



HAL
open science

Une tradition coranique égyptienne? Le codex de ʿUqba b. ʿĀmir al-Ġuhanī

Mathieu Tillier

► To cite this version:

Mathieu Tillier. Une tradition coranique égyptienne? Le codex de ʿUqba b. ʿĀmir al-Ġuhanī. *Studia Islamica*, 2022, 117, pp.38-63. 10.1163/19585705-12341456 . halshs-03684026

HAL Id: halshs-03684026

<https://shs.hal.science/halshs-03684026>

Submitted on 1 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Une tradition coranique égyptienne ? Le codex de ‘Uqba b. ‘Āmir al-Ġuhanī

Mathieu Tillier (Sorbonne Université / UMR 8167 Orient et Méditerranée)

mathieu.tillier@sorbonne-universite.fr

Résumé : La découverte de nombreux fragments coraniques anciens à Fustāt semble aller à l’encontre du discours véhiculé par les sources littéraires, qui n’accordent à l’Égypte qu’un rôle mineur dans l’histoire de la constitution du Coran. Le présent article tente de résoudre ce paradoxe en retraçant l’histoire de l’introduction du Coran en Égypte dans la seconde moitié du I^{er}/VII^e siècle. Il met en évidence l’existence d’un codex pré-canonique attribué au gouverneur ‘Uqba b. ‘Āmir al-Ġuhanī (m. 58/677-8), un Compagnon considéré comme une des principales autorités dont se réclamaient les savants égyptiens de l’époque omeyyade. Le codex de ‘Uqba, qui n’était vraisemblablement qu’un exemplaire à usage privé, sombra dans l’oubli après que le gouverneur ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān eut fait réaliser une copie officielle du Coran conforme au canon ‘uthmānien.

Abstract: The discovery of numerous ancient Qur’anic fragments in Fustāt apparently contradicts literary sources, according to which Egypt played only a minor role in the constitution of the Qur’an. This article addresses this paradox by reviewing the history of the introduction of the Qur’an in Egypt in the second half of the first/seventh century. It highlights the existence of a pre-canonical codex attributed to the governor ‘Uqba b. ‘Āmir al-Juhanī (d. 58/677-8), a Companion regarded by Egyptian scholars of the Umayyad period as one of their main authorities. The codex of ‘Uqba, which was presumably only a copy for private use, fell into oblivion after the governor ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān had an official copy of the Qur’an produced in accordance with the ‘uthmānian canon.

Mots-clés : Coran ; Égypte ; Fustāt ; Omeyyades ; savants ; oulémas ; écoles juridiques ; gouverneurs.

Keywords: Qur’an; Egypt; Fustāt; Umayyads; scholars; ‘ulamā’; legal schools; governors.

Nos connaissances concernant la place qu’occupa l’Égypte dans la formation du corpus coranique et dans sa diffusion sont entachées d’un paradoxe. D’un côté, les recherches récentes sur les manuscrits coraniques, comme celles menées par François Déroche, ont mis au jour plusieurs fragments très anciens, conservés à Fustāt, qui constituent autant de témoignages du rôle que la province joua dans l’élaboration de la science coranique. De l’autre, le chercheur se heurte au silence presque généralisé des sources littéraires médiévales, pour lesquelles l’Égypte semble n’avoir occupé qu’une place marginale dans ce processus. En atteste l’une des principales sources relatives à la formation du Coran, le *Kitāb al-maṣāḥif* d’Ibn Abī Dā’ūd al-Siġistānī (m. 316/929), qui ignore pratiquement tout de la tradition égyptienne pour se concentrer sur les divergences entre les *codices* d’Irak, de Syrie et du Hedjaz.

Ce paradoxe pourrait résulter d’un effet de source. L’historiographie abbasside est avant tout focalisée sur l’Irak, comme en témoigne la chronique d’al-Ṭabarī (m. 310/923). L’histoire politique égyptienne des premiers siècles de l’Islam resterait dans l’obscurité complète sans quelques historiens locaux comme Ibn ‘Abd al-Ḥakam (m. 257/871), al-Kindī (m. 350/961) ou, plus tard, Ibn Taġrī Birdī (m. 874/1470), dont les œuvres ne permettent pas toutefois de reconstruire une histoire aussi détaillée que celle de la province irakienne. Cette marginalisation dans les sources médiévales est en partie responsable d’une certaine mise à l’écart de l’Égypte chez les historiens contemporains, y compris – et peut-être surtout – en ce qui concerne l’histoire du savoir islamique. L’Égypte n’aurait pas constitué un foyer essentiel de la science religieuse aux premiers siècles ; elle se serait contentée de suivre des mouvements apparus ailleurs. Ainsi Joseph Schacht considère-t-il que nulle école juridique égyptienne ne se développa à l’époque omeyyade, les savants de Fustāt s’étant contentés d’adopter les doctrines médinoises ¹.

Quelques études ponctuelles, depuis la fin des années 1960, ont cependant contribué à mettre en évidence les spécificités des milieux savants de Fustāt aux premiers siècles de l’hégire ². L’Égypte y apparaît comme un centre intellectuel qui sut prendre sa place dans des dynamiques régionales de production du savoir religieux. C’est en relation avec ces dernières que je propose ici de lire les premières étapes de la transmission du Coran à Fustāt, en prenant appui sur les traditions littéraires qui nous sont parvenues tant à travers des chroniques et des dictionnaires biographiques que par le biais de la littérature consacrée à la science coranique. Je tenterai ainsi d’appréhender le rôle de l’Égypte dans la transmission du Coran à l’époque omeyyade et de mieux comprendre les raisons qui amenèrent à l’occulter sous les Abbassides.

1. Les *codices* coraniques de la seconde moitié du I^{er}/VII^e siècle

1.1. Les *muṣḥaf-s* des Compagnons

La tradition islamique considère généralement que le Coran, dont des passages étaient à l’origine écrits sur des supports disparates, fut collecté à l’instigation des califes, tout particulièrement ‘Uṭmān (r. 23-35/644-656), le troisième des souverains médinois. Le codex ainsi élaboré fut copié en plusieurs exemplaires et envoyé dans différentes provinces de l’empire en formation. Selon le récit le plus accepté, l’Égypte ne fit pas partie des destinataires du *muṣḥaf* ‘uṭmānien qui aurait été expédié à Kūfa, Baṣra et Damas ³. D’autres relations ajoutent à ces trois cités celle de La Mecque, ainsi que le Yémen et le Baḥrayn ⁴. Fustāt fut-elle donc à l’origine exclue de la diffusion de la vulgate ? Un des plus anciens historiens de l’Islam, al-Ya‘qūbī (m. v. 292/905), dit pourtant le contraire. Sa liste des destinataires de la recension de ‘Uṭmān, plus longue, précise qu’il fut également envoyé dans la Ġazīra et en Égypte ⁵. Si l’on accepte comme historique le récit de la diffusion d’une vulgate ‘uṭmānienne, l’Égypte et

¹ J. Schacht, *Origins*, p. 9 ; *id.*, *Introduction*, p. 35.

² J.-C. Vadet, « L’“acculturation” des sud-arabiques de Fustāt » ; R.G. Houry, « Al-Layth Ibn Sa‘d (94/713-175/791), grand maître et mécène de l’Égypte » ; *id.*, *‘Abd Allāh Ibn Lahī‘a* ; J.E. Brockopp, *Early Mālikī Law* ; *id.*, « The Formation of Islamic Law. The Egyptian School (750-900) ».

³ Th. Nöldeke, dans *The History of the Qur’ān*, p. 305 ; A.T. Welch, « Qur’ān », *EL*, V, p. 402.

⁴ Ibn Ḍiyā’ al-Makkī, *Ta’rīḥ Makka*, p. 295 ; Th. Nöldeke, dans *The History of the Qur’ān*, p. 305.

⁵ Al-Ya‘qūbī, *Ta’rīḥ*, I, p. 166-167 ; Th. Nöldeke, dans *The History of the Qur’ān*, p. 305-6.

sa capitale, Fustāt, ne pâtirent donc peut-être pas d’une position aussi marginale qu’on a tendance à le croire.

La vulgate de ‘Uṭmān n’est, quoi qu’il en soit, pas la première recension du Coran. La tradition musulmane évoque, dès le califat de ‘Umar (r. 13-23/634-644), l’existence de *codices* apportés par les Compagnons du Prophète dans divers territoires conquis. À Kūfa, la population musulmane suivait la recension d’Ibn Mas‘ūd (m. 32/653) ; à Baṣra, celle du gouverneur Abū Mūsā al-Aṣ‘arī (m. c. 48/668), appelée *Lubāb al-fu‘ād*. Médine était attachée au codex de Zayd b. Ṭābit (m. entre 42 et 56/662 et 676), Damas à celui d’Ubayy b. Ka‘b (m. entre 19 et 35/640 et 656) et peut-être d’autres Compagnons, tandis qu’à Ḥimṣ, les musulmans adhéraient à la recension d’al-Miqdād b. ‘Amr (m. 33/653-4), un proche de ‘Alī⁶. C’est cette pluralité des recensions, accompagnée de divergences inventoriées par les auteurs d’*iḥtilāf al-maṣāḥif*, qui aurait justifié l’établissement par le calife ‘Uṭmān d’un texte officiel et l’ordre de détruire les *codices* concurrents⁷. Aux yeux de Theodore Nöldeke, cette mesure s’appliquait avant tout aux provinces de Syrie et d’Irak, où se trouvaient les principales cités-garnisons, et où le risque de conflit à propos des recensions du Coran était le plus aigu⁸.

À première vue, l’Égypte n’apparaît donc pas non plus dans les récits de la diffusion des plus anciens *codices* coraniques. La tradition garde cependant le souvenir d’un codex attribué à un Compagnon, ‘Abd Allāh b. ‘Amr, fils du célèbre ‘Amr b. al-‘Āṣ (m. 43/663) qui s’illustra notamment par la conquête de l’Égypte⁹. Ce *muṣḥaf*, sur lequel aucun détail ne nous est parvenu, était réputé contenir des *ḥurūf* différentes du codex ‘uṭmānien – peut-être un *ductus* consonantique divergent par endroits. Un exemplaire de ce codex aurait encore été en possession de Šu‘ayb b. Šu‘ayb b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ, arrière-petit-fils de ‘Abd Allāh b. ‘Amr, malheureusement mal connu. Ce personnage aurait affirmé détenir ledit *muṣḥaf* devant Abū Bakr b. ‘Ayyāš, un lecteur kūfiote du Coran mort en 193/809¹⁰. Selon d’autres traditions, ‘Abd Allāh b. ‘Amr entretenait un rapport étroit avec la recension du Coran. Il aurait été au nombre des scribes auxquels ‘Uṭmān demanda de se réunir pour établir la vulgate – avec Zayd b. Ṭābit, ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, Ibn ‘Abbās et ‘Abd al-Rahmān b. al-Hāriṭ b. Hišām¹¹.

‘Abd Allāh b. ‘Amr est par ailleurs connu pour avoir détenu une *ṣaḥīfa*, une « feuille » (ou un cahier ?) qu’il appelait *al-Šādiqa* (« la Véridique »), sur laquelle il avait consigné, avec l’autorisation du Prophète, des paroles qu’il avait directement entendues de ce dernier¹². De là, Alfred-Louis de Prémare se demande si le prétendu codex d’Ibn ‘Amr ne fut pas confondu avec cette *ṣaḥīfa*, qui semble avoir correspondu à une forme archaïque de *ḥadīṭ*. Il avance en effet qu’une forte perméabilité dut exister aux premiers temps de l’Islam entre le Coran et les

⁶ A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, p. 75, 77, 81 ; V. Comerro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uṭmān*, p. 63. G. Bergsträber pense néanmoins que le personnage d’al-Miqdād est confondu avec celui de Mu‘āḍ b. Ġabal, un des collecteurs du Coran, qui résida un temps à Ḥimṣ. G. Bergsträber, dans *The History of the Qur’ān*, p. 516-517.

⁷ V. Comerro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uṭmān*, p. 63.

⁸ Th. Nöldeke, dans *The History of the Qur’ān*, p. 306.

⁹ Alfred-Louis de Prémare évoque par erreur un codex attribué à ‘Amr lui-même (A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, p. 63). Sur le codex de ‘Abd Allāh b. ‘Amr, voir Ibn Abī Dā‘ūd al-Siġistānī, *Kitāb al-maṣāḥif*, I, p. 364 ; A. Jeffery, *Materials*, p. 230.

¹⁰ Sur ce lecteur, voir al-Dahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, VIII, p. 495.

¹¹ Ibn Ḍiyā‘ al-Makkī, *Ta‘rīḥ Makka*, p. 295.

¹² Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt* (éd. I. ‘Abbās), II, p. 373.

traditions prophétiques¹³. Il est peu probable, cependant, qu’un musulman de la fin du II^e/VIII^e siècle ait encore pu confondre les deux. Le manuscrit détenu par son arrière-petit-fils ne semble donc pouvoir être assimilé à l’ancienne *ṣaḥīfa* évoquée par la tradition. Il paraît au contraire vraisemblable qu’il existait encore à Fustāt, à la fin du II^e/VIII^e siècle, un manuscrit coranique différent de la vulgate ‘uṭmānienne et qui était attribué – à tort ou à raison – à ce Compagnon prééminent, fils du conquérant de l’Égypte.

‘Abd Allāh b. ‘Amr, qui se serait converti avant son géniteur, participa à la conquête de l’Égypte et s’y installa ensuite. Il fut à plusieurs reprises le lieutenant de son père sur la province et lui succéda un temps après sa mort¹⁴. Ses biographes divergent tant sur la date que sur le lieu de sa disparition, survenue entre 63 et 77/682 et 696 et située soit en Syrie (Damas ou ‘Asqalān), soit à Fustāt – il aurait alors été enterré dans sa propre maison¹⁵. Il passa sans doute l’essentiel de sa vie de musulman dans la jeune capitale égyptienne, ce qui suggère que son codex pourrait avoir été l’un des premiers à faire référence à Fustāt. Cependant cette hypothèse ne trouve pas de confirmation dans les sources.

1.2. Le codex de ‘Uqba b. ‘Āmir

Un autre Compagnon semble avoir établi un codex coranique en Égypte, dont le souvenir fut plus occulté encore que celui de ‘Abd Allāh b. ‘Amr, au point qu’Ibn Abī Dā’ūd al-Siġistānī n’en dit mot au début du IV^e/X^e siècle. L’existence d’un tel *muṣḥaf*, déjà relevée par Sobhi Bouderbala¹⁶, est attestée par al-Ḍahabī (m. 748/1348 ou 753/1352-3), Ibn Duqmāq (m. 790/1388) et Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī (m. 852/1449), sur la base d’un récit remontant à Ibn Yūnus al-Ṣadaḑī al-Misrī (m. 347/958). Ce codex est attribué au Compagnon ‘Uqba b. ‘Āmir al-Ġuhanī (m. 58/677-8), qui fut aussi gouverneur d’Égypte et à propos duquel Ibn Yūnus raconte :

Il mourut à Miṣr en l’an 58 (677-8) et fut enterré dans le cimetière de la ville, au Muqaṭṭam. Il se teignait [la barbe] en noir. Que Dieu ait son âme. ‘Uqba était un lecteur [du Coran] (*qārī*), un savant dans le domaine des successions (*farā’id*) et du *fiqh*. Il était éloquent, poète et scribe (*kātib*). C’était un converti de la première heure (*lahu l-sābiqa*) et il avait émigré [à Médine] (*al-ḥiġra*). Il fut au nombre de ceux qui collectèrent (*ġama’a*) le Coran¹⁷. Son codex (*muṣḥaf*), écrit de sa main (*bi-ḥaṭṭi-hi*), se trouve à Miṣr jusqu’à aujourd’hui. Je l’ai vu chez ‘Alī b. al-Ḥasan b. Qudayd et sa composition (*ta’līf*) diffère de celle du codex ‘uṭmānien. Il y avait écrit à la fin : « ‘Uqba b. ‘Āmir a écrit de sa main. » Je pus constater qu’il avait une écriture soignée (*ḥaṭṭ ḡayyid*). J’ai toujours entendu nos maîtres affirmer qu’il s’agissait du codex de ‘Uqba : ils ne nourrissent aucun doute à ce sujet¹⁸.

¹³ A.-L. de Prémare, *Aux origines*, p. 65.

¹⁴ Al-Maqrīzī, *al-Muqaḑḑā*, IV, p. 640.

¹⁵ Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* (éd. I. ‘Abbās), IV, p. 268 ; al-Maqrīzī, *al-Muqaḑḑā*, IV, p. 641 ; al-Suyūṭī, *Ḥuṣn*, I, p. 215.

¹⁶ S. Bouderbala, *Ġund Miṣr*, p. 68.

¹⁷ Ibn Taġrī Birdī considère qu’il fut « le dernier à collecter le Coran » (*huwa āḥir man ġama’a l-Qur’ān*). Il s’agit cependant sans doute d’une lecture erronée de *aḥad man ġama’a*. Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira*, I, p. 127.

¹⁸ Ibn Yūnus, *Ta’rīḥ*, I, p. 347. Voir également al-Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-islām*, IV, p. 272-3 ; Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, p. 11 ; Ibn Ḥaġar, *Tahḑīb al-Tahḑīb*, VII, p. 245 ; *id.*, *al-Iṣāba*, IV, p. 429.

Dans la première moitié du IV^e/X^e siècle, un ancien manuscrit coranique, muni d’un colophon qui attribuait la copie à ‘Uqba b. ‘Āmir, était encore conservé à Fustāt chez un particulier. Le *mawlā* ‘Alī b. al-Ḥasan b. Ḥalaf b. Qudayd b. Ḥālīd b. Sinān al-Salāmānī al-Azdī (m. 312/924), son propriétaire, était un savant et historien local, auteur d’un *Ta’rīḥ Miṣr* qui ne nous est pas parvenu, mais sur lequel al-Kindī s’appuya en partie pour composer ses propres ouvrages historiographiques¹⁹. Ibn Yūnus, qui put au moins le compiler, semble avoir été surpris de trouver un tel manuscrit, signe que ce codex n’était pas connu de sa génération. Néanmoins les anciens (des « maîtres » qu’il ne nomme pas) semblent avoir été plus familiers avec cette tradition manuscrite et avoir été convaincus de son authenticité.

Deux caractéristiques de ce codex sont évoquées par Ibn Yūnus. Le premier terme qui doit retenir notre attention est celui de *ta’līf*, ci-dessus traduit par « composition ». Viviane Comerro relève deux usages de ce mot dans le contexte de la recension du Coran. Il pourrait, tout d’abord, évoquer l’agencement des sourates les unes par rapport aux autres ; ainsi le *muṣḥaf* de ‘Alī suivait-il l’ordre de la révélation, tandis que celui d’Ibn Mas‘ūd commençait par *al-Baqara* et inversait les sourates *al-Nisā’* et *Āl ‘Imrān*²⁰. Néanmoins, Viviane Comerro remarque à un autre endroit de son ouvrage que l’agencement des sourates est plus généralement qualifié de *tartīb*²¹. Elle constate par ailleurs que le verbe *allaḥa* évoque souvent la première étape de l’assemblage du codex ‘uṭmānien, correspondant à la collecte de parchemins et d’autres matériaux dispersés²². Sur la base d’informations livrées par al-Bayḥaqī, elle suggère que le *ta’līf* désignerait plutôt l’ordonnancement des versets à l’intérieur des sourates²³. Il faut ainsi conclure que le codex de ‘Uqba b. ‘Āmir se distinguait de la vulgate ‘uṭmānienne soit par l’ordre des sourates, soit par celui des versets au sein de chacune d’entre elles.

La seconde caractéristique est plus difficile à analyser. Ibn Yūnus remarque que l’écriture du manuscrit est *ḡayyid*, terme assez flou qui pourrait correspondre tant à une évaluation esthétique (une belle écriture) qu’à un jugement technique (une main experte). L’on ne peut que spéculer sur ce qu’il entend par là. Ibn Yūnus appartenait à une famille d’élites savantes fustātiennes²⁴ et devait, de ce fait, être habitué aux types de calligraphie employés dans la copie du Coran²⁵. Sa remarque viendrait-elle de son étonnement devant une écriture qui se singularisait par son aspect inhabituel ? Serait-ce là un signe qu’il avait sous les yeux une graphie archaïque comme le *ḥiḡāzī*²⁶ ?

Selon la chronologie établie par François Déroche, les manuscrits coraniques en *ḥiḡāzī* remontent vraisemblablement au dernier quart du VII^e siècle, avant que la réforme mise en œuvre par al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf (m. 95/714) sous le calife ‘Abd al-Malik (r. 65-86/685-705) ne conduise à l’élaboration de *muṣḥaf*-s plus ornementés et au développement d’un style d’écriture

¹⁹ Sur ce personnage, voir Ibn Yūnus, *Ta’rīḥ*, I, p. 356-357 ; S. Bouderbala, *Ġund Miṣr*, p. 49.

²⁰ V. Comerro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uṭmān*, p. 155. Voir également C. Gilliot, « Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta’līf al-qur’ān*) », p. 29.

²¹ V. Comerro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uṭmān*, p. 138. Il faut noter que *tartīb* désigne aussi, chez certains auteurs, l’ordonnance des versets. C. Gilliot, « Les traditions sur la composition », p. 31.

²² Cf. C. Gilliot, « Les traditions sur la composition », p. 15.

²³ V. Comerro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uṭmān*, p. 139-140.

²⁴ S. Bouderbala, *Ġund Miṣr*, p. 57.

²⁵ Sur ces types d’écriture, voir F. Déroche, *Les manuscrits du Coran*.

²⁶ Sur cette écriture et les exemples de manuscrits dans lesquels elle est employée, voir notamment F. Déroche, *Qur’āns of the Umayyads*, chap. 2.

coranique plus travaillé²⁷. Le texte inférieur du palimpseste *Codex Ṣan'ā' I* constitue jusqu'à aujourd'hui le seul exemple d'une « composition » différente du *muṣḥaf* 'uṭmānien, dans la mesure où, en plus d'importantes variantes au cœur de plusieurs versets²⁸, les sourates suivent un autre ordre²⁹. Les autres manuscrits en *hiġāzī* jusqu'ici recensés suivent cependant de près la vulgate 'uṭmānienne, se distinguant principalement du texte canonique par leur orthographe archaïque, par l'absence originelle de titres de sourates et par les coupures entre versets³⁰. Ce dernier type de variante pourrait-il avoir justifié à lui-seul la remarque d'Ibn Yūnus sur le *ta'liḥ* du codex de 'Uqba ?

Le témoignage d'Ibn Yūnus ne peut être confronté qu'au rôle que la tradition islamique attribue à 'Uqba b. 'Āmir dans la transmission du Coran. Cette tradition, principalement orientale, ne vient pas attester qu'il fut l'auteur d'une recension spécifique. Elle confirme en revanche l'image d'un Compagnon impliqué dans les débats concernant la composition du Coran. Dans son *Muṣannaf*, l'Irakien Ibn Abī Ṣayba (m. 235/849) l'érige en principal opposant à Ibn Mas'ūd, qui refusait de considérer les deux dernières sourates (113 et 114) comme des parties du Coran. Appelées *al-mu'awwiḍatān* (« les préservatrices »), celles-ci se présentent comme des prières prophylactiques destinées à conjurer les démons et les mauvais esprits³¹. À la différence d'Ibn Mas'ūd, 'Uqba b. 'Āmir aurait insisté pour les intégrer dans le Coran, racontant qu'il avait personnellement entendu le Prophète les prononcer lors de la prière de l'aube et que ce dernier lui aurait recommandé de les réciter à cette occasion³². Al-Dahabī relate par ailleurs que le calife 'Umar, entendant 'Uqba b. 'Āmir réciter la sourate 9 (*al-Barā'a*), se serait exclamé : « Je ne pensais pas qu'elle avait été révélée ! » L'auteur, qui ne sait comment interpréter cette étrange remarque, se demande si elle renvoie à la beauté de la récitation ou si, comme le suggèrent la grammaire et le vocabulaire employés, 'Umar s'étonna d'entendre des versets qu'il ne connaissait pas³³. L'anecdote est d'autant plus saisissante que la sourate 9, aussi appelée *al-Tawba*, est la seule du Coran à ne pas s'ouvrir sur la *basmala*, et que la couche inférieure du palimpseste *Codex Ṣan'ā' I* pourrait enjoindre le lecteur de ne pas prononcer « au nom de Dieu » au début de la sourate³⁴. Y aurait-il là un second indice relatif à la spécificité du codex de 'Uqba b. 'Āmir ?

Le rôle qu'aurait assumé 'Uqba b. 'Āmir dans l'élaboration du corpus coranique n'est pas autrement détaillé. Ce personnage est d'ailleurs rarement cité pour son expertise en matière de Coran dans le reste de la littérature. Ces rares données sur 'Uqba b. 'Āmir ne permettent donc

²⁷ F. Déroche, *Qur'āns of the Umayyads*, p. 73, 94-101.

²⁸ Voir B. Sadeghi et M. Goudarzi, « Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān », p. 21.

²⁹ B. Sadeghi et M. Goudarzi, « Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān », p. 25.

³⁰ B. Sadeghi et U. Bergmann, « The Codex of a Companion of the Prophet », p. 374, 377 ; F. Déroche, *Qur'āns of the Umayyads*, p. 67-8.

³¹ Réd., « al-Mu'awwiḍatān », *Et*, VII, p. 272 ; voir également A. Jeffery, *Materials*, p. 21 ; A.-L. de Prémare, *Aux origines*, p. 87.

³² Ibn Abī Ṣayba, *Muṣannaf*, X, p. 263-4 ; cf. Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 290. La tradition plus tardive lui attribue la transmission d'autres *ḥadīṭ*-s relatifs à la lecture du Coran. Voir par exemple al-Maqrīzī, *al-Muqaffā*, V, p. 530.

³³ Al-Dahabī, *Ta'riḥ al-islām*, IV, p. 273.

³⁴ A. Hilali, « Le palimpseste de Ṣan'ā' », p. 446. Une autre interprétation a cependant été proposée par E. Puin : ce que Hilali propose de lire *lā taqul* pourrait correspondre à *[a]l-Anfāl*, nom de la sourate précédente, dont le copiste énonce qu'elle est terminée (*ḥādīhi ḥātimat sūrat al-Anfāl*). E. Puin, « Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣan'ā' (DAM 01-27.1). Teil III », p. 272. Voir également B. Sadeghi et M. Goudarzi, « Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān », p. 53.

pas de pousser plus loin les hypothèses quant aux spécificités de son *muṣḥaf* et à la manière dont il différerait de la vulgate ‘uṭmānienne. Tout au plus peut-on penser qu’il comportait les deux dernières sourates, à la différence du codex de ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd et, peut-être, qu’il proposait une version différente de la sourate 9. L’existence historique d’un codex attribué à ce gouverneur d’Égypte paraît pourtant vraisemblable. L’information rapportée par Ibn Yūnus ressemble en effet à ce qu’Ibn al-Nadīm (m. v. 385/995) décrit à propos d’un autre codex de Compagnon. Cet auteur relate qu’au milieu du III^e/IX^e siècle, un savant put examiner la copie d’un codex attribué à Ubayy b. Ka‘b dans un village proche de Baṣra, où il était encore conservé³⁵. Omar Hamdan, qui mentionne d’autres récits du même type, remarque que de tels *codices* ne furent qu’« attribués » (*yunsabu*) à des auteurs de compilations non-‘uṭmāniennes et doute qu’aucune de ces dernières ait échappé à la destruction ordonnée par al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf³⁶. Dans le cas qui nous préoccupe, Ibn Yūnus est pourtant clair : le *muṣḥaf* qu’il put consulter ne correspondait pas à la recension ‘uṭmānienne.

Le souvenir persistant d’une opposition entre ‘Uqba b. ‘Āmir et Ibn Mas‘ūd pourrait constituer le vestige d’une confrontation à plus grande échelle entre des traditions coraniques régionales divergentes. Afin de comprendre les raisons de la préservation du codex de ‘Uqba, il convient donc d’examiner de plus près le contexte égyptien de sa production et de sa transmission.

2. ‘Uqba b. ‘Āmir et la tradition savante égyptienne

2.1. L’homme politique

‘Uqba b. ‘Āmir b. ‘Abs b. Ġanm (ou ‘Amr) b. ‘Adī b. ‘Amr b. Rifā‘a b. Mawdūd (ou Mawdū‘a) b. ‘Adī b. Ġanm b. al-Rab‘a b. Rašdān b. Qays b. Ġuhayna, portant la *kunya* d’Abū ‘Abs, Abū ‘Amr, Abū Ḥaffāf ou encore Abū Ḥammād³⁷, demeure jusqu’à aujourd’hui un personnage assez peu connu des débuts de l’Islam³⁸. Bien qu’il soit considéré comme un Compagnon, il n’apparaît pas dans la *Sīra* d’Ibn Hišām (m. v. 218/833). L’historiographie lui attribue cependant un rôle auprès du Prophète : petit pasteur d’ovins dans l’arrière-pays de Médine, il aurait abandonné son troupeau pour se joindre à Muḥammad et pratiquer ainsi la *hiġra*. Selon Ibn ‘Asākir (m. 571/1176), il appartenait à un groupe de pauvres éleveurs qui, à Médine, venaient s’abriter sous l’auvent (*ṣuffa*) destiné aux sans-abris³⁹. Il aurait continué d’être berger pour le Prophète, qui lui aurait demandé de partager entre ses Compagnons un troupeau destiné au sacrifice⁴⁰. Devenu un de ses serviteurs (*ḥuddām*), il aurait guidé la mule grise du Prophète lorsque ce dernier partait en voyage. Muḥammad aurait même ordonné un

³⁵ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 27 ; A.-L. de Prémare, *Aux origines*, p. 86.

³⁶ O. Hamdan, « The Second *Maṣāḥif* Project », p. 829.

³⁷ Voir Ibn Sa‘d, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* (éd. ‘Alī Muḥammad ‘Umar), V, p. 261 ; Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Kitāb al-ṭabaqāt*, p. 531 ; Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, p. 294 ; al-Kindī, *Wulāt*, p. 36 ; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 486 ; Ibn al-A‘īr, *Usd al-ġāba*, IV, p. 51 ; Ibn Ḥaġar, *al-Iṣāba*, IV, p. 429. D’autres *kunya*-s lui sont attribuées par Ibn Sa‘d, Ibn ‘Asākir et Ibn al-A‘īr.

³⁸ La principale référence contemporaine à aborder ce personnage est l’article de Manuella Marín, « *Ṣaḥāba* et *Tābi‘ūn* dans al-Andalus : histoire et légende », p. 46. Voir également S. ‘Alī Muḥammad, *al-Ḥaraka l-‘ilmiyya wa-l-‘adabiyya fī l-Fuṣṭāṭ munḍu l-faṭḥ al-‘arabī ilā nihāyat al-dawla l-iḥṣādiyya*, al-Hay‘a l-miṣriyya l-‘amma li-l-kitāb, Le Caire, 2000, p. 144.

³⁹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 496.

⁴⁰ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 487.

jour qu'ils échangent leurs montures et, signe de la haute estime en laquelle il le tenait, aurait lui-même guidé son serviteur⁴¹. De tels récits doivent sans doute être considérés avec précaution : ils tendent à véhiculer l'image d'un pauvre bédouin qui réussit grâce à ses qualités personnelles, sans tenir compte de ses connections sociales. Or, 'Uqba b. 'Āmir n'appartenait pas à une tribu quelconque mais à Ġuhayna, un groupe auquel le Prophète eut tôt fait de s'allier après son arrivée à Médine. Les Ġuhayna contrôlaient en effet la route côtière entre La Mecque et la Syrie, et Muḥammad avait besoin de leur soutien. Les traités qu'il conclut avec eux lui permirent de s'appuyer sur leur puissance militaire, d'employer plusieurs de leurs membres et d'obtenir des conversions durables à la nouvelle religion⁴². Ainsi, 'Uqba b. 'Āmir ne fut peut-être pas l'obscur bédouin évoqué par al-Kindī mais, en dépit de ses origines modestes, un des acteurs de cette alliance stratégique entre le Prophète et les Ġuhayna.

'Uqba sort véritablement de l'ombre au moment de la conquête. Il se serait trouvé à l'avant-garde de l'armée qui marchait sur Damas⁴³. Selon Ibn 'Asākir, c'est lui qui aurait porté à 'Umar la nouvelle de la prise de la ville⁴⁴. Il semble avoir rejoint les troupes dirigées contre l'Égypte lorsque le calife 'Umar dépêcha par son intermédiaire un message à 'Amr b. al-'Āṣ lui ordonnant de rebrousser chemin s'il n'avait pas encore pénétré sur le territoire égyptien⁴⁵. Après la prise de Babylone, 'Amr b. al-'Āṣ l'envoya à la tête d'expéditions dans le Delta (*asfal al-arḍ*), où il conquiert des villages, s'empara de terres et conclut des traités avec les habitants⁴⁶.

Sa carrière politico-militaire connut un tournant lors de la première *fitna*. Lorsqu'en 35/656 le gouverneur 'Abd Allāh b. Sa'd partit à Médine rencontrer le calife 'Utmān à la tête d'une délégation d'Égyptiens, il se fit remplacer à Fustāt par 'Uqba b. 'Āmir⁴⁷. Ce dernier dut alors faire face à la contestation menée par Muḥammad b. Abī Huḍayfa, qui appela à déposer le calife, s'empara du pouvoir local et expulsa 'Uqba de Fustāt⁴⁸. Celui-ci rejoignit les rangs de Mu'āwiya et combattit à ses côtés à Ṣiffīn⁴⁹. 'Uqba revint au pouvoir neuf ans plus tard, en *dū l-ḥiġġa* 44/fév.-mars 665, lorsque le gouverneur égyptien, 'Utba b. Abī Sufyān – frère du calife Mu'āwiya – partit à Alexandrie où il bâtit un palais émiral⁵⁰. Six mois plus tard, 'Utba b. Abī Sufyān mourut et Mu'āwiya désigna officiellement 'Uqba b. 'Āmir pour le remplacer, lui confiant les pouvoirs militaires et financiers sur la province⁵¹. Il demeura deux ans et trois mois

⁴¹ Al-Kindī, *Wulāt*, p. 37 ; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira*, I, p. 128. Voir également Ibn al-Aṭīr, *Usd al-gāba*, IV, p. 51 ; Ibn Ḥaġar, *al-Iṣāba*, IV, p. 429.

⁴² M.J. Kister, « Kuḍā'a », *EP*, V, p. 315.

⁴³ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* (éd. 'Alī Muḥammad 'Umar), IX, p. 503 ; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira*, I, p. 127.

⁴⁴ Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 487. Cf. Ibn al-Aṭīr, *Usd al-gāba*, IV, p. 52 ; Ibn Ḥaġar, *al-Iṣāba*, IV, p. 429.

⁴⁵ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 94 ; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira*, I, p. 22.

⁴⁶ Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 304.

⁴⁷ Al-Kindī, *Wulāt*, p. 13.

⁴⁸ Al-Kindī, *Wulāt*, p. 14 ; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira*, I, p. 94.

⁴⁹ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* (éd. 'Alī Muḥammad 'Umar), V, p. 261 ; IX, p. 503 ; Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, p. 279 ; Ibn al-Aṭīr, *Usd al-gāba*, IV, p. 52 ; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira*, I, p. 127 ; Ibn Ḥaġar, *al-Iṣāba*, IV, p. 429. Al-Balāḍurī affirme qu'il fit partie de ceux qui tuèrent le Compagnon 'Ammār b. Yāsir au cours de cette bataille. Al-Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, I, p. 390. Al-Minqarī donne son nom dans la liste des témoins d'une des deux versions de la convention d'arbitrage qui fut rédigée à l'issue de la bataille, mais parmi les partisans de 'Alī (al-Minqarī, *Waq'at Ṣiffīn*, p. 507). Cette erreur manifeste confirme les conclusions de Martin Hinds, qui voit dans cette version un apocryphe, tandis que l'autre serait plus proche de la convention originelle.

⁵⁰ Al-Kindī, *Wulāt*, p. 36. Cf. Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 501.

⁵¹ Al-Kindī, *Wulāt*, p. 37.

à ce poste. En *rabī'* I 47/mai 667, Maslama b. Muḥallad al-Anṣārī vint trouver le calife à la tête d'une délégation (*wafd*) et obtint à cette occasion le poste de gouverneur. Mu'āwiya lui demanda toutefois de tenir sa nomination secrète ; il ne révoqua pas directement 'Uqba, mais lui fit parvenir une lettre par laquelle il l'investissait amiral de la flotte (*ḡa'ala-hu 'alā l-baḥr*) et lui ordonnait de partir en expédition maritime contre Rhodes⁵². La manœuvre visait vraisemblablement à donner à la révocation de 'Uqba les apparences d'une promotion, peut-être pour préserver l'honneur de ce respecté Compagnon. Toujours est-il que 'Uqba b. 'Āmir ne fut pas dupe : « Ainsi l'on me démet et l'on m'envoie en exil ! » se serait-il exclamé en apprenant que Maslama b. Muḥallad, qui l'avait accompagné lors de sa sortie vers Alexandrie, n'avait pas attendu longtemps avant de revenir s'asseoir sur le trône (*sarīr*) d'Égypte⁵³. Sa carrière militaire se poursuivit au-delà de l'expédition de Rhodes ; il commanda ainsi la flotte égyptienne lors du premier siège de Constantinople qui s'échelonna entre 54/673 et 60/679⁵⁴. On raconte qu'il fut le premier à déployer des étendards (*rāyāt*) sur les navires de la flotte musulmane⁵⁵, ce qui suggère qu'il fut un amiral prestigieux. Ibn Qutayba (m. 276/889) retient de lui qu'il fut un archer hors-pair qui laissa 70 arcs à sa mort⁵⁶. Il s'éteignit en Égypte en 58/677-8 et fut enterré dans le cimetière d'al-Qarāfa, où sa tombe devint plus tard l'objet de visites pieuses (*yuzār*)⁵⁷.

Comme le met en évidence Joshua Mabra, 'Uqba b. 'Āmir joua sans doute un rôle important dans l'affirmation de la domination yamanite à Fustāt⁵⁸. Sa tribu, Ġuhayna, appartenait à la puissante confédération de Quḏā'a, elle-même d'origine controversée. Lorsque, dans la seconde moitié du VII^e siècle, les généalogistes entreprirent de classer les tribus selon leur ascendance nord-arabique ou sud-arabique, Quḏā'a était encore généralement considérée comme descendant de Ma'add (Arabes du Nord)⁵⁹. Les troupes qui avaient conquis l'Égypte étaient cependant constituées, en grande majorité, de tribus yamanites. Or 'Uqba b. 'Āmir se vit attribuer la transmission d'un *ḥadīth* dans lequel le Prophète lui aurait déclaré que Ġuhayna descendait de Quḏā'a b. Mālik b. Ḥimyar⁶⁰, ce qui permettait de rattacher cette tribu aux Arabes du Sud et de constituer avec eux un « bloc tribal yamanite » à Fustāt⁶¹.

Parallèlement à sa carrière politico-militaire, 'Uqba b. 'Āmir devint en Égypte un grand propriétaire foncier. Sur sa requête écrite, Mu'āwiya, dont il était proche, lui accorda un grand domaine boisé (*baqī'*) de 1000 coudées par 1000 coudées dans un village (c'est-à-dire environ

⁵² Al-Kindī, *Wulāt*, p. 37-38 ; Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 491, 501 ; al-Ḍahabī, *Ta'rīḥ al-islām*, IV, p. 272 ; Ibn Taḡrī Birdī, *al-Nuḡūm al-zāhira*, I, p. 127 ; Ibn Ḥaḡar, *al-Iṣāba*, IV, p. 430.

⁵³ Al-Kindī, *Wulāt*, p. 38.

⁵⁴ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 269 ; voir S. Bouderbala, *Ġund Miṣr*, p. 284, 286.

⁵⁵ Ibn Taḡrī Birdī, *al-Nuḡūm al-zāhira*, I, p. 128.

⁵⁶ Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, p. 279. Cf. Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 497-8.

⁵⁷ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* (éd. 'Alī Muḥammad 'Umar), IX, p. 503 ; Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Kitāb al-ṭabaqāt*, p. 202 ; Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 157, 253 ; Ibn Ḥibbān, *Mašāhīr 'ulamā' al-amṣār*, p. 72 ; Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 489, 502 ; Ibn Taḡrī Birdī, *al-Nuḡūm al-zāhira*, I, p. 128 ; Ibn Ḥaḡar, *al-Iṣāba*, IV, p. 430.

⁵⁸ J. Mabra, *Princely Authority*, p. 38-9.

⁵⁹ P. Crone, *Slave son Horses*, p. 34.

⁶⁰ Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* (éd. 'Alī Muḥammad 'Umar), V, p. 261. Cf. Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq*, XL, p. 494-5.

⁶¹ J. Mabra, *Princely Authority*, p. 38-9.

25 hectares⁶²), probablement dans la campagne égyptienne, sur lequel il construisit des habitations⁶³. À Fuṣṭāṭ même, il fut bénéficiaire de plusieurs concessions foncières qu'il aménagea ou échangea au gré de la politique terrienne orchestrée par Mu'āwiya et les gouverneurs de la province. Les informations assez confuses qu'offre Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 257/871) à ce sujet suggèrent qu'il fit bâtir plusieurs palais (*dār*) successifs et immobilisa l'un d'entre eux en fondation pieuse (*hubs*) au profit de sa fille Umm Kulṭūm⁶⁴. Selon Ibn 'Asākir, il fut aussi propriétaire d'une maison à Damas à proximité de Qanṭarat Sinān, dans le quartier de Bāb Tūma⁶⁵.

'Uqba b. 'Āmir semble donc avoir été à l'origine un Compagnon secondaire, un jeune bédouin qui se rallia au Prophète et lui servit d'écuyer. Les conquêtes de la Syrie et de l'Égypte lui permirent de monter en grade : éclaireur pendant la campagne de Damas, puis messenger, il en vint à commander des troupes lors de l'invasion du Delta, avant d'accéder à la fin de sa vie aux très hautes fonctions de l'amirauté égyptienne. Cette carrière militaire se doubla d'une destinée politique qui s'accéléra pendant la *fitna* lorsqu'il se rangea aux côtés du vainqueur, Mu'āwiya, ce qui lui permit de devenir vicaire du gouverneur égyptien, puis gouverneur lui-même. Il intégra ainsi le groupe des plus hautes élites politico-militaires égyptiennes qui acquièrent d'immenses richesses foncières dans la province. Les raisons de son éviction du gouvernorat ne sont pas connues. Peut-être Mu'āwiya souhaitait-il simplement promouvoir un nouvel homme, Maslama b. Muḥallad. Les précautions qu'il prit à cette occasion supposent néanmoins que le calife craignait sa réaction ou celle de ses partisans. C'est qu'en effet 'Uqba b. 'Āmir paraît avoir été de son vivant une autorité religieuse particulièrement respectée en raison de son expertise dans le domaine du Coran (en tant que lecteur) et dans celui de la norme islamique.

2.2. Le savant : une école de 'Uqba b. 'Āmir ?

Dans l'historiographie égyptienne, 'Uqba b. 'Āmir est loué pour son savoir, qui tranche avec celui des autres gouverneurs de la même époque. Al-Kindī voit en lui un poète, un lecteur du Coran (*qāri*), un juriste (*faqīh*) et un *mufriḍ* – un spécialiste des prescriptions coraniques, tout particulièrement relatives aux successions (*farā'id*)⁶⁶ ? Un siècle auparavant, Ibn 'Abd al-Ḥakam était plus explicite encore en parlant à son propos du « mufti de la province » (*muftī l-balad*)⁶⁷. L'expression est peut-être anachronique. Certains récits n'en dépeignent pas moins 'Uqba b. 'Āmir sous les traits d'une autorité juridique reconnue. Il aurait ainsi été pris pour arbitre d'un litige tribal, conjointement avec le Compagnon Abū Baṣra al-Ġifārī. Le jeune Tamīm b. Fari' al-Mahrī n'avait pas reçu sa part de butin lors de la seconde conquête d'Alexandrie, ce qui provoqua une querelle entre la tribu de Mahr (sous-section de Quḍā'a) et celle de Qurayš. Une lettre fut envoyée aux deux Compagnons ; ces derniers répondirent

⁶² La coudée, unité de mesure variable, correspond *grosso modo* à 50 cm. Voir W. Hinz, « *Dhirā'* », *EP*, II, p. 238.

⁶³ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 85-6. Cf. Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* (éd. 'Alī Muḥammad 'Umar), V, p. 261 ; IX, p. 503 ; Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, p. 279.

⁶⁴ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 100-101, 132.

⁶⁵ Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimāšq*, XL, p. 487.

⁶⁶ Al-Kindī, *Wulāt*, p. 37. Voir également Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimāšq*, XL, p. 499-500, où 'Uqba b. 'Āmir est présenté comme « une des plus belles voix du Coran » ; cf. al-Ḍahabī, *Ta'rīḥ al-islām*, IV, p. 272-3 ; Ibn al-Aḫṭar, *Uṣd al-ġāba*, IV, p. 52 ; Ibn Ḥaḡar, *al-Iṣāba*, IV, p. 429.

⁶⁷ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 294.

d'examiner le visage de Tamīm et de lui attribuer une part de butin s'il avait déjà de la barbe ⁶⁸. En tant que Compagnon qui avait connu de près le Prophète, 'Uqba apparaissait comme une autorité de référence. Lors du siège de Constantinople, il retarda un jour la prière du soir (*mağrib*). Un membre de sa troupe, Abū Ayyūb al-Anṣārī, lui en adressa le reproche : ceux qui le voyaient agir ainsi, dit-il, et qui n'avaient pas eux-mêmes côtoyé le Prophète, risquaient de tirer de son exemple une règle générale en rupture avec la pratique acceptée ⁶⁹. Les *ḥadīṭ*-s qu'Ibn 'Abd al-Ḥakam lui attribue suggèrent que 'Uqba b. 'Āmir servait tout particulièrement de référence en matière de culte (prière, ablutions) et d'interdits vestimentaires ⁷⁰. Le nombre de traditions prophétiques (une centaine) qu'il aurait transmises selon l'historiographie doit sans doute être relativisé dans la mesure où cette science ne se formalisa que plus tard ⁷¹. Il est vraisemblable, cependant, que les paroles et les actes de 'Uqba b. 'Āmir, parce qu'il était un Compagnon respecté, furent considérés comme normatifs par ses contemporains. Bien des siècles plus tard, al-Ḍahabī évoque le statut spécifique dont jouissait 'Uqba b. 'Āmir en l'appelant « l'Imām » ⁷². Il est ainsi représentatif de cette première génération d'élites politico-religieuses qui furent à la fois expertes dans le domaine des armes et en matière de foi. Mais en vertu de son étroite fréquentation du Prophète et de sa conversion ancienne, son autorité spirituelle était peut-être en Égypte supérieure à celle d'autres Compagnons.

Le caractère historique du codex de 'Uqba mérite assurément d'être questionné. Il est impossible de déterminer si ce gouverneur fut bien l'auteur d'une recension et s'il la mit par écrit de sa main. Cependant, l'attribution d'un tel codex non-*uṭmānien* à ce personnage a toutes les apparences du vraisemblable. En effet, 'Uqba b. 'Āmir, en plus d'un Compagnon-gouverneur à l'autorité religieuse reconnue par ses contemporains, apparaît comme un des grands maîtres d'une « école » savante égyptienne. Il aurait transmis son savoir à d'importantes autorités de la génération suivante, au nombre desquelles Ibn Yūnus mentionne Maṭṭad b. 'Abd Allāh al-Yazanī (m. 90/709), qui devint un proche conseiller du gouverneur 'Abd al-'Azīz b. Marwān au tournant du VIII^e siècle et qui émit des « fatwas » lors d'audiences officielles ⁷³. Parmi ses disciples figurent également 'Abd al-Raḥmān b. Ġubayr (m. 97 ou 98/715-6 ou 716-7), un autre « juriste » ancien ⁷⁴, ainsi que le cadī 'Ābis b. Sa'īd (en poste de 60 à 68/679-80 à 687-8) ⁷⁵. Ces quelques noms révèlent l'existence, dans le milieu de la cour de Fustāṭ à la fin du VII^e siècle, d'un groupe de savants dont la principale référence était 'Uqba b. 'Āmir.

À la génération suivante, cette tradition locale fut perpétuée par des juristes comme Bakr b. Sawāda (m. 128/745-6) ⁷⁶ et, dans une moindre mesure, par Yazīd b. Abī Ḥabīb (m. 128/745-6). Ce courant aboutit finalement, au milieu du VIII^e siècle, à al-Layṭ b. Sa'd (m. 175/791), qui apparaît alors comme le principal représentant d'une école juridique « égyptienne ». Dans une lettre qu'il écrivit à Mālīk b. Anas (m. 179/795), al-Layṭ revendique clairement l'héritage de ce savoir venu des anciens Compagnons égyptiens : il insiste sur l'origine locale des traditions

⁶⁸ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 178.

⁶⁹ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 269.

⁷⁰ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 287 sq.

⁷¹ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 287 ; Ibn Tağrī Birdī, *al-Nuğūm al-zāhira*, I, p. 129.

⁷² Ibn Yūnus, *Ta'riḥ*, I, p. 468 ; al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, II, p. 467. Cf. Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 287-94.

⁷³ Ibn Yūnus, *Ta'riḥ*, I, p. 347, 468 ; al-Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, IV, p. 285.

⁷⁴ Ibn Yūnus, *Ta'riḥ*, I, p. 298-9. Sur ce personnage, voir R.G. Houry, *'Abd Allāh ibn Lahī'a*, p. 99.

⁷⁵ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 313.

⁷⁶ Voir R.G. Houry, *'Abd Allāh ibn Lahī'a*, p. 91, 99.

qu’il défend, arguant qu’elles proviennent de l’enseignement des Compagnons installés à Fustāt après la conquête ⁷⁷.

Les informations rapportées par Ibn Yūnus à propos de ‘Uqba b. ‘Āmir suggèrent que son autorité – comme peut-être celle de ‘Abd Allāh b. ‘Amr – était aussi (voire surtout) liée à son rôle dans la transmission du Coran à la population égyptienne. Même si l’on retient l’hypothèse que le manuscrit coranique trouvé par Ibn Yūnus chez Ibn Qudayd fut attribué à ‘Uqba b. ‘Āmir *a posteriori*, cette attribution témoigne de la place centrale que les Égyptiens de la fin du VII^e ou du début du VIII^e siècle lui assignaient dans l’émergence d’un savoir religieux local.

3. Le devenir du codex de ‘Uqba

Si ‘Uqba b. ‘Āmir est bien, historiquement, le compilateur d’un codex spécifique, ce dernier fut rapidement remplacé par d’autres traditions coraniques. Une vingtaine d’années après sa mort, un nouveau codex fut en effet réalisé à l’instigation d’un autre gouverneur égyptien, ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān (r. 65-86/685-705). Ce « *muṣḥaf* de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān », plus tard rattaché au nom de sa petite-fille Asmā’, fut réalisé sur son ordre après qu’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf eut envoyé en Égypte une copie de son propre codex, comme l’explique Ibn ‘Abd al-Ḥakam :

Le codex (*al-muṣḥaf*) mentionné [*i.e.* celui d’Asmā’ bint Abī Bakr b. ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān], nous racontèrent Yaḥyā b. Bukayr et d’autres personnes – nous fusionnons ici leurs récits – fut couché par écrit pour la raison suivante. Al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf fit copier des *codices* et les envoya dans les cités-garnisons (*amṣār*). Il fit parvenir un exemplaire à Miṣr, provoquant la colère de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān : « Tu oses envoyer un codex à un *ġund* où je me trouve ! » lui reprocha-t-il, et il ordonna que l’on écrive pour lui le codex qui est aujourd’hui conservé à Miṣr dans la grande mosquée. Le travail terminé, il déclara : « Quiconque y trouvera une lettre erronée recevra un esclave blanc et trente dinars ! » Les lecteurs (*qurrā’*) du Coran se succédèrent [en vain] jusqu’à l’arrivée d’un lecteur d’al-Ḥamrā’ ⁷⁸. Il regarda [le codex] puis vint trouver ‘Abd al-‘Azīz et lui dit : « J’y ai trouvé une lettre erronée ! – Dans mon codex ? demanda [‘Abd al-‘Azīz]. – Oui ! » répondit l’homme. Ils examinèrent le verset : « Ceci est mon frère : il possède quatre-vingt-dix-neuf brebis. » (38 : 23) Le mot *naġ’a* (brebis) était écrit *naġ’a*, le *ġīm* placé avant le ‘*ayn*. [‘Abd al-‘Azīz] ordonna de corriger (*aṣḥaḥa*) ce qui était écrit, puis commanda de lui donner un esclave blanc et trente dinars.

À la mort de ‘Abd al-‘Azīz [en 86/705] ⁷⁹, Abū Bakr b. ‘Abd al-‘Azīz l’acquiesça sur son héritage pour 1000 dinars. Quand Abū Bakr mourut à son tour [en 96/714-5] ⁸⁰, le codex fut mis en vente et Asmā’ bint Abī Bakr b. ‘Abd al-‘Azīz l’acheta pour 700 dinars. Elle permit aux gens de le consulter et le rendit public, et depuis lors le codex porte son nom. À

⁷⁷ Yaḥyā b. Ma‘īn, *Ta’rīḥ*, IV, p. 487-90; al-Fasawī, *Kitāb al-ma’rifā wa-l-ta’rīḥ*, I, p. 689-90.

⁷⁸ Selon Ibn Yūnus, celui qui trouva l’unique faute dans le codex de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān se nommait Zur‘a b. Suhayl al-Ṭaqafī, un lecteur de Kūfa, petit-fils du Compagnon Ḥaraṣa b. al-Ḥurr. C’est en lisant le codex « en épelant » (*tahaġġīyan*) dans la grande mosquée qu’il trouva la faute (Ibn Yūnus, *Ta’rīḥ*, II, p. 83). Voir également al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iẓ wa-l-i’tibār*, IV, part. 1, p. 31.

⁷⁹ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 55.

⁸⁰ Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 66.

la mort d’Asmā’, al-Ḥakam b. Abī Bakr⁸¹ l’acheta et le déposa dans la mosquée, et assigna un salaire de trois dinars par mois à son lecteur⁸².

Et al-Maqrīzī d’ajouter :

Quand on en eut fini avec ce codex, il fut porté tous les vendredis matin du palais de ‘Abd al-‘Azīz à la grande mosquée. Il y était lu, on prêchait (*yuqaṣṣ*), puis on le ramenait à sa place. ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥuḡayra al-Ḥawlānī fut le premier à le lire, en 76 (695-6), car il était alors en charge de la judicature et de la prédication⁸³.

L’envoi d’un Coran par al-Ḥaḡḡāḡ participa selon toute vraisemblance à la politique d’unification religieuse mise en œuvre par le calife ‘Abd al-Malik⁸⁴. Selon Omar Hamdan, al-Ḥaḡḡāḡ avait réuni une commission de savants baṣriens dirigée par al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), afin d’apporter des améliorations de lecture à la vulgate ‘uṭmānienne. L’envoi de cette nouvelle version aux capitales régionales de l’empire assura sa « publication », tandis qu’al-Ḥaḡḡāḡ ordonnait la destruction des anciennes recensions du Coran⁸⁵. Omar Hamdan date la constitution de cette commission des environs de 84-85/703-704, après la fondation de Wāsiṭ⁸⁶, ce qui est incompatible avec la chronologie retenue par al-Maqrīzī : d’après ce dernier, le codex de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān, postérieur à l’envoi de celui d’al-Ḥaḡḡāḡ, était terminé en 76/695-6. Par ailleurs ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥuḡayra mourut vraisemblablement en 83/702⁸⁷. Soit les informations rapportées par al-Maqrīzī sont donc erronées, et le codex de ‘Abd al-‘Azīz ne fut jamais lu par ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥuḡayra, soit la chronologie proposée par Omar Hamdan est à revoir et la commission de révision de la vulgate ‘uṭmānienne se réunit au début du gouvernement d’al-Ḥaḡḡāḡ en Irak, vers 75/694⁸⁸.

En tout état de cause, le récit d’Ibn ‘Abd al-Ḥakam oppose deux *codices* : celui d’al-Ḥaḡḡāḡ et celui de ‘Abd al-‘Azīz. D’un éventuel codex de ‘Uqba b. ‘Āmir, il n’est point question. Nul précédent *muṣḥaf* ‘uṭmānien n’est non plus évoqué. De fait, Omar Hamdan en conclut que l’Égypte ne disposait pas de la recension ‘uṭmānienne avant cette crise⁸⁹. Les choses n’étaient peut-être pas aussi tranchées. En effet nous avons vu plus haut que certains récits incluent Fustāt dans les destinataires du codex de ‘Uṭmān. Par ailleurs, les plus anciens manuscrits de style *ḥiḡāzī* retrouvés à Fustāt, que François Déroche date d’avant la réforme d’al-Ḥaḡḡāḡ, semblent tous correspondre à la recension ‘uṭmānienne⁹⁰.

La véritable question est en réalité celle du statut, ou de l’usage, des plus anciens manuscrits coraniques. En dépit du coût que la fabrication d’un codex comme le *Parisino-petropolitanus* dut représenter, François Déroche conclut de ses caractéristiques codicologiques que sa copie

⁸¹ C’est-à-dire le frère d’Asmā’.

⁸² Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 117-8. Cf. Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār*, p. 72-3 ; al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, IV, part. 1, p. 30-1 ; Ibn Ḥaḡar, *Raf‘ al-iṣr*, p. 215.

⁸³ Al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, IV, part. 1, p. 31.

⁸⁴ F. Déroche, *Qur’āns of the Umayyads*, p. 97.

⁸⁵ O. Hamdan, « The Second *Maṣāḥif* Project », p. 800-824.

⁸⁶ O. Hamdan, « The Second *Maṣāḥif* Project », p. 801.

⁸⁷ Al-Kindī, *Aḥbār quḏāt Miṣr*, p. 320. Ibn al-Mulaqqin, qui est moins bien renseigné qu’al-Kindī, propose toutefois qu’il mourut en 85/704. Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuzzār*, p. 101.

⁸⁸ Voir A. Dietrich, « al-Ḥadjdjadj b. Yūsuf », *EP*, III, p. 42.

⁸⁹ O. Hamdan, « The Second *Maṣāḥif* Project », p. 824.

⁹⁰ F. Déroche, *Qur’āns of the Umayyads*, p. 67-8.

ne fut probablement pas réalisée dans un contexte officiel⁹¹. S'appuyant sur des sources littéraires, Gregor Schoeler souligne pour sa part que les *codices* des Compagnons relevaient de la propriété privée, tout comme la recension sans doute réalisée à la demande de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, dont sa fille Ḥafṣa hérita ; il en déduit que de telles copies servaient avant tout d'aide-mémoire⁹². Cette hypothèse trouve une confirmation dans le *Muṣannaḥ* de ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī (m. 211/827). Un court chapitre consacré à « l'imam qui lit dans le *muṣḥaf* » évoque la position de certains Successeurs, comme Muġāhid [b. Ġabr al-Makkī] (m. entre 100 et 104/718 et 722), qui refusaient que l'imam lise directement dans un exemplaire du Coran lors de la prière⁹³. Pour Muḥammad b. Sīrīn (m. 110/729), le *muṣḥaf* devait servir de seul aide-mémoire : « Ibn Sīrīn priait, le *muṣḥaf* à côté de lui ; lorsqu'il hésitait, il le consultait⁹⁴. » Plusieurs décennies plus tard, Mālik b. Anas se prononçait encore contre la lecture publique du Coran en pleine mosquée⁹⁵. Ce n'est probablement qu'avec la réforme d'al-Ḥaġġāġ que les copies du Coran qu'il envoya – mais aussi celles qu'il suscita – changèrent de statut. Al-Samhūdī (m. 91/1506) qui, bien que tardif, semble avoir eu accès à des informations fiables sur la réforme d'al-Ḥaġġāġ, affirme d'après Mālik b. Anas que « la lecture du *muṣḥaf* dans la mosquée ne faisait pas partie des anciennes habitudes ; le premier à l'avoir introduite est al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf⁹⁶ ». Omar Hamdan en conclut que la lecture publique de la nouvelle vulgate était destinée à assurer sa publication⁹⁷. Mais al-Samhūdī insiste, surtout, sur le fait que ce type de lecture publique, en pleine mosquée, était nouveau. Il existait, désormais, un codex officiel, faisant l'objet d'une conservation institutionnelle : à Médine, le codex envoyé par al-Ḥaġġāġ était entreposé « dans un coffre à droite de la colonne qui avait été dressée afin de marquer l'endroit où se tenait le Prophète – que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui. On l'ouvrait le vendredi et le jeudi, et on le lisait après la prière du matin⁹⁸ ».

Le *muṣḥaf* réalisé sur l'ordre de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān n'était pas du même type : bien qu'il ait lui aussi fait l'objet de lectures publiques, il demeurait la propriété privée de son commanditaire et fut inclus dans sa succession. Ce n'est qu'après 96/714-5 que le codex acquit un caractère semi-public, quand Asmā' le mit à disposition des fidèles. Il ne fit véritablement l'objet d'une conservation institutionnelle qu'à la mort de cette dernière, en 118/736, lorsque le petit-fils de ‘Abd al-‘Azīz en fit don à la collectivité. Si le *muṣḥaf* de ‘Abd al-‘Azīz était un exemplaire privé, ce devait *a fortiori* être le cas de celui de ‘Uqba b. ‘Āmir. Il n'est donc point étonnant que les récits relatifs à la crise qui opposa ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān à al-Ḥaġġāġ n'en fassent pas état : le codex de ‘Uqba n'était « qu'un » exemplaire privé, destiné à servir d'aide-mémoire au lecteur (*qāri'*) du Coran qu'il était. Il n'y en eut sans doute jamais de lecture publique, et c'est probablement au terme de successions et de ventes qu'il aboutit dans la bibliothèque d'Ibn Qudayd. Comment échappa-t-il à la destruction ordonnée par al-Ḥaġġāġ ?

91 F. Déroche, *La transmission écrite du Coran*, p. 153.

92 G. Schoeler, « The Codification of the Qur'an » p. 785. Voir également F. Schwally, dans *The History of the Qur'an*, p. 229.

93 ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaḥ*, II, p. 419. La raison invoquée est que la lecture du Livre à la mosquée ressemblait trop aux pratiques des juifs et des chrétiens.

94 ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaḥ*, II, p. 420.

95 Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, II, p. 667.

96 Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, II, p. 667.

97 O. Hamdan, « The Second *Maṣāḥif* Project », p. 825.

98 Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, II, p. 668.

Il faut souligner que, contrairement à une recension comme celle d’Ibn Mas‘ūd, le codex de ‘Uqba ne suscita jamais de polémique : en dépit de ses différences avec la vulgate ‘uṭmānienne, il contenait vraisemblablement les deux dernières sourates du Coran. Or c’est avant tout contre les versions controversées, concurrençant ouvertement la recension de ‘Uṭmān, et dans le cadre de la répression d’une opposition chiite, qu’al-Ḥaġġāġ déploya sa politique destructrice⁹⁹. Le codex de ‘Uqba ne fédéra nulle opposition de ce type. Enfin, la province égyptienne était éloignée et sous l’autorité d’un gouverneur à poigne qui, selon Joshua Mabra, entendait régner sans interférence de son frère, le calife ‘Abd al-Malik¹⁰⁰ : si al-Ḥaġġāġ ne put imposer à Fustāt son propre codex, comment aurait-il pu y éliminer les anciennes recensions des Compagnons ?

La tradition ‘uṭmānienne, nous l’avons vu, n’était sans doute pas absente à Fustāt et l’on ne peut déterminer dans quelles proportions le codex de ‘Uqba b. ‘Āmir s’en distinguait. On ignore également dans quelle mesure sa recension était encore utilisée à la toute fin du VII^e siècle. Quoiqu’il en soit, la réalisation d’un nouveau codex par ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān semble avoir répondu à la nécessité d’offrir aux Égyptiens un Livre conforme aux attentes de la réforme, en proposant un *muṣḥaf* indubitablement ‘uṭmānien et bénéficiant peut-être des améliorations apportées par la commission mandatée par al-Ḥaġġāġ. De fait, le codex de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān servit de référence à Fustāt jusqu’au début de l’époque abbasside. Le lecteur du codex était alors payé grâce à aux revenus locatifs du lieu-dit Iṣṭabl Qurra, à Birkat al-Ḥabaš (une terre morte que le gouverneur Qurra b. Šarīk avait mise en valeur et qui avait ensuite appartenu aux Azd). À leur arrivée au pouvoir, les Abbassides confisquèrent les biens des Omeyyades en Égypte et les versèrent au Trésor public. On écrivit alors au calife al-Saffāḥ (r. 132-136/749-754) pour lui demander quel sort il convenait de réserver au codex de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān. Le calife répondit de le laisser dans la grande mosquée et d’allouer à son lecteur trois dinars prélevés sur le Trésor public¹⁰¹. Il semble donc que le codex de ‘Uqba b. ‘Āmir, s’il put servir de référence dans la seconde moitié du VII^e siècle – peut-être parmi d’autres *muṣḥaf*-s de Compagnons –, se soit vu irrémédiablement remplacé au tournant du VIII^e siècle par celui d’un autre gouverneur, ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān, conforme pour sa part à la recension ‘uṭmānienne.

Conclusion

Alfred-Louis de Prémare suggère que la constitution définitive du codex ‘uṭmānien ne serait intervenue que sous le califat de ‘Abd al-Malik, lors de la révision opérée par al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf. L’envoi de ce codex aux provinces de l’empire aurait participé au rétablissement de l’autorité omeyyade sur le domaine de l’Islam¹⁰². De fait, dans la plus grande partie de l’historiographie musulmane, l’Égypte n’apparaît pas dans la liste des destinataires du premier codex ‘uṭmānien. Si l’on retient l’hypothèse de de Prémare, cela signifierait que jusqu’au début des années 690, les musulmans de Fustāt récitaient le Coran selon une tradition locale, fondée sur des *codices* comme celui de ‘Abd Allāh b. ‘Amr et de ‘Uqba b. ‘Āmir. On ne peut toutefois exclure que, comme le laisse entendre al-Ya‘qūbī, la vulgate ‘uṭmānienne ait pénétré en Égypte

⁹⁹ O. Hamdan, « The Second *Maṣāḥif* Project », p. 799.

¹⁰⁰ J. Mabra, *Princely Authority*, p. 91-3.

¹⁰¹ Al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār*, III, p. 511.

¹⁰² A.-L. de Prémare, *Aux origines*, p. 93.

avant le règne de ‘Abd al-Malik et ait coexisté pendant un temps avec les *codices* des anciens Compagnons.

Il convient de souligner le rôle prééminent que jouèrent les autorités politiques de la province dans l’élaboration des premiers *codices* coraniques égyptiens. Les deux Compagnons auxquels la tradition attribue une recension, ‘Abd Allāh b. ‘Amr et ‘Uqba b. ‘Āmir, furent tous deux gouverneurs de Fustāt. Leurs *mushaf*-s furent remplacés, à la fin du VII^e siècle, par celui d’un autre gouverneur, ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān. Cette coïncidence n’est pas fortuite. Comme en témoigne le récit d’Ibn ‘Abd al-Ḥakam à propos du « Coran d’Asmā’ », la réalisation de *codices* coraniques participait d’une compétition entre centres musulmans et leurs gouvernants pour asseoir leur autorité religieuse. ‘Uṭmān, puis ‘Abd al-Malik (par l’intermédiaire d’al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf), luttèrent pour imposer un leadership centralisé, celui du calife, contre des pouvoirs régionaux. Ceux-ci résistèrent et revendiquèrent une légitimité religieuse découlant de leur proximité historique avec la révélation. Même ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān, qui ne pouvait se targuer d’être un Compagnon, imposa localement son autorité religieuse : s’il dut se résoudre à adopter le *mushaf* ‘uṭmānien, il le fit selon ses propres termes et en élaborant sa propre version, (presque) parfaite, de la vulgate.

Il reste encore à déterminer pourquoi l’historiographie occulta l’existence de cette ancienne tradition coranique égyptienne. On pourra, certes, continuer d’invoquer le manque d’intérêt témoigné par l’historiographie abbasside, principalement irakienne, pour l’histoire de la province. D’autres raisons doivent cependant être avancées. Le codex de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān laissa des traces importantes dans l’historiographie égyptienne du fait de sa destinée : dès la fin de l’époque omeyyade, il fit l’objet d’une conservation institutionnelle, au sein de la grande mosquée de Fustāt. Il devint ainsi un objet public, connu de tous, dont l’utilisation sur le long terme permit de l’inscrire dans la mémoire de la ville. En d’autres termes, le dénommé « Coran d’Asmā’ » devint un *lieu de mémoire*, orthodoxe puisque ‘uṭmānien. À l’inverse, le codex de ‘Uqba b. ‘Āmir n’intégra aucune institution et fut relégué dans une bibliothèque privée. Non-‘uṭmānien, il n’était plus au IV^e/X^e siècle qu’un objet de curiosité.

Cette relégation aux oubliettes de l’histoire doit également être interprétée au miroir de la destinée de la tradition savante égyptienne. Le milieu local du savoir religieux semble avoir peu interagi avec celui d’Irak, dont les savants étaient avant tout préoccupés par leurs divergences avec le milieu médinois. Les Égyptiens entretenaient des relations plus étroites avec Médine, comme en témoigne la correspondance entre al-Layṭ b. Sa‘d et Mālīk b. Anas. Ces interactions aboutirent, dans la seconde moitié du VIII^e siècle, à la diffusion croissante du savoir médinois en Égypte, d’abord par le biais de nouvelles générations de savants formés par les Médiinois – comme Yazīd b. Abī Ḥabīb dès l’époque omeyyade –, ensuite par la diffusion des pensées juridiques mālikite puis šāfi‘ite¹⁰³. L’attrait des Égyptiens pour ces « écoles » doit sans doute être lue en lien avec la traditionalisation progressive du savoir religieux : l’autorité du Prophète sous la forme du *‘amal* médinois puis du *ḥadīth* apparaissait plus universelle, et donc plus conforme à l’idéal unitaire de l’Islam, que l’interprétation des Compagnons et des Successeurs égyptiens. Cette « médinisation » du savoir égyptien mit en mouvement un processus d’oubli, ou d’occultation rapide, de la tradition savante locale – notamment coranique. L’« école »

¹⁰³ Voir M. Tillier, « Les “premiers” cadis », p. 216.

égyptienne tomba en déshérence après la mort d’al-Layṭ b. Sa‘d en 175/791. Le souvenir d’une tradition égyptienne archaïque perdit sa pertinence et cessa donc d’être consigné. Seule la curiosité d’un Ibn Yūnus parvint à en raviver l’éclat l’espace de quelques lignes.

Que le codex décrit par Ibn Yūnus fût ou non de la main de ‘Uqba b. ‘Āmir, l’attribution d’un *muṣḥaf* à ce personnage laissa des traces au-delà de la tradition littéraire. Dans ses *Dirāsāt fī tāriḥ al-ḥaṭṭ al-‘arabī*, Ṣalāḥ al-Dīn Munaġġid reproduit un feuillet d’un *muṣḥaf* attribué à ‘Uqba b. ‘Āmir, conservé à Istanbul (Topkapı Amāna n°40) et portant la date de 52 de l’hégire (672). La date comme l’attribution du manuscrit, précise l’auteur, ont été ajoutées *a posteriori*, et l’écriture est de type andalou¹⁰⁴. L’étude du manuscrit permettra peut-être un jour de déterminer s’il peut être rattaché à la tradition coranique de ce Compagnon. Sa simple existence suggère quoi qu’il en soit que ‘Uqba b. ‘Āmir demeura une référence dans l’histoire de la recension du Coran à l’occident de l’empire islamique.

Bibliographie

• Sources

- ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *Muṣannaḥ ‘Abd al-Razzāq*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Beyrouth : al-Maktab al-islāmī, 1983, 12 volumes.
- Al-Balāḍurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. ‘Abd Allāh Anīs al-Ṭabbā‘ et ‘Umar Anīs al-Ṭabbā‘, Beyrouth : Mu’assasat al-ma‘ārif, 1987.
- , *Ansāb al-ašrāf*, éd. Orient-Institut Beirut, Beyrouth : Mu’assasat al-Bayān, 2008-, 7 volumes édités.
- Al-Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā‘*, éd. Šu‘ayb al-Arna‘ūt et Muḥammad Nu‘aym al-‘Araqsūsī, Beyrouth : Mu’assasat al-risāla, 1413 H., 23 volumes.
- , *Ta’rīḥ al-islām*, éd. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Beyrouth : Dār al-kitāb al-‘arabī, 1987, 52 volumes.
- Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Kitāb al-ṭabaqāt*, éd. Suhayl Zakkār, Beyrouth : Dār al-fikr, 1993.
- Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr wa-aḥbāru-hā*, éd. Ch. C. Torrey, New Haven : Yale University Press, 1922.
- Ibn Abī Dā‘ūd al-Siġistānī, *Kitāb al-mašāḥif*, éd. Muḥibb al-Dīn ‘Abd al-Subḥān Wā‘iz, Beyrouth : Dār al-bašā‘ir al-islāmiyya, 2002, 2 volumes.
- Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ*, éd. Ḥamad b. ‘Abd Allāh al-Ġum‘a et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Luḥayḍān, Riyad : Maktabat al-rušd, 2004, 16 volumes.
- Ibn al-A‘ṭir, *Usd al-ġāba fī ma‘rifat al-šahāba*, éd. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ et ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd, Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, s.d., 8 volumes.
- Ibn Ḍiyā‘ al-Makkī, *Ta’rīḥ Makka al-mušarrafa wa-l-masġid al-ḥarām wa-l-Madīna al-šarīfa wa-l-qabr al-šarīf*, éd. ‘Alā’ Ibrāhīm et Ayman Našr, Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004.
- Ibn Duqmāq, *al-Intiṣār li-wāsiṭat ‘aqd al-amṣār*, éd. K. Vollers, Le Caire : 1893 (rep. Beyrouth : al-Maktab al-tiġārī li-l-ṭibā‘a wa-l-tawzī‘ wa-l-našr, s.d.).

¹⁰⁴ Ṣ.-D. Munaġġid *Dirāsāt fī tāriḥ al-ḥaṭṭ al-‘arabī*, p. 82-4. Je remercie chaleureusement François Déroche de m’avoir indiqué cette référence.

- Ibn Ḥaġar, *Raf' al-iṣr 'an quḍāt Miṣr*, éd. 'Alī Muḥammad 'Umar, Le Caire : Maktabat al-Ḥānjī, 1998.
- , *Tahḍīb al-Tahḍīb*, Le Caire : Dār al-kitāb al-islāmī, s.d., 15 volumes.
- , *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, éd. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawġūd et 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995, 8 volumes.
- Ibn Ḥibbān, *Mašāhīr 'ulamā' al-amṣār*, éd. Maġdī b. Maṣṣūr b. Sayyid al-Šūrā, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995.
- Ibn al-Mulaqqin, *Nuzhat al-nuzzār fī quḍāt al-amṣār*, éd. Madīḥa Muḥammad al-Šarqāwī, Le Caire : Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 1996.
- Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. Gustav Flügel, Beyrouth : Maktabat al-ḥayyāt, s.d.
- Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, éd. Tarwat 'Ukāša, 2^e édition, Le Caire : Dār al-ma'ārif, 1969.
- Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth : Dār Šādīr, 1968, 8 volumes.
- , *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, éd. 'Alī Muḥammad 'Umar, Le Caire : Maktabat al-Ḥānjī, 2001, 11 volumes.
- Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuġūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, Le Caire : Dār al-kutub al-miṣriyya, 1929-1972, 16 volumes.
- Ibn Yūnus, *Ta'rīḥ Ibn Yūnus al-Miṣrī*, éd. 'Abd al-Fattāḥ Fathī 'Abd al-Fattāḥ, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, 2 volumes.
- Al-Kindī, *Wulāt = al-Kindī, Ta'rīḥ Miṣr wa-wulāti-hā*, dans *The Governors and Judges of Egypt*, éd. Rhuvon Guest, Leyde : Brill, 1912, p. 299-476.
- , *Aḥbār quḍāt Miṣr*, dans *The Governors and Judges of Egypt*, éd. Rhuvon Guest, Leyde : Brill, 1912, p. 299-476 ; trad. M. Tillier, dans al-Kindī, *Histoire des cadis égyptiens*, Le Caire : Ifao, 2012.
- Al-Maqrīzī, *al-Muqaffā l-kabīr*, éd. Muḥammad al-Ya'lāwī, Beyrouth : Dār al-ġarb al-islāmī, 1991, 8 volumes.
- , *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, Londres : Mu'assasat al-furqān li-l-turāṭ al-islāmī, 2002.
- Al-Minqarī, *Waq'at Šiffīn*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beyrouth : Dār al-ġīl, 1990.
- Al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā bi-aḥbār dār al-muṣṭafā*, éd. Muḥammad Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1955, 4 volumes.
- Al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara fī ta'rīḥ Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire : Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya-'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1967, 2 volumes.
- Al-Ya'qūbī, *Ta'rīḥ*, éd. M. Th. Houtsma, Leyde : Brill, 1883, 2 volumes.

• Références

- BOUDERBALA, S., 2008, *Ġund Miṣr : étude de l'administration militaire d'Égypte des débuts de l'Islam*, 21/642-218/833, Thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne.
- BROCKOPP J.E., 2000, *Early Mālikī Law. Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leyde : Brill.
- , 2011, « The Formation of Islamic Law. The Egyptian School (750-900) », *Annales Islamologiques*, 45, p. 121-140.
- COMERRO V., 2012, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth : Orient Institut.

- CRONE P., 1980, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge : Cambridge University Press.
- DÉROCHE F., 1983, *Les manuscrits du Coran. Aux origines de la calligraphie coranique*, Paris : Bibliothèque nationale.
- , 2009, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex parisino-petropolitanus*, Leyde : Brill.
- , 2014, *Qur'āns of the Umayyads. A First Overview*, Leyde : Brill.
- GILLIOT, C., 2005, « Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta'līf al-qur'ān*) », dans Claude Gilliot et Tilman Nagel (éd.), *Das Prophetenhadīth. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 14-39.
- HAMDAN O., 2010, « The Second *Maṣāḥif* Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text », dans A. Neuwirth, N. Sinai et M. Marx (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde : Brill, p. 775-835.
- HILALI A., 2010, « Le palimpseste de Ṣan'ā' et la canonisation du Coran : nouveaux éléments », *Cahiers Glotz*, 21, p. 443-448.
- HINDS, M., 1972, « The Siffin Arbitration Agreement », *Journal of Semitic Studies*, 17, p. 93-129.
- JEFFERY A., 1937, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān. The Old Codices*, Leyde : Brill.
- KHOURY R.G., 1981, « Al-Layth Ibn Sa'd (94/713-175/791), grand maître et mécène de l'Égypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens », *Journal of Near Eastern Studies* 40, p. 189-202.
- , 1986, *'Abd Allāh Ibn Lahī'a (97-174/715-790) : Juge et grand maître de l'école égyptienne*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- MABRA J., 2017, *Princely Authority in the Early Marwānid State: The Life of 'Abd al-'Azīz ibn Marwān*, Piscataway : Gorgias Press.
- MARÍN M., 1981, « *Ṣaḥāba* et *Tābi'ūn* dans al-Andalus : histoire et légende », *Studia Islamica*, 54, p. 5-49.
- MUNAĠĠID, Ṣ.-D., 1979, *Dirāsāt fī tāriḥ al-ḥaṭṭ al-'arabī munḍu bidāyati-hi ilā nihāyat al-'aṣr al-umawī*, Beyrouth : Dār al-kitāb al-ġadīd.
- NÖLDEKE Th., F. SCHWALLY, G. BERGSTRÄBER, O. PRETZL, 2013, *The History of the Qur'ān*, trans. Wolfgang H. Behn, Leyde : Brill.
- DE PRÉMARE A.-L., 2004, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris : Téraèdre.
- PUIN, E., 2010, « Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣan'ā' (DAM 01-27.1). Teil III: Ein nicht-utmanischer Koran », dans M. Groß et K.-H. Ohlig (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin : Hans Schiler.
- SADEGHI B. et M. GOUDARZI, 2010, « Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān », *Der Islam*, 87, p. 2-129.
- SADEGHI B. et U. BERGMANN, 2010, « The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet », *Arabica*, 57, p. 343-436.
- SCHACHT J., 1950, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford : Clarendon Press.
- , 1982, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford : Clarendon Press (1st ed. 1964).

SCHOELER G., 2010, « The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough », dans A. Neuwirth, N. Sinai et M. Marx (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde : Brill, p. 779-794.

TILLIER M., 2011, « Les “premiers” cadis de Fustāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833) », *Annales Islamologiques*, 45, p. 214-242.

VADET J.-C., 1969, « L'“acculturation” des sud-arabiques de Fustāṭ au lendemain de la conquête arabe », *Bulletin d'Études Orientales*, 22, p. 7-14.