Une autre raison évidente de ce revirement est la prise de pouvoir par la dynastie chiite des Bouyides à Baghdad en 945, entraînant le développement d'une théologie chiite que l'on pourrait appeler « orthodoxe », c'est à dire une théologie duodécimaine standardisée et purifiée de toute forme d'extrémisme. La protection par les Bouyides signifiait pour les chiïtes pour la première fois l'accès au pouvoir – même si c'était plutôt de manière indirecte –, de sorte que les savants tentèrent de désapprouver les opinions de ceux que l'on considérait désormais comme des *ġulāt*. Cependant ce changement d'attitude envers le texte du Coran ne s'effectua pas brusquement. Muḥammad b. 'Alī Ibn Bābūya al-Qummī dit « aš-Šaiḥ aš-Ṣadūq » (m. 991) et le Šaiḥ al-Mufīd (m. 1022/23) traitèrent le problème avec un remarquable sens de nuance et hésitèrent à rejeter carrément les traditions anciennes : Ibn Bābūya tenta de considérer les « versets problématiques » comme des révélations divines ne faisant cependant pas partie du Coran, et al-Mufīd interpréta les passages absents du Coran comme des exégèses de 'Alī méritant d'être appelé également Coran²⁴.

Ce n'est qu'avec les commentaires d'Abū Ġa'far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (m. 1067) et Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī (m. 1154) que le ḥadīṭ chiite se libéra pour la première fois des traditions embarrassantes. Ṭūsī – le dernier des « Pères de l'Église » du chiïsme – réfuta dans l'introduction de son livre *at-Tibyān fī tafsīr al-qur'ān* toutes les traditions qui affirmaient l'altération du texte du Coran.

²³ Qummī : *Kitāb at-tafsīr*, 10-11 ; cf. aussi Bar-Asher : *Scripture and Exegesis*, 33-38 et idem : « Variant Readings », 51sqq. ; un autre disciple de Kulainī, Muḥammad b. Ibrāhīm an-Nu'mānī (m. vers 971) composa aussi un *tafsīr*, où on trouve un passage sur des versets « falsifiés » et leur correction ; une longue citation en fut conservée par al-Maġlisī dans *Biḥār al-anwār*, XCIII/1-97 ; cf. Bar-Asher : *Scripture and Exegesis*, 63-70.

²⁴ Ibn Bābūya : *A Shī'ite Creed*, 77 ; pour Mufid : Kohlberg : « Attitude », 215-16 ; D. Sourdel : « L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid », *Revue des Etudes Islamiques* 40/1972/234 et 285-87 ; *EP* VII/312f. ; M. MacDermott : *The Theology of al-Shaiḥ al-Mufīd*, Beirut 1978, 92-99.

Selon lui, comme il ne s'agit que des *ahbār āḥād*, des traditions pour lesquelles on ne dispose que d'une seule chaîne de garants, elles sont douteuses et peuvent être négligées²⁵. Quelques décennies plus tard l'argumentation de Ṭabrisī, se réclamant expressément d'aš-Šarīf al-Murtaḍā dans son commentaire célèbre *Mağmā' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, prend à peu près la même direction. Refusant l'affirmation des omissions, il explique que le Coran a été transmis avec les plus grands scrupules, puisque les savants possédaient une très grande connaissance de son contenu et son texte. Or, si on a pu repérer tout mot introduit clandestinement dans d'autres textes – tels les livres de Sībawaih ou d'al-Muzanī –, cette attention était appliquée au Coran avec beaucoup plus de soins de la part des savants. Bref, le texte coranique était établi tel quel au temps de Muḥammad et les traditions concernant le *tahrīf* ne peuvent être que faibles (*da'īf*) voire falsifiées²⁶.

Cependant, cette nouvelle vision critiques des compilations de ḥadīth n'entraîna pas automatiquement la disparition de la conviction selon laquelle une sorte de *tahrīf* avait quand même eu lieu. Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī (première moitié du XII^e siècle) transmet dans son livre *al-Iḥtiğāğ 'alā ahl al-liğāğ* d'innombrables traditions, dont les transmetteurs ne sont presque jamais véritablement identifiés et dans lesquelles l'idée du *tahrīf* n'est pas seulement insinuée, mais affirmée de façon offensive. Il justifie son procédé par un mot de 'Alī, en déclarant que le devoir de la *taqīya*, la dissimulation de son attitude en cas de nécessité, ne permet pas de fournir des informations plus détaillées. Son intention devient plus claire lorsqu'il cite une tradition attribuée à Abū Ḍarr, un des Compagnons du Prophète ; selon ce texte, Abū Bakr et 'Umar s'indignent de la recension coranique de 'Alī et la refusent, quand ils y trouvent enregistrées leurs propres infamies et celles de leurs partisans. Au lieu d'accepter cette version, ils donnent l'ordre à Zaid b. Ṭābit – un autre Compagnon – de rédiger un Coran purgé de ces passages²⁷. Le livre d'aṭ-Ṭabrisī devint particulièrement populaire pendant l'ère safavide, lorsqu'il fut traduit en persan. Alors que certains savants chiïtes s'en réclameront également plus tard, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, des auteurs sunnites l'utilisent pour dénoncer et réfuter l'attitude des chiïtes²⁸.

²⁵ Ṭūsī : *at-Tibyān*, I/3 ; cf. *DTŠ* III/328-31.

²⁶ Ṭabrisī : *Mağmā' al-bayān*, I/15.

²⁷ Ṭabrisī : *al-Iḥtiğāğ*, 125-39 ; cf. *DTŠ* I/128-29.

²⁸ Charles Ambrose Storey : *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Vol. I : Qur'ānic*

Un des disciples de Aḥmad b. ‘Alī aṭ-Ṭabrisī, Rašīd ad-Dīn Muḥammad Ibn Šahrāšūb al-Māzandarānī (m. 1192), est parfois considéré – même en dehors du chiïsme – comme le savant le plus important du XII^e siècle²⁹. Il avait la réputation d’être plutôt modéré en ce qui concerne les doctrines fondamentales du chiïsme et la relation avec les sunnites. Cependant, il composa un ouvrage intitulé *Maṭālib an-nawāšib*, qui semble être resté inédit jusqu’à nos jours. Dans ce livre, il exprime une affirmation étonnante selon laquelle les ennemis des Imams auraient soustrait une sourate complète du Coran. Sans mentionner quoi que ce soit du contenu de cette dernière, il l’appelle *sūrat al-wilāya*, ce qui est probablement une allusion à l’investiture de ‘Alī par le Prophète à Ġadīr Ḥumm, pendant le retour du pèlerinage. C’est ici pour la première fois que la falsification dénoncée concerne, bien plus que quelques mots ou versets, une sourate entière, consacrée apparemment à la cause chiïte³⁰.

Il va de soi que de telles affirmations n’échappaient pas aux auteurs sunnites. Néanmoins, la réaction de ces derniers constitue un contraste remarquable et instructif par rapport aux opinions chiïtes. L’impression que procure ce débat est paradoxale : La disposition des sunnites à examiner les différents points de vue chiïtes se réduit à mesure que ceux-ci se développent et s’articulent. Autrement dit : plus le nombre d’opinions augmentent chez les chiïtes, moins les polémistes sunnites les acceptent. Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (m. 932), au temps duquel la majorité des savants chiïtes acceptait l’idée du *taḥrīf*, discerne trois différents courants. Un groupe affirmait l’existence d’omissions dans le texte du Coran, un autre avait la conviction de l’existence de rajouts – et un troisième groupe, formé d’imamites pro-mu‘tazilites, refusait toute idée d’altération du texte coranique³¹. Par contre, Ibn Ḥazm (m. 1054) et Abū l-Muzaḥḥar al-Isfarā‘īnī (m. 1078/79) affirment sans nuances que toutes les tendances des imamites sans exception croient en l’altération de la version officielle, altération due aux ajouts et suppressions commis par certains Compagnons du Prophète. Selon ces imamites, ces Compagnons avaient

Literature ; History and Biography ; repr. London 1970, I.1/14, 16 ; *ET*² X/40 ; Maġlisī : *Bihār al-anwār*, XXIV/195-96, XCII/42-43 ; Kāšānī : *aṣ-Šāfi*, I/37sqq. ; Ḥuwaizī : *Tafsīr nūr al-ṭaḡalān*, I/438 ; aš-Šarīf al-‘Āmilī : *Miṣṣat al-anwār*, 26-27, 30-32 ; Baḥrānī : *al-Ḥadā’iq an-nāḍira*, I/9 ; Nūrī : *Faṣl al-ḥiṭāb*, 6, 270.

²⁹ *ET*² III/935 et *Elr* VIII/53-54.

³⁰ Cf. plus bas, notes 39 et 41 ; de plus *DTŠ* XIX/76 ; Amir-Moezzi : *Le guide divin*, 225.

³¹ Aš‘arī : *Maqālāt al-islāmīyīn*, 47.

également censuré un texte entier sur l'imamat de 'Alī. Bref, pour eux le texte de la vulgate 'uṭmānienne n'est pas fiable³². Enfin, l'inévitable polémiste anti-chiïte Ibn Taimīya (m. 1328) mit le point final à cette évolution en écrivant dans son célèbre ouvrage *Minhāğ as-sunna* : « Les juifs ont falsifié la torah, de même que les *rāfiḍites* (l'appellation courante des chiïtes par les sunnites) ont falsifié le Coran »³³. Sans argument, l'accusation chiïte contre les sunnites est ainsi purement et simplement retournée contre eux-mêmes.

De la période safavide à la fin du XIX^e siècle

Le débat autour de l'authenticité du texte coranique doit être considéré en relation avec les controverses autour du ḥadīṭ chiïte, parce que la grande majorité des traditions relatives au *tahṛīf* est attribuée d'une manière ou d'une autre aux Imams. L'évolution juridique du chiïsme après l'occultation du 12^e Imam, cristallisée autour de la question de savoir si l'autorité temporelle peut être légitime pendant l'absence du Mahdī et qui pourrait exercer cette autorité, est bien connue et ne peut être reprise ici³⁴. Une des conséquences du débat chiïte fut la naissance de deux fractions : les Uṣūlīs, qui défendaient le principe juridique de l'*iğtihād*, et leurs adversaires, les Aḥbārīs, dont la caractéristique principale était le refus de l'idée de l'*iğtihād* ainsi que la référence beaucoup moins critique aux traditions des Imams (*aḥbār*). Pendant la période Safavide, cette querelle résurgit et détermina une grande partie de l'histoire intellectuelle chiïte jusqu'au début du XIX^e siècle³⁵. Mais curieusement, contrairement à la violence du litige dans le domaine du droit, les oppositions au sujet du *tahṛīf* ne sont pas très prononcées. Naturellement le sujet intéressait vivement les '*ulamā*' et les Aḥbārīs, en remettant l'authenticité du Coran en cause, se réclamaient toujours des traditions des Imams. En fait, le long des XVII^e et XVIII^e siècles, les affirmations franches ou des allusions implicites à la question de la falsification se

³² Kohlberg : « Attitude », 209 ; Amir-Moezzi : *Le guide divin*, 216-17.

³³ Ibn Taimīya : *Minhāğ as-sunna*, I/6.

³⁴ M.A. Amir-Moezzi : « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », in : E. Patlagean/A. de Boulluec (eds.) : *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, 63-81 ; idem : « Remarques sur les critères d'authenticité du ḥadīṭ et l'autorité du juriste dans le shi'isme imāmīte », *Studia Islamica* 85/1997/5-39.

³⁵ E. Kohlberg : « Some Aspects of Akhbārī Thought », in : N. Levtzion/J. O. Voll (eds.) : *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse 1987, 133-60 ; Lawson : « Akhbārī Shi'ī Approaches » (*supra*, note 13).

multiplièrent. Parmi ces voix sceptiques se trouvent aussi celles de certains Uṣūlīs ou de ceux qui ne faisaient pas partie d'un groupe particulier. C'est que, bien au-delà d'un problème purement juridique, la question du *taḥrīf* fait partie intégrante de l'identité chiïte, le corpus des ḥadīths des Imams étant prépondérant sur le Coran, tout au moins sur la version 'uṭmānienne de celui-ci. Même après la victoire des Uṣūlīs sur les Aḥbārīs au XVIII^e siècle, les doutes sur l'intégrité du texte officiel du Coran restèrent vivaces.

Le livre le plus souvent cité et le plus controversé à cet égard est sans doute le *Dabestān-e mazāheb*, écrit selon toute apparence entre 1645 et 1658 par un écrivain originaire du sous-continent indien³⁶. Il s'agit d'un tour d'horizon des différentes religions et confessions de l'Inde du XVII^e siècle, dont peu de pages traitent du chiïsme. L'importance de ce livre réside dans le fait que l'auteur y cite une sourate entière composée de 42 versets, commençant par « *Yā ayyuhā l-ladīna āmanū bi-n-nūrain* (*O vous qui croyez en les deux lumières*) », raison pour laquelle on l'a intitulée *Sūrat an-nūrain*, « la sourate des deux lumières »³⁷. Pour la première fois semblait émerger une preuve concrète de l'existence d'une partie supprimée du Coran – ou du moins une sourate que les chiïtes prétendaient avoir été supprimée. Bien que l'on ne connaisse toujours pas exactement l'identité de l'auteur du *Dabestān* et bien qu'il semble que l'œuvre ait été écrite dans un milieu non- ou même anti-chiïte³⁸, cela n'empêcha pas quelques savants chiïtes de s'en réclamer. Ḥusain Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī, dont le livre *Faṣl al-ḥiṭāb* sera présenté plus loin, se référa au *Dabestān*, en n'émettant pas de doutes sérieux sur l'authenticité de la sourate. Cependant, à l'exception d'un passage des *Maṭālib an-nawāṣib* d'Ibn Šahrāšūb sur la suppression d'une sourate appelée *Sūrat al-wilāya*, Nūrī admet n'avoir trouvé aucun autre exemple de ce genre dans un livre chiïte³⁹. En dépit de leurs intitulés différents, Nūrī présume qu'il s'agit peut-être d'une même sourate, étant donné qu'Ibn Šahrāšūb ne donne que l'intitulé de la sourate. Enfin, une sourate appelée *Sūrat al-wilāya*, ne comportant que sept versets, fut publiée dans la revue *The Moslem World*, en 1913, par St. Clair Tisdall.

³⁶ *ET*² II/74 et *Elr* VI/532-34.

³⁷ *Dabestān-e mazāheb*, I/246-47 ; cf. aussi plus haut, note 8.

³⁸ M. Athar Ali : « Pursuing an Elusive Seeker of Universal Truth. The Identity and Environment of the Author of the *Dabestān-i Mazāhib* », *Journal of the Royal Asiatic Society* 9/1999/365-73 ; voir cependant l'étude de Reżā Zādeh Malek dans son introduction de l'édition de *Dabestān*.

³⁹ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 179-81.

Celui-ci n'identifie pas non plus sa source, mais il est impossible qu'il l'ait tirée du *Dabestān*, où seule la *Sūrat an-nūrain* est mentionnée⁴⁰.

En dépit de cette confusion, on trouve une confirmation surprenante chez un autre auteur, dont l'appartenance au chiisme ne fait aucun doute. Muḥammad Bāqir al-Lāhīgī dans son livre *Tadkirat al-a'imma*, rédigé en persan et terminé en 1674/75, déclare ouvertement que 'Utmān fit éliminer du Coran originel tous les passages, où d'une part les mérites des *ahl al-bait* étaient loués et d'autre part l'infamie des Quraiš et d'autres hypocrites (*monāfeqīn*) était dénoncée. Même le nom d'Abū Bakr (qu'il appelle toujours d'une manière méprisante *Abū Bakr-e la'īn*, « le maudit ») aurait été ainsi supprimé. Pour prouver que des sourates entières avaient été victimes de cette censure, il cite entièrement la « sourate des deux lumières » et la *Sūrat al-wilāya*⁴¹. Lāhīgī reste silencieux sur ses sources et ne cite ni Ibn Šahrāšūb ni le *Dabestān*. Néanmoins, pour la première fois ces deux sourates sont citées dans un livre indubitablement chiite, ce qui laisse supposer qu'il a été écrit dans un milieu et à une époque où certains chiites au moins croyaient fermement en la possibilité d'une falsification du Coran, bien au-delà de quelques vagues accusations.

Lāhīgī n'était pas le seul à reprendre l'accusation du *tahrīf*. Dans plusieurs commentaires du Coran et du Ḥadīṭ à la fin du XVII^e siècle on trouve de telles insinuations plus ou moins explicites. Muḥammad Šālih al-Māzandarānī (m. vers 1675)⁴² les mentionne aussi bien que 'Abd 'Alī al-Ḥuwaizī (m. vers 1695)⁴³, Hāšim al-Baḥrānī (m. 1695)⁴⁴ ou Mullā Muḥsin Faiḍ al-Kāšānī (m. 1679). Ce dernier est le premier auteur qui ne se borne pas à la simple citation des traditions anciennes, mais laisse entendre un effort de réflexion sur les conséquences possibles du *tahrīf* sur la compréhension de l'Écriture. Après avoir évoqué les autorités classiques ('Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, Kulainī et surtout Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī) il prend conscience du danger, car – selon ses propres mots – « après cette supposition on ne peut plus avoir

⁴⁰ Voir note 10.

⁴¹ Lāhīgī : *Tadkirat al-a'imma*, 17-20 ; *DTŠ* IV/26 ; pour l'auteur cf. *AŠ* IX/185.

⁴² Māzandarānī : *Šarḥ uṣūl al-kāfi*, Téhéran 1382-88/1963-68, XI/71-72 (*DTŠ* XIII/97-98).

⁴³ Ḥuwaizī : *Tafsīr nūr aṭ-ṭaqalain*, I/382-83, 438 et 651-58 ; *DTŠ* XXIV/365-66 ; Lawson : « Note », 291-92 et « Akhbārī Shī'ī Approaches », 178-80 (voir *supra* note 13).

⁴⁴ Baḥrānī : *al-Burhān* (nouvelle éd.), I/9-11, 21, 262, 290, 297-99, II/761 ; cf. *Er* III/528-29 ; *DTŠ* III/93 ; Lawson : « Note », 292-92 et « Akhbārī Shī'ī Approaches », 187-95 ; Bar-Asher : « Variant Readings », 51sqq.

confiance dans le texte du Coran, puisque tout comme les exemples précédents chaque verset peut être falsifié, altéré ou contradictoire à la vraie révélation de Dieu. » À la fin, il essaie de résoudre le dilemme en minimisant l'importance des ḥadīṭs évoqués en ne retenant que les passages du Coran où le sens n'est pas changé de manière significative⁴⁵. On remarquera ici que Kāšānī parle lui aussi de la suppression du nom de 'Alī, des Imams et des hypocrites. Il fournit ainsi un premier exemple caractéristique des difficultés auxquelles les défenseurs de la théorie du *tahrīf* sont confrontés : Accepter les vieilles traditions équivaut toujours à marcher sur une corde raide.

Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (m. 1699/1700) utilise une méthode plus ou moins similaire dans son encyclopédie monumentale *Bihār al-anwār*. Les nombreuses traditions qu'il présente sur 37 pages du chapitre sur la collection du Coran et sa falsification sont développées par ses propres observations qui se recoupent entre elles⁴⁶. Comme Kāšānī, Maḡlisī semble inquiet par les conclusions que l'on pourrait tirer de cette théorie, et à la fin du chapitre il essaie de relativiser ce qu'il avait dit auparavant, s'appuyant sur l'autorité des Imams. Ceux-ci, selon lui, auraient ordonné au croyant de réciter le Coran dans sa forme existante, sans aucune adjonction ou omission et d'avoir confiance en l'arrivée du Mahdī, qui apportera le Coran complet, recueilli par 'Alī. La rectification de l'Écriture est ainsi remise en quelque sorte à l'au-delà ou du moins à la fin des temps. Maḡlisī résout cette contradiction évidente avec les traditions du *tahrīf* en considérant celles-ci comme des *aḥbār āḥād*, dont le garant unique pourrait avoir commis une erreur. Ainsi, même si l'existence des variantes du texte dans le Coran actuel et dans les traditions ne peut pas être ignorée ou contestée, il n'est pas licite non plus de s'écarter du texte connu. D'un autre côté, Maḡlisī lui-même n'adopte pas toujours cette attitude et utilise, en dehors du chapitre sur le Coran, des traditions qui suggèrent franchement le *tahrīf*, notamment lorsqu'il aborde en détail la question de l'Imamat et du rôle et des traits caractéristiques des Imams⁴⁷.

Deux disciples de Maḡlisī vont fournir l'argumentation la plus élaborée et la plus offensive en faveur de la thèse du *tahrīf*. Le premier

⁴⁵ Kāšānī : *as-Šāfi*, I/36-49 ; *EP* VII/475-76 ; *DTS* XV/5.

⁴⁶ Maḡlisī : *Bihār al-anwār*, XCII/40-77 ; pour l'auteur voir *EP* V/1086-88 ; pour l'œuvre *DTS* III/16-27, *EP* IV/90-93 ; Karl-Heinz Pampus : *Die theologische Enzyklopädie Bihār al-anwār des Muhammad Bāqir al-Maḡlisī. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Šī'a in der Safawidenzeit*, Diss. Bonn 1970.

⁴⁷ *Bihār al-anwār*, XXIV/153sqq., 195-96, 400.

c'est Ni'matallāh al-Ġazā'irī (m. 1701) dans une collection de traités sur l'éthique, le dogme et des thèmes divers. Contrairement à Maġlisī, qui évoquait des *ahbār āḥād*, il considère toutes les traditions concernant le *taḥrīf* comme *mutawātir*, avec une chaîne de garants ininterrompue. Selon Ġazā'irī, cela prouve les altérations du Coran au niveau de la forme du texte (*kalām*), de son contenu (*mādda*) et de sa vocalisation (*ṣ'āb*). Ceux qui se sont écartés de cette opinion (comme aš-Šarīf al-Murtaḍā, Ibn Bābūya ou al-Faḍl aṭ-Ṭabrisī), l'ont sûrement fait par souci de bon ordre (*li-aġl mašāliḥ kaṭ'ira*), avant tout pour mettre fin aux calomnies auxquelles les chiites avaient été exposés. Bien que Ġazā'irī n'utilise pas l'expression, leur motivation aurait été, en fin de compte, la dissimulation (*taqīya*). Selon lui, le texte entier du Coran – dans la recension de 'Alī – est conservé par le Mahdī qui le ramènera à la fin des temps⁴⁸.

Le deuxième disciple de Maġlisī, Abū l-Ḥasan aš-Šarīf al-'Āmilī (m. vers 1727), va encore plus loin et consacre, dans l'introduction de son commentaire du Coran *Mir'āt al-anwār* pas moins de 12 pages de grand format à cette question⁴⁹. Pour lui, il est hors de doute qu'une sorte d'altération (*ṣay' min at-taġyīrāt*) a eu lieu et que les rédacteurs de l'entourage d'Abū Bakr et de 'Uṭmān ont supprimé de nombreux versets. Mais ces derniers n'avaient pas réussi à trouver toutes les allusions à leur ignominie, parce qu'il y a toujours, dans le Coran, maints passages dans ce sens dont la vraie signification ne peut être reconnue que par les Imams au moyen du *ta'wīl*. Ceci est inconcevable pour les *munāfiqūn*, les hypocrites sunnites, qui auraient immanquablement supprimé ces passages, s'ils en avaient perçu le vrai sens. Dieu joue, pour ainsi dire, au chat et à la souris avec ces faussaires. Mais il agit aussi avec circonspection envers les croyants qui tomberaient en majorité dans l'incroyance, si le vrai sens devenait évident. Cette circonspection perdue au travers de la *taqīya* de 'Alī, qui s'abstenait de promulguer le vrai Coran, car – étant donné le pouvoir et la violence des ennemis du Prophète – cela n'aurait abouti qu'à la guerre civile.

⁴⁸ Ġazā'irī : *al-Anwār an-nu'mānīya*, I/97-98 ; 277 ; II/357-64 ; *DTŠ* II/446 ; pour l'auteur voir *AŠ* X/226-27 ; at-Tunukābunī : *Qyaṣ al-'ulamā'*, 464-78 ; Pampus : *Enzyklopädie*, 104-05 ; D. Stewart : « The Humor of the Scholars. The Autobiography of Ni'mat Allāh al-Jazā'irī (d. 1112/1701) », *Iranian Studies* 22/1989/4/47-81.

⁴⁹ aš-Šarīf al-'Āmilī : *Mir'āt al-anwār*, éd. litho., 1885, 25-36 ; *DTŠ* XX/264-65 ; Lawson : « Akhbārī Shī'ī Approaches », 195-201 ; pour l'auteur : *AŠ* VII/342-43 ; *Er* I/931-32 ; Pampus : *Enzyklopädie*, 105-06.

Contrairement à Kāšānī, qui semble discrètement presque d'accord avec Ṭūsī et les autres autorités classiques, ou Ġazā'irī, qui évoque la *taqīya*, 'Āmilī s'attaque carrément à ceux qui s'opposent à l'idée du *tahrīf* au sein du chiisme⁵⁰. Son opposition est d'autant plus violente que Maġlisī, selon son disciple, aurait appelé la croyance en la réalité du *tahrīf* une « nécessité de la confession chiite » (*darūrīyat madhab at-tašayyu'*). 'Āmilī n'accepte même pas l'évocation du *Hadīṭ at-ṭaqalain*, par lequel Ṭūsī avait essayé de prouver l'intégrité du Coran (en disant que Muḥammad n'aurait pas pu ordonner aux croyants de s'en tenir au Coran, si celui-ci était falsifié)⁵¹. Aux yeux de 'Āmilī cette tradition soulignait seulement le fait qu'un Coran intégral existe toujours – ce qui est le cas puisqu'il se trouve auprès du Mahdī.

Le traitement du problème du *tahrīf* par 'Āmilī constitue la présentation la plus étendue et la plus systématique de cette époque et elle ne sera dépassée – quant à son caractère élaboré – qu'à peu près 150 ans plus tard par le livre *Faṣl al-ḥiṭāb* de Ḥusain an-Nūrī (voir plus bas). Ce dernier possédait une copie autographe du livre de 'Āmilī et en a fait une de ses sources principales⁵².

La fin de la controverse juridique au sein du chiisme et la victoire des Uṣūlīs au début du XIX^e siècle ne mirent pas fin à la conviction de l'altération du texte coranique. Certes, le nombre et l'étendue des commentaires au sujet du *tahrīf* allaient diminuer pendant les décennies suivantes, et le plus souvent le thème ne sera traité qu'aléatoirement. Mais il y a un changement intéressant en ce qui concerne la nature des textes où les opinions se manifestent. Jusqu'ici, c'est surtout dans les commentaires coraniques que le sujet était évoqué. À partir de cette époque, l'endroit le plus prisé semble être les livres de droit, plus particulièrement ceux consacrés aux fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*). Le sujet du *tahrīf* passait ainsi du niveau coranique au niveau du droit – le domaine spécialisé des Uṣūlīs. Simultanément, en ce qui concerne le Coran, certains parmi ces derniers adoptaient l'attitude des Aḥbārīs. Quelquefois même, ils donnent l'impression de ne pas oser rejeter complètement et catégoriquement les traditions anciennes des Imams à ce propos. Seuls les versets juridiques (*āyāt al-aḥkām*), dont l'importance est décisive pour les Uṣūlīs, étaient explicitement jugés

⁵⁰ aš-Šarīf al-'Āmilī : *Mir'āt al-amwār*, 34-36.

⁵¹ Pour une traduction française du *Hadīṭ at-ṭaqalain* voir Amir-Moezzi : *Le guide divin*, 215 et note 440 ; aussi Bar-Asher : *Scripture and Exegesis*, 93sqq.

⁵² *DTŠ* XX/265 ; cf. *Faṣl al-ḥiṭāb*, 31, 247, 352.

exemptes de toute altération, comme si une telle compromission pouvait rendre compatible le scepticisme envers le Coran avec la nécessité de l'utiliser dans la juridiction.

Dans les rangs de ces Uṣūlīs, chez qui subsistait un léger embarras quant à l'intégrité du Coran, il y avait plusieurs savants parmi les plus éminents du XIX^e siècle. Par exemple, Ğa'far an-Nağafī, célèbre sous l'appellation honorifique de « Kāšif al-Ġiṭā' » (m. 1812) consacre deux courts passages au *tahrīf* dans son livre *Kašf al-ġiṭā'*, qui lui valut son appellation⁵³. Il y conteste énergiquement la possibilité d'ajouts au texte du Coran. Mais son choix de mots est ambiguë : tout ce qui se trouve entre les deux couvertures du livre fait partie de ce qui était cité comme étant la parole de Dieu (*wa-ğamī' mā bain ad-daffatain mim mā yutlā kalām Allāh*). Cela laisse entendre qu'il hésitait au sujet des omissions. En fait, il semble être d'opinion que, comparé à la version originale, le Coran dans sa forme révélée aux hommes était défectueux et que les passages supprimés étaient gardés auprès de Muḥammad et sa famille – c'est à dire les Imams. C'est dire qu'au moyen d'un certain *ta'wīl*, il interprète les traditions du *tahrīf* dans le sens de l'existence d'une falsification antérieure à la révélation. Il semble ne pas être conscient que la conclusion que l'on peut tirer d'une telle assertion c'est que le Coran révélé était déjà défectueux.

Son collègue Mīrzā Abū l-Qāsim al-Qummī (m. 1816), dont les *Qawānīn al-uṣūl* demeure un livre répandu jusqu'à nos jours, se réfère à Ni'matallāh al-Ġazā'irī et accorde beaucoup d'espace aux arguments des partisans du *tahrīf*, surtout pour ce qui est de quelques versets problématiques (III/110, IV/3 ou V/67)⁵⁴. Qummī distingue également entre la version existante (falsifiée) du Coran et sa version originale intacte qui est gardée auprès du Mahdī. Par conséquent, selon lui les versets qui sont cités d'habitude pour prouver l'intégrité du texte (XV/9 et XLI/41-42)⁵⁵ se référerait en fait à cette version originale. Ainsi, le dogme de l'inimitabilité du Coran n'est pas non plus en péril, car

⁵³ *Kašf al-ġiṭā'*, passages sans pagination *as-sābi' fī ziyāda* (sic!) et *at-tāmin fī naqṣihi*; *DTŠ* XVIII/45; *ET* IV/703; *ṬAŠ* II.1/248-52; *AŠ* IV/99-107; cf. aussi Meir Litvak : *Shī'i Scholars of nineteenth-century Iraq. The 'ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge 1998, 48sqq.

⁵⁴ Qummī : *Qawānīn al-uṣūl*, I/403-06; *DTŠ* XVII/202-03; *ṬAŠ* II.1/52-54 et Tunukābunī : *Qīṣaṣ al-'ulamā'*, 196-99.

⁵⁵ XV/9 : « Nous avons fait descendre l'Édification et Nous sommes Celui qui la conserve »; XLI/41-42 : « En vérité, elle est certe une Écriture précieuse. Le faux ne s'y glisse par aucun côté » (traduction R. Blachère).

il concerne aussi l'exemplaire du Mahdī. C'est à peu près aussi l'approche de Aḥmad b. Muḥammad an-Narāqī (m. 1829), considéré comme le premier théoricien de la notion de l'autorité des juristes chiïtes, théorie que Ḥomeinī développera dans les années 1960 et 70 dans sa propre thèse de la guidance du juriste suprême (*welāyat-e faqīh*)⁵⁶. Dans le prolongement de ses prédécesseurs Narāqī déclare que, pour rendre valide les arguments se trouvant dans le Coran et le ḥadīṭ contre la falsification du Coran, l'existence d'un exemplaire irréprochable auprès du Mahdī était complètement suffisante. De plus, le souci au sujet du texte du Coran vit seulement le jour après la falsification de ce dernier ; la conclusion, c'est qu'il y eut bien une altération du texte coranique sous forme de suppressions, même si on ne connaît pas exactement l'ampleur et la localisation de celles-ci⁵⁷.

Deux Docteurs de la loi, qui comptent parmi les savants les plus influents du chiïsme au milieu du XIX^e et au début du XX^e siècle, traitèrent également de la question du *tahrīf* dans leurs œuvres juridiques. Leur façon extrêmement compliquée de s'exprimer laisse sentir les difficultés auxquelles ils étaient confrontés. Murtaḍā al-Anṣārī (m. 1864)⁵⁸ et son disciple Āḥūnd Mollā Moḥammad Kāẓem al-Ḥorāsānī (m. 1911)⁵⁹ se consacrent surtout aux *āyāt al-aḥkām* et à la question qui en est étroitement dépendante : est-ce que le *tahrīf* pourrait être un obstacle pour s'en tenir au sens extérieur des mots du Coran ? Tous les deux rejettent catégoriquement cette déduction périlleuse, mais le lecteur ne manquera pas de relever leur gêne omniprésente tout au long de ces pages. En particulier Ḥorāsānī se donne beaucoup de peine pour atténuer l'horreur du soupçon qu'il exprime au début de ce passage, à savoir que le *tahrīf* était un phénomène concevable (*ḡair baḥṭā*). Il ne nie pas franchement la falsification et n'essaie pas non plus de la

⁵⁶ H. Dabashi : « Mulla Ahmad Naraqī and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (Wilayat-i Faqīh) », in : S.H. Nasr (ed.) : *Expectation of the Millennium. Shi'ism in History*, Albany 1989, 288-300 ; Amir-Moezzi : « Réflexions », 77-78 (*supra*, note 34).

⁵⁷ Narāqī : *Manāḥiḡ al-aḥkām*, 152-54 ; *DTŠ* XXII/340-41 ; Tunukābunī : *Qisāṣ al-ʿulamāʾ*, 143-45 ; *ṬAŠ* II.1/116-17 ; *AŠ* III/183-84 ; *EP*² VII/ 960-61.

⁵⁸ Anṣārī : *Farāʾid al-uṣūl*, 36-37 ; cf. Kohlberg : « Attitude », 218 et *DTŠ* XVI/132 ; *EP*² S/75-77 ; *EI* II/102-03 ; *AŠ* X/117-19 ; Litvak : *Shi'ī Scholars*, 70sqq. ; A.A. Sachedina : *The Just Ruler (...) in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, New York 1988, 210-15.

⁵⁹ Ḥorāsānī : *Kifāyat al-uṣūl*, 284-85 ; *EI* I/732-35 ; *EP*² V/61-62 ; *AŠ* IX/5-6 ; Litvak : *Shi'ī Scholars*, 91-92 ; ʿAbd ar-Raḥīm Muḥammad ʿAlī : *al-Muṣliḡ al-muḡāhid aš-šaiḡ Muḥammad Kāẓim al-Ḥurāsānī*, Naḡaf 1972 (117-22 sur *Kifāyat al-uṣūl*).

réfuter carrément, mais il la considère inoffensive, tant qu'on ne connaît pas l'identité ou la nature d'un mot falsifié.

Ce tour d'horizon des savants soutenant l'idée du *tahrīf* depuis l'époque safavide n'est pas exhaustif. On pourrait par exemple y ajouter les noms de Muḥammad Hādī aṭ-Ṭihrānī al-Ġarawī (m. 1903), qui écrivit plus de 70 pages en faveur du *tahrīf* avant de les révoquer brusquement à la toute dernière page, sans en donner la moindre raison⁶⁰, ou des savants moins connus, comme ‘Abdallāh b. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī aš-Šubbar (m. 1826)⁶¹, ‘Alī Aṣḡar Borūġerdī (m. 1895)⁶² ou encore Muḥammad Taqī b. Muḥammad Bāqir an-Naġafī (m. 1913)⁶³, qui tous défendirent la thèse du *tahrīf* brièvement, mais catégoriquement. Une telle accumulation de sources permet de conclure que pendant tous ces siècles la croyance en la réalité d'une falsification du Coran était loin d'être marginale. Il est significatif que dans toutes les réfutations du *tahrīf*, au sein du chiïsme au XX^e siècle, il est fait exclusivement référence aux savants anciens du X^e au XII^e siècle : le Šaiḥ al-Mufid, le Šarīf al-Murtaḍā, Ṭūsī, Ṭabrisī. Par contre, les auteurs des époques postérieures ne sont cités que rapidement et indirectement et de manière sélective. Cette impression est encore renforcée par le fait qu'au XVII^e et XVIII^e siècle, la simple citation des autorités classiques du ḥadīṭ est progressivement complétée par des argumentations individuelles et autonomes. Muḥammad Bāqir al-Maġlisī s'était limité à rapporter les traditions des Imams, sans y ajouter trop d'opinions personnelles. Par contre, avec son contemporain Muḥsin Faiḍ al-Kāšānī commence la réflexion sur une question sur laquelle le doute plane encore. Finalement, à partir de Ni‘matallāh al-Ġazā‘irī et son disciple, Abū l-Ḥasan aš-Šarīf al-‘Āmilī, les arguments prennent nettement le dessus sur les citations⁶⁴.

Considéré de ce point de vue, le livre fortement disputé *Faṣl al-ḥiṭāb* de Ḥusain Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī, qui fut publié dans les années

⁶⁰ Ṭihrānī : *Maḥaḡġat al-‘ulamā’*, 107-78 ; cf. *DTŠ* XX/146-47.

⁶¹ Šubbar : *Maṣābiḥ al-anwār*, II/294-95 ; cf. *DTŠ* XXI/85-86 et *TAŠ* II.2/777-79.

⁶² Borūġerdī : *Aqā‘id aš-šī‘a*, 29-31 ; cf. *DTŠ* XV/284 ; *AŠ* VIII/167 et *TAŠ* II.2/823.

⁶³ Naġafī : *Ta‘wīl al-āyāt al-bāhira*, 1-3 ; cf. *DTŠ* III/303-04 ; *TAŠ* I.1/247-48 ; *AŠ* IX/196.

⁶⁴ C'est pour cette raison que la question posée il y a quelques années par Hossein Modarressi (voir plus haut, note 12) à savoir si la croyance en une falsification du Coran était d'origine chiite ou si elle avait été importée de chez les sunnites, me semble une question secondaire, pour ne pas dire inutile. Le fait est que, pendant des siècles, un grand nombre d'auteurs chiïtes adoptèrent cette opinion, soit en imitant sans critique des modèles antérieurs, soit en se fondant sur leur propre argumentation.

1880 et devrait entraîner des conséquences lourdes au XX^e siècle, ne paraît pas comme un événement singulier et spectaculaire, mais plutôt comme la conséquence logique et en quelque sorte inévitable d'un long développement.

Le Faṣl al-ḥiṭāb de Ḥusain an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī

al-Mīrzā Ḥusain b. al-Mīrzā Muḥammad Taqī b. al-Mīrzā 'Alī Muḥammad b. Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī naquit le 18 Šawwāl 1254 (4 janvier 1839) dans le village Yālū au Ṭabaristān sur la rive sud de la mer Caspienne. Il avait huit ans, quand son père Muḥammad Taqī an-Nūrī, éminent savant lui aussi, mourut. Le jeune Ḥusain alla à Téhéran, puis aux 'atabāt en Iraq du Sud où ses maîtres les plus renommés furent 'Abd al-Ḥusain aṭ-Ṭihrānī, Murtaḍā al-Anṣārī et Mīrzā Ḥasan aš-Šīrāzī. Lorsque ce dernier émigra à Sāmarrā' en 1876, Nūrī l'accompagna. Durant sa vie il voyagea constamment entre les lieux saints de l'Iran et de l'Iraq, avant de s'installer définitivement à Nağaf en 1896/97. Il mourut vers fin septembre ou début octobre 1902 en revenant d'un pèlerinage au tombeau de Ḥusain à Kerbelā⁶⁵. Parmi ses disciples figurent quelques-uns des savants les plus célèbres du chiisme duodécimain au XX^e siècle, comme Āgā Bozorg aṭ-Ṭehrānī, Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā' et le savant libanais 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn⁶⁶.

Parmi la trentaine d'ouvrages qu'il rédigea, sa collection de ḥadīṭs, *Mustadrak al-wasā'il* est certainement le plus important. L'édition moderne de l'ouvrage comporte 18 volumes de presque 9000 pages, comprenant environ 23000 traditions⁶⁷. Pas étonnant donc qu'il avait la réputation d'être le plus grand spécialiste du ḥadīṭ parmi les chiites depuis Muḥammad Bāqir al-Mağlisī – d'autant plus que c'est précisément à

⁶⁵ Pour sa biographie voir *EP*² X/41 ; *AS*² VI/143-44 et surtout *TAŠ*² I.2/543-55. Un membre célèbre de sa famille est son gendre Fażllāh Nūrī (*EP*² VIII/140), savant renommé qui se révéla un adversaire acharné de la révolution constitutionnelle en Iran, ce qui lui valut d'être exécuté publiquement en 1909.

⁶⁶ *TAŠ*² I.2/617 ; pour Kāšif al-Ġiṭā' (1877-1954) voir S. Naef : « Un réformiste chiite—Muḥammad Ḥusayn Āl Kāšif al-Ġiṭā' », *Die Welt des Orients* 27/1996/51-86 ; pour Šaraf ad-Dīn (1873-1957) voir R. Brunner : *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leyde 2004, 51-81.

⁶⁷ Beirut 1408/1987-88 ; cf. *DTŠ*² XXI/7-8 ; il s'agit du complément d'une célèbre collection antérieure, le *Taḥṣīl wasā'il aš-šī'a ilā aḥādīṭ aš-šarī'a* du savant originaire du Ġabal 'Āmil, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Āmilī (m. 1693) ; voir *Elr* I/917-18, *EP*² III/588-89 et *DTŠ*² IV/352-55.

Mağlisī qu'il consacra une biographie importante, *al-Faiḍ al-quḍsī fī tarğamat al-Mağlisī*, ajoutée à l'édition lithographiée des *Bihār al-anwār* parue à partir de 1884.⁶⁸ La colossale œuvre de transmission de ḥadīṭ par le trio Mağlisī – ʿĀmilī – Nūrī nous fournit un des exemples les plus significatifs de la culture identitaire chiïte, où le corpus de ḥadīṭ forme la mémoire collective. En effet, la sacralisation et la transmission continues sous forme de compilations canoniques semblent indispensables pour la survie d'une identité distincte⁶⁹.

La familiarité de Nūrī avec le corpus intégral des traditions des Imams et la littérature religieuse correspondante est indubitable. Cette érudition lui facilita considérablement la tâche pour la rédaction de son livre le plus contesté, *Faṣl al-ḥiṭāb fī taḥrīf kitāb rabb al-arbāb* (« Le mot décisif sur la falsification du livre du Seigneur des seigneurs »), ouvrage qu'il écrivit pendant son séjour à Sāmarrā⁷⁰. Dans ce livre, il rassemble tous les renseignements qu'il avait pu collecter aussi bien sur la falsification du Coran (et des autres écritures saintes) qu'au sujet des autres aspects de la question du *taḥrīf*. Dès le premier paragraphe il déclare que sa motivation, en composant ce livre, était « de prouver la falsification du Coran et les ignominies des gens de l'oppression et de l'inimitié⁷¹ ».

L'introduction en trois parties comporte des ḥadīṭs concernant le fait que le Coran dans sa version originale et complète n'avait été recensé que par ʿAlī. Nūrī fournit ensuite une définition des différentes formes de *taḥrīf* en se référant à d'autres savants chiïtes. L'impact des traditions concernant la recension coranique de ʿAlī est intensifié graduellement. Au début, ʿAlī n'est présenté que comme celui qui a réuni le Coran révélé à Muḥammad ; peu après apparaissent d'autres légataires (*auṣiyāʾ*), c'est-à-dire des Imams), et finalement la question est de

⁶⁸ *DTŠ* XVI/408 ; Pampus : *Enzyklopädie*, 17-19 ; cette biographie se trouve dans l'édition moderne dans le volume CV/1-199.

⁶⁹ Le rôle du *ḥadīṭ* et sa nature particulière chez les chiïtes fait penser à l'idée du mémoire culturelle et ses formes, notions présentées pour la première fois par Jan Assmann : *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich 1992. Sur cette question, voir R. Brunner : "The Role of *ḥadīṭh* as Cultural Memory in Shīʿī History", sous presse dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*.

⁷⁰ *DTŠ* XVI/231-32.

⁷¹ En fait, la vignette calligraphique au-dessus du premier paragraphe porte le titre de *Faṣl al-ḥiṭāb fī iṭbāt taḥrīf kitāb rabb al-arbāb*. D'où probablement l'information donnée chez Yūsuf Alyān Sarkīs : *Muğam al-maṭbūʿāt al-ʿarabīya wa-l-muʿarraba* (. . .), Le Caire 1928, col. 1228-29 et Carl Brockelmann : *Geschichte der arabischen Literatur*, I-II, Leyde 1943-49, suppléments I-III, Leyde 1937-42, SII/832.

savoir si le Coran aurait été révélé au sujet de ‘Alī et des siens. Nūrī se considère comme le successeur d’une impressionnante lignée d’ancêtres : il identifie en effet un très grand nombre de savants chiïtes, depuis les auteurs des premiers livres sur le *tahrīf*, aujourd’hui disparus, jusqu’aux œuvres des Aḥbārīs (qu’il appelle *muḥaddiṭūn*), écrits en faveur de la théorie du *tahrīf*. Quant aux adversaires de cette opinion, ils défendraient – selon lui – une cause perdue, rejetant des affirmations imaginaires (comme l’avait fait le Šaiḥ al-Mufīd), ou motivés par la *taqīya* (tel Ṭūsī, dont le refus de la falsification n’était basé que sur l’absence d’une preuve en sa faveur, mais non pas sur l’existence d’une preuve concluante contre le *tahrīf*)⁷².

Ces préliminaires sont suivis d’une première partie composée de 12 chapitres sur un total de 320 pages, sous le titre de « les preuves dont on peut déduire l’existence des altérations et omissions dans le Coran ». Nūrī commence par les juifs et les chrétiens, la falsification de leurs Écritures entraînant nécessairement celle du Coran, conclusion suggérée non seulement par de nombreux versets et ḥadīṭs, mais aussi par l’histoire de la révélation. Ce parallèle est illustré par une tradition attribuée au sixième Imam Ġa‘far aṣ-Šādiq, selon laquelle tout ce qui était arrivé aux communautés religieuses pré-islamiques allait advenir également aux musulmans. Déjà par la longueur accordée à ce chapitre – plus de 60 pages, constituant plus d’un septième de la totalité du livre – Nūrī montre la position centrale de l’idée du *tahrīf* dans l’histoire sacrée en général. Ce qu’il laisse lire entre les lignes c’est que le problème de la falsification du Coran n’est point un soupçon éphémère se limitant aux chiïtes, mais qu’il s’agit d’un événement paradigmatique de l’histoire sacrée – dont le chiïsme constitue le centre de gravité⁷³. Ce lien étroit entre le chiïsme et l’histoire sacrée pré-islamique est si important pour notre auteur qu’il le reprend plus tard pour prouver que les noms et les qualificatifs des Imams étaient consignés dans toutes les écritures saintes, de sorte que tous les prophètes antérieurs à l’Islam savaient qu’un jour les Imams se manifesteraient comme les représentants du dernier prophète⁷⁴.

⁷² *Faṣl al-ḥiṭāb*, 1-35 ; cf. aussi la table de matières du *Faṣl al-ḥiṭāb* reproduite à la fin de cet article.

⁷³ *Ibid.*, 35-96 ; cf. E. Kohlberg : « Some Shī‘ī Views of the Antediluvian World », *Studia Islamica* 52/1980/41-66.

⁷⁴ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 183-209.

L'importance du sujet une fois établie, Nūrī se tourne vers les circonstances présumées dans lesquelles le texte du Coran et les fragments de la révélation furent recensés et rassemblés. Qu'il s'agisse de la collection des fragments du texte (qu'il dit catégoriquement postérieur à la mort du Prophète)⁷⁵, de la question compliquée de l'abrogation (qu'il ne tient que pour une manœuvre de diversion de la part des rédacteurs sunnites qui présentèrent les passages supprimés comme des versets abrogés)⁷⁶, ou bien des différentes versions du texte dans les *maṣāḥif* de 'Alī, 'Abdallāh b. Mas'ūd, Ubayy b. Ka'b et 'Uṭmān⁷⁷ ou encore les différentes lectures (*qirā'āt*) transmises par les sunnites⁷⁸ – tous ces aspects sont traités l'un après l'autre et illustrés par un grand nombre de traditions.

Pour Nūrī, il est indubitable qu'une version complète, établie par 'Alī, existe toujours et qu'elle est gardée actuellement par le Mahdī. Elle se distingue du Coran officiel non seulement quant à l'ordre des sourates et des versets, mais aussi par des passages supplémentaires. Et ces ajouts ne peuvent pas – selon Nūrī – être considérés comme faisant partie de l'exégèse ou des *ḥadīṭ qudsī*. D'une part, on connaît l'ensemble des *ḥadīṭ qudsī* grâce à des traditions et à la collection d'al-Ḥurr al-'Āmilī. D'autre part, cette hypothèse est prouvée par l'exemple de la tradition selon laquelle 70 noms de Qurāiṣites avaient été mentionnés dans le Coran et qu'on en a gardé seulement le nom d'Abū Lahab (CXI/1)⁷⁹.

Le huitième chapitre est – à première vue – une sorte de « mélange » de traditions (parfois contradictoires) pour la plupart de provenance sunnite⁸⁰. Cependant son importance est dans le fait qu'on y trouve la citation complète de la « sourate des deux lumières » que Nūrī emprunte au *Dabestān-e mazāheb*. Il est sûr que l'auteur du *Dabestān* a repris cette sourate d'un livre chiite, mais Nūrī avoue franchement qu'il n'a trouvé d'autre référence qu'un passage d'Ibn Šahrāšūb déplorant l'absence de

⁷⁵ Ibid., 96-105.

⁷⁶ Ibid., 105-20 ; pour l'abrogation cf. *EI*² VII/1009-12 et J. Burton : *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990.

⁷⁷ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 120-71 ; pour les versions d'Ibn Mas'ūd et Ibn Ka'b voir Jeffery : *Materials*, 20-181 ; Nöldeke/Schwally : *Geschichte des Qorāns*, II/27-47 ; art. *Ḳur'ān*, *EI*² V/400-32, surtout 406 ; en général art. *Muṣḥaf*, *ibid.*, VII/668-69.

⁷⁸ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 209-34 ; *EI*² V/127-29.

⁷⁹ Pour le *ḥadīṭ qudsī* voir *EI*² III/28-29 ; al-Ḥurr al-'Āmilī : *al-Ġawāhir as-sanīya fī l-aḥādīṭ al-qudsīya*, Beirut 1405/1984 ; voir *DTŠ* V/271. Pour Abū Lahab voir U. Rubin : « Abū Lahab and Sūra CXI », *BSOAS* 42/1979/13-28.

⁸⁰ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 171-83 ; les traditions sunnites sont traitées par Nöldeke/Schwally : *Geschichte des Qorāns*, I/234-61.

la *sūrat al-wilāya/walāya* – « et c'est peut-être cette sourate », conjecture-t-il. En même temps, il passe sous silence le passage mentionné plus haut de la *Tadkīrat al-a'imma* de Muḥammad Bāqir al-Lāhīgī, où l'auteur rapporte la totalité des deux sourates⁸¹.

Mais le centre de gravité du livre et la raison pour laquelle il reste fortement controversé au XX^e siècle se trouve aux chapitres 11 et 12. Il y est question d'encore plus de traditions censées prouver la falsification du texte coranique – et cette fois, les informations proviennent exclusivement de la littérature doctrinale classique du chiïsme, à l'exception de quelques livres chiïtes post-classiques. Les 61 citations du onzième chapitre⁸² sont de nature plutôt générale, et l'accusation du *tahrīf* y est prononcée sans référence à des versets particuliers. Parfois, celle-ci est si vague qu'elle n'est constituée que par la simple affirmation du *tahrīf*. Les choses changent de façon fondamentale dans le douzième chapitre⁸³. En 110 pages, Nūrī présente au lecteur pas moins de 1002 traditions, rapportant le texte prétendument correct des versets, dans l'ordre du Coran 'uṭmānien. En ce qui concerne ses sources, on remarque que ce foisonnement de traditions repose principalement sur six œuvres, desquelles provient plus de la moitié des références : les commentaires coraniques de 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, Abū n-Naḍr Muḥammad b. Mas'ūd al-'Ayyāšī et al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī⁸⁴, puis le livre de Sa'd b. 'Abdallāh al-Qummī au sujet de l'abrogation, la collection de ḥadīṭ *al-Kāfi* de Kulainī et finalement le *Kitāb al-qirā'āt* de Aḥmad b. Muḥammad as-Sayyārī. Ce dernier – apparemment le seul exemple conservé des œuvres anciennes spécialement consacrées au sujet du *tahrīf* dont on ne connaît plus aujourd'hui que les titres –⁸⁵ y joue un rôle primordial : Plus de 300 traditions, presque un tiers de l'ensemble, sont empruntées directement de ce livre. De plus, sa seconde source par ordre d'importance, le *Tafsīr* de 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, dépend également dans une large mesure de Sayyārī⁸⁶.

Les traditions relevées par Nūrī ne se limitent pas exclusivement au fait que le droit des imams chiïtes à la direction spirituelle de la com-

⁸¹ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 179-80.

⁸² *Ibid.*, 234-50.

⁸³ *Ibid.*, 250-359.

⁸⁴ On remarquera cependant que Nūrī cite également *al-Iḥtiṣāḡ* de Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī (au moins six fois) sans préciser de quel Tabrisī il s'agit.

⁸⁵ Cf. Amir-Moezzi : *Le guide divin*, 225-26 ; une édition critique du livre de Sayyārī est actuellement préparée par Mohammad Ali Amir-Moezzi et Etan Kohlberg.

⁸⁶ Kohlberg : « Attitude », 213 (voir *supra*, note 11).

munauté musulmane ait été bafoué par les sunnites. Elles vont des questions de la vocalisation ou de l'orthographe d'un verset, à la déclaration gravissime de la suppression d'un tiers de la révélation originale⁸⁷. Les renseignements les plus importants, toutefois, se réfèrent au tort causé aux chiïtes, illustré par l'omission de certaines expressions ou indications dans le Coran. La liste des exemples est longue, et il suffit ici d'en donner seulement quelques-uns : les plus connus concernent les versets III/110 (où on lit « *ḥaira a'immatin* » au lieu de « *ḥaira ummatin* ») et V/67 (où on ajoute les mots « *fī 'Alī* »). La version complète de VII/172, selon laquelle les descendants d'Adam témoignent que Muḥammad est l'envoyé de Dieu et 'Alī le commandeur des croyants, souligne de nouveau l'importance du chiïsme dans l'histoire sacrée depuis ses origines. Même Fāṭima, Ḥasan et Ḥusain sont appelés par leurs noms dans un verset qui se réfère à Adam (XX/115). En tout, l'expression *fī 'Alī* ou la mention de sa *wilāya/walāya* apparaissent dans 40 versets, à 20 autres endroits les Imams sont appelés par l'expression *Āl Muḥammad*, passages auxquels il faut ajouter des mentions indirectes ou de nature plus subtile⁸⁸. Comme Nūrī s'efforce de dresser une liste de toutes les traditions au sujet du *tahrīf*, le nombre des versets affectés d'une falsification devient impressionnant. Au final, il ne reste que 17 sourates du Coran épargnées d'une falsification ou une altération.

Nūrī termine son livre avec une deuxième partie plus courte, ne comptant qu'un seul chapitre de 39 pages consacré à la réfutation des arguments des auteurs chiïtes contre la possibilité du *tahrīf*⁸⁹. Il s'agit de l'interprétation des versets XV/9 et XLI/41-42 comme une déclaration de garantie de la part de Dieu contre la falsification, et surtout l'argumentation contre le *tahrīf* du Šarīf al-Murtaḍā, citée en détail par al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī dans son *Maḡna' al-bayān*. Nūrī ne se contente pas de citations des autorités bien connues, mais s'efforce d'user

⁸⁷ Cette déclaration remonte à Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī dans son livre *al-Iḥtiḡāḡ*, 134-35.

⁸⁸ Des tels passages concernent par exemple l'adjonction du terme *muḥaddat* (« celui qui était adressé par Dieu »), le remplacement du mot *mau'ūda* (« la sacrifiée », mentionné dans le verset LXXXI/8) par *mawadda* (« l'amour », c'est-à-dire par Dieu, désignant les Imams), ou finalement la lecture du mot *turāban* comme *turābīyan*, « partisan d'Abū Turāb », ce qui était un surnom de 'Alī ; voir en général Amir-Moezzi : *Le guide divin*, 210-14 ; idem : « Notes à propos de la *walāya* imāmīte » ; Bar-Asher : « Variant Readings », 64-65 ; E. Kohlberg : « The Term „Muḥaddath“ in Twelver Shī'ism », in : *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalem 1979, 39-47 ; idem : « Abū Turāb », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1978/347-52.

⁸⁹ *Faṣl al-ḥiṭāb*, 359-97.

du raisonnement logique. Par exemple le fait que le grand nombre d'adhérents à un dogme constitue une garantie de la justesse de ce dogme est réfutée par l'exemple du désaccord des musulmans au sujet de quelques instructions de la loi canonique. Qu'il s'agisse de la pratique continuelle de l'appel à la prière, des détails sur la pureté rituelle ou bien de la forme correcte de la prière – rien de tout cela n'a pu empêcher le développement de convictions déviantes, par lesquelles l'ordonnance originale non équivoque a été falsifiée. La minorité des croyants sincères se trouve depuis toujours opposée à la majorité des négligents et des hypocrites. Finalement, Nūrī s'insurge contre la comparaison du Coran à un recueil de poèmes, où – selon le Šarīf al-Murtaḍā – le lecteur remarquerait immédiatement toute forme de falsification. Les conditions de la genèse de ces deux ouvrages, dit Nūrī dans sa réplique, ne sont pas du tout comparables. Tandis que le texte d'un recueil de poèmes est écrit d'un seul trait par l'auteur, la révélation du Coran s'étend sur 20 années. Les versets isolés ont été fortement dispersés, et leur collecte s'est heurtée à maintes difficultés. Si un recueil de poèmes avait été réuni de telle façon, il lui serait arrivé la même chose.

Le livre de Nūrī constitue, dans les temps modernes, le premier traitement réellement systématique du thème de la falsification du texte coranique. Les textes afférents de la littérature chiite avaient été dispersés jusqu'ici dans une multitude de commentaires coraniques, collections de ḥadīṭ, traités juridiques, œuvres hérésiographiques ou professions de foi chiïtes, dont bon nombre n'avait même pas été imprimé et restait à l'état de manuscrit. À partir du *Faṣl al-ḥiṭāb*, toutes ces références se trouvaient enfin rassemblées dans une seule monographie de surcroît lithographiée, donc facilement accessible à un plus grand nombre de lecteurs. À part cela, Nūrī donne à croire, qu'apparemment et depuis toujours, la presque totalité des éminents savants chiïtes a approuvé l'idée du *tahriṭ*. C'est la raison pour laquelle le livre devint, immédiatement après sa publication en 1881, objet de réfutations de nombreux auteurs chiïtes.

Il semble que Nūrī ait pris la critique au sérieux, car en 1885 il composa en persan une réponse à un de ses adversaires, Maḥmūd b. Abī l-Qāsim al-Muʿarrab aṭ-Ṭihrānī⁹⁰. Mais ses efforts pour neutraliser

⁹⁰ Maḥmūd aṭ-Ṭihrānī : *Kaṣf al-irṭiyāb fi ʿadam tahriṭ al-kitāb* (*DTŠ* XVIII/9-10) ; ce traité est cité par Borūġerdī : *Borhān-e roušan*, 124-25. Une autre réfutation de Nūrī fut l'œuvre de Muḥammad Ḥusain aš-Šahrastānī : *Risāla fi ḥiṭz al-kitāb aš-šarīf ʿan šubuhāt*

les accusations paraissent comme autant de confirmations : par *taḥrīf* il n'entendait pas – écrit Nūrī – les significations habituelles du mot (altérations, substitutions, ajouts et omissions), mais seulement la suppression de quelques passages révélés (*al-isqāṭ li-ba'd al-munzal*), passages gardés par des gens de Dieu. En outre, le « livre » dont il parlait dans l'intitulé de son ouvrage, ne désigne pas le Coran existant, puisque celui-ci est resté inchangé depuis le temps de 'Uṭmān. Il entend par *kitāb* la révélation première. Ainsi, implicitement et de manière détournée, Nūrī ne fait que répéter la croyance en l'existence du *taḥrīf*. Significatif est son attitude lorsqu'il écrit qu'un titre plus convenable pour son livre aurait pu être *Faṣl al-ḥiṭāb fī 'adam taḥrīf al-kitāb*, pour se contredire aussitôt en soulignant que son intention était de démontrer la suppression de certains passages révélés et qu'un autre titre adéquat serait *al-Qaul al-fāḍil fī isqāṭ ba'd al-wahy an-nāzil*⁹¹.

Mais tout cela n'était que le début de la controverse, limitée encore à une querelle interne au sein du chiïsme⁹². Ce n'est que vers la fin du XX^e siècle qu'il devint évident que Nūrī avait mis en branle une véritable affaire. Son livre sur la falsification du Coran atteignit – des décennies après sa publication – une importance centrale pour les relations entre sunnites et chiïtes, importance que peu d'autres livres pourraient revendiquer dans l'histoire intellectuelle islamique moderne.

taqrīb et taḥrīf – sunnites et chiïtes au XX^e siècle entre polémique et rapprochement

Il est notable que pendant presque toute la durée des discussions au sujet de la falsification du Coran jusqu'au XX^e siècle, les '*ulamā'* chiïtes aient été les seuls à en débattre. Certes, il y eut quelques observations de la part des auteurs sunnites, notamment dans la première phase du débat. Les cas les plus connus furent Ibn Taimīya et Ibn Ḥazm, pour lesquels c'était un fait établi que les chiïtes croyaient en un autre Coran que celui qui est répandu⁹³. Malgré tout, le *taḥrīf* constituait

al-qaul bi-t-taḥrīf (*DTS* XI/176 ; *ṬAṢ* I.2/627-31) ; voir Borūġerdī : *Borhān-e roušan*, 138-43. Ni le livre de Ṭehrānī ni celui de Šahrastānī ne m'ont été accessibles.

⁹¹ Le traité de Nūrī n'est pas publié jusqu'à présent, mais nous connaissons son contenu grâce à un résumé détaillé fait dans le grand catalogue des livres chiïtes *ad-Darī'a ilā taṣānīf aš-šī'a* écrit par le disciple de Nūrī, Āġā Bozorg aṭ-Ṭehrānī : *DTS* X/220-21 ; voir en outre *DTS* XI/188 et *AṢ* VI/143-44.

⁹² Borūġerdī : *Borhān-e roušan*, 143-44 ; cf. Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī : *al-Ma'arīf al-ġaliya fī tabwīb aġwibat al-mas'āl ad-dīniya*, Naġaf 1972, 21.

⁹³ Voir plus haut, notes 32 et 33.

seulement une question parmi d'autres, et ce n'était point le problème le plus important. On se disputait plus volontiers au sujet de l'imamat ou du jugement des compagnons du Prophète, à propos des problèmes juridiques ou encore des modalités de la pureté rituelle. La discorde était d'autant plus intense que les différences réelles étaient peu perceptibles⁹⁴. En comparaison, la question de l'intégrité du texte coranique occupait une place plutôt mineure. Il semble que l'intérêt des *'ulamā'* sunnites pour l'attitude chiite au sujet du Coran diminuait progressivement au cours des siècles, de sorte que la résurgence du sujet après le XVI^e siècle demeura principalement limité au chiisme – y compris pendant le conflit entre l'Empire Ottoman et les Safavides. La réticence sunnite est probablement due au fait que les compilations sunnites de *ḥadīṭ* n'étaient pas non plus exemptes de traditions relatives au *tahrīf*. Dans celles-ci, l'existence des révélations perdues, non incluses dans le texte existant du Coran, est également affirmée. Ce sont précisément ces traditions qu'utilise Nūrī dans le huitième chapitre de son *Faṣl al-ḥiṭāb*. Il ne s'agit pas seulement de la littérature dite « classique » ; même un auteur aussi tardif qu'as-Suyūṭī (m. 1505) cite dans son commentaire coranique des traditions selon lesquelles la Sourate *al-aḥzāb* (XXXIII) aurait été beaucoup plus longue dans sa forme originelle⁹⁵.

La situation changea complètement au cours du XX^e siècle. En principe, la nouvelle controverse suivait le modèle classique, celui du temps d'al-Aṣ'arī jusqu'à celui d'Ibn Taimīya, quand les sunnites prirent conscience pour la première fois de l'accusation de *tahrīf*. Les auteurs sunnites modernes, eux aussi, réagirent seulement lorsque le problème s'est trouvé clairement exposé par les chiïtes – ceux-ci tranchant cependant en faveur d'une désapprobation unanime de toute idée de falsification.

La réaction sunnite est néanmoins marquée par une violence inouïe et – au moins aux yeux de ses auteurs – par un succès éclatant. La dispute au sujet du *tahrīf* a acquis aujourd'hui une importance comparable à celle du problème fondamental de l'imamat. Parfois, il est même considéré comme plus important que celui-ci. Dans une certaine mesure, cela ne manque pas d'ironie, car la motivation principale à l'arrière-plan de la dispute était justement une tentative pour arriver à un rap-

⁹⁴ C'est le cas par exemple d'une des étapes de l'ablution rituelle : la question est de savoir s'il suffit de passer la main sur les chaussures, ou bien in faut laver les pieds mêmes, question nommée *al-maṣḥ 'alā l-ḥuffayn* ; *EI*² VI/709-10.

⁹⁵ Suyūṭī : *ad-Durr al-manṭūr*, V/179-80 ; idem : *Itqān*, I/64sqq. ; voir *EI*² IX/913-16.

prochement doctrinal et à un mouvement œcuménique entre sunnisme et chiisme, tentative entreprise dans les années 1950. Au cours de la polémique qui suivit immédiatement, engagée principalement par des sunnites, le *tahrīf* s'avéra comme le point litigieux central autour duquel gravite depuis lors l'essentiel de la polémique⁹⁶.

Les premières initiatives d'un rapprochement sur le plan intellectuel furent entreprises par Muḥammad Rašīd Riḍā dans les pages de sa revue réformatrice *al-Manār*. Mais cet effort échoua, ainsi que le Congrès Général de l'Islam tenu à Jérusalem en 1931, première conférence au XX^e siècle rassemblant les savants des deux confessions. Le même résultat décevant allait être réservé à plusieurs autres tentatives de dialogue, notamment à l'université d'al-Azhar au Caire. Des préparatifs positifs étaient toujours accompagnés de malentendus et suivis de déceptions. Souvent des attaques polémiques ont été inévitables, comme en Irak dans les années 1930, où des hostilités entre historiens, journalistes et théologiens ont eu des retombées importantes même sur le plan politique.

Ce n'est que deux ans après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale que la situation s'améliora, lorsque le cheikh chiite iranien Moḥammad Taqī Qommī fonda en Égypte la « Société pour le Rapprochement des Ecoles Juridiques de l'Islam » (*Ḥamā'at at-taqrīb bain al-madāhib al-islāmīya*)⁹⁷. Cette association n'était pas la première de son genre, mais elle constituait un premier essai couronné de succès durant plus de dix ans. La différence décisive avec d'autres initiatives consistait dans le fait que cette association parvenait à se faire entendre publiquement à travers sa revue trimestrielle *Risālat al-Islām* (Message de l'Islam), paru à partir de 1949. Des auteurs sunnites et chiites de tous les pays musulmans y publiaient des appels à l'unité islamique, mais aussi des articles sur des problèmes juridiques et philosophiques. Pour la première fois dans l'histoire de l'Islam, une tribune « pluriconfessionnelle » était devenue possible. Le fait le plus remarquable c'est la participation d'un grand nombre de professeurs de l'université al-Azhar aussi bien à l'association qu'à sa revue, mettant ainsi l'association au moins temporairement sous la protection de cette célèbre institution.

Il faut cependant noter qu'au cours des 15 années de son existence « active » la société œcuménique ne devint jamais un mouvement de masse. Elle demeura plutôt une organisation de la couche, illustre mais

⁹⁶ Pour le mouvement œcuménique islamique au XX^e siècle voir Brunner : *Islamic Ecumenism*, passim.

⁹⁷ Ibid., 129-43.

mince, des savants religieux des deux bords. L'influence sur la coexistence entre sunnites et chiïtes restait relativement modeste. Ce manque d'influence était certainement dû à la situation difficile à l'intérieur de la société, existant depuis longtemps dans les relations entre les confessions musulmanes. Dans la revue, les débats se limitaient à des argumentations relativement simples, renforcées par le fait que tous les thèmes sensibles et controversés étaient presque systématiquement évités. Au lieu d'examiner l'histoire et d'essayer de surmonter les points de litige, on se bornait à répéter quelques affirmations stéréotypées. Comme on ne parlait pratiquement pas des conditions et des formes du rapprochement, celui-ci resta un projet vague, dont le seul fait concret fut l'appel à une meilleure connaissance mutuelle des deux confessions⁹⁸.

Quand l'association œcuménique s'écroula en 1960 pour des raisons principalement politiques – la reconnaissance officielle de l'État d'Israël par le gouvernement iranien, fait auquel le président égyptien Ġamāl 'Abd an-Nāṣir répondit immédiatement par la rupture complète des liens diplomatiques – les conséquences sur les relations entre sunnites et chiïtes furent désastreuses et la question de la falsification du Coran revint au devant de la scène. En 1961 le journaliste syro-égyptien Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, qui, dans les années 1950, avait déjà essayé de discréditer le mouvement œcuménique islamique, publia un pamphlet qui devint très vite la polémique probablement la plus influente de tout le XX^e siècle. Déjà son titre compliqué – « Les grandes lignes des fondements sur lesquelles repose la religion du chiïsme imamite duodécimain » – laisse entendre que l'auteur considérait le chiïsme comme une religion extérieure à l'Islam, voire anti-islamique⁹⁹. En dépit de son modeste volume de 40 pages, dont huit consacrées au *taḥrīf*, ce traité influença toutes les controverses suivantes, d'autant plus qu'il bénéficia (et vraisemblablement continue à bénéficier jusqu'à présent) du soutien plus ou moins officiel du régime de l'Arabie Saoudite¹⁰⁰.

L'argumentation principale est simple ; elle consiste surtout en la citation de plusieurs ḥadīṡs transmis par Kulainī, Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī

⁹⁸ Ibid., 208-48.

⁹⁹ *al-Ḥuṭūṭ al-'arīḍa li-l-usus allatī qāma 'alaihā dīn aš-šī'a al-imāmīya al-ūnā 'ašarīya*, voir Brunner, 331-34.

¹⁰⁰ Temporairement, la Ligue du Monde Musulman s'occupa de la distribution du livre, et il fut au moins une fois distribué gratuitement à l'occasion du pèlerinage de La Mecque ; R. Schulze : *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leyde 1990, 358.

dans son livre *al-Ihtigāğ* ainsi que la reprise de la conclusion d'Ibn Ḥazm selon laquelle les chiïtes ne font pas partie des musulmans. Tout cela n'est pas très original, et Ḥaṭīb est loin d'être le premier à soutenir une telle opinion. C'est plutôt grâce à deux autres aspects que son œuvre devint si influente : D'une part, il réussit à faire connaître le livre de Nūrī à un public beaucoup plus large que par le passé. Que cela ait été l'objectif principal de Ḥaṭīb ressort clairement de ses remarques qui laissent paraître une grande auto-satisfaction : les auteurs chiïtes, écrit-il, critiquaient leur collègue Nūrī pour la seule raison qu'ils auraient préféré que les doutes au sujet de l'authenticité du Coran restent dispersés à travers des centaines de livres inaccessibles à la plupart des musulmans. Grâce à lui (et à la propagande wahhābite), cette espérance a été détruite une fois pour toutes. D'autre part, il rend son argumentation dans un certain sens inattaquable par une méthode simple, mais extrêmement efficace : il considère toute réfutation par un chiïte de l'idée du *tahrīf* comme insoutenable et mensongère, parce que motivée par la dissimulation tactique (*taqīya*) – comme d'ailleurs toute réfutation de l'idée de la *taqīya* elle-même. Bien que cet avis ait été soutenu par plusieurs auteurs chiïtes – tels que Ni'matallāh al-Ġazā'irī, aš-Šarīf al-Āmilī ou Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī –, Ḥaṭīb, en retournant l'arme de la *taqīya* contre les chiïtes, avait maintenant réussi à couper la route aux '*ulamā'* chiïtes et à délégitimer leurs réfutations du livre de Nūrī¹⁰¹.

Ḥaṭīb ne fut pas le premier auteur sunnite au XX^e siècle à s'occuper de l'attitude chiïte envers le Coran, mais il profita des circonstances politiques et intellectuelles qui avaient fait prendre conscience au public des relations interconfessionnelles dans l'Islam et qui rendaient en même temps le mouvement du *taqīb* vulnérable. Cela distinguait son livre de celui de ses prédécesseurs : Yūsuf ad-Diğwī s'était contenté de citer exclusivement des sources sunnites sans tenir aucunement compte des points de vue chiïtes¹⁰² ; Muḥammad Rašīd Riḍā n'avait cité le livre de Nūrī qu'en passant – apparemment il n'en avait qu'une connaissance superficielle¹⁰³ ; Mūsā Ġārallāh avait affirmé, dans son célèbre récit de voyage, n'avoir jamais rencontré, sur tout le territoire de l'Iran et l'Irak, un seul chiïte, savant ou simple croyant, ayant une connaissance

¹⁰¹ Ḥaṭīb : *al-Ḥuṭūṭ al-'arīda*, 10-18.

¹⁰² Diğwī : *al-Ġawāb al-munīf*, 164-87.

¹⁰³ Rašīd Riḍā : *as-Summa wa-š-šī'a*, 43-44, 74-75.

satisfaisante du Coran¹⁰⁴ ; enfin ‘Abdallāh al-Qaṣīmī avait consacré un chapitre entier au *Faṣl al-ḥiṭāb* dans sa violente attaque contre le chiisme, mais l’effet en fut cependant limité, sans doute parce que l’auteur passa, après la Deuxième Guerre Mondiale, d’un wahhabisme intransigeant à un athéisme agressif¹⁰⁵.

Les savants chiïtes, quant à eux, avaient réagi vite et à l’unanimité. L’irakien Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā’ répondit à Diġwī par une lettre ouverte, dans laquelle il attaqua avant tout la préférence tendancieuse de son adversaire pour l’avis sunnite médiéval et pour sa négligence presque totale de la position chiïte – tout ceci sans aucune mention bien entendu des nombreux commentaires en faveur du *tahrīf*, ni du livre de son maître Nūrī¹⁰⁶. Les livres de Ġārallāh et Qaṣīmī furent attaqués par les éminents ‘ulamā’ ‘Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn et Muḥsin al-Amīn, qui essayèrent de renvoyer la balle en rappelant à leurs adversaires toutes les références de la littérature sunnite qui pouvaient laisser conclure à des altérations du texte coranique. Muḥsin al-Amīn alla même jusqu’à opposer des ḥadīṭs chiïtes niant le *tahrīf* aux ḥadīṭs sunnites dans lesquelles la possibilité de falsification était au contraire soutenue¹⁰⁷.

À part ces polémiques plus ou moins traditionnelles, dans les années 1940 et 1950 une série d’œuvres apologétiques chiïtes furent composées dans lesquelles toute forme de *tahrīf* était catégoriquement rejetée. En ce qui concerne leur contenu, ces livres n’apportaient guère de nouveautés, la répétition des convictions bien connues étant clairement placée au premier plan. En général, les auteurs chiïtes s’efforçaient de présenter les ḥadīṭs en faveur du *tahrīf* comme des voix isolées, ne disposant pas d’une chaîne fiable de transmetteurs, et pouvant donc être négligés. La falsification du ḥadīṭ, ainsi implicitement déclarée, était considérée comme moins grave que la falsification du Coran. Outre l’indication des versets coraniques XV/9 et XLI/41-42 comme la garantie divine contre le *tahrīf*, les auteurs soulignaient le grand soin des rédacteurs du texte, mais aussi l’attention de la communauté apportée à sa transmission ; ils soutenaient ainsi qu’il est inimaginable qu’on ait pu avoir utilisé un Coran falsifié pendant le califat de ‘Alī. Enfin, tous les auteurs rappelaient un consensus prétendu des ‘ulamā’ chiïtes à pro-

¹⁰⁴ Ġārallāh : *al-Waṣī‘a*, 112-13, 125-26, 151-55.

¹⁰⁵ Qaṣīmī : *as-Širā‘*, II/861-81.

¹⁰⁶ Āl Kāšif al-Ġiṭā’ : *al-Murāğā‘āt*, 115-20.

¹⁰⁷ Amīn : *Naqḍ al-waṣī‘a*, 194-205 ; Šaraf ad-Dīn : *Ağwibat masā’il Ġārallāh*, 28-37.

pos d'une réfutation permanente de l'idée du *tahrīf* – en passant tout simplement Nūrī et son livre sous silence¹⁰⁸.

Le seul auteur chiite à avoir défendu Nūrī – sans nécessairement adopter son opinion – a été son disciple Āgā Bozorg aṭ-Ṭehranī. Cet érudit, qui deviendra plus tard célèbre grâce à ses immenses œuvres bio-bibliographiques, composa dans les années 1930 un petit traité sous le titre parlant de *an-Naqd al-laṭīf fī naḡy at-tahrīf ‘an al-Qur’ān aš-šarīf*. Dans cet opuscule, il cherche, selon ses propres mots, à défendre son maître et clarifier la réponse que celui-ci avait adressée à ses adversaires. Selon toute apparence, il en existe même une traduction persane. Néanmoins, la parution du livre se révéla impossible, car Muḡammad al-Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā’, lui aussi disciple de Nūrī, promulgua une *fatwā* contre cette publication par crainte qu'une « âme malade » puisse s'y référer et soutenir que les ‘*ulamā*’ chiites du passé approuvaient le *tahrīf*¹⁰⁹.

L'opinion « officielle » des chiites fut enfin formulée par Abū l-Qāsim al-Ḥū’ī dans son livre *al-Bayān fī tafsīr al-qur’ān*, paru en 1955/56 et dont quelques 45 pages sont consacrées au *tahrīf*¹¹⁰. Ḥū’ī rejette bien sûr les ḡadīṭs dans lesquels on relève des indications en faveur du *tahrīf* comme étant des *aḡbār aḡḡād*. Il parle même de la nécessité de rejeter ce genre de traditions controversées, dont la transmission peut être correcte, parce que si ces ḡadīṭs étaient authentiques et si les noms des Imams avaient été mentionnés dans le Coran, on n'aurait pas besoin de la désignation de ‘Alī par Muḡammad à Ġadīr Ḥumm. Son argumentation, probablement la plus originale dans ce contexte, se réfère à l'analogie connue avec les communautés pré-islamiques, selon laquelle les musulmans ont à éprouver tout ce que les juifs et les chrétiens avaient éprouvé. Ḥū’ī y trouve un expédient en déclarant que cette analogie ne se référerait pas nécessairement au passé et qu'on peut imaginer que le *tahrīf* aura lieu dans le futur. Bien que ni le nom de Nūrī ni son livre ne soient une seule fois mentionnés, le livre de Ḥū’ī peut être considéré comme la réfutation la plus solide du *Faṣl al-ḡiṭāb*.

¹⁰⁸ Sangalaḡī : *Kelīd-e fahm-e qor’ān*, 9-16 ; Balāḡī : *Ālā’ ar-raḡmān*, I/24sq. ; Šahras-tānī : *Tanzīh-e tanzīl*, 5-79.

¹⁰⁹ *DTŠ* XXIV/278 et III/312-13 ; pour Āgā Bozorg aṭ-Ṭehranī (1876-1970) voir *EI* II/169-70 ; *EI*² X/496-97 ; ‘Abd ar-Raḡīm Muḡammad ‘Alī : *Šaiḡ al-bāḡiṭīn Āgā Bozorg aṭ-Ṭehranī. ḡayātuhu wa-ātāruhu (1875-1970)*, Naḡaf 1970, en particulier 45-46.

¹¹⁰ Ḥū’ī : *Bayān*, 136-81 ; traduction anglaise par A.A. Sachedina sous le titre *The Prolegomena to the Qur’ān*, New York, Oxford 1998, 135-77.

Les dimensions de l'apologie sont illustrées par le savant iranien Mahdī Borūgerdī qui publia en 1954 une compilation de 200 pages, se composant d'un résumé (et une réfutation) des différentes catégories d'arguments en faveur du *tahrīf*, suivi par des citations plus ou moins détaillées des œuvres chiites antérieures¹¹¹. Sa méthode d'argumentation est pour l'essentiel identique à celle de Ḥū'ī, mais parfois, il semble encore plus déterminé que celui-ci. Borūgerdī ne craint même pas de se moquer de la conviction répandue selon laquelle Coran originel serait gardé par le Mahdī qui le ramènera lors de son retour à la fin des temps. Il n'hésite pas à qualifier de « ridicule » (*možhek*) une telle foi, parce qu'elle est totalement incompatible avec l'éternité de l'Écriture qui doit toujours rester accessible aux hommes et ne peut pas être retenue dans la cassette (*sandūqče*) de l'Imam caché¹¹². Tous les livres, dans lesquels la possibilité du *tahrīf* est confirmée – le *Dabestān-e mazāheb*, ou encore *al-Ihtigāg* de Aḥmad b. 'Alī aṭ-Ṭabrisī – sont rejetés sans nuance et sans ambiguïté. Contrairement à Ḥū'ī, mentionner le nom de Ḥusain an-Nūrī ne fait pas peur à Borūgerdī ; la critique du *Faṣl al-ḥiṭāb* constitue même une sorte de fil conducteur de tout le livre¹¹³.

Tous ces efforts déployés par des savants chiites pour se détacher de la tradition échouèrent plus ou moins après les invectives de Ḥaṭīb. Désormais, des voix modérées comme celle de Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī, qui réfuta la possibilité du *tahrīf* d'une manière presque philosophique¹¹⁴, n'avaient plus de chance d'être entendues au milieu des escarmouches hérésiographiques qui furent la conséquence de l'échec du mouvement œcuménique, et qui aboutirent à la résurgence de la polémique déclenchée par Ḥaṭīb¹¹⁵. La polémique interconfessionnelle s'enfla encore plus après la Révolution Islamique d'Iran en 1979. La réaction initiale favorable, parfois même enthousiaste, parmi les sunnites céda bientôt la place à la désillusion et plus tard à l'hostilité traditionnelle, quand la révolution fut « chiitisée » et la théorie de la *welāyat-e faqīh* consolidée comme système gouvernemental. Aujourd'hui, on ne peut pratiquement plus prévoir la portée de la littérature polémique

¹¹¹ Borūgerdī : *Borhān-e roušan*, passim.

¹¹² Ibid., 8-9.

¹¹³ Ibid., 55, 65, 70, 75, 95, 103sqq., 124, 134, 142sqq.

¹¹⁴ Ṭabāṭabā'ī : *al-Mīzān*, XII/102-31 ; pour l'auteur (m. 1981) voir H. Dabashi : *Theology of Discontent. The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York 1993, 273-323.

¹¹⁵ Brunner : *Islamic Ecumenism*, 334-37.

entre sunnites et chiïtes, et le thème du *tahrīf* est devenu plus que jamais le centre de gravité des querelles.

Ce qui intensifia certainement cet acharnement, ce fut la découverte de la part de quelques auteurs sunnites que l'Āyatollāh Ḥomeinī lui-même avait autrefois mentionné brièvement, mais sans aucune équivoque, l'altération du texte coranique. Dans son premier ouvrage politique, *Kašf al-asrār*, en quelques phrases il attaque violemment les premiers califes et leurs crimes contre le Coran, en évoquant ouvertement la possibilité de la suppression des noms des Imams par ceux-ci, pour des raisons purement politiques¹¹⁶. Il semble que Ḥomeinī lui-même ait fait éliminer ce passage des éditions suivantes ; or, c'était précisément ce qu'attendaient les adversaires de la Révolution Iranienne : la preuve que la conviction de l'existence du *tahrīf* demeure parmi les autorités chiïtes jusqu'à présent et que tout refus du *tahrīf* n'est motivé que par la *taqīya*. Jusqu'à maintenant, la référence à ce texte de Ḥomeinī constitue un des griefs les plus importants de toute polémique visant celui-ci¹¹⁷.

La majorité des polémistes sunnites reprennent les controverses habituelles sans y ajouter de nouveaux arguments. Les auteurs moins exigeants se limitent à la simple citation des sources chiïtes classiques, qu'ils rejettent précisément à la manière de Ḥaṭīb, en se référant à l'héresiographie sunnite médiévale d'un Ibn Ḥazm ou d'un Ibn Taimīya. On peut également constater l'effort de certains d'écrire d'une façon « scientifique », par exemple par la catégorisation et l'analyse détaillée des points de vue des chiïtes contemporains¹¹⁸. Le résultat reste cependant toujours le même : la réfutation complète et irrémédiable du chiïsme qui – selon ces auteurs – est marqué par la *taqīya* et une identité iranienne pré-islamique, préparant une vaste conspiration contre l'Islam en altérant le texte du Coran. Au centre de la polémique se trouve bien sûr Ḥusain an-Nūrī et son livre *Faṣl al-ḥiṭāb*. Dans les années 1980, l'auteur pakistanais d'orientation wahhābite Iḥsān Ilāhī Zahrī publia un livre où il rapporta pour la première fois sous la forme imprimée une partie essentielle du livre de Nūrī, c'est-à-dire le 12^e chapitre, où toutes les références chiïtes indiquant une altération du Coran sont rassemblées¹¹⁹.

¹¹⁶ Ḥomeinī : *Kašf al-asrār*, 114-20 ; cf. V. Martin : « Religion and the State in Khomeinī's *Kašf al-asrār* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 56/1993/34-45.

¹¹⁷ Voir par exemple Afḡānī : *Sarāb*, 355sq. ; Ġarīb : *Wa-ḡā'a daur al-maḡūs*, 167-72 ; Ḥāsimī : *Aqā'id aš-šī'a*, 66-67 ; 'Iṣ : *al-Ḥumainī*, 43sq. ; Turkumānī : *Tahrīf*, 92-93.

¹¹⁸ Des exemples récents pour la critique sunnite sont Mālallāh : *aš-Šī'a* ; Naḡrāmī : *aš-Šī'a fi l-mīzān* ; Nāṣir ad-Dīn Šāh : *al-Aqā'id aš-šī'iya* ; Qafārī : *Uṣūl madhhab aš-šī'a*.

¹¹⁹ Zahrī : *aš-Šī'a wa-l-qur'ān*, 141-344 (= *Faṣl al-ḥiṭāb*, 238-354).

De son côté, la réaction chiïte est devenue plus confiante et plus rodée. Les attaques massives des adversaires a créé une sorte de front unie parmi les chiïtes, de sorte qu'aujourd'hui, plus aucune voix ne s'exprime ouvertement en faveur de l'idée du *tahrīf*. Dans la plupart des publications on trouve une liste plus ou moins stéréotypée d'arguments bien connus appuyant l'idée selon laquelle, d'une manière ou d'une autre, une falsification du Coran est complètement inconcevable¹²⁰. Seules les manières d'argumenter présentent quelques modestes différences : une tendance plutôt défensive se caractérise par un développement apologétique et une critique ouverte de l'héritage chiïte. Partie intégrante de celui-ci, les ḥadīths en faveur du *tahrīf* sont rejetés comme des inventions des *ḡulāt*, c'est-à-dire des chiïtes dits « exagérants » ou « extrémistes ». Par contre, une tendance polémique se consacre à attaquer des sunnites présentés comme les « vrais » responsables de l'existence et de la propagation des traditions douteuses. Le petit groupe de savants chiïtes anciens affirmant la théorie du *tahrīf* auraient seulement été dévoyé par ces traditions ; les polémistes sunnites n'ont par conséquent aucun droit de critiquer les chiïtes puisque la croyance en l'altération du texte coranique est solidement ancrée parmi les traditionnistes sunnites les plus illustres¹²¹.

Le paradoxe c'est que la dispute autour de cette question est devenue plus intense alors que les différences perceptibles entre sunnites et chiïtes disparaissent. En outre, le lien, établi par Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb et d'autres après les années 1960, entre la croyance en l'existence du *tahrīf* et la *taqīya*, constitua une sorte d'obstacle infranchissable pour tout rapprochement. La révolution iranienne, et certainement la crainte des auteurs sunnites d'une possible contagion par l'exportation de celle-ci, accentuèrent encore plus les prises de position : la polémique sunnite et l'apologie chiïte. Ce qui semble ironique – pour autant que des telles controverses puissent l'être – c'est que les polémistes sunnites ont « découvert » le thème de la falsification du Coran seulement au moment où les chiïtes voulaient l'abandonner. C'est pourquoi ils se voient obligés de réfuter Kulainī en se servant d'Ibn Ḥazm.

¹²⁰ Ğa'fariyān : *Ukdūbat*, passim ; Mīlānī : *Tahqīq*, passim ; Mu'arrafa : *Šiyānat*, passim ; 'Āmilī : *Haqā'iq* ; 40sq. ; Ḥarrāzī : *Bidāyat al-ma'ārif*, 255sq. ; Ḥoseinī Nasab : *Dar tarīq*, 52sq.

¹²¹ Mu'arrafa : *Šiyānat*, 43-71 ; Salām : *al-Waḥda*, 130sq. ; Mūsawī : *Šubuhāt*, 38sq. ; l'attitude de Hossein Modarressi (cf. notes 12 et 64) se rapproche de ce courant apologétique.

Liste des sources et des abréviations

- al-Afġānī, Aḥmad : *Sarāb fī Īrān. Kalima sarī'a ḥaul al-Ḥumainī wa-dīn aš-šī'a*, Amman 1982.
- Āl Kāšif al-Ġiṭā', Muḥammad al-Ḥusain : *al-Murāğā'āt ar-raihāniya. Wa-huwa al-ğuz' at-tānī min kitāb al-muṭālādāt wa-l-murāğā'āt*, Ṣaidā 1331/1913.
- al-Āmilī, Ġa'far Murtaḍā : *Ḥaqā'iq ḥamma ḥaul al-qur'ān al-karīm*, Beyrouth ²1413/1992.
- al-Amīn, Muḥsin : *Naqd al-wašī'a fī naqd 'aqā'id aš-šī'a*, Beyrouth 1951.
- al-Anšārī, 'Abd al-Waḥīd : *Aḍwā' 'alā ḥuṭūt Muḥibb ad-Dīn al-'arīda*, Beyrouth 1963.
- al-Anšārī, Murtaḍā : *Farā'id al-uṣūl*, Qom 1374/1954-55 (= éd. lith. Téhéran 1908).
- AŠ : al-Amīn, Muḥsin : *A'yan aš-šī'a* (ed. Ḥasan al-Amīn), I-X avec index, Beyrouth 1986.
- al-Aš'arī, Abū l-Ḥasan : *Maqālat al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter, Istanbul 1929.
- Astarābādī, Muḥammad Amīn : *al-Fawā'id al-madanīya fī r-radd 'alā man qāla bi-l-iğtihād wa-t-taqīd*, éd. lith. Téhéran 1321/1903-04.
- al-'Ayyāsī, Abū n-Naḍr Muḥammad b. Mas'ūd : *Tafsīr al-'Ayyāsī*, ed. Hāšim ar-Rasūlī al-Maḥallātī, I-II, Qom s.d.
- al-Baḥrānī, Hāšim : *Kūlāb al-burhān fī tafsīr al-qur'ān*, I-II, éd. lith. s.l. 1295-1303/1878-1886 ; autre éd. par Maḥmūd b. Ġa'far az-Zarandī et Nağī Allāh al-Bāzargānī, I-IV, Téhéran 1375/1955-56.
- al-Baḥrānī, Yūsuf : *al-Ḥadā'iq an-nāḍira fī aḥkām al-'itra at-tāhira*, I-VI, éd. lith. Téhéran 1315/1897-98.
- al-Balāğī an-Nağafī, Muḥammad Ġawād : *Ālā' ar-rahmān fī tafsīr al-qur'ān*, I-III, Ṣaidā 1933.
- Borūğerdī, 'Alī Ašğar : *'Aqā'id aš-šī'a*, éd. lith. Téhéran s.d. (ca. 1940).
- Borūğerdī, Maḥdī b. Moḥammad : *Borhān-e roušan. al-Burhān 'alā 'adam taḥrīf al-qur'ān*, Téhéran 1374/1954-55.
- ad-Diğwī, Yūsuf b. Aḥmad : *al-Ġawāb al-munīf fī r-radd 'alā mudda'ī t-taḥrīf fī l-kitāb aš-šarīf*, s.l. (Le Caire) 1331/1913.
- DTŠ : at-Ṭehrānī, Āğā Bozorg : *ad-Darī'a ilā tašānīf aš-šī'a*, I-XXVI, Beyrouth 1983.
- EP² : *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leyde 1954-2002.
- Elr : *Encyclopaedia Iranica*, Londres et al. 1982sqq.
- Esfandīyār, Keiḥosrou : *Dabestān-e mażāheb*, éd. Raḥīm Rezā-Zāde Malek, I-II, Téhéran 1362/1983 ; éd. lith. s.l. 1267/1850-51 ; traduction anglaise (sous le nom d'auteur Muḥsin Kašmīrī Fānī) par David Shea, I-III, Paris 1843.
- Ġafariyān, Rasūl : *Ukdūbat taḥrīf al-qur'ān bain aš-šī'a wa-s-sunna*, s.l. 1413/1992-93 (Téhéran 1985).
- Ġarallāh, Mūsā : *al-Wašī'a fī naqd 'aqā'id aš-šī'a*, Le Caire 1982 (¹1936).
- al-Ġarīb, 'Abdallāh Muḥammad : *Wa-ğā'a daur al-mağūs. al-Ab'ād at-tārīḥīya wa-l-'aqā'id as-siyāsīya li-t-tawra al-īrānīya*, Le Caire 1983.
- al-Ġazā'irī, Ni'mat Allāh : *al-Anwār an-nu'māniya fī ma'rīfat an-naš'a al-insāniya*, éd. Muḥammad 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, I-IV, Tabrīz 1382/1962-63, Beyrouth ⁴1984.
- al-Ḥāqānī, Abū Muḥammad : *Mā'a al-Ḥuṭūt al-'arīda li-Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb*, Qom 1971, Beyrouth ²1972.
- al-Ḥāqānī, Salmān : *aš-Šī'a wa-s-sunna fī l-mūzān*, Beyrouth 1397/1977.
- al-Ḥarrāzī, Muḥsin : *Bidāyat al-ma'arīf al-ilāhīya fī šarḥ 'aqā'id al-imāniya li-š-šaiḥ Muḥammad Riḍā al-Muzaffar*, Beyrouth, Qom 1412/1992.
- al-Hāšimī, Muḥammad Kāmil : *'Aqā'id aš-šī'a fī l-mūzān*, s.l. 1409/1988.
- al-Ḥaṭīb, Muḥibb ad-Dīn : *al-Ḥuṭūt al-'arīda li-l-usus allatī qāma 'alaihā dīn aš-šī'a al-imāniya al-iṭnā 'ašariya*, Le Caire ¹⁰1982.
- Ḥomeinī, Rūḥollāh : *Kāšf al-asrār*, Qom ca. 1980.
- al-Ḥorāsānī, Moḥammad Kāzem : *Kifāyat al-uṣūl*, Beyrouth ²1412/1991.

- Ḥorramšāhī, Bahā' ad-Dīn : *Qorʿān-pažūhī. Haftād baḥṣ wa taḥqīq-e qorʿānī*, Téhéran 1372š/1994.
- Hoseinī Nasab, Reżā : *Dar taṛīq-e waḥdat-e eślāmī. Pāsoḥ be 35 porseš ke pīrāmūn-e īn hadaf maṭrah mikardand*, s.l. (Qom), s.d. (1366š/1988).
- al-Ḥūʿī, Abū l-Qāsim : *al-Bayān fī tafsīr al-qurʿān*, Nağaf 1375/1955-56.
- al-Ḥulw, ʿAmir : *aš-Šīʿa bain al-ḥaqāʾiq wa-l-akāḏīb*, Téhéran 1402/1982.
- Huwaidī, Fahmī : *Īrān min ad-dāḥil*, Le Caire 1408/1987.
- al-Ḥuwaizī, ʿAbd ʿAlī : *Kitāb tafsīr nūr at-ṭaqalain*, éd. Ḥāšim ar-Rasūlī al-Maḥallātī, I-V, Qom 1383-85/1963-65.
- Ibn Bābūya, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. ʿAlī al-Qummī : *A Shīʿite Creed. A Translation of Ftīqādātu ʿl-Imāmiyya (The Beliefs of the Imāmiyya) of Abū Jaʿfar Ibn Bābawayh al-Qummī*, by Asaf A.A. Fyzee, Téhéran 1402/1982.
- Ibn Taimīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad : *Minḥāğ as-sunna an-nabawīya fī naqd kalām aš-šīʿa al-qadarīya*, Būlāq 1321-22/1903-04.
- al-ʿĪs, Zaid : *al-Ḥumainī wa-l-wağḥ al-āḥar fī dawʿ al-kitāb wa-s-sunna*, al-Manšūra 1413/1993.
- al-Kāšānī, Muḥammad Muḥsin b. Murtaḏā Faīd : *aš-Šāfi fī tafsīr kalām Allāh al-wāfi*, I-V, éd. Ḥusain al-ʿAlamī, Beyrouth 1399/1979.
- : *Kitāb al-wāfi*, I-III, Qom 1404/1984.
- al-Kulainī, Ġaʿfar b. Muḥammad b. Yaʿqūb : *Uṣūl al-kāfi*, éd. Muḥammad Ġawād al-Faqīh et Yūsuf al-Biqāʿī, I-II, Beyrouth 1413/1992.
- al-Lāhīğī, Muḥammad Bāqir : *Tadhkirat al-aʿimma*, éd. lith. Téhéran 1260/1844.
- al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir : *Bihār al-anwār. al-Ġāmiʿa li-durar aḥbār al-aʿimma al-aḥḥār*, I-CX, Beyrouth ³1403/1983.
- Mālallāh, Muḥammad : *aš-Šīʿa wa-tahrīf al-qurʿān*, Amman ²1405/1985 (¹1982).
- al-Māzandarānī, Muḥammad Šāliḥ : *Šarḥ uṣūl al-kāfi*, Teheran 1382-88/1963-68.
- al-Milānī, ʿAlī al-Ḥusainī : *at-Taḥqīq fī nafi at-tahrīf ʿan al-qurʿān aš-šarīf*, Qom 1410/1990.
- Muʿarrāfa, Muḥammad Hādī : *Šyānat al-qurʿān min at-tahrīf*, Qom 1413/1993 (¹1410/1990).
- al-Mūsawī, ʿAbbās ʿAlī : *Šubuhāt ḥaul aš-šīʿa*, Beyrouth 1412/1991.
- an-Nağāfi, Ġaʿfar « Kāšif al-Ġiṭā » : *Kašf al-ğiṭāʿ*, éd. lith. Téhéran 1271/1854-55.
- an-Nağāfi, Muḥammad Taqī b. Muḥammad Bāqir : *Kitāb taʾwīl al-āyāt al-bāhira fī faḏāʾil al-šīra at-tāhira*, éd. lith. Téhéran 1291/1874.
- an-Nağrāmī, Muḥammad Yūsuf : *aš-Šīʿa fī l-mizān*, Djeddah 1407/1987.
- an-Narāqī, Aḥmad b. Muḥammad Mahdī : *Manāḥiğ al-aḥkām fī uṣūl al-fiqh*, éd. lith. Téhéran 1269/1852-53.
- Nāšir ad-Dīn Šāh : *al-ʿAqāʾid aš-šīʿīya. Taʾrīf bi-l-fraq aš-šīʿīya wa-naqduhā*, s.l. 1407/1988.
- an-Nūrī at-Ṭabrisī, Mīrzā Ḥusain b. Taqī : *Faṣl al-ḥiṭāb fī tahrīf kitāb rabb al-arbāb*, éd. lith. s.l. (Téhéran) 1298/1881.
- al-Qafārī, Nāšir b. ʿAbdallāh b. ʿAlī : *Uṣūl madḥab aš-šīʿa al-imāmiyya al-iṭnā ʿašarīya. ʿArğ wa-naqd*, I-III, Riyad 1414/1993.
- al-Qašimī, ʿAbdallāh ʿAlī : *aš-Šīʿa bain al-islām wa-l-waṭaniyya*, I-II, Le Caire 1402/1982 (¹1938).
- al-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm : *Kitāb at-tafsīr*, éd. lith. s.l. 1313/1895-96.
- al-Qummī, Mīrzā Abū l-Qāsim : *Qawānīn al-uṣūl*, I-II, éd. lith. Téhéran 1316-19/1898-1902.
- Riḏā, Muḥammad Rašīd : *as-Sunna wa-š-šīʿa au al-waḥḥābiyya wa-r-rāfiḏa*, I-II, Le Caire 1928, ²1947.
- aš-Šahrastānī, Hibat ad-Dīn : *Ketāb tanzīh at-tanzīl moštamel bar se baḥṣ wa yek ḥāteme* (. . .), Téhéran 1331š/1951-52.
- Salām, ʿĀrif : *al-Waḥda al-ʿağāʾidiyya ʿind as-sunna wa-š-šīʿa*, Beyrouth 1407/1987.
- Sangalağī, Šarīʿat : *Kelīd-e fahm-e qorʿān*, Téhéran ²1362/1943.
- Šaraf ad-Dīn, ʿAbd al-Ḥusain : *Ağwibat masāʾil Ġārallāh*, Nağaf ³1386/1966.
- aš-Šarīf al-ʿĀmilī, Abū l-Ḥasan b. Muḥammad : *Mirʾāt al-anwār wa-miškāt al-asrār*, éd. lith. Téhéran 1303/1885-86.

- Šubbar, ‘Abdallāh b. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī : *Maṣābiḥ al-anwār fi ḥall muškilāt al-aḥbār*, éd. ‘Alī b. Muḥammad Šubbar, I-II, Baghdad 1352/1933, repr. Qom ca. 1965.
- as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn : *al-Itqān fi ‘ulūm al-qur’ān*, I-II, Le Caire ³1951.
- : *ad-Durr al-manṭūr fi t-tafsīr bi-l-ma’lūr*, I-VI, Qom 1404/1983-84
- Ṭabāṭabā’ī, Moḥammad Ḥosein : *al-Mīzān fi tafsīr al-qur’ān*, I-XXI, Beyrouth 1411/1991.
- aṭ-Ṭabrisī, Abū ‘Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan : *Mağma‘ al-bayān fi tafsīr al-qur’ān*, éd. Abū l-Ḥasan aš-Ša‘rānī, I-V, Téhéran 1382-83/1962-63.
- aṭ-Ṭabrisī, Aḥmad b. ‘Alī : *al-Iḥtiğāğ ‘alā ahl al-lağāğ*, éd. lith. Nağaf 1350/1931; autre éd.: I-II, Nağaf 1386/1966.
- ṬAŠ : aṭ-Ṭehrānī, Āğā Bozorg : *Ṭabaqāt a‘lām aš-šī‘a, I/1-4 : Nuqabā’ al-bašar fi l-qam ar-rābi‘ ašar*, Nağaf 1954-68 (ṬAŠ I.1-4); *II/1-2 : al-Kirām al-barara fi l-qam aṭ-ṭālīṭ ba’d al-ašara*, Nağaf 1954, 1958 (ṬAŠ II.1-2).
- aṭ-Ṭīhrānī al-Ġarawī, Muḥammad Hādī b. Muḥammad Amīn : *Mahağğat al-‘ulamā’ fi ḥuğğiyat al-qaṭ wa-z-zam*, éd. lith. Téhéran 1318/1900-01.
- at-Turkumānī, Muḥammad Aḥmad : *Ta’rif bi-mağhab aš-šī‘a al-īmāmīya*, Amman 1403/1983.
- aṭ-Ṭūsī, Abū Ġa‘far Muḥammad b. al-Ḥasan : *at-Tīhyān fi tafsīr al-qur’ān*, I-X, Nağaf 1376-83/1956-63.
- Zahīr, Iḥsān Ilāhi : *aš-Šī‘a wa-l-qur’ān*, Lahore ³1983.

Annexe

Ḥusain Taqī an-Nūrī aṭ-Ṭabrisī: *Faṣl al-ḥiṭāb*, table des matières

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فَهْرَسَاتُ فِي هَذَا الْكِتَابِ الشَّرِيفِ الْمَطَالِبِ الْجَمَّةِ

<p>المقدمة الأولى</p> <p>في ذكر الأبحاث التي وردت في جمع القرآن ^{وآياتها}</p> <p>وسبب جمعها كونها معرضة للتفحص بالنظر الذي يفتقر الجمع وإن تأليفها لفظاً ^{وآياتها}</p>	<p>المقدمة الثانية</p> <p>في بيان أقسام التفسير الممكن ^{للمعنى} ^{وآياتها}</p> <p>في القرآن والمنسج دخوله فيه ^{وآياتها}</p> <p>تفسير القرآن وعدة</p>	<p>المقدمة الثالثة</p> <p>في ذكر ما يهدى أو استدلوا به على وقوع التغير والتفصا في القرآن</p>
---	---	---

الباب الأول

في ذكر ما يهدى أو استدلوا به على وقوع التغير والتفصا في القرآن

الدليل الأول من كتب من أوا ووقع التحريف في التورية والابجيد بطر حسي لطيف في إن كماله
 وقع في الام السالفه يقع في هذه الام مخرج في ذكره واوشبه فيها بعض هذه الامه نظره في الام السالفه
 ملحا او فداها في اجزاء خاصه فبإدلة على كون القرآن كالنورية والابجيد في وقوع التغير فيه
الثاني في جميع القرآن مسئلة عاده لوقوع التغير والتحريف في جميعها كما في كتاب **الوجوه الثالث**
 في ابطال الوجوه منسكو التلاوة وان ما ذكره مثالا لا يبدوان يكون ما نقص من القرآن **الرابع** في انه
 كان لا يمل المؤمن على التلاوة لانا محصوا لفظ الموجود في الترتيب في زيادة ليش من الاحاديد القديسه
 ولا من التفسير التاويل الخا ليش كان لعبد الله مصغو مصحفا معبر فيه باليش القرآن الموجود
الخامس ان الموجود غير مشتمل لتمام ما في مصحف النبي المغير عن **السادس** الاعتقاد لما جمع القرآن ثانيا
 اسقط بعض الكلمات والابان فيه كقوله جمع بعض الاسطره اخلالا مضاحفة من الخطا في الكتاب **السابع**
 في التباينة والذبح على وقوع التفصا زيادة على ما رواها المخالفون **الثامن** انه تم ذكر اسمي **التاسع**
 ومثاله كنبه المباركة السالفه فلا بد ان يذكرها في كتاب التفسير عليها وفيما وصل اليها من ذكرهم في الصحف
 الاولى مما يرجع ككتاب **العاشرة** اشارة لاختلاف القراء في الحروف والكلمات وغيرها وابطان قوله على غير وجه واحد
 وفي غير احوال القراء واثبات نحو التلاوة في اسانيد **الحاشية** عشر اخبار كثيرة دلالة على وقوع التفصا
 في القرآن عموا **الثاني عشر** اجزاء خاصه ذكرتها على نيل بسور القرآن وفيه ذكر الجواب عن
 اودها على الاشكال بها **الباب الثاني** في ذكر دلالة الفائلين بعد طرق التغير عظم من
 الابان والاختبا والاعيان والموجبه عنها مفضلا وفيه ذكر وقوع التحريف في التورية ثانيا وفيه هذا ^{الرسول}